

سلسلة تصفية أصول الفقه من الدخيل

شرح

منهاج الوصول إلى علم الأصول

للبيضاوي

(مع التنبيه على المسائل الكلامية التي تضمنها متن المنهاج)

شرحه :

د/ أحمد بن محمد بن الصادق النجار

مكتبة

دار النصيحة



حقوق الطبع محفوظة للمؤلف  
الطبعة الأولى  
١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م

الإيداع

ح أحمد بن محمد النجار، ١٤٣٦هـ  
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار. احمد محمد

شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي مع التنبيه  
على المسائل الكلامية الذي تضمنها متن المنهاج/أحمد محمد النجار\_  
المدينة المنورة، ١٤٣٦هـ

ص ٢٤ سم

ردمك: ٢-٨٥٦٧-٠١-٦٠٣-٩٧٨

١-أصول الفقه ٢-الحديث ٣-أحكام. العنوان

١٤٣٦/٦٤٢٢

ديوي ٢٥١

رقم الإيداع ١٤٣٦/٦٤٢٢

ردمك: ٢-٨٥٦٧-٠١-٦٠٣-٩٧٨

دار النصيحة  
المدينة المنورة



قد اجتهدت في تسهيل العبارة، وتيسيرها،  
دون تعسيرها وتعقيدها.

وكان جُلُّ اهتمامي مُنصَّباً على التنبيه على  
المسائل الكلامية التي أدخلها أهل الكلام في  
أصول الفقه، من باب تصفية أصول الفقه  
من الدخيل.

واجتهدتُ في بناء الأصول على الأصول.



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين،  
وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فكتاب: «منهاج الوصول إلى علم الأصول»<sup>(١)</sup> لمؤلفه القاضي البيضاوي من  
الكتب التي اعتنى بها المتخصصون في أصول الفقه، خصوصاً أهل الكلام منهم.  
وقد وقع الاختيار على شرح هذا الكتاب؛ لأهميته عند المتكلمين، وكونه  
مختصراً لمختصر «المحصول» للرازي، وهو أحد أئمة المتكلمين الكبار، ويلقبونه  
بالإمام، وقد وُصف بأنه أكثر الأشاعرة شكاً، فكثيراً ما يعرض القضايا الكلامية في  
كتبه، ويورد عليها الاعتراضات، ثم ينتهي بالحيرة والشك.  
وقد اهتم البيضاوي بآراء الرازي، فغالب ما يختاره البيضاوي في هذا المتن وما  
يذكره من حجج هو في الحقيقة اختيار الرازي وحججه.  
ولذا فالاعتراضات والاستدراكات التي أوردها على المصنف هي في الحقيقة  
ترد على الرازي نفسه.

ولما كان المصنف من أئمة الأشاعرة رأيت ألا أخلي هذا الشرح من التنبيهات  
المهمة المتعلقة بالمسائل الكلامية، والانحرافات العقديّة التي تضمنها متن منهاج،  
بل كان هذا جُل اهتمامي وعنايتي.

(١) وقد شرحته في أربعين مجلساً، وهذه المجالس هي أصل هذا الكتاب، فأسأل الله أن ينفع به.

فدراستي لهذا المتن كانت بناء على اعتقاد المصنف أولاً، ثم تَنبَتُ بيان المسألة على اعتقاد أهل السنة اختصاراً؛ حتى لا يطول الشرح.

ولا أعرف لهذا المتن شرحاً سلفياً على منهج الصحابة والتابعين، فإن الشروحات الموجودة عليه إنما هي لأرباب أهل الكلام، فقد شرحه السبكيان - الوالد والابن - في «الإبهاج»، والإسنوي في «نهاية السؤل»، وللعراقي منظومة عليه سماها: «النجم الوهاج في نظم المنهاج»، وقد شرحها ابنه، وهناك شروح أخرى للمنهاج، وكلهم أشاعرة، وقد استفدتُ من هذه الشروح، كما استفدتُ من أصل الأصل، وهو: «المحصول».

كما أنني قد راجعت غالب كتب الأصول عند كتابة هذا الشرح وأفدتُ منها. وقد تميز هذا الشرح عن غيره بالتنبيه على المسائل الكلامية، والأصول العقديّة الفاسدة، على وجه الاختصار، أما المناقشة وإيراد الشبهات والجواب عنها فمحلّه كتب الاعتقاد.

كما تميز أيضاً ببناء الأصول على الأصول فيما يذكره المصنف، وهو علم جليل دقيق ينبغي الاعتناء به، وقد ابتعد عنه جملة ممن كتب في أصول الفقه؛ لدقته وصعوبته.

والمسألة الأصولية قد تكون مبنية على أصل واحد، وقد تكون مبنية على عدة أصول، وقد لا تكون المسألة مبنية على أصل.

وهذا الأصل قد يكون مسألة أصولية أخرى، وقد يكون مسألة كلامية.

ومن شرط البناء: اتحاد الأصلين.

ولا يشترط في البناء أن يلتزم كل من قال بأحد الأصلين أن يقول بالأصل

الآخر؛ لتعدد الأسباب.

ولا يشترط أيضًا أن يكون كليًا تامًا.

ومن فوائد البناء في التصفية: أن المسألة الأصولية إذا كانت مبنية على أصل باطل فإنها تكون باطلة؛ لأن ما انبنى على باطل فإنه يكون باطلاً، وما هذا سبيله فيجب إخراجه من أصول الفقه.

وأعظم ما اعتمدت عليه في بناء الأصول على الأصول: ما يذكره المصنف أو غيره من حجج.

ومما ينبغي أن يعلم: أن هناك ترابطاً كبيراً عند المتكلمين بين علم الكلام وعلم أصول الفقه.

ولذا تجد كثيراً ما يحتجون على المسائل الأصولية بالمسائل الكلامية، ويذكرون اعتراضات عقلية ومنطقية، مما يدل على التداخل بينها عندهم، كما قد جعلوا أحد استمدادات أصول الفقه: علم الكلام؛ فينبون الفقه على أصول فلسفية. وزعموا أن العلوم الجزئية لا تعرف بمسائلها؛ حتى لا يلزم الدور، وإنما تعرف بالعلم الأعلى الكلي، وهو ما يتعلق بالوجود ولواحقه.

وعلم الكلام يبحث في الوجود الكلي، فيكون علم أصول الفقه مستمداً من علم الكلام.

ولا أدري كيف يكون الوجود المطلق الذهني الذي لا حقيقة له في الخارج مطلقاً هو أصل العلوم الجزئية؟!

وقد بنوه على تعطيل صفات الله، وأن وجود الله وجود مطلق.

والحق الذي لا مرية فيه: أن العلم الكلي الذي يرجع إليه أصول الفقه هو: الوحي، وليس علم الكلام كما عليه المتكلمون.

فالوحي موجود، وهو كلي، فيمكن أن نستمد منه أصول الفقه، بخلاف ما كان ذهنيًا لا حقيقة له خارج الذهن.



وإذا كان خلل المصنفين في أصول الفقه من المتكلمين في العلم الكلي فكل ما انبنى على هذا العلم يكون باطلاً.

وقد رتب المتكلمون باطلاً على باطل؛ فزعموا أن أصول الفقه لا يستمد من الأدلة الظنية، كما سيأتي.

وقبل الولوج في هذا الشرح أقدم بمقدمة مختصرة تحتوي على النقاط الآتية:

## أولاً: ترجمة البيضاوي، وبيان عقيدته

### \* اسمه ونسبته:

هو: عبد الله بن عمر بن علي القاضي ناصر الدين البيضاوي.  
والبيضاوي نسبة إلى (البيضاء) في فارس.

### \* وفاته:

توفي سنة (٦٨٥ هـ).

### \* عقيدته ومذهبه الفقهي:

هو على عقيدة متأخري الأشاعرة في الاعتقاد<sup>(١)</sup>، شافعي المذهب.

### \* مؤلفاته:

ألف عدة مؤلفات، منها:

- «مصباح الأرواح»، وقد أحال إليه في كتاب «المنهاج».

- «أنوار التنزيل، وأسرار التأويل».

إلى غير ذلك.



(١) انظر عقيدة متأخري الأشاعرة في كتابي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول».

## ثانياً: نشأة أصول الفقه

أصول الفقه نشأ مع وجود الكتاب والسنة؛ لأنه متعلق بهما. فأصول الفقه كان موجوداً في عهد النبي ﷺ، عرفه النبي، وكذلك عرفه أصحاب النبي ﷺ؛ لأنه هو آلة الفهم لكتاب الله، ولسنة رسول الله ﷺ، لكن لم يكن معروفاً عندهم بالمصطلحات التي عندنا الآن، وإنما هو موجود فيهم سليقة، فيعرفون معنى العام ويطبّقونه، ويعرفون معنى الخاص ويطبّقونه، لكن كثيراً من المصطلحات الأصولية لم تكن موجودة في عهد الصحابة من جهة اللفظ، وليس من جهة المعنى.

وهو أيضاً معروف في عهد التابعين، وفي عهد الأئمة، لكنه لم يكن مجموعاً في كتاب واحد، وإنما كان مبعوثاً في صدور الصحابة والتابعين وفي فتاويهم، وأول من كتب -بحسب ما وصل إلينا- الشافعي في كتابه «الرسالة». وكان يتميز هذا الكتاب بكثرة إيراد المسائل الجزئية، فطريقته مخالفة لطريقة المتكلمين.

لكن عادة المؤلفين في الفنون ابتداء أنهم لم يجمعوا العلم كله، فكتاب «الرسالة» الذي ألفه الإمام الشافعي ليس فيه كل علم أصول الفقه، وإنما فات الشافعي ما فات، وهذا من طبيعة ابتداء التأليف في الفنون. فأول ما يؤلف في هذه الفنون يكون التأليف فيها ناقصاً، ثم بعد ذلك يتتابع التأليف حتى ينضج العلم.

\* بعد عهد الأئمة ظهرت هناك مدرستان في التأليف في أصول الفقه في

الجملة:

- المدرسة الأولى، هي: مدرسة المتكلمين، وتعرف بمدرسة الجمهور:

وقد كان اعتناؤهم بجمع القواعد من غير نظر إلى المسائل الفقهية؛ فكان اشتغالهم أكثر ما يكون نظرياً ذهنياً.

ونسبت للمتكلمين؛ لأمرين:

الأول: طريقة التأليف، فللمتكلمين طريقة سلكها جماعة من أصحاب المذاهب

الفقهية ممن تأثر بعلم الكلام، أو كان رأساً فيه، كالباقلائي، والقرافي، وغيرهما.

وهذا الوصف هو وصف حقيقي لما في نفس الأمر، وإن كان الأصوليون المتكلمون

لا يرونه ذمّاً، ولا يرون أنه منافٍ لما عليه أئمتهم، وهو في الحقيقة مخالف لما عليه

أئمتهم من أصحاب المذاهب الثلاثة.

الثاني: اعتقاد المؤلفين، فقد غلب على المؤلفين في أصول الفقه أهل الكلام،

وبسبب الكلام وأهله أُدخل في الأصول ما ليس منه، فيكون وصف المتكلمين

بالنسبة لما عليه المؤلفون من اعتقاد.

ولا يشكل على نسبة هذه الطريقة للمتكلمين ما يذكره بعض الأصوليين

المتكلمين من عطف المتكلمين على المذاهب الفقهية؛ لأن الواقع في كتب

الأصوليين أنهم يذكرون المتكلمين تارة من غير عطف، وتارة يذكرونهم بالعطف.

فيذكرونهم بدون عطف إذا كانت المسألة عقدية مدخولة في الأصول، أو كانت

المسألة الأصولية ترجع إلى مسألة عقدية، أو كانت مسألة نظرية، كقولهم في حد

النظر، ونحوه.

ومن الأمثلة ما يأتي:

قال القاضي الباقلاني كما في «التلخيص»: «وما صار إليه جماهير المتكلمين

أنه لم يكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً». وقال الآمدي في «الإحكام»: «وأما النظر فإنه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين، والرأفة، والرحمة، والمقابلة، والتفكير، والاعتبار، وهذا الاعتبار الأخير هو بالمسمى بالنظر في عرف المتكلمين». وأحياناً ينصون على مرادهم بالمتكلمين. قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» هو: «قول المتكلمين منهم الأشعري». وقال التاج السبكي في «الإبهاج»: «وجمهور المتكلمين من الأشعرية ومن المعتزلة..».

ويذكرونهم بالعطف على الأئمة؛ تمييزاً لمن كان غير مشتغل بالفقهاء. وإذا كان أشعرياً فإنه يقصد في الغالب بالمتكلمين المعتزلة ومن لم يكن أشعرياً، فيعطفهم على أرباب المذاهب. ولهذا أمثلة:

قال الغزالي في «المستصفى»: «شبه المخالفين الصائرين إلى أنه للندب، وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة». وإذا أرادوا الأشاعرة كأبي الحسن والباقلاني فإنهم ينصون عليهم. قال الغزالي في «المستصفى»: «وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي». وقال التاج السبكي في «الإبهاج»: «وهو مذهب جمهور المتكلمين منا كالشيخ أبي الحسن، والقاضي أبي بكر، والغزالي».

وجاء في «البحر المحيط» في أصول الفقه: «فهذا الثاني قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي، والغزالي، والمعتزلة كأبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم، وأتباعهم، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة، والمشهور عنهما خلافاً».

والخلاصة: أنهم يريدون بالمتكلمين: من غلب عليه الاشتغال بالكلام دون الفقه، أو كانت المسألة عقدية، أو أصلها عقدي، ولهذا يعطفونهم على أصحاب المذاهب، وإن كان هؤلاء المتكلمون ينتسبون لأحد المذاهب، إلا أن الناقل يميزهم باعتبار معين.

- وأما المدرسة الثانية، فهي: مدرسة الحنفية، وتعرف بمدرسة الفقهاء:

وقد كان اعتمادهم على المسائل الفقهية في إخراج علم أصول الفقه، ولم تسلم هذه المدرسة من تلويث المعتزلة والماتريديّة.

قال السمعاني في نقدهم: «والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة، وما من أصل لهم في الأصول وفي الفروع إلا ولهم في ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم، ثم تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكموا بغير تلك الأحكام، وراموا الفروق بالخيالات، وهيهات ثم هيهات، ما أبعدهم عن ذلك؛ فإن الآراء مستعصية على ما لم يسندها إلى أصول صحيحة، ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألوّف والألوّف، وبلغ مبلغاً ينتهي دونه الحد والعد».

ونسبت إلى الفقهاء؛ لأجل ما كانوا عليه من اعتماد فروع الحنفية التي كانت في مقابل طريقة المتكلمين، وهو مجرد اصطلاح.

ولا يفهم من ذلك أن هذا المصطلح محصور في الحنفية، وإنما لأن طريقتهم مغايرة في الأصول لطريقة المتكلمين.

والمسألة التي تنسب للحنفية قد يوافقهم فيها غيرهم من الفقهاء.

والأولى: أن تنسب هذه الطريقة للحنفية لا للفقهاء؛ إذ إن الحنفية يعبرون في

كتبهم الأصولية عن أنفسهم بأصحابنا، ونحوها.

ثم إن الأصوليين قد يطلقون الفقهاء على ما هو أعم من الحنفية.

قال الجويني في «التلخيص في أصول الفقه»: «فذهب كثير من الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة -رحمهم الله- وطائفة من المتكلمين». وجاء في «البحر المحيط» في أصول الفقه: «ونقله ابن برهان عن كافة الفقهاء منا ومن الحنفية، ونقل عن المتكلمين منا ومن المعتزلة».

وأشهر الطريقتين: هي طريقة المتكلمين.

وهذه المدرسة غلب عليها أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

وعمدة المتكلمين -خصوصاً الأشاعرة- على الباقلاني الأشعري في كتابه: «التقريب والإرشاد» الأصل منه وما اختصره، فهو أساس لمن جاء بعده، فلا يكاد يخلو كتاب في الأصول إلا وينقل عن الباقلاني.

بل اعتنوا به عناية خاصة، فمن ملخص كما فعل الجويني، ومن ناقل؛ حتى قال الزركشي: «وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر هو أجل كتاب صنف في هذا العلم».

وقد ذكر بعض الباحثين أن الجويني في البرهان نقل عن الباقلاني في أكثر من مائة وخمسين موضعاً، والزركشي في «البحر» أكثر من خمسمائة موضع، بل حتى الحنابلة نقلوا عن الباقلاني، كابن النجار في «شرح الكوكب» أكثر من خمسة وستين موضعاً، والطوفي في «شرح مختصر الروضة» أكثر من سبعة وثلاثين موضعاً، إلى غير ذلك ممن نقل عن الباقلاني.

وهذا يجعلني أقول: إن مؤسس المدرسة الأصولية الكلامية الأشعرية هو:

الباقلاني.

ومن الكتب المعتمدة أيضاً: «العمدة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وقد شرحه أبو الحسين البصري، وأكثر فيه من ذكر قواعد المعتزلة، كالتحسين والتقيح، ووجوب الأصلح، وخلق أفعال العباد، إلى غير ذلك.

والأشاعرة يعتمدون عليه في الرد على قواعد المعتزلة، وما يورده عليهم من اعتراضات.

فهذان الكتابان هما أم الكتب الأصولية الكلامية ومن تأثر بطريقتهم. وهنا أذكر أصلاً كلياً أستغني به عن ذكره في كل مسألة خلال هذا الشرح، وهو: المسائل الأصولية المحدثه في الأصول- في الجملة- أحدثها الباقلاني أو عبد الجبار، ثم تبعهم من جاء بعدهم، سواء وافقوا أو خالفوا. ثم يأتي في المرحلة الثانية كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري المعتزلي، و«البرهان في أصول الفقه» لأبي المعالي الجويني الأشعري، و«المستصفى في أصول الفقه» لأبي حامد الغزالي الأشعري. وهذه الكتب مؤلفوها ما بين معتزلي وأشعري، وقد أدخلوا عقائدهم في أصول الفقه، فدخل أصول الفقه من التحريف الشيء العظيم.

### \* فأصول الفقه الذي بين أيدينا المسائل التي فيه على قسمين:

- القسم الأول: أصول فقه، وهي: المسائل التي ليس لها علاقة بعلم الكلام وتحتها عمل.
- القسم الثاني: مسائل ليس تحتها ثمرة عملية. وهي على نوعين:
- الأول: مسائل كلامية مأخوذة من علم الكلام. وتظهر جلياً في مبحث الأحكام، فهو مليء بالمسائل الكلامية.
- الثاني: مسائل ليس تحتها مسائل فقهية، وليست مأخوذة من علم الكلام. ومن الأمثلة على المسائل المدخولة في أصول الفقه: الكلام عن حد العلم، وماهية العقل، وأن العقول لا تتفاوت، والكلام عن حد الحد، وحقيقة النظر، ووجوب النظر، والتحسين والتقيح، وتقسيم النظر الذي يفضي إلى الفقه إلى: دليل وأمارة.



وحدوث العالم وإثبات محدثه وأنه لا يعلم إلا بالعقل، ومسألة الكسب، وهل الإباحة تدخل تحت التكليف؟ والكلام النفسي وما ترتب عليه من نفي صيغة الأمر والعام، ونشأة اللغات، ومخاطبة المعدوم، وحكم الأشياء قبل البعثة، ومسألة وقت توجيه الأمر إلى العبد، وهل كان النبي ﷺ يتعبد الله بشرع قبل البعثة؟ إلى غير ذلك من المسائل المدخولة التي يجب أن تخرج من أصول الفقه.

إذا كان ذلك كذلك، فلا بد من تصفية أصول الفقه؛ حتى نخرج من هذه التعقيدات.

#### والتصفية تكون بطريقتين:

**الطريقة الأولى:** أن نؤلف كتبًا نقية على هدي السلف الصالح، ليس فيها مسائل متعلقة بعلم الكلام، وليس فيها أيضًا مسائل ليس تحتها عمل.

فتعتمد هذه الطريقة على بيان النقي الصافي من غير خلط له بالدخيل المغشوش<sup>(١)</sup>.

**الطريقة الثانية:** أن نقوم بنقد ما كتبه أهل الكلام.

فتعتمد هذه الطريقة على بيان ما اشتملت عليه كتب الأصول من النقي فتبينه وتوضحه، ومن الدخيل فتزيفه وتبطله.

قد يقول قائل: أنتم تتهمون الأشاعرة وتقرءون كتبهم في أصول الفقه، وليس عندكم مؤلف مكتوب على أصولكم.

#### والرد من وجوه:

**الوجه الأول:** نجيبهم بالنقض؛ فنقول: عندنا كتب في أصول الفقه نرجع إليها ونقرؤها وهي ليست للأشاعرة، كـ «الرسالة» للشافعي، و«قواطع الأدلة» للسمعاني، وغيرهما.

(١) وقد ألفت كتابين على هذه الطريقة، وهما: «متن في أصول الفقه على اعتقاد أئمة السلف»، و: «القواعد الأصولية التي تبنى عليها ثمرة عملية».

الوجه الثاني: نجيبهم بالقلب، وهو: أنهم يرجعون إلى كتب أهل السنة في أصول الفقه مع أنهم ينتقدون طريقتهم في باب الاعتقاد، كرجوعهم للرسالة، والشافعي ليس على طريقة المتكلمين لا في الاعتقاد ولا في التأليف في أصول الفقه.

الوجه الثالث: نجيبهم بالقول بالموجب، وهو أن المحققين من أهل السنة يهتمون الأشاعرة وبيدعونهم لكن قراءتهم لكتب الأشاعرة في الأصول قراءة نقد، فهم يبينون ما صفي من أصول الفقه، ويزيفون الدخيل الذي أدخله المتكلمون في أصول الفقه؛ تأثرًا بعلم الكلام.

الوجه الرابع: أن المحققين من أهل السنة يعرفون قدر المتكلمين الذين كتبوا في أصول الفقه، فلا يعظمونهم؛ لعلمهم بطعنهم بدلالات ألفاظ الكتاب والسنة، وأنه لا يحتج بها في المسائل العقدية؛ لأنها ظنية. وإنما يستفيدون من الحق الذي قرروه، ويحذرون من الباطل الذي أدخلوه في أصول الفقه.



## ثالثاً: فائدة علم أصول الفقه

**أصول الفقه له فوائد كثيرة، من تلك الفوائد:**

أولاً: فقه مراد الله - جل وعلا - ومراد رسول الله ﷺ؛ إذ لا سبيل لمعرفة مراد الله ومراد رسوله ﷺ إلا عن طريق هذا العلم.

ثانياً: أنه شرط في الاجتهاد، فلا يكون الإنسان مجتهداً في الكتاب والسنة إلا إذا كان مجتهداً في أصول الفقه.

فالاجتهاد في المسائل، والترجيح بين الأدلة وبين الأقوال متوقف على العلم بأصول الفقه.

ثالثاً: معرفة حكم النوازل والمستجدات؛ إذ إن الكتاب والسنة فيهما جميع الأحكام، فليس هناك مسألة مستجدة إلا وحكمها في كتاب الله - جل وعلا -، لكن الطريق لمعرفة حكم هذه المسألة المستجدة: أصول الفقه، فمن لم يعرف أصول الفقه فلن يعرف أحكام المسائل المستجدة.

رابعاً: عدم التناقض في الفقه، فإنك تجد بعض الناس من لا يكون له معرفة دقيقة بأصول الفقه يقرر مسألة في الفقه بقاعدة أصولية، ثم يأتي في مسألة أخرى فيقررها بنقيض القاعدة الأصولية التي رجح بها قبل ذلك، وهذا راجع لعدم معرفة أصول الفقه معرفة دقيقة.

فهذه بعض فوائد أصول الفقه.

## رابعاً: حكم تعلم أصول الفقه

أصول الفقه للمجتهد فرض عين، فالمجتهد إذا أراد أن يجتهد فأصول الفقه فرض عين عليه؛ إذ لا سبيل لمعرفة أحكام الله إلا عن طريق أصول الفقه. فإن قال قائل: هل كل ما كُتب في أصول الفقه يجب على المجتهد علمه وجوب عين؟

قيل: لا، ليس كله، وإنما الواجب منه ما يتعلق بفهم الكتاب والسنة، فالقدر الذي يتعلق بفهم الكتاب والسنة هو الواجب على المجتهد، وأما ما عداه فليس بواجب، هذا بالنسبة للمجتهد.

وأما حكم أصول الفقه من حيث الجملة، فهو: فرض كفاية، يجب على بعض الأمة أن يتعلموا أصول الفقه، هذا من حيث الجملة. قد يقول قائل: هل جاء نص من الكتاب والسنة يبين أن علم أصول الفقه واجب؟

قيل: لا، لكن لما كان الواجب هو فهم الكتاب والسنة، كان ما توقف عليه فهم الكتاب والسنة له حكم فهم الكتاب والسنة بالقصد الثاني، لا الأول. وفهم الكتاب والسنة متوقف على أصول الفقه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ومن هنا كان علم أصول الفقه واجباً وجوب كفاية.

## خامساً: أهم الملاحظات على متن المنهاج

وهي:

أولاً: بنى المصنف كثيراً من المسائل الأصولية على معتقده الفاسد، بل عقد مسائل كلامية مستقلة في هذا الكتاب، ككلامه على التحسين والتقييح، والتكليف بما لا يطاق، ونحو ذلك.

والمسائل الكلامية قد تكون ظاهرة؛ وذلك بأن يُعنون لها بعنوان يكون معروفاً في باب الاعتقاد، كالتحسين والتقييح، وقد تكون المسألة الكلامية ليست ظاهرة، وإنما تُذكر ضمن مسألة أصولية، أو تكون المسألة الأصولية قد بُنيت عليها، وتظهر دقة الملاحظة في هذا النوع من المسائل، فلا يتنبه إليها إلا من رزقه الله تضلعاً في باب الاعتقاد، ومعرفة مقصود أهل الكلام.

ولذا فهذا النوع قد يخفى على كثير من المشتغلين بالأصول.

وقد ثبت عندي بالاستقراء أن المسائل الكلامية في الجملة التي بنى عليها

الأشاعرة المسائل الأصولية الدخيلة هي:

- ١- القول بأن معرفة الله نظرية.
- ٢- نفي المشيئة عن أفعال الله، ومنها الكلام.
- ٣- نفي التعليل عن أفعال الله سبحانه.
- ٤- نفي ربط الأسباب بمسبباتها، وأن العبد لا قدرة له مؤثرة.
- ٥- نفي حلول الحوادث.

٦- إثبات أن الكلام هو المعنى النفسي، وأنه معنى واحد.

٧- التحسين والتقبيح.

وهذه المسائل كلياتها ترجع إلى ما بين: باب الأسماء الله والصفات، وباب القدر.

وعلم الكلام قد ذمه السلف مطلقاً بلا تفصيل؛ لأن علم الكلام يعتمد على قضايا أخذت من فلاسفة أهل اليونان، وهي تستلزم رد كثير مما جاءت به السنة، مع ضعفها في نفسها.

وقد اشتمل على قضايا وهمية، كالجوهر الفرد، والتركيب، إلى غير ذلك.

وقد قال التفتازاني في تعريفه: «الكلام، هو: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية».

فهذا العلم يبحث ابتداءً في مسألتين حادثتين، مخالفتين للفظرة والشرع، وهما: إثبات الصانع بالنظر، وإثبات حدوث الحوادث.

هذا هو علم الكلام لا القضايا العقلية التابعة للنقل.

وقد حكي الإجماع على ذم الكلام، ومن اشتغل به ابن عبد البر؛ فقال في «الجامع»: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيف، ولا يعدون عند الجميع في طبقات الفقهاء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه».

قد يقول قائل: وجود علم الكلام في كتب الأصول أصبح ضرورة، فلا يستغنى عنه.

يقال: لا ضرورة في وجود علم الكلام في كتب الأصول.

كيف وهو يجر إلى الكلام عن أمور مقدره لا حقيقة لها، بل يجر إلى الكلام عن أمور باطلة مخالفة للفظرة والشرع والعقل؟!!

ومن قرأ كتب الأصول اتضح له ذلك جلياً، فالمسائل النظرية المقدرة كثيرة، والمخالفات العقديّة أكثر.

قال ابن تيمية في «المجموع»: «فإن هؤلاء المتكلمين لو كان ما يقولونه حقاً فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلماً في أدلة مقدرة في الأذهان، لا تحقق لها في الأعيان، فكيف وأكثر ما يتكلمون به من هذه المقدرات فهو كلام باطل». أضف إلى ذلك: أن من كتب الأصوليين ما بنيت على أصول فلسفية، ككتب الرازي.

قال ابن تيمية: «... حتى إن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين -كابن الخطيب وغيره- يتكلمون في أصول الفقه الذي هو علم إسلامي محض؛ فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية».

ثانياً: يعتمد على الأدلة العقلية المستقلة في الترجيح بين المسائل، والأدلة العقلية التي لا تكون تابعة للنقل لا يعتمد عليها في المسائل الأصولية؛ لأن هذه المسائل الأصولية مستقاة من الأدلة الشرعية، ومبنية على عرف الشارع في خطابه، وعرف المخاطب ولغته، والعقل لا يستقل بالدلالة. وله أوهام فيما أورده من عقليات.

والسبب في اعتمادهم على الأدلة العقلية: أن العقل عندهم هو أصل النقل، فجعلوا الأدلة العقلية المحضة أصلاً في الاستدلال بالمسائل الأصولية.

وهذا أصل فاسد؛ ولو سلمنا جدلاً: أن العقل أصل علمنا بالنقل، -وإلا فالنقل ثابت في نفس الأمر وإن لم نعلمه-، فما مرادكم بالعقل؟

هل كل العلوم هي أصل النقل، أم العلوم التي ثبت بها النقل؟

فإن أردتم العلوم كلها فهذا باطل، لأنكم لم تثبتوا النقل إلا بعلوم محدودة

معينة.

وإن أردتم بالعقل، هذه العلوم المحدودة؛ فلا يصح أن تكون هناك قاعدة كلية أن العقل أصل النقل.

والعلوم المحدودة التي يقصدونها هي أن الشرع متوقف على إثبات النبوة، وإثبات النبوة متوقف على إثبات وجود الصانع، فأثبتوا وجود الصانع بدليل الأعراس، وهو دليل باطل في نفسه كما هو مُفصَّل في كتب العقائد عند أهل السنة والجماعة.

فهي علوم متعلقة بإثبات الصانع، وإثبات الصانع عند أهل السنة أمر فطري لا يحتاج إلى إثبات ونظر.

ثم إن القدح في هذه العلوم لا يلزم منه القدح في كل المعقولات. وما احتجوا به من مقدمات عقلية هي في الحقيقة لا تعين الرب المعبود، بل غاية ما تفيده - إن صحت - وجود واجب مطلقاً من غير تعيين. فإذا كانت هذه العلوم فاسدة ولا توصل إلى المطلوب فكيف يعارض بها مقتضى الشرع؟! مقتضى الشرع؟!!

وبسط هذا في كتب العقائد.

ثالثاً: كثرة إيراد الاعتراضات والجواب عنها، مما جعل المتن عسر العبارة، ولم تسلم أجوبته من الإشكال.

رابعاً: عدم الدقة في بعض المواطن عند نسبة الأقوال.

خامساً: ذكر أقوال من لا يعتد بهم، كاليهود، والشيعة، والنظام، وغيرهم ممن فقد الأهلية؛ لعدم كونه مسلماً، أو إنكاره ما هو مقطوع به، ونحو ذلك.

سادساً: ذكره - وأحياناً اعتماده - على الأحاديث الضعيفة، والتي لا أصل لها.

سابعاً: ذكره للحدود والتعريفات على أنها بيان لحقائق الأشياء كما عليه أهل المنطق، لا من باب الفصل والتمييز بين الأشياء، كما عليه السلف، بمعنى: أنه سار



على طريقة المناطقة في الحدود.

كما أنه قد يخلت عنده أحد شرطي الحد، وهي أن يكون جامعاً مانعاً.

ولهذا في الغالب لم يسلم له تعريف من الاعتراضات.

وعلم المنطق أول من سن إدخاله في الأصول بمقدمة: الغزالي، وهي سنة سيئة،

ثم تبعه عليه من جاء بعده.

قال ابن كثير في «طبقات الشافعية» في ترجمة الغزالي: «وقد ذكر الشيخ أبو عمرو

ابن الصلاح في ترجمته في الطبقات طرفاً من ذلك، وعقد في ذلك فصلاً، وأنكر هو

عليه إدخاله مقدمة المنطق في أول «المستصفى»، وخلطه المنطق بأصول الفقه،

قال: وذلك بدعة عظيم شؤمها على المتفقهة، حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة،

والله المستعان».

وأما غيره من الأصوليين ممن كان قبله كالجويني فلم يبدءوا كتبهم بالمقدمة

المنطقية، وإنما وجد المنطق في كتبهم عند ذكرهم للحدود ونحوها، بمعنى: إذا

أرادوا أن يحدوا نوعاً استعملوا فيه طريقة المناطقة.

أما ما فعله الغزالي من بيان الحد وأقسامه، والكلام عن البرهان؛ فليس موجوداً

بهذه الطريقة في كتب الأصوليين.

وقد نص الغزالي أنها ليست من أصول الفقه، كما قال في «المستصفى»:

«وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول».

وقد ألف الغزالي كتباً في المنطق كـ«معيار العلم»، و«محك النظر» وغير ذلك

مما يدل على شدة تأثره بالمنطق.

وقد جنى المنطق على الأصول: أنه عقده، وجعل الحدود غير مستقيمة؛ لكثرة

الاعتراضات عليها، فقد جعلوا لها جنساً مشتركاً، وفصلاً مميزاً.

ولهذا لا يكاد يسلم تعريف للأصوليين، وقد كثرت تعاريفهم.

كما اختلفوا في بعضها هل يمكن أن يحد أو لا؟

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «وإلى الساعة لم يسلم لهم حد».

ومن تأثير المنطق على جمع من الأصوليين أنهم لما عرفوا المطلق عرفوه بأمر ذهني لا وجود له في الخارج؛ بناء على أصل فاسد وهو أن الكليات ثابتة بالخارج كما زعم ذلك أفلاطون، وإن كان خلاف المشهور عن أهل المنطق، وهذا يرجع إلى نقض أصل عظيم متعلق بوجود الله.

لكن للأسف أن مثل هذه الدقائق تخفى على بعض المشتغلين بالأصول ممن يعتقد مذهب السلف، ولهذا تجده يدافع عن إدخال المنطق في الأصول. ولا يكاد عجبي ينتهي من أناس يعظمون السلف ومع ذلك يصرون على أن للمنطق فائدة في الأصول.

وهذا يرجع إلى تعظيم السلف بالنقض؛ لأن السلف الذين هم أعرف الناس بالأصول لم يعرفوا المنطق ولا استعملوه. ولو سلمنا أن للمنطق فائدة في الأصول؛ فهذه الفائدة بالنسبة لمضرته مرجوحة، فلا عبرة بها.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «ومن قال من المتأخرين: إن تعلم المنطق فرض على الكفاية أو إنه من شروط الاجتهاد؛ فإنه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق».

وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام؛ فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني».

ولا يفهم من هذا التقرير أن المنطق لا يشتمل على حق، فإن المنطق يشتمل على حق، لكن لا يحتاج في تقريره لمقدماتهم؛ لأنه يعرف فطرة، ويعرف بصريح العقل. وما عرف فطرة كان أقوى في ترسيخه والإحاطة به من استعمال صناعة محدثة

في تقريره.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً.

ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق؛ مع قلة العلم والتحقيق.

فَعُلم أنه من أعظم حشو الكلام، وأبعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام».

وقد ذهب جمعٌ من الأشاعرة إلى الاستغناء عن المنطق وعدم الالتفات إليه، بل بعضهم حرمه، كما جاء في «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»: «أن الشيخ أبا عمرو بن الصلاح؛ سمع الشيخ العماد بن يونس يحكي عن الإمام يوسف الدمشقي أنه كان ينكر هذا القول -يعني: قول الغزالي عن المقدمة المنطقية: هذه مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بمعلومه أصلاً-، ويقول: فأبو بكر، وعمر، وفلان، وفلان؛ يعني: أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهاها.

ثم أفتى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق وقال: هو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وساداتها». اهـ



## سادساً: القواعد والأصول الصحيحة لكتابة أصول فقه نقي

- ١- أن يكون استمداده من الوحي، وعرف الشرع والصحابة، ولغة العرب.
  - ٢- أن يكون ذكر الحدود فيه من باب التمييز، لا من باب بيان الحقيقة.
  - ٣- أصول الفقه النقي محصور فيما عمل به الصحابة والتابعون.
  - ٤- عدم ذكر ما يتعلق بعلوم مستقلة في الأصول، كالنحو، والمصطلح، ونحو ذلك.
- وختاماً:
- أرجو من الله أن يكون شرحي هذا عمدة للمشتغلين بتصنيف أصول الفقه من الدخيل، وللمدافعين عن عقيدة الصحابة ومن سلك سبيلهم.
- كما أسأله سبحانه أن يجعل النية فيه خالصة، وأن يعظم النفع بهذا الشرح، إنه ولي ذلك والقادر عليه.
- بعد هذه المقدمة نبدأ الآن بشرح متن المنهاج:

**قال المصنف:**

(تعريف أصول الفقه: أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد).

بدأ المصنف **رَحِمَهُ اللهُ** كتابه بعد المقدمة بتعريف أصول الفقه من جهة كونه لقباً؛ حتى يبيّن للقارئ العلم الذي سيدرسه؛ لأنّ تحصيل علمٍ ما يتوقف على تصوّره قبل الخوض فيه.

وأصول الفقه درج أهل العلم على تعريفه من جهتين:

الأولى: من جهة كونه مركباً تركيباً إضافياً.

الثانية: من جهة كونه لقباً على فنّ.

\* الجهة الأولى: كونه مركباً تركيباً إضافياً:

وتعريف أصول الفقه باعتبار أجزائه: هو الأصل؛ إذ لولاه لما وجد التعريف اللقبى، ومعرفة المركب متوقفة على معرفة المفردات.

فالتعريف اللقبى قائم على التعريف الإضافي؛ لأنه هو الأصل، والتعريف

اللقبى هو الفرع.

- أصول الفقه: مكوّن من مضاف ومضاف إليه:

المضاف، هو: أصول.

المضاف إليه، هو: الفقه.

والأصل لغة: أسفل الشيء وأساسه، كأن تقول: هذا أصل المسجد؛ أي: أساسه.

وتقول: أصل الجبل؛ أي: أسفله.

ويشمل ما كان حسياً، وما كان عقلياً.

ومعنى أصول الفقه على هذا التعريف اللغوي، هو: أساس الفقه، فالأساس

هو: الأصول، والفرع هو: الفقه.

والفقه لا بد له من أساس، كما أن البناء لا بد له من أساس، فلا يستقيم فقهٌ بلا أصول.

وأما الأصل اصطلاحاً، فهو: يطلق على عدّة أمور:

- الدليل: تقول: الأصل في وجوب الصلاة قوله -جلّ وعلا-: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ بمعنى: الدليل على وجوب الصلاة قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.  
- القاعدة الكلية: تقول مثلاً: الأصل في النهي أنه للتحريم، ومعنى الأصل في النهي للتحريم: القاعدة المستمرة أن النهي للتحريم.  
- الرَّاجِح: تقول: الأصل في المياه الطهارة، بمعنى: الراجح في المياه أنها طاهرة مُطَهَّرَةٌ.

- المقيس عليه: وسيأتي هذا في باب القياس.

وهناك إطلاقاتٌ يُطلقها العلماء على الأصل غير ما ذُكر.

وألصق هذه الإطلاقات بأصول الفقه هو: الدليل، فأصول الفقه أي: أدلة الفقه

على سبيل الإجمال.

وأما تعريف الجزء الثاني وهو: الفقه، فسيأتي في كلام المصنف.

\* الجهة الثانية: كونه لقباً على فنّ:

وقد عرفه المصنف بقوله: (أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية

الاستفادة منها، وحال المستفيد).

- قوله: (معرفة دلائل الفقه إجمالاً):

المعرفة: من الأصوليين من يرى أنها بمعنى العلم، كالشيرازي، ومنهم من يغير

بين العلم والمعرفة، فالمعرفة ما يسبقها جهل بخلاف العلم.

الدلائل: مصدر دلّ دلالة.

والمراد بالدلائل هنا: الأدلة، والتعبير عن الأدلة بالدلائل تعبير صحيح، وقد عبر به الشافعي في كتابه «الرسالة»، وهو حجة في اللغة.  
وقد أنكر ابن مالك أن تأتي (فعائل) جمعاً لاسم جنس على وزن (فعليل)، كما في «شرح الكافية الشافية»، لكن تعبير الشافعي يزيل الإشكال؛ لكونه حجة فنستأنس به.

وأصول الفقه متضمن لأدلة الفقه كلها؛ إذ إن قوله: (دلائل الفقه) جمع مضاف، فيفيد العموم، كما سيأتي في صيغ العموم، لكنه يصدق على كل فرد من أفراد الأدلة، كما أن العموم يصدق على كل فرد من أفرادها.  
فليس المراد المجموع؛ لأنه من باب العموم، وباب العموم كلية.  
لكن من عرف بعض الأدلة دون بعضها لا يكون أصولياً؛ لأن بعض الشيء ليس هو نفس الشيء.

وقوله: **(إجمالاً)** قيد في الدليل، وهو يخرج الدليل التفصيلي.

فإن قيل: ما معنى الأدلة الإجمالية؟

قيل: يعني أن أصول الفقه متعلق بالقرآن عموماً، هل هو حجة أو لا؟

ومتعلق بالسنة عموماً، هل هي حجة أو لا؟

وهكذا.

كما أن الدليل الإجمالي لا يؤخذ منه حكم المسألة المعينة مباشرة كما يؤخذ من الدليل التفصيلي، فبحثنا في أصول الفقه عن الأدلة الإجمالية، لا الأدلة التفصيلية، خلافاً للفقه.

ويجب أن يلاحظ هنا: أن الدليل عند المتكلمين: ما كان قطعياً، فيكون قد خرج على هذا التعريف ما ليس بدليل -وهي الأمارات، كأخبار الآحاد، والقياس،

والظواهر، ونحو ذلك -.

قال الشيرازي في «شرح اللمع»: «وعند المتكلمين أن الدليل لا يستعمل إلا فيما يوجب القطع... فأما ما يوجب الظن لا يسمى دليلاً، وإنما يقال: أمانة، كخبر الواحد والقياس».

وقال الجويني في «التلخيص»: «ما ارتضاه المحققون أن ما لا يُبتَغَى فيه العلم لا يعد من الأصول».

وغاية الأصولي عندهم أن يبين بالأدلة القاطعة وجوب العمل بالأمارات، وأما العمل بها فهو من الفقه، وليس من الأصول.

فيخرج بذلك كثير مما يُدرس في أصول الفقه، وهذا خطأ بيّن؛ منشؤه إخراج ما يفيد الظن من أن يكون دليلاً؛ حتى لا يحتجوا به في باب الاعتقاد. وهذه لوثة كلامية كما هو ظاهر.

والتعريف الصحيح للدليل أن يقال، هو: كل ما أرشد إلى المطلوب. سواء كان المرشد يفيد العلم أو يفيد الظن، وسواء كان المطلوب ظنيّاً أو قطعياً. فالعرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن في تسميته دليلاً، وكذلك السلف، وأصول الفقه مستمد من لغة العرب، وعرف السلف.

ونحن متعبّدون بالظن فيما طريقه الظن، وبالقطع فيما طريقه القطع. ففي العقيدة ما هو قطعي وظني، وفي العبادات كذلك. والمصنف لما أدخل في أصول الفقه ما ليس دليلاً لم يجعل أصول الفقه هي الدلائل، وإنما جعل أصول الفقه معرفة الدلائل.

فتعبيره بالمعرفة؛ مبني على لوثة كلامية، وأصل عقدي فاسد عنده؛ ذلك أن أصول الفقه عنده ظني؛ لتضمنه أدلة ظنية، كخبر الآحاد، فخير الآحاد عنده يفيد الظن، وما يفيد الظن فإنه لا يحتج به في القطعيات، وهذه هي عقيدة أهل الكلام في



خبر الآحاد، فهم متفقون على أنه يفيد الظن من جهة الثبوت والدلالة. فإذا كان أصول الفقه ظنيًّا فلا يمكن أن يكون هو الأدلة عندهم؛ لأن الأدلة قطعية، فلجئوا إلى تعريف أصول الفقه بالمعرفة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أنهم قد يجعلون أصول الفقه قطعياً، فلا يكون المراد بالمعرفة عندهم معرفة الأمانة نفسها، وإنما معرفة ما أوجب الأمانة من الدليل العقلي، فيعرف الإجماع بأنه حجة، لا بالإجماع نفسه، وإنما بأدلة قطعية عقلية. ومن هنا يفهم الترابط الكبير عند المتكلمين بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، فكثير من حججهم على المسائل الأصولية هي مسائل كلامية. والعقل المستقل لا نحتاج إليه في تقرير المسائل الأصولية؛ لأن هذه المسائل مبنية على اللغة، وعمل السلف، وعرف الشارع. ثم إن دعوى أن القطع لا يؤخذ إلا من العقل دعوى باطلة، فالقطع قد يؤخذ من العقل، وقد يؤخذ من غيره.

والعقل مظنة للوقوع في الخطأ.

فإن قيل: ما هو الأصل الذي اعتمدوا عليه في كون خبر الآحاد يفيد الظن؟ قيل: أهل الكلام اعتمدوا في إثبات وجود الله على دليل الأعراس وحدوث الأجسام.

وهذا الدليل أول من أحدثه الجهمية.

ثم تلقاه عنهم من جاء بعدهم من أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم.

وهذا الدليل الفاسد رأوا أنه معارض لنصوص الكتاب والسنة المليئة بوصف الله

﴿وَجَاءَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وغيرها.

وقاعدتهم الباطلة: أن المتصف بهذه الصفات لا يكون إلا حادثاً، وحدوثه دليل على أنه ليس برّب، فإذا أثبتوا الصفات لله انتقض عليهم أصلهم. فأحدثوا منهج التأويل في القرآن والمتواتر، والرد في خبر الآحاد. فهم ردوا خبر الآحاد بناء على كونه ظنيّاً، والظني لا يحتج به في القطعي. ثم إن هناك إشكاليين آخرين في تعبير المصنف بالمعرفة: الأول: أن المعرفة متعلقة بالناظر والعارف، فيلزم من عدم معرفته عدم أصول الفقه، وهذه قضية كاذبة.

كما أنه متعلق بالأصولي لا بالأصول.

الثاني: أن المعرفة تصور فقط، من غير تصديق، وليس أصول الفقه كذلك. ومن الأصوليين من عبر بالعلم بدل المعرفة خروجاً من هذا الإشكال الأخير. قوله: **(وكيفية الاستفادة منها)** معطوفة على (الدلائل)؛ أي: معرفة كيف يستفاد من الأدلة في استنباط الأحكام، فيعرف المجتهد اللفظ العام والخاص، وإذا تعارضت الأدلة ما الذي يقدمه؟ ونحو ذلك. فهي متعلقة بالاستنباط.

قوله: **(و حال المستفيد)** معطوفة على (الدلائل)؛ أي: معرفة حال المستفيد من الأدلة، والمستفيد من الأدلة هو: المجتهد، ويقابله المقلد.

فالمقلد يستفيد من المجتهد بسؤاله عن الحكم الذي أخذه المجتهد من الأدلة.

\* فاشتمل تعريف أصول الفقه عند المصنف على ثلاثة أمور:

الأول: معرفة أدلة الفقه إجمالاً.

الثاني: معرفة كيفية الاستفادة من الأدلة.

الثالث: معرفة حال المستفيد.

هذا هو اختيار المصنف في تعريف أصول الفقه من جهة كونه لقباً.

\* وقد اختلف الأصوليون في تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا، على أقوال، منها:

القول الأول: من جعل أصول الفقه هو: الأدلة، فأصول الفقه هو: أدلة الفقه من حيث الإجمال، واختاره الخطيب في «الفتاوى والمتفقه»، والشيرازي في «اللمع»، والجويني في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى».

القول الثاني: من جعل أصول الفقه هو: مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل، وذهب إليه الرازي في «المحصول». وعبر بالطرق حتى يشمل الأدلة، وقواعد الأدلة، ويشمل ما يعبرون عنه بالأمارات، وغير ذلك، كما قال الزركشي في «البحر المحيط»: «(طرق) ليعم الدليل والأمانة على اصطلاح الأصوليين».

وهذا التعبير منه مبني على لوثة كلامية؛ لأن الدليل عند أهل الكلام لا يكون دليلًا إلا إذا كان قطعياً - كما تقدم -، ولهذا لما أرادوا أن يعرفوا أصول الفقه لم يعبروا بالأدلة، وإنما عبروا بالطرق؛ لأن الطريق أعم.

والمختار أن تعريف أصول الفقه باعتبار كونه لقبًا، هو: أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال، ووجوه دلالتها.

فأصول الفقه هو: أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال؛ لأنه لو كان على طريق التفصيل لكان فقهاً ولم يكن أصولاً.

**(وجوه دلالتها)**، أي: متى يكون لفظ القرآن عامًا؟ ومتى يحمل اللفظ العام على الخاص؟ وهكذا.

فصاحب أصول الفقه يبحث عن الدليل ما هو؟

ثم إذا أثبت دليلًا ما هي مرتبته؟

بمعنى: إذا تعارض ظاهر القرآن والسنة فأيهما أقوى مرتبة حتى يقدم، وإذا

تعارض القرآن مع القياس فما مرتبة القرآن؟ وما مرتبة القياس؟ وهكذا.  
وكذلك يبحث عن العام، متى يكون حجّة؟ وما صور العام؟ ومتى يحمل  
المطلق على المقيد؟ ونحو ذلك.

فهذا هو أصول الفقه.

وما خرج عن هذا التعريف: فإما أن يكون مقدمة كمبحث الأحكام، وإما أن  
يكون متعلقاً بالأصولي لا بالأصول، كمبحث الاجتهاد.

فإن قيل: إذا كان هذا هو تعريف أصول الفقه فما هو موضوعه؟

قيل: موضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية من حيث ما يعترضها من  
أوصاف ذاتية.

فمثلاً: الكتاب من جهة صفاته الذاتية، ككونه عاماً، أو خاصاً، أو أمراً، أو نهياً،  
ونحو ذلك.

فإن قيل: إذا كان موضوع أصول الفقه الأدلة فكيف تجعل الأدلة داخلية في  
تعريفه؟

قيل: موضوع أصول الفقه أدلته من حيث عوارضها الذاتية، لا من حيث حجيتها  
ومرتبتها.

فالأدلة دخلت في التعريف من جهة حجيتها ورتبتها، لا من جهة عوارضها  
الذاتية، فلما اختلف الاعتباران صح.

وهنا أنبه على قضية مهمة، وهي: أن أصول الفقه لا يبحث في الفقه فحسب،  
وإن كان العلماء قد أضافوه إلى الفقه.

فأصول الفقه يبحث في الأدلة إجمالاً ووجوه دلالتها -على الصحيح-، وهذه  
الأدلة هي أدلة في العقيدة والفقه والأخلاق إلى غير ذلك من أبواب الدين.

وأصول الفقه يستعمل في جميع الأبواب؛ لكون الأدلة التي يستنبط منها المسائل في الجملة واحدة.

وهذا الاستنباط إنما يقوم على أصول الفقه.

ثم إن الصحابة الذين هم عرب أقحاح يعرفون أصول الفقه سليقة، وقد استعملوه في كل أبواب الدين.

نعم؛ قد تكون بعض الأدلة في بعض الأبواب أقوى من بعض لما احتفت بها من قرائن، لكن تبقى القواعد العامة واحدة.

لكن السؤال الذي يرد: لماذا أضيف الأصول إلى الفقه دون غيره؟

والجواب في نظري: سبب الإضافة هو: كثرة الاختلاف في المسائل الفقهية،

واحتياج الفقهاء الواسع للقواعد الكلية في الاستنباط والترجيح.

وهذا يجعلني أقول: إن سبب الإضافة غلبة استعمال الفقهاء لهذه القواعد.

فهو مجرد اصطلاح.

ومع هذا التقرير يجب أن يلاحظ أنه ليس كل دليل ذُكر في الأصول مناسب

للفقه يصح أن يكون مناسباً لباب الاعتقاد.

يتضح هذا بالمثال: قياس التمثيل دليل من أدلة الفقه، لكنه لا يصح أن يكون

دليلاً في باب الاعتقاد؛ لكونه باباً غيبياً، وإنما الذي يُستعمل قياس الأولى.

فالأدلة في باب الاعتقاد ثلاثة، لا رابع لها وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع.

والذي فتح باب الانحراف في العقيدة هو استعمال أدلة لا تليق، ولا تصح في

باب الاعتقاد.

وهذا جانب مهم يجب التفطن له.



**قال المصنف:**

(تعريف الفقه: والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

قيل: الفقه من باب الظنون.

قلنا: المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه).

لما ذكر المصنف في تعريف أصول الفقه: الفقه، ناسب أن يُعرّف الفقه، وهو أيضاً أحد جزئي أصول الفقه.

والفقه بالنسبة للأصول يعد فرعاً له؛ لأن أحكام الفقه لا طريق لاستنباطها إلا بالأصول.

**(الفقه):**

\* الفقه لغة: هو الفهم والإدراك.

فإدراك الشيء والعلم به وفهمه يسمّى فقهاً في لغة العرب.

وذهب بعض الأصوليين - كالشيرازي - إلى أن الفقه هو: الفهم الدقيق، وليس هذا بصحيح؛ ذلك أن اللغة تردّه، فالفقه في لغة العرب هو: إدراك الشيء وفهمه سواء كان جلياً أو خفياً.

\* الفقه شرعاً - أي: معناه في القرآن والسنة -، هو: العلم بالأحكام الشرعية -

اعتقادية كانت أو عملية -، والعمل بها.

فلا يكون الفقه فقهاً في الشريعة إلا إذا كان علماً وعملاً، فإذا تخلف أحدهما فإنه لا يسمّى فقهاً، بل لا بد من العلم والعمل معاً، كما أنه ليس مختصاً بالمسائل العملية فقط، كالصلاة، والزكاة، فالعقيدة داخلة في الفقه بالمصطلح الشرعي.

ومنه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كما في الصحيحين: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»؛ فيدخل في قوله «يفقِّهه»: العلم والعمل، كما يشمل الدين كله.

وعلماء السلف كانوا إذا أطلقوا (الفقه) أرادوا به الفقه الشرعي.

ومن أوائل من نسب إليه أنه فرَّق بين الفقه الشرعي والفقه الاصطلاحي: الإمام أبو حنيفة -رحمه الله تعالى-؛ فقد نُسب إليه كتاب في الاعتقاد اسمه: «الفقه الأكبر»، وخصه بمسائل الاعتقاد.

وأما الفقه في اصطلاح المتأخرين ممن جاء بعد السلف، خصوصاً في الحقبة التي انتشر فيها علم الكلام، فإنه خُصَّ بالأحكام الشرعية العملية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها، ولم تُدرج فيه مسائل العقيدة، فغلب عليه عندهم العرف الخاص.

ولم يكتفوا بإخراج مسائل الاعتقاد، بل زادوا عليه ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة.

وإخراج ما يعلم من الدين بالضرورة من الفقه لا يعرف عن السلف، وهو مخالف لما عليه الفقهاء في كتبهم!

والمتكلمون لما أرادوا أن يعرفوا الفقه عرفوه بناء على معتقدتهم.

قال المصنف في تعريف الفقه: **(العلم بالأحكام الشرعية)** العلم بها لا من جهة تصورها؛ لأن هذا يُدرس في أصول الفقه، وإنما العلم بها من جهة تعلقها بأفعال العبد.

فالفقه لا يبحث في تصور الإيجاب مثلاً، وإنما في حكم العبد إذا فعل.

ومراده بالعلم: القطع، لا ما يشمل الظن، وغيره.

وعبر بالعلم لا لكون الفقه عنده من باب اليقين، وإنما عبر بالعلم؛ لأنه يجب

على العبد أن يعمل بالظن في الأحكام الفقهية، فالعمل بالظن واجب، وقد دلت

الأدلة القاطعة على وجوب العمل بأخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة.  
فكل مظنون يجب العمل به هذا قطعي، وإن ذكر فيه الظن، وقطعيته بالدليل  
العقلي والسمعي.  
فالدليل العقلي؛ لكون العمل بالمرجوح خلاف العقل؛ فتعين العمل بالراجح  
وهو الظن.

فالمراد بالعلم هنا، أي: بما يجب به العلم.  
فالحكم - وهو الوجوب - مقطوع به؛ للأدلة العقلية، والظن في طريقه، أي: وإن  
ذكر الظن في المقدمة.

ولهذا قال المصنف: **(قيل: الفقه من باب الظنون، قلنا: المجتهد إذا ظن  
الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن،  
فالحكم مقطوع به والظن في طريقه).**

فالفقه كله عنده وعند غيره من أهل الكلام من باب الظن، لا من باب اليقين، فهو يفيد  
الظن؛ لأنهم يسوِّغون الاحتجاج بالظني، كأخبار الآحاد، والقياس في مسائل الفقه.  
فإذا كانت أخبار الآحاد ظنية وكذلك القياس، كان الحكم المستفاد منها أيضًا  
ظنيًا، وهو مبني على أن القطعي هو العقل، وما عداه ظن إلا ما وافقه.  
واعترض على تعبيره بالعلم أن يكون أصول الفقه أدلة العلم بالأحكام، لا أدلة  
الأحكام.

قد يقول القائل: إذا كان الفقه من باب الظن فما الإشكال في ذلك؟  
قيل: الفقه أغلبه من باب اليقين وليس من باب الظن، كوجوب الصلوات،  
ووجوب الزكاة، وأن قبلة المصلين الكعبة، ونحو ذلك.  
والمسائل التي وقع فيها النزاع بين العلماء بالنسبة للمسائل التي لم يقع فيها  
النزاع قليلة.



فالعالم في الفقه معلوم، بمعنى: العلم به ممكنٌ يحصل للمجتهد، ولا يلزم منه أن يحصل لكل أحد.

وأهل الكلام جعلوا الفقه كله من باب الظن؛ بناء على معتقد سابق وهو: أن أخبار الآحاد تفيد الظن.

فالمسائل العملية عندهم ظنية، بخلاف المعتقد، فهو عندهم يقيني، لا يحتاج فيه بأخبار الآحاد.

والتفريق بين العقائد والأحكام من جهة الاحتجاج بخبر الآحاد وعدمه تفريق بلا حجة.

كيف والرواة الذين رويوا باب الأحكام هم أنفسهم الرواة الذين رويوا باب الاعتقاد؟! فإما أن يؤخذ بهم في البابين، أو يتركوا في البابين، وإذا تركوا في البابين بطلت الشريعة. وقد أجمع السلف على الاحتجاج بخبر الآحاد، فلم يفرقوا بين باب الاعتقاد وباب الأحكام.

ثم إن الأئمة ذكروا أخبار الآحاد المتعلقة بالعتيدة في كتبهم، وحدثوا الناس بها، فإذا كان الواجب ردها كما عليه أهل الكلام، لكان فعل الأئمة عبثاً، بل يكونون قد أوقعوا الناس في اعتقاد الباطل.

وهل يجرؤ مسلم أن يقول هذا الكلام الفاسد؟!

قوله: **(بالأحكام الشرعية)** الأصل في (أل) أنها للاستغراق، لكن لا يشترط في الفقيه أن يعلم جميع الأحكام بالفعل، وإنما بالقوة.

قوله: **(العملية)** احتراز من أصول الدين.

فالمتكلمون يقسمون الدين إلى أصول وفروع، ويحصرون الأصول في المسائل العقدية، والفروع في المسائل الفقهية، ورتبوا على ذلك أصولاً فاسدة، كتكفير من أنكروا الأصول دون الفروع.

فتقسيم الدين على ما عليه أهل الكلام تقسيم باطل.  
وأنبه هنا: أن العقيدة عند أهل السنة على قسمين: أصول وفروع.  
فأصولها لا تقبل الاجتهاد، وفروعها تقبل الاجتهاد.  
وتكون المسألة العقدية أصلاً: إذا وقع عليها إجماع أئمة السلف، فإذا وقع عليها  
إجماع السلف صارت أصلاً، لا تقبل الاجتهاد.  
أما إذا وقع خلاف بين السلف فإنها تكون قابلة للاجتهاد.  
قوله: **(المكتسب)** المكتسب صفة للعلم، وأخرج به: الأحكام التي لا قبيل  
للاجتهاد فيها، كعلم العقائد فإنه عند المتكلمين قطعي، وكذلك ما علم من الدين  
بالضرورة، كوجوب الصلاة.  
وتعبير المصنف بالمكتسب فيه لوثة كلامية من جهتين:  
الأولى: أن استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة لما كان متوقفاً على فعل العبد  
ونظره، ومتقرر عند الأشاعرة أن العبد له قدرة غير مؤثرة - وهي التي يسمونها  
بالكسب -، جعلوا تأثير فعل العبد في الاستنباط كسباً.  
فالمؤلف وأئمة حقيقة قولهم هو: قول الجبرية في باب القدر، فهم ينكرون ربط  
الأسباب بمسبباتها، ويسلبون القدرة في فعل العبد؛ لأنها قدرة غير مؤثرة.  
فالذي يؤثر هو الله، والسبب هو مجرد علامة فقط.  
الثانية: أن العقيدة - الإلهيات والنبوات - عند الأشاعرة قطعية ليس فيها اجتهاد.  
وإذا كانت قطعية فلا يحتج فيها بالأدلة الظنية كخبر الأحاد، وهذه لوثة كلامية.  
قوله: **(من أدلتها التفصيلية)** احتراز من الدليل الإجمالي، وخرج به المقلد؛  
لأنه يعلم الحكم من المفتي لا من الدليل التفصيلي.  
والتعريف المختار للفقهاء هو: «معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العبد  
من الأدلة التفصيلية».

فعبّرنا بالمعرفة؛ لأنَّ الفقه منه ما هو يقيني -وهو الغالب-، ومنه ما هو ظني .  
 الأحكام الشرعية: أي: الأحكام المتعلقة بالشرع، فخرجت الأحكام العقلية،  
 وخرجت الأحكام العادية .  
 والأحكام الشرعية هي ما سيأتي ذكرها من الواجب، والمندوب، والمحرم،  
 ونحو ذلك .

المتعلقة بأفعال العبد: أي: المتعلقة بفعل العبد، كالصلاة فهي متعلقة بجوارح  
 العبد، والضمان متعلق بإتلاف الصبي، وهكذا، فخرج ما كان متعلقاً بالذوات، وما  
 كان متعلقاً بالاعتقاد .

وفعل العبد: يشمل القول والعمل؛ إذ إن الفعل أعم من العمل .  
 من الأدلة التفصيلية: أي: أن هذه الأحكام الشرعية تؤخذ من الدليل التفصيلي،  
 ولا تؤخذ من الدليل الإجمالي .  
 فنظر الفقيه إلى الدليل التفصيلي فيأخذ منه حكماً معيناً، أما الأصولي فنظره إلى  
 الدليل الإجمالي، فالتفصيلي راجع للدليل، لا للحكم .  
 ومن أخذ الحكم من غير الدليل التفصيلي فلا يسمى فقيهاً .



**قال المصنف:**

**(ودليله المتفق عليه بين الأئمة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس).**

شرح المصنف بعد تعريفه للفقهاء في بيان الأدلة المتفق عليها، فذكر: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

وهذه الأدلة متفق عليها بين الأئمة.

قال الشافعي في «الرسالة»: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس».

وقوله: **(ودليله)** الضمير يعود إلى أقرب مذكور، وهو: الفقه.

فالفقه في الجملة إذا لم يعتمد على هذه الأدلة فليس بفقه.

وقوله: **(المتفق عليه بين الأئمة)** إشارة إلى أن من خالف في عد هذه الأصول،

أو في بعضها فليس من الأئمة، ولا يعتبر قوله، وهو محجوج بالإجماع قبله.

وهذه الأدلة من جهة ترتيبها هي على نحو ما ذكره المصنف، وهذا يستفاد منه

عند التعارض.

فيقدم القرآن؛ لأنه أصل الأدلة، وحجية السنة مأخوذة منه.

ثم السنة؛ لأنها وحي من عند الله سبحانه.

وأما الإجماع: فلا بد أن يكون مستنداً على دليل من الكتاب والسنة، فيكون ثالثاً.

والقياس: هو فرع عنهم، ويكون فاسداً إذا عارض الكتاب، أو السنة، أو

الإجماع.



**قال المصنف:**

(ولابد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية؛ ليتمكن من إثباتها ونفيها، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب. أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان).

لما عرف المصنف أصول الفقه أراد أن يبين المقدمة التي يحتاج إليها الأصولي عند حكمه على الشيء بالإثبات أو النفي، كإثباته الوجوب للأمر، أو نفي الوجوب عنه؛ ذلك أن الحكم على الشيء متوقف على تصور الحكم نفسه. ولهذا رتب الكتاب على مقدمة، وسبعة كتب.

فعقد للأدلة خمسة كتب، ولكيفية الاستفادة منها كتاب (التعادل والترجيح) مع مباحث في الأدلة كالعامة والخاصة، ونحو ذلك، ولحال المستفيد عقد كتاب (الاجتهاد). وجعل المقدمة في بابين:

الأول: الحكم.

الثاني: فيما لا بد للحكم منه.

وكون باب الأحكام مقدمة يدل على أنه لا يدخل في أصول الفقه إلا من باب التبع والتتمة.

\* ولهذا فأصول الفقه هو ثلاثة أبواب لا رابع لها:

الأول: مسائل تعيين الأدلة وحجيتها.

الثاني: مسائل استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

الثالث: مسائل التعارض والترجيح.

\* \* \*

## الباب الأول

قال المصنف:

(الباب الأول: في الحكم، وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريفه:

الحكم: خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. قالت المعتزلة: خطاب الله تعالى قديم عندكم، والحكم حادث؛ لأنه يوصف به، ويكون صفة لفعل العبد، ومعللاً به كقولنا: حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق، وأيضاً فموجبة للدلوک، ومانعية النجاسة، وصحة البيع وفساده خارجه عنه، وأيضاً فيه الترديد وهو ينافي التحديد. قلنا: الحادث التعلق، والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته، كالقول المتعلق بالمعدومات.

والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع. والموجبية والمانعية أعلام للحكم لا هو، وإن سلم فالمعني بها اقتضاء الفعل والترك، وبالصحة إياحة الانتفاع، وبالبطالان حرمة. والترديد في أقسام المحدود لا في الحد).

شرح المصنف في الفصل الأول من الباب الأول، وقد عقده في تعريف الحكم. فقال: (الحكم: خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير):

الأصوليون في تعريف الحكم نظروا إلى الدليل نفسه؛ لأن بحث الأصولي في الدليل.

وأما الحكم عند الفقهاء، فهو: مقتضى خطاب الشرع. ذلك أن الفقهاء نظروا إلى مقتضى الدليل؛ لأن بحث الفقيه في أفعال العبد، وبما توصف.

فعندنا إيجاب، وعندنا وجوب، فالإيجاب هو خطاب الله، وهذا الذي تعلق به الأصولي.

وأما الوجوب فهو مقتضى خطاب الشرع؛ أي: ما دل عليه الإيجاب، فالإيجاب يدل على الوجوب، وهذا الذي تعلق به الفقيه.

فناية الأصوليين بالأدلة، ولهذا عرفوه بخطاب الشرع. وعناية الفقهاء بفعل العبد، ولهذا عرفوه بمقتضى خطاب الشرع. **(خطاب الله):** مصدر من أبنية المفاعلة، كالمضاربة، والمقاتلة، وهذه الأبنية تقتضي طرفين اثنين.

فالخطاب لا بد فيه من مخاطب ومخاطب. وأهل الكلام من الأشاعرة - ومنهم المصنف - يرون أن كلام الله قديم نفسي، وبالتالي لا يثبتون لله خطاباً - الذي هو توجيه الكلام إلى الغير -، فادعوا أن الخطاب هنا بمعنى الكلام - وهو المخاطب به -، من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول. وهذه مغالطة؛ لأنه يقال: خاطبه بالكلام، ولا يقال: كلمه بالكلام.

وقد ذهب جماعة من الأشاعرة إلى تفسير الحكم بالكلام لا بالخطاب؛ لأنهم قالوا: الخطاب لغة، إنما يكون بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يصح أن يكون خطاباً.

وذهب الآمدي ومن وافقه إلى أن الكلام الأزلي لا يسمى خطاباً؛ لأن الخطاب

عندهم حادث، ولا بد في الخطاب من وجود المخاطب، فيلزم منه وجود المخاطب في الأزل.

ولهذا عرفه بأنه: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه. فعبر باللفظ، وكلام الله الأزلي ليس بلفظ، كما أنه حادث وكلام الله عندهم أزلي.

والخلاف بين الأشاعرة في الحكم هل يسمى خطاباً أو لا؟ مبني على أن الكلام في الأزل هل يسمى خطاباً أو لا؟

قوله: **(القديم)**: مذهب جمهور الأشاعرة أن خطاب الله -الذي هو موجه لمن سيوجد، وهو كلام يفهم المستمع منه شيئاً- أزلي، ولا يثبتون أن الله يخاطب مباشرة، كما لا يثبتون أن خطابه متعلق بمشيئته، وإنما مذهبهم أن الله تكلم في الأزل ولم يكلم جبريل.

ويقال لهم: تكلم في الأزل بلفظ أو بمعنى؟

قالوا: بمعنى.

قيل لهم: إذا كان الكلام عندكم هو المعنى فلا يصح أن يكون خطاباً؛ لأن الخطاب لا بد أن يكون بلفظ مع المعنى، ولا بد فيه أيضاً من مخاطب ومُخاطب وخطاب.

فمن تكلم كلاماً نفسياً فإنه لا يصح أن يسمى كلامه خطاباً؛ لعدم وجود المخاطب.

وعلى هذا فلا يصح أن يسمى خطاباً إلا على أصول أهل السنة والجماعة؛ لأنهم يقولون بأن الله يتكلم حقيقة بلفظ ومعنى، وأن كلامه سبحانه باعتبار أفراده متعلق بالمشيئة.

واحترز المصنف بقوله: **(القديم)** من القرآن، فألغى القرآن عند الأشاعرة



ليست هي الحكم، وإنما هي أدلة الحكم؛ لأن لفظ القرآن عندهم مخلوق.  
 قوله: **(المتعلق)** لما كان الأشاعرة يقولون: إن الخطاب قديم، وفعل العبد  
 حادث كان لا بد من إثبات واسطة ونسبة بين القديم والحادث، فأحدثوا مسألة  
 التعلق، واختلفوا في التعلق من جهة القدم والحادث؟  
 فمنهم من قال: قديم، ومنهم قال: حادث، ومنهم من قال: لا يوصف بالقدم  
 والحادث.

وهذا الخلاف بينهم مبني على معرفة نوع التعلق، فالتعلق عندهم نوعان:

١- تعلق صلوحى، وهو قديم.

٢- تعلق تنجيزى، وهو حادث.

وسياتي بطلان مسألة التعلق.

وأرجع الزركشي الخلاف في هذه المسألة إلى الخلاف في مسألة التعلق هل هو  
 وجودى، أو اعتبارى إضافى؟

فمن قال: إنه وجودى، فالخلاف في الحادث والقدم باعتبار طرفيه.

ومن قال: بالثاني، لم يوصف عنده بالحادث والقدم.

وتعبير المصنف بـ (التعلق) يُشكّل على أصله؛ لأن التعلق عنده حادث  
 والحكم قديم، فيلزم أن ينتفي الحكم عند انتفاء التعلق، وبالتالي لا يصح توقف  
 الحكم على التعلق.

وأجاب بعضهم على هذا الإشكال: أن المراد بالتعلق ما من شأنه أن يتعلق.

\* والأصول الباطلة التي انبنى عليها مذهب الأشاعرة في الحكم:

الأول: كلام الله معنى، وليس بلفظ.

الثاني: كلام الله أزلي، ولا تعلق له بالمشيئة.

الثالث: ألفاظ القرآن مخلوقة.

الرابع: إثبات التعلق بين القديم والحادث.

ثم أورد المصنف اعتراض المعتزلة على الأشاعرة، فقال: **(قالت المعتزلة: خطاب الله تعالى قديم عندكم، والحكم حادث؛ لأنه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد، ومعللاً به كقولنا: حلت بالنكاح، وحرمت بالطلاق، وأيضاً فموجبية الدلوك، ومانعية النجاسة، وصحة البيع وفساده: خارجة عنه، وأيضاً فيه الترديد، وهو: ينافي التحديد).**

فاعترض المعتزلة الأول مبني على إثبات التناقض بين وصف الخطاب بالقدم وكون الحكم حادثاً، فإذا كان الخطاب أزلياً وجب أن يكون الحكم أزلياً؛ لأنهم عرّفوا الحكم بالخطاب، وكذلك إذا كان الحكم حادثاً وجب أن يكون الخطاب حادثاً.

فينتج عن هذا: أن تعريف الحكم بالخطاب باطل.

ولما لم يناع الأشاعرة في كون الخطاب قديماً لم يُقم المعتزلة الحجة عليه، وإنما أقاموا الحجة على كون الحكم حادثاً.

وكون الحكم حادثاً دللوا عليه بـ:

١- أنه صفة لفعل لعبد، وفعل العبد حادث؛ لكونه كان بعد أن لم يكن، وصفة الحادث حادثه، بل هي أولى بالحدوث؛ لكونها بعد الفعل أو معه، فيكون الحكم كذلك.

٢- تعليل الحكم الشرعي بفعل العبد، كقولك: حلت المرأة بالنكاح، فالنكاح -وهو فعل العبد- علة للإباحة -وهو حكم شرعي-، وفعل العبد حادث؛ لأنه كان بعد أن لم يكن، فيكون الحكم الذي علل بفعل العبد حادثاً؛ لأنه معلول متأخر عن علته أو مقارن لها.

كما اعترضوا على هذا التعريف بأنه غير جامع؛ لعدم ذكر الوضع، فخرج من

التعريف: السبب، والمانع، والصحة، والفساد، وكلها داخلة تحت خطاب الوضع.  
والاعتراض الثالث للمعتزلة ذكر (أو) في التعريف، فهي للتخيير، والتخيير  
ينافي أن يكون المحدود حدًّا، فالترديد ينافي التحديد.  
وقد حير الاعتراض الأول للمعتزلة الأشاعرة، وأداهم إلى الخروج بقول فاسد  
يرده الشرع والعقل.

فزعموا أن هناك تعلقًا بين الخطاب وفعل العبد، وهذا التعلق هو الحادث، لا  
نفس الحكم؛ فالله يخاطب في الأزل، لكنه لا يتعلق بفعل العبد إلا بعد وجوده.  
وقول المصنف بحدوث التعلق هنا ينافي ما قرره في موطن آخر من أنه قديم.  
والحكم عندهم أزلي كما قرر ذلك الرازي في «المحصول»، لكن لا يتعلق  
الحكم بفعل العبد إلا بعد وجوده، ولم يسلموا للمعتزلة أن الحكم حادث، وبينوا  
أن معنى الحكم بالإباحة مثلاً: أن الله رفع الحرج عن فاعله بخطابه أزلًا.  
قال المصنف: **(قلنا: الحادث التعلق، والحكم يتعلق بفعل العبد، لا صفته،  
كالقول المتعلق بالمعدومات).**

فذكر أن الحادث هو التعلق، لا الحكم، والحكم يتعلق بفعل العبد، لا أنه صفة  
للفعل، وشبهه تعلق الحكم بفعل العبد بتعلق الأمر بالمعدوم، فيكون متعلقًا  
بالمعدوم، لا صفة للمعدوم، وبين أن الحكم ليس صفة للعبد، وإنما هو متعلق بفعل  
العبد.

فجاءوا ببدعة التعلق المنكرة، وهي عند التحصيل مجرد وهم لا حقيقة لها.  
ويجاب عليها من وجوه؛ منها:  
أولاً: أن هذا مبني على نفي قيام الصفات الاختيارية بالله، وهذا باطل منتقض  
بالشرع والعقل؛ فإذا انتقض الأصل انتقض ما تفرع عنه.  
ثانياً: أن هذا التعلق إما أن يكون وجودياً أو عدمياً:

فإن كان عدمياً: فهو ليس بشيء، وهذا ممتنع.  
 وإن كان وجودياً: فإما أن يقوم بذات الله، وإما أن يقوم بغيره.  
 فإن قام بغيره: كان ذلك الغير هو المتصف بالصفة، وإذا بطل هذا تعين أن يكون  
 قائماً بذات الله متعلقاً بمشيئته.

فاتضح أن قولهم بالتعلق مبني على أصلين فاسدين:  
 الأول: نفي الصفات الفعلية عموماً، فهي عندهم لا تتعلق بالمشيئة؛ لأنه يلزم من  
 ذلك أن يكون الله حادثاً.

الثاني: أن كلام الله نفسي، ولا تعلق له بالمشيئة.  
 قوله: **(والحكم يتعلق بفعل العبد، لا صفته)**؛ بمعنى: أن الحكم كالحل ليس  
 صفة لفعل العبد، وإنما هو متعلق بفعل العبد، وهذا مبني على إنكار التحسين  
 والتقيح العقليين.  
 والتحقيق: أن عندنا إيجاباً وتحريماً، وهذا هو: كلام الله وخطابه، وهو صفة  
 إضافية للفعل.

وعندنا وجوب وحرمة، وهذا هو: صفة ثبوتية للفعل.  
 فلما كان إيجاب الله وتحريمه مبنيًا على الحكمة كان متضمناً للمصالح التي في  
 نفس الفعل، والله تعالى عليم حكيم: عليم بما تتضمنه الأحكام من المصالح.  
 فالحكم عند الأشاعرة صفة إضافية للفعل، لا صفة حقيقية، فليس في الفعل  
 صفة ثبوتية اقتضت تخصيصها بالحكم؛ بناء على نفيهم التحسين والتقيح العقليين.  
 وأما المعتزلة فلا يثبتون إلا أن الحكم صفة ثبوتية.  
 وعند أهل السنة: الحكم يتضمن الأمرين: خطاب الله، وصفة قائمة بالفعل.  
 فجمعوا بين الصفة الثبوتية باعتبار، والإضافية باعتبار آخر.  
 فالثبوتية كالوجوب، والإضافية كالإيجاب.

وصفة الفعل قد تكون ثابتة بالعقل، وقد تكون ثابتة بالشرع دون العقل.

والمصلحة في الفعل إما:

١- أن تنشأ من ذات الأمر، فلا يشترط فيه وجود الفعل، وإنما يكفي العزم، ونحوه، كما في قصة ذبح إبراهيم لإسماعيل، وكأمر الله من علم أنه سيموت قبل الفعل.

٢- أن تنشأ من الفعل نفسه، فإذا فعله تحققت المصلحة.

٣- أن تنشأ من كونه مأموراً به؛ لكونه تعبدياً، كالأمر برمي الجمرات.

وأجاب المصنف عن تعليل الأحكام الشرعية بفعل العبد بقوله: **(والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له، كالعالم للصانع).**

بمعنى: أنه هنا علة، والعلل معرفّات، فجعل العلل معرفّات وأمارات، قالوا: ويجوز أن يكون الحادث معرفّاً للقديم، كما أن العالم -وهو حادث- معرف للصانع -وهو أزلي-.

وجوابه مبني على أصل فاسد وهو: نفي ربط الأسباب بمسبباتها.

فالأشاعرة ينفون تأثير السبب في المسبب، ويرون أن حصول المسبب عند السبب لا به، فيرجع إلى ما جرى في العادة أنه بالاقتران يحصل المسبب.

ومذهبهم مخالف للقرآن:

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوفِّقُهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢].

وقال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَجَزَّيْنَهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٢].

فقد ربط الله الأسباب بمسبباتها.

فتبين مما سبق: أن الأصل الفاسد الذي اعتمد عليه الأشاعرة، هو: نفي تأثير

الأسباب في مسبباتها، وأنها مجرد علامة فقط.

وأما كون العالم معرفاً للصانع، فهو مبني على أصل فاسد أيضاً، وهو: أن معرفة الله نظرية، لا فطرية.

وأجاب المصنف عن الاعتراض الثاني بقوله: **(والموجبية والمانعية أعلام للحكم لا هو، وإن سلم فالمعني بها: اقتضاء الفعل والترك، وبالصحة: إباحة الانتفاع، وبالبطلان: حرمة).**

فجعل المصنف الأسباب والموانع من باب العلامات، وهذا مبني على نفي ربط الأسباب بالمسببات.

فالمؤلف وأئمة حقيقة قولهم هو: قول الجبرية في باب القدر، فهم ينكرون ربط الأسباب بمسبباتها، ويسلبون القدرة في فعل العبد؛ لأنها قدرة غير مؤثرة. فالذي يؤثر هو الله، والسبب هو مجرد علامة فقط.

والمصنف حاد عن الجواب؛ لأن المعتزلة عارضوه بموجب الزوال، لا بالزوال نفسه، فموجب الزوال لا يصح الجواب عنه بأنه علامة؛ لأن العلامة هي الزوال نفسه. ثم ذكر المصنف أنه إن سلم جدلاً أن السبب والمانع من الأحكام، فهما داخلان في طلب الفعل؛ لأنه لا معنى لذكر السبب إلا طلب الفعل. ولا معنى لذكر الصحة إلا الإباحة، ولا معنى لذكر البطلان إلا المنع.

فجعل المصنف -تنزلاً- خطاب الوضع داخلاً في خطاب الاقتضاء والتخيير. وهذا لا يُسلم له؛ لأن خطاب الوضع يلزم منه الاقتضاء والتخيير، وليس هو الاقتضاء والتخيير، فالموجبية يلزم منها الوجوب، وليست هي الوجوب، والمانعية يلزم منها التحريم، وليست هي التحريم.

وأجاب المصنف عن الاعتراض الثالث بقوله: **(والترديد في أقسام المحدود لا في الحد).**

بمعنى: أن (أو) ليست للشك، وإنما هي لبيان أقسام المحدود وهو: الحكم،  
فالحكم قد يكون اقتضاء، وقد يكون تخييراً، فيسلم التعريف من هذا الاعتراض.  
وهنا لابد من الإشارة إلى أمر مهم في التعريفات، وهو: أن المقصود من  
التعريف هو: التمييز، فيتميز الشيء بالتعريف عن غيره.

فلما نعرّف الواجب غرضنا من التعريف هو: أن نميز الواجب عن المندوب،  
وأن نميز الواجب عن المكروه.

فالغرض من التعريفات هو: التمييز، وليس الغرض من التعريفات بيان حقيقة  
المحدود كما عليه أهل المنطق.

ويشترط فيه أن يكون: جامعاً مانعاً؛ فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما  
كان منه.

والتمييز تارة يكون بالاسم؛ فيذكر المرادف الأوضح منه، مثل: أن يقال:  
المهند: السيف.

وتارة يكون بالصفة، فتذكر الصفة التي تميّز المحدود عن غيره.

**والتعريف المختار للحكم هو:** ما تضمن خطاب الله باقتضاء، أو تخييراً، أو  
وضع، وصفة قائمة بالفعل.

(خطاب الله): الخطاب مصدر، وهو كلامه المباشر، فالخطاب أخص من القول  
والكلام، فكل خطاب كلام وقول، وليس كل قول وكلام يكون خطاباً.

والخطاب بمعنى: كلامه المباشر الذي يتوجه إلى الغير، فالله يتكلم بالحكم  
حقيقة إذا شاء.

والخطاب أصله في اللغة يرجع إلى الكلام بين الاثنين.

فإن قيل: كيف وصل إلينا خطابُه؟

قيل: عن طريق الوحي، فسمعه النبي ﷺ من جبريل، وسمعه جبريل من الله مباشرة.

فخطابُ الله:

- إمّا أن يُسمع مباشرة، مثل: سماع جبريل من الله وَعَلَى.
  - وإمّا أن يكون بواسطة من سمعه من الله مباشرة، مثل: سماع النبي صلى الله عليه وآله من جبريل.
  - وإمّا أن يكون بواسطة من سمعه ممن سمعه من الله مباشرة، مثل سماع الصحابة من النبي صلى الله عليه وآله.
  - وإمّا أن يكون بواسطة من لم يسمعه ممن سمعه من الله مباشرة، مثل سماعه من غير النبي صلى الله عليه وآله.
- وهذا هو مذهب السلف في خطاب الله.

وهاهنا سؤال: هل كل خطابِ الله يدخل في الحكم الذي يريده الأصوليون؟  
الجواب: لا، وإنما الخطاب الذي ندرسه في أصول الفقه هو المقتضي فعل العبد.

فخرج بذلك الخطاب الذي يتعلق بباب الاعتقاد، وذات العبد.  
فإن قيل: إذا كان الحكم خطابِ الله فقد خرجت الأدلة الأخرى أن تكون أحكاماً؟

قيل: الأدلة الأخرى كالإجماع والقياس ونحو ذلك راجعة إلى خطابِ الله.  
**(بفعل العبد):** عبّر المصنف بأفعال المكلفين.  
والفعل يعم القول والعمل، والمراد بالمكلف: البالغ العاقل.  
والأولى أن يقال: (بفعل العبد) - كما ذكرت في التعريف المختار-؛ حتى يدخل فيه من كان بالغاً عاقلاً، ومن لم يكن كذلك؛ فإن الصبي والمجنون يتعلق بهما أحكام، كما أن أفراد الفعل يدخل فيه الفعل الواحد، كخصائص النبي صلى الله عليه وآله.  
فالأفراد يراد به الجنس، فيصدق على الفرد الواحد وعلى الأفراد.



وعبر بعض الأصوليين بـ (ما يصح أن يكون فعلاً)؛ حتى يدخل ما كان معدوماً  
يمكن حدوثه.

**(بالاقتضاء):** وهو افتعال من (قضى)، بمعنى: طلب، فالاقتضاء: الطلب.

والطلب إما أن يكون طلباً جازماً، وهو: الإيجاب والتحریم، وإما أن يكون طلباً  
غير جازم، وهو: الندب والكرهية.

وإما أن يكون طلب فعل، وهو: الأمر، وإما أن يكون طلب ترك، وهو: النهي.

**(التخيير):** وهو تفعيل من (خار)، بمعنى: أن يكون مخيراً بين الفعل والترك،  
وهو: الإباحة.

ولم يذكر المصنف في تعريف الحكم الوضع، وهو لا بد منه في التعريف - كما  
ذكرت في التعريف المختار -.

**(الوضع):** بمعنى: أن يجعل الشارع سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً لإظهار الحكم  
الطلبی، كزوال الشمس، فقد جعله الله سبباً لدخول وقت الظهر، وهي من باب ربط  
الأسباب بمسبباتها.

فالحكم إما يكون طلباً، أو تخييراً، أو وضعاً.

\* يتلخص مما سبق: أن الحكم لا بد فيه من أمور:

أولاً: خطاب الله.

ثانياً: متعلق بفعل العبد.

ثالثاً: أن يكون طلباً، أو تخييراً، أو وضعاً.



## قال المصنف:

(الفصل الثاني: في تقسيماته:

الأول: الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب، وإن لم يمنع فندب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة، وإلا فكراهة، وإن خير فإباحة. ويُرسَم الواجب بأنه: الذي يُذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً، ويرادفه الفرض. وقالت الحنفية: ما ثبت بقطعي، والواجب بظني. والمندوب: ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه، ويسمى: سنة ونافلة. والحرام: ما يذم شرعاً فاعله. والمكروه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله. والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم).

لما انتهى المصنف من تعريف الحكم انتقل إلى ذكر أقسامه، فقسمه هنا باعتبار الاقتضاء والتخيير، ولم يذكر الوضع؛ لأنه عند المصنف غير داخل أصالة في تعريف الحكم، وقد تقدم الكلام عن هذا.

قوله: (الأول: الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب، وإن لم يمنع فندب):

صدر هذا التقسيم بالخطاب؛ لأن الحكم هو: الخطاب، وهو خطاب مخصوص، أي: الذي تعلق بفعل العبد بالاقتضاء أو التخيير، فدأل) في الخطاب للعهد.

هذا الخطاب إن اقتضى -بمعنى: طلب وجود الفعل-، ومنع نقيض الوجود - وهو: الترك- فهو: الوجوب. فلا بد في الوجوب من طلب ومنع.

وإن طلب وجود الفعل، ولم يمنع نقيضه فهو: الندب.  
فهو طلب من غير منع.

قوله: (وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة، وإلا فكراهة، وإن خير  
فإباحة):

بمعنى:

إن طلب ترك الفعل ومنع نقيضه - وهو: الوجود - فهو: المحرم.  
وإن طلب ترك الفعل ولم يمنع نقيضه فهو: الكراهة.  
وإن خير بين الفعل والترك فهو: الإباحة.  
هذه هي الأحكام الخمسة.

ويرد على المصنف أنه عبّر بالوجوب والحرمة، وهما: مقتضى خطاب الشارع،  
وليسا خطاب الشارع، فسلك في هذين اللفظين طريقة الفقهاء، لا الأصوليين،  
والذي ينبغي أن يقول: إيجاب وتحريم، كما قال: ندب وكراهة.  
قوله: (ويُرسَم الواجب بأنه: الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً، ويرادفه  
الفرض).

وقالت الحنفية: ما ثبت بقطعي، والواجب بظني):

لما عرف الوجوب بذكر الحد، انتقل إلى تعريف الواجب بذكر الثمرة، ولهذا  
قال: (ويُرسَم)، وهذا الرسم متعلق بما يترتب على الإيجاب إذا فعله العبد، لا رسم  
نفس الحكم، فالذي ترتب على الإيجاب هو الواجب.  
وما قيل في الواجب يقال في بقية الأحكام الخمسة، فالذي ترتب على الندب  
هو المندوب، والذي ترتب على الكراهة هو المكروه، والذي ترتب على التحريم  
هو المحرم، والذي ترتب على الإباحة هو المباح.  
قوله: (الذي يذم شرعاً)؛ أي: الفعل الذي يذم تاركه بالشرع.

والذم لغة هو: خلاف الحمد، والمراد به هنا الذم الذي يصل إلى حد العقوبة، وهو الصادر من الشارع، وإنما عبر بالذم ولم يعبر بالعقاب؛ لإمكان العفو من الله سبحانه.

\* والتعبير بالعقاب لا إشكال فيه من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنه يكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة، فلو أن واحداً فقط عاقبه الله **عِقَابًا**، فإن الحد يكون صحيحاً.

ومن عقيدة أهل السنة والجماعة: أنه سيدخل النار طائفة من أهل التوحيد من العصاة، بخلاف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من التوقف في ذلك، ويُعرفون بالواقفة، كالباقلائي، وغيره.

وهذا معارض للأحاديث الصحيحة، فهناك من عصاة الموحدين من يدخل النار، ثم يخرجهم الله - جل وعلا - بالشفاعة.

الوجه الثاني: أن العقاب نوعان:

- نوع بالعذاب، وهذا قد يسقط عن بعض الناس.

- نوع بنقص الدرجة، وهذا لا يسقط عن أحد.

يعني: من ترك الواجب قد لا يعاقبه الله بالعذاب لكن يعاقبه بنقص الدرجة، فنقص الدرجة إذا لم يتب العبد واقعاً لا محالة، وهو نوعٌ من العقاب.

الوجه الثالث: أنه يُنظر للواجب من حيث هو، ولا ينظر إليه باعتبار تعلقه بالناس، فالواجب إذا تُرك يُعاقب صاحبه، ولا ينظر إلى من ترك الواجب، هل يعاقب أو لا يعاقب؟

وقوله: **(شريعاً)** على مذهب أهل السنة والجماعة أن العقاب لا يترتب على فعل ما يُذم إلا بعد بلوغ الحجة الرسالية، وإن كان الفعل في ذاته قد يوصف بالحسن والقبح.

وقد خالف في هذا الأشاعرة؛ فإن الفعل عندهم في ذاته لا يكون حسناً ولا قبيحاً، وإنما يُدرَك حسنه بالشرع دون العقل.

وقولهم هذا الباطل في مقابل قول المعتزلة الذين يقولون: إن الفعل يُدرَك حسنه وقبحه عقلاً، وأن الشرع مجرد كاشف فقط، ورتبوا على هذا العقاب.

قوله: **(تاركه قصداً مطلقاً)** اشترط في الترك الذي يذم فاعله شرطين:

الأول: تركه بقصد، فيخرج بذلك من كان ناسياً، أو نائمًا، أو نحو ذلك ممن يترك الواجب من غير قصد.

الثاني: تركه مطلقاً، بمعنى: إذا نوى أن يتركه مطلقاً، فيخرج بذلك الواجب الموسع، والمخير، ونحو ذلك.

فمثلاً: لو أن إنساناً -ممن كان معذوراً في الصلاة في المسجد جماعة - لا يريد أن يصلي الظهر في أول وقت، ويريد أن يصليها في آخر الوقت، فهذا لا يعاقب؛ لأنه لم ينو تركها مطلقاً.

ولم يذكر المصنف ثمرة من فعل الواجب.

فالواجب: ما يثاب على فعله بنية، فخرج بهذا: الحرام، والمكروه.

وأنبه هنا إلى أن العمل عند الأشاعرة علامة حصول الثواب، لا أنه علة موجبة له، كما ذكر ذلك الرازي في «الأربعين».

قوله: **(ويرادفه الفرض)** بمعنى: أن له نفس رسم الواجب، وهذا عند جمهور

الأصوليين أن الواجب والفرض مترادفان، فيطلق الفرض على الواجب، ويطلق الواجب على الفرض، وإن تفاوتت بعض الواجبات عن بعض.

وفي رواية عن أحمد: أن الفرض أكد من الواجب.

وجاء عنه: أنه لا يسمى فرضاً إلا ما جاء في القرآن دون السنة.

والأصح عنه: أنه لا يفرق بين الفرض والواجب.

قوله: **(وقالت الحنفية: ما ثبت بقطعي، والواجب بظني):**

أراد أن يبين أن الحنفية يفرقون بين الفرض والواجب، فالفرض عندهم: ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، والواجب: ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، كآية المؤولة، والصحيح من الأحاد.

وترتب عليه التفريق بين المحرم والمكروه.

والمكروه عند الحنفية إذا أطلق فالمراد به: كراهة تحريم.

فالكراهة التحريمية عندهم: ما ثبت بدليل ظني يفيد قطع الكف.

وأما الحرام فهو: ما ثبت بدليل قطعي.

فالحرام في مقابل الفرض، والكراهة التحريمية في مقابل الواجب.

كما أن متأخري المالكية قد يطلقون الواجب على السنة المؤكدة.

وذكر جمع من الأصوليين أن الخلاف فيها لفظي.

قوله: **(والمندوب: ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه ويسمى: سنة ونافلة.**

**والحرام: ما يذم شرعاً فاعله.**

**والمكروه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله.**

**والمباح ما لا يتعلق بفاعله وتركه مدح ولا ذم):**

بعدما عرف الواجب انتقل إلى تعريف بقية الأحكام الخمسة.

قوله: **(والمندوب: ما يُمدح فاعله ولا يُذم تاركه ويسمى: سنة ونافلة):**

**(ما يمدح فاعله)، المدح: ذكره بالثناء الجميل، فخرج بهذا من فعل المباح**

لذاته، وكذلك من فعل الحرام والمكروه.

وقد عبر غيره بالثواب، بقيد أن يكون بنية؛ لأنه لا ثواب إلا بنية، وهذا أدق.

**(ولا يذم تاركه)، خرج بهذا: الواجب.**

ومن أسمائه: السنة، والنافلة.

وهناك أيضًا ما يعرف بالسنة المؤكدة وهي: التي فعلها النبي ﷺ وداوم عليها، كركعتي الفجر.

وذهب جماعة من الحنفية إلى أن السنة المؤكدة بمعنى الواجب. ومتأخرو المالكية قد يطلقون الواجب على السنة المؤكدة؛ تأكيداً لها، ويحرمون تركها عمداً.

وهناك إطلاق آخر للسنة المؤكدة، وهي السنة الموافقة للقرآن من كل وجه. والمندوب لا يجب بالشروع فيه إلا ما استثناه الدليل، كالحج والعمرة؛ لأن حقيقة المندوب أنه ليس فيه المنع من الترك.

وإنما وجب في الحج والعمرة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:

١٩٦].

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]؛ فمعناه: لا تبطلوها بالمعصية، كالردة، والرياء.

وما قيل في الواجب يقال في ضده وهو: المحرم، وما قيل في المندوب يقال في ضده وهو: المكروه.

فهذه الأقسام متقابلة باعتبار الأحكام الخمسة.

**قوله: (والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم):**

لا يتعلق به من حيث هو مدح ولا ذم؛ لأن العبد مخير فيه بين الفعل والترك، أما إذا تعلق بواجب؛ فإن المباح يكون واجباً، وإذا تعلق بمندوب؛ فإن المباح يكون مندوباً، وإذا تعلق بمحرم؛ فإن المباح يكون محرماً، وهكذا.

فمثلاً: المشي إلى المسجد من حيث هو، حكمه أنه مباح، لكن إذا توقفت الصلاة في المسجد على المشي، كان حكم المشي واجباً؛ لأنه تعلق بفعل واجب؛ لكن وجوبه بالقصد الثاني لا بالأول.

واعترض على المصنف عدم ذكره: (شرعاً) في الندب والكرهة والإباحة مع أن المدح والذم عنده لا يكون إلا بالشرع؛ بناء على نفيه التحسين والتقبيح العقلين.

**\* تنبيه:**

إطلاق لفظ (التكليف) على جميع الأوامر والنواهي بدعة، لم ترد في الكتاب والسنة، ولم ينطق بها سلف الأمة.

وهذه البدعة مبناها على أصل فاسد عند المتكلمين، فسموا الأوامر بمجموعها والنواهي بمجموعها تكليفاً.

ومعنى كلمة التكليف، هو: ما كان فيه مشقة.

والأحكام الشرعية بمجموعها عند أهل السنة هي غذاء القلوب، بها يتلذذ المؤمن.

وعليه فلا يصح أن تُسمى تكليفاً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن الذين أحدثوا هذه التسمية هم أهل الكلام؛ وبنوه على مسألة عقدية عندهم، حيث إن المعتزلة يقولون: العبد هو الذي خلق فعل نفسه، فإذا أراد أن يصلي فهو الذي خلق صلاته، فلولا إرادته لما صلى.

وعليه فيجب على الله أن يثيبه؛ لأن العبد إنما يفعل الفعل بمشقة، فيحتاج إلى عوض، فيجب على الله أن يعوّضه، فجعلوا القضية ثمناً وثماناً، فالعبد خلق فعله، فيجب إعطاؤه الأجر.

ومن هنا جاءت تسمية الأحكام الشرعية بالأحكام التكليفية عندهم، كما ذكر ذلك صاحب المعتمد أبو الحسين البصري المعتزلي.

وأما الأشاعرة فجعلوا الثواب ناتجاً عن الامتحان، أي: مقصود الله من تكليف العبد أن يمتحنه، فيكون الثواب ناتجاً عن الامتحان، وهذا لا يكون إلا عن مشقة، ولهذا سمو الأحكام الشرعية تكليفاً.



وعلى هذا نقول: هذه التسمية تسميةً ليست صحيحة، ومنشؤها من أهل الكلام. قد يقول قائل: أليست المشقة موجودة في العبادات، كالحج مثلاً قيد بالاستطاعة، فلولا أن فيها مشقة لما علق بالاستطاعة؟

قيل: نفينا لمصطلح التكليف كان باعته أن أهل الكلام أثبتوه لجميع الأحكام الشرعية، فجعلوا جميع الأوامر فيها مشقة، وهذا خطأ بيّن.

نعم قد تكون بعض الأوامر فيها مشقة، وهي ليست مقصودة لذاتها، لكن لا يصح أن يُعمّم ذلك على الأوامر كلها.

وإنما قد يقال لبعض الأوامر أنها تكليف، كما جاء في الصحيح أن الصحابة قالوا: «أي رسول الله، كُلفنا من الأعمال ما نطيق...».

وجاء عن الشافعي في «الرسالة» أنه قال: «...على أنه إنما كُلف فيما غاب عنه الاجتهاد، فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف...».

أما تعميمه فلا يصح، وقد عرفنا منشأ هذا اللفظ، فينبغي تركه، ونعبر بالتعبير الصحيح، فنقول: الأحكام الشرعية المتعلقة بالطلب والتخير، أو الأحكام الطلبية أو المخيرة، ونحو هذه التعبيرات.

وهذا من تصفية أصول الفقه، لأن هذه المصطلحات أصلها من أهل الكلام؛ بناء على معتقد فاسد عندهم، ولا نحتاج إليها، مع ما تحمله في طياتها من معانٍ فاسدة.



## قال المصنف:

(الثاني: ما نهى عنه شرعاً فقبیح، وإلا فحسن، كالواجب، والمندوب، والمباح، وفعل غير المكلف.  
والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، وما له أن يفعله. وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم، أو المدح، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص).

قسم المصنف هنا متعلق الحكم - وهو فعل العبد - باعتبار الحسن والقبح، وجعل مرد ذلك كله إلى الشرع، فلا يعرف حسنها وقبحها إلا بالشرع. وأما الحكم فينقسم إلى التحسين والتقبیح. فما نهى عنه الشارع من الفعل فهو: القبیح، ودخل في هذا المحرم. وهل يدخل فيه المكروه عند المصنف؟ محتمل؛ لدخوله في قوله: (ما نهى عنه). ومنهم من ذهب إلى أنه ليس بحسن ولا قبیح؛ لأنه لا يذم ولا يمدح. وما لم ينه عنه الشارع من الفعل فهو: الحسن، ودخل فيه الواجب والمندوب والمباح، وفعل غير المكلف، كالصبي، والمجنون. فأدخل المصنف في ضد النهي ما كان مأموراً به، وما كان مأذوناً فيه، وفعل غير المكلف.

وإدخال فعل غير المكلف مبني على إدخال المباح في الحسن. هذا هو الحسن والقبیح عند الأشاعرة. وأما عند أهل السنة والجماعة؛ فالحسن: ما فيه نفع، والقبیح: ما فيه ضرر. والحسن والقبح عند الأشاعرة لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه أو قبحه،

وإنما يرجعان إلى حكم الرب وأمره، فالحسن عندهم يرجع إلى التحسين، والقبح عندهم يرجع إلى التقبيح.

وذهب الجويني في «البرهان» والرازي في «المطالب العالية» إلى أن التحسين والتقبيح معتبر في حق المخلوق، وأما في حق الله فباطل؛ لنفيهم التعليل.

فالأشاعرة: يرون أن الحسن والقبح شرعيان، لا عقليان.

وقد ذكر الأمدي في «الإحكام» حجج أصحابه، ثم ضعفها جميعها.

وذكر حجة من عنده ضعيفة وهي: أنه يلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال؛ وذلك أن العرض الذي هو: محل العرض لا بد وأن يكون قائماً بالجوهر، أو بما هو في آخر الأمر قائم بالجوهر.

والرد عليه: أن وصف الأعراض بالصفات أمر لا ينكره عاقل، كأن يقال: هذا بياض ناصع، وهذه حركة سريعة، وكما يوصف الفعل بأنه معلوم.

والعرض وما وصف به كل ذلك قائم بالعين الموصوفة.

ثم ذكر المصنف قول المعتزلة، وهو راجع إلى أن الحسن والقبح يُعرفان بالعقل، فما كان فعله قبيحاً في ذاته قد استقبحه العقل؛ فإنه ليس على القادر -أخرج العاجز- العالم عقلاً -أخرج الجاهل- بقبحه أن يفعله، وهو: الحرام.

وما كان فعله حسناً في ذاته قد استحسنته العقل؛ فإن على القادر العالم بحسنه أن يفعله، بمعنى: نفي الحرج عنه في الحسن دون القبيح، ودخل فيه بقية الأحكام.

ثم أشار المصنف إلى تعريف آخر للمعتزلة وهو: **(الواقع على صفة توجب الذم، أو المدح).**

وذكر أن هذا التعريف أخص من التعريف الأول للحسن؛ لدخول المباح في الأول دون الثاني؛ لذكر موجب المدح، ولا مدح في المباح، وكذلك المكروه.

والمعتزلة يرون أن الحسن والقبح عقليان، لا شرعيان، والمراد بالعقل عندهم:

العلوم التي يتمكن بها المكلف من النظر.  
وليس المراد بالعقل عندهم: الغريزة.  
ويرون أن العقول لا تتفاوت، وهذا يردهُ الشرع والعقل.  
وقد وقعوا في مزلق عظيم، وهو: أن ما حسن من الخلق يجب أن يكون حسناً  
من الله، وما قبح من الخلق يجب أن يكون قبيحاً على الله، فقاسوا أفعال الله على  
أفعال الخلق.

والمعتزلة متناقضون في جهة الحسن والقبح، فمنهم من نسب إليهم أنهم يرون  
أن الفعل لذاته حسن أو قبيح من غير أن تكون فيه صفة اقتضت ذلك، وإن كان هذا  
القول ذكر ابن تيمية أنه لم يقل به أحد.

ومنهم من يرى أنه إنما كان حسناً أو قبيحاً لصفة اقتضت ذلك.  
وذهب القاضي عبد الجبار إلى إثبات الصفة المقتضية في القبيح دون الحسن،  
فكل ما ليس بقبيح عنده فهو حسن لذاته.

وإدراك الحسن والقبح عندهم إما:  
- بالعقل ضرورة، وهو الأصل عندهم، كحسن إنقاذ الغرقى، وقبح الكذب  
الذي لا نفع فيه.

- بالعقل نظراً واستدلالاً، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي  
فيه منفعة.

- بالسمع، كحسن الصلاة والحج؛ إلا أن الشرع يكشف حسن الحسن وقبح  
القبيح، لا أنه يوجب قبحه وحسنه.

فالمعتزلة يرون أن الأمور التعبديّة المحضة لا يُدرك العقلُ حسنها ولا قبحها.  
فحصل اتفاق بينهم في الأمور التعبديّة المحضة؛ إلا أن المعتزلة يقولون: الشرع  
مجرد كاشف، ولا يقول بذلك الأشاعرة.

ومحل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح: كون الحسن والقبح وصفًا ذاتيًا للفعل يترتب عليه الثواب والعقاب، لا في الملاءمة والمنافرة، فهذه أمور إضافية تتبدل وتتغير؛ لاختلاف الأغراض، فقد يحسن الفعل عند رجل لملائمته له ويكون قبيحًا عند غيره لعدم ملائمته له.

وعبر القرافي في تحرير محل النزاع ب: كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت؛ ليشمل ما كان مدحًا وذمًا، أو ثوابًا وعقابًا، عاجلاً أو آجلاً. وهذا التحرير لم يتفق عليه الأشاعرة؛ ذلك أن متقدميهم -كأبي الحسن- ينكرون الحسن والقبح مطلقًا.

والذين أقرؤا منهم -وهو مذهب متأخريهم- بالملاءمة يلزمهم الإقرار بالقبح الذاتي؛ لأن الحسن والقبح الشرعي لا يخرج عنه إلا أن الثواب والعقاب لا يترتب إلا بعد الشرع.

فإطلاقهم الحسن على الملاءمة والكمال يلزم إطلاقه على الثواب والعقاب. فكون الفعل كمالًا أو نقصًا يلزم منه إثبات الملاءمة والمنافرة؛ لأن الكمال يلائم الإنسان؛ فيحبه، والنقص ينافره؛ فيبغضه، والشرعي أتى بما هو حسن، لكن ترتب الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد الحجّة الرسالية.

وقول الأشاعرة بنفي أن يكون الحسن والقبح وصفين ذاتيين مبني على أصل فاسد وهو: أن الله يفعل لمجرد المشيئة، وليست أفعاله سبحانه معللة، وأن العبد ليست له قدرة مؤثرة.

فالله عندهم يأمر بالأفعال لمجرد المشيئة من غير أن يراعي المصلحة والمفسدة.

وترتب على قولهم: أنهم جعلوا العلل أمارات؛ لعدم اشتغالها في نفسها على الحسن والقبح.

كما ترتب على مذهب المعتزلة: أنهم جعلوا العلة موجبة بذاتها.  
وأما مذهب أهل السنة والجماعة فهو: أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للأفعال، وقد يُعلمان بالعقل، وقد لا يُعلمان إلا بالشرع، لكن الله لا يعذب على ما علم بالعقل إلا بعد بلوغ الحجة الرسالية، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

فلا يلزم من كون الحسن والقبح وصفين ذاتيين للأفعال يُدركان بالعقل أن يترتب عليهما الثواب والعقاب.  
وما يحبه الله فإنه يلائم العبد و يترتب عليه الثواب، وما يبغضه الله فإنه ينافر العبد و يترتب عليه العقاب.  
والحسن في الفعل قد يكون لذات الفعل، وقد يكون عارضاً فيكون حسناً في حال، قبيحاً في حال.  
وقد يكون قبل الشرع، وقد يكون بعد الشرع، كجهاد الكفار، وقد يكون في نفس الحكم، كذبح إبراهيم إسماعيل.  
وقد يُدرَك بالفطرة، أو بالحس، أو بالعقل، أو بالشرع.  
فينبغي التفطن لهذه التقاسيم؛ لأهميتها.  
وكون العبد يدرك عقلاً حسن أو قبح الفعل يجعله سبباً للثواب أو العقاب لكنه متوقّفٌ على شرط وهو: الحجة الرسالية.

**\* تنبيه:**

المعتزلة قرروا مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ تعظيماً للعقل.  
وأدى هذا التعظيم لمفاسد عظيمة، منها:  
إلزامهم المجتهد إذا أراد أن ينظر في حكم حادثة أن ينظر أولاً ما حكمها في العقل؟

وهل في أدلة الشرع ما يقتضي نقل ذلك الحكم العقلي؟  
فإن لم يكن ناقل حكم بالعقل.

فحجة العقل أقوى من حجة السمع، ولهذا جعلها القاضي عبد الجبار متقدمة  
على الدلالة السمعية حيث قال: «والدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة،  
والإجماع».



## قال المصنف:

(الثالث: قيل: الحكم إما سبب أو مسبب، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكماً بحث لفظي، وإن أريد به التأثير فباطل؛ لأن الحادث لا يؤثر في القديم، ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل).

قسم المصنف الحكم هنا باعتبار كونه سبباً ومسبباً، وهذا هو الحكم الوضعي. وهل هذا التقسيم منسوب للأشاعرة أو لا؟ فيه خلاف، فمنهم من نسبه للمعتزلة، ومنهم من نسبه للأشاعرة. والحكم الوضعي، هو: جعل الشيء علامة، كجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً.

فقد جعل الله أسباباً للأحكام الشرعية، وهي من ربط الأسباب بمسبباتها. فجعل الشارع زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر حكم وضعي. ويؤخذ على المصنف أنه قسم الحكم إلى سبب ومسبب، والسبب ليس هو: الحكم، وإنما الحكم: جعل السبب مؤثراً في المسبب، ويعبر عنه بـ(السببي). والمصنف في هذا المقطع يقرر مذهب الأشاعرة في عدم تأثير الأسباب في المسببات، وقد تقدم التنبيه على ذلك.

ولما كان المصنف لا يدخل الحكم الوضعي في الحكم صدر كلامه بـ: (قيل). قوله: (إما سبب أو مسبب، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني): فالسبب في هذا المثال: هو الزنا، والمسبب: الجلد، فجعل الشارع الزنا سبباً للجلد. قوله: (فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكماً بحث لفظي) هذا هو مذهب الأشاعرة؛ فإنهم يجعلون الأسباب علامات على المسبب، وينفون تأثير



الأسباب في مسبباتها؛ ولهذا قال: **(وإن أريد به: التأثير، فباطل).**  
وقال: **(وتسميتها حكماً: بحث لفظي)** بمعنى: أن تسمية السببية بالحكم:  
بحث لفظي اصطلاحى، ولا مشاحة في الاصطلاح، فمن أدخل في تعريف الحكم  
الوضع، سماه: حكماً، ومن لم يدخل فيه الوضع، لم يسمه: حكماً.  
ثم علل المصنف بطلان التأثير بقوله: **(لأن الحادث لا يؤثر في القديم، ولأنه  
مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو: باطل).**  
التعليل الأول: أن الحادث لا يؤثر في القديم، بمعنى: أن الزنا حادث،  
والإيجاب قديم.  
فانبنى هذا التعليل على أصلين فاسدين وهما: نفي الصفات الفعلية المتعلقة  
بالمشيئة ومنها الكلام، ونفي تأثير الأسباب في المسببات.  
ويجاب عنه: بنفي المقدمة الثانية وهي: أن الإيجاب ليس بقديم، وإنما هو  
متعلق بالمشيئة.  
ثم إن لفظ التأثير: لفظ مجمل.  
فإن أريد بالتأثير: الانفراد، بحيث أن يكون السبب مستقلاً في التأثير عن قدرة  
الله، فهذا باطل.

وإن أريد بالتأثير: أن الله جعل السبب المحادث مؤثراً في المسبب، كما خلق  
النبات بالماء، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق.  
وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى السبب شركاً، لأن الله هو الذي ربط  
السبب بالمسبب، وقد قال الحكيم الخبير: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ  
يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ  
الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٥٧].

وقال تعالى: ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠].

فالثمرات أثر في إخراجها الماء، والماء ليس مستقلاً في إخراجها، وإنما هو مجرد سبب، جعله الله متوسطاً بين قدرة الله وإخراج الثمرات. فالسبب لم يجعله الله مجرد علامة، وإنما جعله مؤثراً في المسبب. وأنبه هنا: إلى أن الغزالي في «المستصفى» جعل السبب موجباً بإيجاب الله، لا لذاته، لكن هذا السبب هو: مجرد نصب علامات؛ لإظهار الحكم، فيحصل عندها الحكم لا بها.

وهو في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها موافق لما قرره غيره من الأشاعرة. التعليل الثاني: مبني على نفي الحسن والقبح العقليين، فلو كانت الأسباب مشتملة على صفات مناسبة كانت هذه الصفات هي المؤثرة في الحكم، وهذا باطل عندهم.

وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.



## قال المصنف:

(الرابع: الصحة: استتباع الغاية، وبإزائها: البطلان والفساد، وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلمين، وسقوط القضاء عند الفقهاء، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني.)  
وأبو حنيفة سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائيح: باطلاً، وما شرع بأصله دون وصفه كالربا فاسداً.  
والإجزاء هو: الأداء الكافي لسقوط التعبد به، وقيل: سقوط القضاء، ورُدَّ بأن القضاء حينئذٍ لم يجب؛ لعدم الموجب فكيف سقط؟ وبأنكم تعلقون سقوط القضاء به، والعلة غير المعلول، وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة، لا المعرفة بالله تعالى، ورد الوديعة).

قسم المصنف الحكم هنا باعتبار صحته وفساده.

وهذا يرجع إلى الحكم الوضعي.

ويؤخذ على المصنف أنه قسم الحكم هنا باعتبار صحته وفساده، مع أنه لم يُدخل الحكم الوضعي في الحكم.

وحتى يخرج من هذا المأخذ عرف الصحة في أول المتن بـ: إباحة الانتفاع، والبطلان بـ: الحرمة، فأرجعهما إلى التخيير والاقتضاء، والتخيير والاقتضاء أدخلهما المصنف في حد الحكم.

والحكم بصحة العبادة أو بطلانها -على الراجح- من الحكم الوضعي، وهو داخل في حد الحكم على الصحيح كما تقدم.

قوله: (الصحة: استتباع الغاية) عرف المصنف الصحة بـ: استتباع الغاية، وهي تطلق على باب العبادات، وتطلق أيضاً على باب المعاملات.

والشيء يتبع غايته، وما ترتب عليه، فغاية العبادة: الإجزاء، وغاية المعاملة: ترتب الأثر.

فاستتباع الغاية في باب العبادات: ما أجزأ وبرئت به الذمة.

فمثلاً: يقال: الصلاة صحيحة: إذا أجزأت.

واستتباع الغاية في باب المعاملات: ما يترتب عليه أثره، ويحصل به المقصود.

فمثلاً: يقال: هذا البيع صحيح؛ إذا انتقل الملك من البائع إلى المشتري، وصار

للمشتري أن يتصرف بالمبيع.

قوله: **(وبإزائها: البطلان والفساد)** بمعنى: أن الذي يقابل الصحة: البطلان

والفساد.

فالباطل والفساد في العبادات: ما لا تبرأ بهما الذمة.

والباطل والفساد في المعاملات: ما لا يترتب عليه الأثر المقصود.

والباطل يقابل الصحيح على رأي الجمهور وأبي حنيفة، بخلاف الفاسد عند

أبي حنيفة؛ فإنه لا يقابل الصحيح.

قوله: **(وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلمين، وسقوط القضاء عند**

**الفقهاء، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني).**

لما ذكر المصنف الغاية في تعريفه للصحة، أراد أن يبين معناها، فذكر أن العبادة

عند أهل الكلام غايتها: موافقة أمر الشارع، وإن لم يسقط القضاء في نفس الأمر.

والغزالي في «المستصفى» عبّر بقوله: «فالصحيح عند المتكلمين...».

والمراد بأهل الكلام: ما عدا الحنفية.

وأما عند الفقهاء فغايتها: إسقاط القضاء.

ويؤخذ على المصنف إطلاق الفقهاء؛ فإن الغزالي في «المستصفى» قيده بأكثر

الفقهاء فقال: «وعند أكثر الفقهاء...».

والمراد بالفقهاء: الحنفية.

ويلاحظ على المصنف أنه لم يذكر استتباع الغاية في المعاملات؛ لكونه قد ذكرها سابقاً لما جعل الصحة إباحة الانتفاع، والبطلان المنع.  
وأما الباطل على الصحيح من قول المتكلمين فهو: مخالفة الأمر.  
وأما عند أكثر الفقهاء فهو: الذي لم يسقط القضاء.  
ويظهر أثر الخلاف فيمن فعل العبادة ظناً منه أنها صحيحة، وهي ليست صحيحة.

فعند أكثر الفقهاء لا توصف بالصحة ويجب القضاء، والصحيح عند المتكلمين أنها توصف بالصحة؛ لأنه غلب على ظنه أنها صحيحة، فتكفي الموافقة في اعتقاد المكلف، وإن لم تكن صحيحة في نفس الأمر.

وهم متفقون على أن من تبين له خلاف ظنه فعليه القضاء إلا من شدَّ.

وما عليه الفقهاء أصوب مما عليه المتكلمون في نفس الأمر؛ ذلك أن الشارع إنما أمر بما هو في نفس الأمر، لا بما ظنَّ أنه صحيح، فمن جاء بالعبادة على خلاف الأمر فلا تكون عبادته صحيحة في نفس الأمر، لكن الشارع يعفو عنه.

وسياتي البحث في القضاء الاصطلاحي: هل له وجود في الشرع أو لا؟

وقول الفقهاء أصوب أيضاً من جهة اللغة؛ فإن العرب يسمون من سلم من الآفات في نفس الأمر صحيحاً.

والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:

الأصل الأول: أن الله يأمر لا لحكمة، بل لمحض المشيئة، فيجوز على الله أن يأمر بما هو خطأ.

فمن فعل العبادة على غير الوجه المأمور به في نفس الأمر؛ فهو إنما فعل عندهم ما أمر الله به.

وهذا ضلال بيّن؛ فمن فعل العبادة على غير الوجه المأمور به لم يفعل ما أمره الله به؛ لأنه خطأ، والله لا يأمر بالخطأ؛ لمنافاته حكمة الله، وإنما لم ينهه عن فعل العبادة بحسب ظنه؛ لأن الله رفع المؤاخظة بالخطأ والنسيان.

الأصل الثاني: إثبات القضاء الاصطلاحي، وقد اختلفوا فيه من جهة هل يثبت بأمر جديد أو لا؟

فالمتكلمون يقولون: لا بد فيه من أمر جديد، وترتب على هذا: أن ما وافق الأمر ولو بغلبة الظن فإنه لا يجب فيه القضاء إلا بأمر جديد.

وأما أكثر الفقهاء فإنهم يوجبون القضاء بغير أمر جديد.

الأصل الثالث: تصويب المجتهدين، فمن صوب المجتهدين، بمعنى: أن كل مجتهد أصاب حكم الله في الفروع، وهو مذهب معتزلة البصرة، وأحد قولي أبي الحسن الأشعري، واختاره الباقلاني، والغزالي.

فمن فعل العبادة على حسب ظنه فهو مصيب لحكم الله.

ومن نفى تصويب المجتهدين، فمنهم من قال بقول المتكلمين، ومنهم من قال بقول الفقهاء.

قوله: **(وأبو حنيفة سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائح: باطلاً، وما شرع بأصله دون وصفه كالربا: فاسداً).**

انتقل المصنف إلى بيان رأي أبي حنيفة في الفرق بين الباطل والفاسد، فبين أنه يفرق بينهما، لكن ذلك مقيد بباب المعاملات، لا العبادات، كما نص عليه ابن نجيم في «الأشباه».

فجعلوا مرتبة متوسطة بين الصحيح والباطل، وهي: الفاسد.

فالباطل عند أبي حنيفة: ما لم يشرع بأصله ووصفه.

والفاسد: ما شرع بأصله دون وصفه.

ومثل على الأول: بيع الملاقيح، وهي: ما في بطون الأمهات.  
ومثل على الثاني: بالربا، فالبيع في الأصل جائز لكن الزيادة المخصوصة هي  
الممنوعة.

وعلى الأول عندهم لا يملك بالقبض، وعلى الثاني يملك.  
أما الجمهور فلا يفرقون بين الباطل والفاسد إلا في مسائل في باب الفقه، وليس  
تفريقهم كتفريق الحنفية.

قوله: (والإجزاء هو: الأداء الكافي لسقوط التعبد به، وقيل: سقوط  
القضاء، وردَّ بأن القضاء حينئذٍ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط، وبأنكم  
تعللون سقوط القضاء به، والعلة غير المعلول).

شرع المصنف في بيان معنى الإجزاء.  
والإجزاء يطلق في باب العبادات دون المعاملات، فيكون على هذا: أخص من  
لفظ الصحة، ويشمل: الواجب والمستحب.

وقد عرفه المصنف على طريقة المتكلمين بـ: الأداء الكافي لسقوط العبادات.  
- الأداء: يرجع معناه في اللغة إلى: تأدية الشيء، فيشمل كل تأدية، فيدخل في  
لفظ الإجزاء: القضاء والإعادة، وليس المراد الأداء الاصطلاحي.  
- الكافي لسقوط العبادات: بأن يكون أدائه المأمور به على وفق الأمر الشرعي،  
مستوفي الشروط مع انتفاء الموانع.

فلا يكون إتيانه بالمأمور به كافيًا إلا إذا استجمع الشروط.

قوله: (وقيل: سقوط القضاء):

انتقل إلى تعريف أكثر الفقهاء، وصدره بـ(قيل) تضعيفًا له.

فالفقهاء يرون أن الإجزاء هو: سقوط القضاء.

وعبر غيره بـ(الإسقاط) بدل (سقوط).

ثم أبطل المصنف قول الفقهاء بوجوه:

الوجه الأول: أن لفظ الإسقاط يقال: إذا وجب الفعل، والقضاء إنما يجب بأمر جديد، وليس هناك أمر جديد، فالشارع إذا أمر بعبادة ولم يأمر بقضائها، فإن قضاءها يوصف بالإجزاء، ولا يوصف بالسقوط؛ لعدم وجود الموجب وهو: الأمر الجديد، وإذا لم يجب لا يقال: سقط.

ثم إن الإنسان إذا فعل المأمور به في وقته؛ فإنه يوصف فعله بالإجزاء، مع عدم وجوب القضاء؛ لعدم الموجب وهو: خروج الوقت، وعلى قولهم: لا يوصف بالإجزاء؛ لعدم سقوط القضاء.

بمعنى: لا يمكن أن نعبر بالإسقاط؛ لعدم وجود الموجب، والموجب هو الأمر الجديد بالقضاء، أو خروج الوقت.

الوجه الثاني: أن الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالإجزاء، فتكون علة سقوط القضاء هو الإجزاء، والعلة غير المعلول، فيكون الإجزاء ليس هو سقوط القضاء.

قوله: **(وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة، لا المعرفة بالله تعالى، ورد الوديعة):**

بيّن المصنف محل الوصف بالإجزاء وعدم الإجزاء، فالذي يوصف بالإجزاء وعدمه هو: الفعل الذي يحتمل الوجهين - المجزئ وغير المجزئ -:

الوجه الأول: يكون كافيًا مستوفيًا للشروط.

الوجه الثاني: لا يكون كافيًا مستوفيًا للشروط.

فباعتبار الوجه الأول يكون مجزئًا، وباعتبار الوجه الثاني لا يكون مجزئًا.

فخرج بذلك ما احتتمل وجهًا واحدًا، فلا يقال إن أخطأ فيه: عرفه معرفة غير

مجزئة، ولكن يقال: لم يعرفه، وجهله.

ومثل عليه المصنف بمعرفة الله.



وهذا التمثيل مبني على أصل فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية، وأنه يجب على العبد أن يعرف الله بالنظر.

والرد عليه: أن معرفة الله فطرية، لا يمكن لأحد أن يجهلها إلا عناداً.

قال تعالى: ﴿ فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِـ  
لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ﴾ [الروم: ٣٠].

وقال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يمجسانه..» [أخرجه البخاري].

ولهذا جميع الأمم تقر بوجود صانع من غير أن يجمعهم عليه جامع.



## قال المصنف:

(الخامس: العبادة إن وقعت في وقتها المعين، ولم تسبق بأداء مختل فأداء، وإلا فإعادة، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها ف قضاء واجب أدائه كالظهر المتروكة قصداً، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم، أو شرعاً كصوم الحائض.

## فرع:

ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه، فإن عاش وفعل في آخره ف قضاء عند القاضي أبي بكر، أداء عند الحجة؛ إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه).

هذا تقسيم للحكم باعتبار الأمر بالعبادة المؤقتة بوقت معين، سواء كان مضيئاً أو موسعاً.

أما العبادة غير المؤقتة فلا تقبل هذا التقسيم، وإنما توصف بالأداء فقط، كالحج؛ لأن الشارع لم يوقت لها انتهاء.

وذهب جمع من الأصوليين إلى أنه لا يوصف أيضاً بالأداء.

والعبادة المؤقتة تنقسم إلى أقسام باعتبار فعلها في الوقت أو بعد الوقت:

الأول: الأداء، وهو: إيقاع العبادة المؤقتة في وقتها الأول من غير أن يسبقها أداء

مختل.

وقولنا: (في وقتها الأول)؛ احتراز من الوقت الثاني؛ فإن قضاء رمضان لمن فاتته

بعذر وقت الشارع له وقتاً وهو: من رمضان إلى رمضان السنة الثانية.

واحتراز أيضاً مما لو ربط الأمر بالسبب، كإنقاذ الغريق إذا وجد، فلا يسمى أداء.

وقولنا: (أداء مختل) إما أن يرجع إلى فقد ركن، أو شرط، أو وجود مانع.

الثاني: الإعادة، وهي: إيقاع العبادة المؤقتة في وقتها الأول مع سبق أداء مختل، أو لعذر.

الثالث: القضاء، وهو: إيقاع العبادة المؤقتة بعد وقتها الأول. ويدخل فيه: ما كان بعذر أو بغير عذر. ومن الأصوليين من خصَّ القضاء بما فات لغير عذر. وقيد المصنف القضاء بما وُجد في الوقت سبب الوجوب من غير أن يوجد الأداء.

ويؤخذ على المصنف: حصر القضاء في الفرائض دون النوافل، وهذا ليس بصحيح، فما يقال في الفرائض من جهة القضاء يقال في النوافل. والأولى أن يقال: ما وُجد فيه سبب الأمر. ثم قسّم القضاء باعتبار أدائه في الوقت إلى أقسام: القسم الأول: ما وجب أدائه في الوقت، كمن ترك صلاة الظهر عمدًا وقصدًا. القسم الثاني: ما لا يجب أدائه في الوقت، كصوم المسافر والمريض، فالشارع رخص للمسافر والمريض الفطر.

القسم الثالث: الممتنع عقلاً، كصلاة النائم والمغمى عليه؛ لغياب العقل. القسم الرابع: الممتنع شرعاً، كصلاة الحائض، فالشارع منع الحائض من الصلاة أثناء حيضها.

ثم ذكر فرعاً متعلقاً بالعبادة المؤقتة بوقت، وهو: أن العبد إذا غلب على ظنه أنه لن يعيش إلى آخر وقت العبادة المؤقتة فإنه يصبح الوقت في حقه مضيئاً، فلا يجوز له تأخير هذه العبادة، كمن حُكم عليه بالقصاص، ونحو ذلك. فإن أخرجها وبقي حيّاً، فهو قضاء عند الباقلاني، ولو فعلها في الوقت الأول، وأداء عند الغزالي.

وقوله: **(فرع)** إشارة إلى أن الخلاف في هذه المسألة مبني على بنائها على المسألة الأصولية المتقدمة.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن ما ذكر من التفريق بين الأداء والقضاء إنما هو أمر اصطلاحي، لا شرعي؛ ذلك أن الشارع لم يفرق بين الأداء والقضاء، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠].

والنائم إنما يصلي في الوقت المأمور به وإن كان بعد خروج الوقت الأول.

قال أبو العباس ابن تيمية **رَحِمَهُ اللهُ** في «مجموع الفتاوى» عن القضاء والأداء: «الفرق بين اللفظين هو فرق اصطلاحي؛ لا أصل له في كلام الله ورسوله؛ فإن الله تعالى سمى فعل العبادة في وقتها قضاء، كما قال في الجمعة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتُمْ مَنَسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠]. مع أن هذين يفعلان في الوقت.

والقضاء في لغة العرب: هو إكمال الشيء وإتمامه؛ كما قال تعالى: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]؛ أي: أكملهن وأتمهن.

فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها، وإن فعلها في وقتها، وقد اتفق العلماء فيما أعلم على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداءً، ثم تبين أنه صلى بعد خروج الوقت صحت صلاته، ولو اعتقد خروجه فنواها قضاءً ثم تبين له بقاء الوقت أجزأته صلاته.

وكل من فعل العبادة في الوقت الذي أمر به أجزأته صلاته، سواء نواها أداءً أو قضاءً، والجمعة تصح سواء نواها أداءً أو قضاءً؛ إذ أراد القضاء المذكور في القرآن، والنائم والناسي إذا صليا وقت الذكر والانتباه فقد صليا في الوقت الذي أمر بالصلاة فيه، وإن كانا قد صليا بعد خروج الوقت المشروع لغيرهما.

فمن سمي ذلك قضاء باعتبار هذا المعنى، وكان في لغته أن القضاء فعل العبادة

بعد خروج الوقت المقدر شرعاً للعموم، فهذه التسمية لا تضر ولا تنفع». فليس هناك إلا الأداء، والإعادة قسم من الأداء، لا قسيمة له. فالأداء: ما فعل في الوقت الأول أو الثاني. والوقت الأول: عام.

والوقت الثاني: خاص لأهل الأعذار، كالنائم والناسي، وفعل العبادة في هذا الوقت للمعذور يسمى قضاء، ويسمى أيضاً أداء. وقد جاء في حديث عائشة عن الحيض قالت: «كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة». أخرجه مسلم. وأما الإعادة، فهي: فعل العبادة ثانياً في الوقت الأول؛ لعذر، أو خلل. وهي داخلة في الأداء.

وهذه المسألة مبنية على أصل وهو: أن ما يسمى قضاء بالمعنى الاصطلاحي لا وجود له في الشرع، فمن ترك العبادة المؤقتة متعمداً فلا يطالب شرعاً بالقضاء؛ لعدم الدليل.

وإذا وجب بالدليل فلا يسمى قضاء، وإنما فعل العبادة في الوقت المأمور به، فيكون أداء لا قضاء.



**قال المصنف:**

(السادس: الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة، كحل الميتة للمضطر، والقصر والفطر للمسافر، واجباً ومندوباً ومباحاً، وإلا فعزيمة).

قسم المصنف الحكم هنا باعتبار آخر، وهو: ما كان خلاف الدليل لعذر، أو كان وفقه.

فالحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر يسمى: رخصة. سواء كان الدليل مقتضياً للوجوب، أو الندب، أو التحريم. قوله: **(الحكم الثابت)**: أخرج المنسوخ، والحكم يشمل الأحكام الخمسة، إلا أن المحرم والمكروه بمعنى: الترك، لا أن الرخصة تكون محرمة أو مكروهة. ومن الأصوليين من خصها بالواجب فقط، وليس بوجيه. وغلط ابن دقيق العيد من أدخل المباح تحت العزيمة؛ لأن العزيمة فيها معنى التأكيد، بخلاف المباح.

**(خلاف الدليل)**: أخرج الحكم الثابت من غير أن يعارضه دليل آخر، فلا يسمى رخصة.

**(لعذر)**: كالمشقة، وعبر غيره بقوله: (لمعارض راجح). ومنهم من عرّف الرخصة بقوله: استباحة المحظور شرعاً مع قيام السبب الحاضر.

فالأكل من الميتة للمضطر استباحة للمحظور، مع قيام سبب المحظور وهو: ضرر الميتة على الإنسان.

وهذا التعريف مردود من جهتين:

الأولى: أن الرخصة أعم من استباحة المحظور، كما تقدم.

الثانية: أن سبب المحذور قد يكون قائماً حال الاستباحة، وقد لا يكون قائماً. فيكون قائماً في مثل قراءة القرآن للحائض، فسبب الحظر: الحيض، وهو قائم حال الاستباحة.

ولا يكون قائماً في مثل الميتة، فسبب الحظر وهو: الضرر ينتفي بوجود المخمصة.

أما حكم السبب وهو: التحريم، فقد أزاله المعارض الراجح.

ثم قسم المصنف الرخصة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الرخصة الواجبة، كالترخص بأكل الميتة للمضطر.

الثاني: الرخصة المندوبة، كالترخص بالقصر في السفر.

الثالث: الرخصة المباحة، ومثل له بالفطر في السفر.

وأما الحكم الثابت على وفق الدليل من غير معارض، فيُسَمَّى: عزيمة.

واحترز من المعارض الراجح، أو المساوي.

فمثلاً: الأكل من الميتة: الحكم الثابت بدليل أنه محرم، لكن إذا وجدت

المخمصة حصل المعارض الراجح، فيكون أكل الميتة للمضطر واجباً، وهو رخصة.

واختلف الأصوليون: هل العزيمة والرخصة وصفان للفعل أو للحكم؟

فمنهم من قال: الفعل الذي يفعله العبد إما أن يكون عزيمة أو رخصة.

ومنهم من قال: الحكم إما أن يكون عزيمة أو رخصة.

والجمهور على الثاني.

بقي أن أُبَيَّن أن الأصل الذي انبنت عليه مسألة العزيمة والرخصة عند

المتكلمين، هو: التحسين والتقبيح.

فعند المعتزلة ومن وافقهم من الحنفية أن الدليل لا يرفع التحريم، وإنما يبيحه

مع كونه حراماً؛ لأن الفعل في نفسه قبيح.  
 فمثلاً: تناول الميتة قبيح في نفسه، وأبيح للمضطر مع كونه قبيحاً.  
 وأما الأشاعرة: فالفعل في نفسه لا يكون قبيحاً، وإنما أخذ الحسن أو القبح من  
 أمر الشارع، فالأكل من الميتة حسن؛ لأمر الشارع؛ بناء على نفي التحسين والتقبيح  
 العقلين، وقد تقدم نقضه.  
 قال الغزالي في «المستصفى»: «واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا: حد  
 الرخصة: أنه الذي أبيح مع كونه حراماً.  
 وهذا متناقض، فإن الذي أبيح لا يكون حراماً.  
 فتحدّق بعضهم وقال: ما أُرخص فيه مع كونه حراماً.  
 وهو مثل الأول؛ لأن الترخيص إباحة أيضاً.  
 وقد بنوا هذا على أصلهم، إذ قالوا: الكفر قبيح لعينه فهو حرام، فبالإكراه رخص  
 له فيما هو قبيح في نفسه، وعن هذا: لو أصر، ولم يتلفظ بالكفر كان مثاباً.  
 وزعموا أن المكروه على الإفطار لو لم يفطر يثاب؛ لأن الإفطار قبيح، والصوم  
 قيام بحق الله تعالى».





قال المصنف:

(الفصل الثالث: في أحكامه:

وفيه مسائل:

الأولى: الوجوب قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة، كخصال الكفارة، ونصب أحد المستعدين للإمامة، وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع، ولا يجب الإتيان به. فلا خلاف في المعنى.

وقيل: الواجب معين عند الله تعالى دون الناس.

ورُدَّ بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد، والتخيير يجوز، وثبت اتفاقاً في الكفارة فانتفى الأول.

قيل: يحتمل أن المكلف يختار المعين، أو يعين ما يختاره، أو يسقط بفعل غيره.

وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه، وهو خلاف النص والإجماع.

وعن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره.

وعن الثالث بأن الآتي بأيهما آتٍ بالواجب إجماعاً.

قيل: إن أتى بالكل معاً فالامتنال إما بالكل؛ فالكل واجب، أو بكل واحد؛ فتجتمع مؤثرات على أثر واحد، أو بواحد غير معين ولم يوجد، أو بواحد معين وهو المطلوب.

وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً، وليس الكل، ولا كل واحد.

وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك.

فإذن الواجب واحد معين.

وأجيب عن الأول بأنّ الامتثال بكل واحد وتلك معرفات .  
وعن الثاني بأنه يستدعي أحدها لا بعينه، كالمعلول المعين المستدعي  
علة من غير تعيين .  
وعن الأخيرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمورٍ معينة لا يجوز تركُ كلِّها،  
ولا يجب فعلها .  
تذنيب:  
الحكم قد يتعلق على الترتيب، فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة، أو يباح  
كالوضوء والتيمم، أو يسن ككفارة الصوم).

بعد ما انتهى المصنف من الفصل الثاني وهو المتعلق بتقسيمات الحكم، انتقل  
إلى الفصل الثالث وهو المتعلق بأحكام الحكم، وذكر من الأحكام ما يتعلق  
بالوجوب .

وما ذكره المصنف من المسائل الثلاثة الأولى في أحكام الحكم ذكره غيره في  
أقسام الحكم .

قوله: (الوجوب قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة،  
كخصال الكفارة، ونصب أحد المستعدين للإمامة):

الوجوب باعتبار الفعل؛ ينقسم إلى:

- وجوب يتعلق بمعيّن .

- وجوب يتعلق بمخيرٍ فيه بين أمور معينة .

فالوجوب الذي يتعلق بمعيّن: بأن يؤمر العبد بفعل بعينه، مثل: أن يؤمر بصلاة  
الفجر .

والوجوب الذي يتعلق بمخيرٍ فيه بين أمور معينة: بأن يؤمر بخصلة من خصال

معينة، فهو مخير بين هذه الخصال.

مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

فالعبد مأمور بخصلة من خصال معينة، والواجب فيها واحد لا بعينه، فليس مأمورًا بالإطعام وحده، ولا بالصيام وحده، ولا بالتحريم وحده، ف(أو) تفيد التخيير.

وباتفاق المسلمين إذا فعل العبد واحدًا من هذه الأمور الثلاثة برئت الذمة، وإذا ترك الجميع يعاقب على ترك واحد؛ لأن المطلوب منه واحد لا بعينه.

والتعبير بالتخيير أولى من التعبير بالإبهام؛ لأن العبد لم يؤمر بأمر مبهم، وإنما هو مأمور بمعين معلوم من أمور معينة، بمعنى أن الواجب أحد هذه الأمور المعلومة، وهو مخير فيها.

ومتعلق الوجوب هو: القدر المشترك بين هذه الخصال، وهو مسمى أحدها، فأحد هذه الأشياء هو متعلق الوجوب، وهو معلوم.

وأما التخيير فهو متعلق بخصائص هذه الخصال.

يتضح هذا بالواجب المطلق، كالرقبة المطلقة، فالعبد مأمور بإعتاق رقبة، وهي مطلقة، لكن الأمر لم يقصد معينًا بعينه، فأى رقبة يعتقها تحقق بها الواجب المطلق، وهكذا الواجب المخير.

فإن قيل: ما الفرق بين الواجب المعين والواجب المخير؟

قيل: الواجب المعين لا خيار فيه، وأما الواجب المخير فالعبد مخير فيه بين خصال معينة.

وقد يصير الواجب المخير معينًا: إذا كان العبد لا يقدر إلا على خصلة معينة من تلك الخصال.

والمثال الأول الذي مثل به المصنف وهو: خصال الكفارة يجوز فيه الجمع

بينها، وإن كان الواجب منها واحداً لا بعينه، وهو محل البحث.  
وأما المثال الثاني: وهو تنصيب مَنْ توفرت فيه شروط الإمامة، فهذا لا يجوز فيه الجمع.

قوله: **(وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع، ولا يجب الإتيان به):**

بعد ما ذكر تعلق الواجب باعتبار الفعل انتقل إلى بيان مذهب المعتزلة الذين هم خصوم الأشاعرة، وأصحاب الاعتراضات عليهم، فذكر قول الجُبَّائِيِّينَ، فإنهما يرون أن كل الخصال المعينة في الواجب المخير واجبة، ثم فسر الوجوب عندهم بأنه على معنى أنه لا يجوز الإخلال بها جميعاً، ولا يجب الجمع بينها.  
فالكل يجب عندهم لا على طريق الجمع، وإنما على طريق التخيير.  
وهو قول متناقض؛ لأن إيجاب الجميع يقتضي نفي التخيير.  
ثم قال المصنف: **(فلا خلاف في المعنى)** إشارة إلى أن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه شيء في المعنى.

ومن الأصوليين من قال: يترتب عليه أن من أدى خصلة؛ فعند الجمهور يقال: إنه الواجب، وعند المعتزلة يقال: الواجب تأدى بها؛ لأن الواجب جميعها.  
والأصل الذي انطلق منه المعتزلة؛ قولهم: في التحسين والتقبيح، فلما كانت الخصال متساوية من جهة صفاتها الذاتية أوجبوها جميعاً، فالإيجاب تابع للتحسين والتقبيح.

كذلك قولهم: في إيجاب الأصلح، فزعموا أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه لوجب أن يبينه الله؛ لأنه الأصلح للعباد، فلو لم يبينه لكلف العباد بشيء لم يبينه لهم.  
ثم ذكر المصنف قولاً آخر وصدره بـ(قيل) تضعيفاً له فقال: **(وقيل: الواجب معين عند الله تعالى دون الناس)**؛ بمعنى: أن الواجب المخير معين عند الله دون

الناس، فالله أمرهم بخصال معينة لكن يريد منها واحداً من الأمور يعلمها هو سبحانه دون الناس، وهذا القول لا يُعرف له قائل.

ويُعرف بـ(قول التراجم) وهو القول الذي يرويه الأشاعرة عن المعتزلة، والمعتزلة عن الأشاعرة، وهم متفقون على فساده.

وهو مردود؛ لأن كونه معيناً عند الله يوجب أن يفعل ذلك المعين دون غيره من الخصال، وكونه مبهماً بين أمور يوجب أن يكون العبد مخيراً فيها، وهذا جمع بين النقيضين.

وكون الكفارة بالتخيير هذا بالاتفاق، فبطل أن يكون معيناً عند الله دون الناس؛ لأن التخيير ينافي التعيين.

فإن اعترض معترض على أن التعيين ينافي التخيير فقال: هو معين عند الله، والله يلهم العبد على اختياره، أو يتعين باختياره، أو يسقطه عليه؛ لاختيار غيره له. فأرادوا أن ينفوا التعارض بين التعيين والتخيير.

وأجاب المصنف على الاعتراض الأول بـ: أن هذا يوجب اختلاف الواجب؛ لتفاوت المكلفين في اختياراتهم، فكل من فعل خصلة كان هذا هو الواجب، فيكون الواجب على كل واحد ما اختاره، وهذا يرد النص والإجماع.

أما النص: فإن آية الكفارة خيرت في الخصال، فمن فعل خصلة من هذه الخصال فإنها تجزئه.

وأما الإجماع: فهو أيضاً على أن العبد مخير بين هذه الخصال، وأن الواجب على جميع العباد واحد.

وأجاب المصنف على الاعتراض الثاني وهو أنه يتعين باختياره: أنه واجب قبل أن يتعين؛ لأن الحكم عند المصنف قديم، والواجب قبل التعيين إما أن يكون معيناً أو مخيراً، فلا يتعين باختيار المكلف.

وأجاب المصنف على الاعتراض الثالث، وهو أنه يسقط؛ لاختيار غيره له: أنه لو كان كذلك لكان من فعل غير الواجب المعين عند الله أنه لم يأت بالواجب المعين عند الله، وإنما أتى ببدله وهذا مردود؛ لأن الإجماع على أن من أتى بأي خصلة فقد جاء بالواجب لا ببدله.

ثم ذكر اعتراضاً آخر مبنياً على طريق السبر والتقسيم في بيان أن الواجب واحد معين عند الله لا عندنا، فذكر أن العبد يكون ممثلاً إذا أتى بالجميع مرة واحدة، وهذا الامتثال قد تحقق إما:

١- لأن العلة هي الكل؛ أي: مجموع الخصال، فتكون كل خصلة من الخصال هي جزء العلة، وهذا يرد النص والإجماع؛ لأنه يلزم أن تكون كل الخصال واجبة.

٢- لأن العلة كل واحدة من هذه الخصال، فتجتمع مؤثرات -الإعتاق والصيام والإطعام- على أثر واحد، وهذا لا يصح.

٣- لأن العلة مبهمه، وهذا غير جائز، بل لا بد أن تكون العلة معلومة معينة.

٤- أن يأتي بواحد معين من هذه الخصال، وهذا هو المطلوب.

ثم ذكر دليلاً ثانياً لهم، وهو: أن الوجوب -الذي هو حكم شرعي- معين، فيستدعي أن يكون المأمور به معيناً، فالمعين لا يستدعي إلا معيناً.

وهذا المعين ليس هو الكل، ولا كل واحد، فتعين أن يكون واحداً معيناً عند الله.

ثم ذكر دليلاً ثالثاً ورابعاً لهم، وهو: أن الثواب والعقاب إنما يكون على معين، ولا يكون على الكل، ولا على كل واحد، ولا على مبهم، فتعين أن يكون معيناً، وعكسه العقاب.

وأجاب المصنف على الدليل الأول ب: أن الامتثال يحصل بكل واحد من الخصال، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرات على أثر واحد، لأنها معارف لا مؤثرات، واجتماع المعارف على واحد جائز.

وهذا الجواب منه مبنيٌّ على أصل فاسد وهو: عدم تأثير الأسباب في مسبباتها، وقد تقدم نقده.

ثم هو جواب جدلي من المصنف لا يعتقده؛ لأن الواجب عنده واحد لا بعينه، لا أن الجميع واجب.

والجواب الصحيح: أن الممتنع بصريح العقل هو: اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد، أو علتين تامتين مستقلتين على معلول واحد؛ لأن ذلك جمع بين النقيضين، فكونه وجد بإحدى علتين وحدها يناقض وجوده بالأخرى وحدها.

أما إذا كانا غير مستقلين فيجوز اجتماعهما على أثر واحد، كالتعاونين، أو يكون الاستقلال على سبيل البدل، كانتقاض الضوء يكون بالبول أو الريح، أو النوم.

وأجاب المصنف على الدليل الثاني: بالنقض، فالوجوب المعين يستدعي واحدًا من الخصال لا بعينه، كما أن المعلول يستدعي علة من غير تعيين، كالحدث وهو معين يستدعي علة لا بعينها قد تكون بولاً أو ريحًا، ونحو ذلك.

وأجاب المصنف على الدليل الثالث والرابع: أن الثواب والعقاب متعلقان بأمور معينة لا يجوز تركها كلها، ولا يجب فعلها كلها.

### تلخيص مما سبق أن الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأول: الواجب واحد لا بعينه، وهو الصحيح.

الثاني: الواجب جميع الخصال.

الثالث: الواجب معين عند الله دون الناس.

وما ذكره المصنف من اعتراضات والجواب عليها كل ذلك من التعقيد والتطويل الذي لا ثمرة عملية تحته، ويجب أن يُصان أصول الفقه عن ذلك، خصوصًا وأن هذه الاعتراضات على قول لا يعرف له قائل.

وأنبه هنا إلى أن الأصل الذي انبنى عليه القول بوجوب واحد لا بعينه عند

الأشاعرة هو: التحسين والتقبيح، فالله عند الأشاعرة يوجب لمحض المشيئة، وليس للأفعال في ذاتها أوصاف لأجلها أو جها الله.

قال الغزالي في «المستصفى» جواباً على اعتراض: «ومن سلم لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لأجلها يوجبها الله تعالى، بل الإيجاب إليه، وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات، فيخصصها بالإيجاب دون غيرها، وله أن يوجب واحداً لا بعينه». فبنى كلامه على نفي التحسين والتقبيح العقليين، وأنه ليس للأفعال أوصاف ذاتية لأجلها شرع الحكم، وهذا مخالف لما عليه أهل السنة، كما تقدم، وسيأتي مزيد تفصيل عند الكلام عن العلة.

قوله: (تذنيب):

**الحكم قد يتعلق على الترتيب، فيحرم الجمع كأكل المذكي والميته، أو يباح كالوضوء والتيمم، أو يسن ككفارة الصوم):**

لما ذكر أن الواجب ما منه هو معين، ومنه من هو مخير ألحق بهذا التقسيم تقسيماً آخر، وهو: المرتب.

فالمرتب يشبه المخير في أن الحكم متعلق بأمور، لكن المرتب على وجه الترتيب، لا التخيير.

فالحكم قد يتعلق على الترتيب، وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يحرم الجمع بينها، كأكل المذكي والميته.

الثاني: يباح الجمع بينها، كالجمع بين الوضوء والتيمم.

الثالث: يسن، كالجمع بين الصيام والإطعام في كفارة المجامع في رمضان.

والأمثلة التي يمثل بها الأصوليون لا يعترض عليها؛ لأن المراد بالتمثيل تصور

المسألة الأصولية، لا بيان الراجح من المسائل الفقهية.





قال المصنف:

(الثانية: الوجوب إن تعلق بوقت، فإما أن يساوي الفعل كصوم رمضان. وهو: المضيق. أو ينقص عنه: فيمنعه من يمنع التكليف بالمحال، إلا لغرض القضاء، كوجوب الظهر على الزائل عذره، وقد بقي قدر تكبيرة. أو يزيد عليه: فيقتضي إيقاع الفعل في جزء من أجزائه؛ لعدم أولوية البعض. وقال المتكلمون: يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل. وردَّ بأن العزم لو صح بدلاً لتأدى الواجب به، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل، والمبدل واحد. ومنا من قال: يختص بالأول وفي الأخير قضاء. وقالت الحنفية: يختص بالأخير، وفي الأول تعجيل. وقال الكرخي: الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً، وإلا نافلة. واحتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه. قلنا: المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه. فرع: الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخر لكبر أو مرض).

هذا تقسيم للوجوب باعتبار وقته.

فالوجوب المعلق بوقت ينقسم الفعل المعلق به وهو الواجب إلى أقسام.

وبعبارة أخرى: الوجوب المعلق بوقت ينقسم إلى قسمين:

- الوجوب المعلق بوقت مطلق، وهو الواجب المطلق.

- الوجوب المعلق بوقت مؤقت، وهو الواجب المؤقت.  
 وزاد الحنفية: ذو الشبهين أو المشكل، وهو: الذي لا يسع وقته غيره من جهة،  
 ويسع غيره من جهة أخرى، كالحج.  
 فالمطلق، هو: الذي لم يحدد بزمن، مثل الكفارات.  
 والمؤقت، هو: المحدد بزمن.  
 وينقسم إلى قسمين:
- الوجوب المعلق بوقت مضيق، وهو الواجب المضيق.  
 - الوجوب المعلق بوقت موسع، وهو الواجب الموسع.  
 فالمقيد، هو: ما كان الوقت لا يتسع لأكثر من فعله، مثل صيام رمضان، فلا يتسع  
 الوقت لأن يصام مع رمضان يوم غيره، فالوقت مساوٍ للفعل، ويجب إيقاع الفعل في  
 أول الوقت، فيباشر مقترناً بدخول الوقت، وهذا بالإجماع.  
 وهناك قسم ذكره المصنف، وهو: إذا كان الوقت أنقص من الفعل، وبين أن هذا  
 يمنع من منع التكليف بالمحال، وسيأتي بيان مسألة التكليف بالمحال؛ لأن إيقاع  
 الفعل كله لا يكفي في ذلك الوقت.  
 وذكر أن لهذا القسم صورة جائزة، وهي إذا كان لغرض القضاء، ومثل على ذلك  
 بمن زال عنه العذر في آخر الوقت فلم يتمكن إلا من تكبيرة الإحرام، فيبتدئ في  
 الوقت الضيق ثم يتمه بعد ذلك.  
 والموسع، هو: ما كان الوقت متسعاً لأكثر من فعله، مثل: صلاة الفجر من طلوع  
 الفجر الصادق إلى طلوع الشمس، فالوقت يسع لفعل أكثر من صلاة الفجر.  
 وهذا القسم قد اختلف في وقت وجوب إيقاع الفعل فيه على أقوال:  
 القول الأول: إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت، فيجب وجوباً موسعاً.  
 واحتجوا به: أن كون بعض أجزاء الوقت أولى بالوجوب من بعض عليه دليل.

القول الثاني: إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت، لكن لا يجوز ترك الجزء الأول إلا بالعزم على الفعل في الجزء الثاني، ونقله المصنف عن المتكلمين، وعزاه غيره لجمهورهم.

واحتجوا بـ: أنه لو جاز ترك الجزء الأول بلا عزم في الجزء الثاني لجاز ترك الواجب بلا بدل.

ورُدَّ على هذا: أن العزم لا يكون بدلاً عن الواجب، ولو جاز لتأدَّى الواجب بالعزم.

ثم لو تعدد العزم في أجزاء الوقت لتعدد البدل، والمبدل واحد.

القول الثالث: إيقاع الفعل يجب في أول الوقت، وفي آخره يعد قضاء، وهو قول ينسب لبعض الشافعية، ولا يصح عنهم، وعزاه الشافعي في الأم إلى بعض أهل الكلام.

القول الرابع: إيقاع الفعل يجب في آخر الوقت، ويكون في أول الوقت من باب التعجيل، ونسبه المصنف للحنفية، وهو قول جماعة من العراقيين من الحنفية.

واحتجوا بـ: أنه لو وجب إيقاع الفعل في أول الوقت لما جاز تركه.

وأجيب: أن المكلف مخير في أجزاء الوقت، وليس بواجب عليه إيقاع الفعل في أول الوقت، وبالتالي فلا يرد على القول الأول والثاني إيراد بعض الحنفية.

القول الخامس: من فعل العبادة في أول الوقت ثم أدرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله في أول الوقت واجباً، وأما إذا أدرك آخر الوقت غير مكلف كأن يكون قد جُنَّ فإن ما فعله في أول الوقت يكون نافلة، ونسبه إلى الكرخي من الحنفية.

والراجع: القول الأول، يدل عليه:

قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ

الْفَجْرِ كَانَتْ مَشْهُودًا ﴾ [الإسراء: ٧٨].

فأمر بإقامة الصلاة في جميع الوقت، وجعل سبب الوجوب هو دخول الوقت، فدل ذلك على أن الوجوب موسع في الوقت، وتخصيص بعض الأوقات بالوجوب دون بعض، لا يدل عليه دليل.

قوله: (فرع: الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفائت فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أضر لكبر أو مرض):

لما أثبت المصنف الواجب الموسع فرع عليه فرعاً، وهو: أن من الموسع ما يسع العمر كله، ومثل عليه بالحج، وقضاء الفائت. فله أن يؤخره إلا إذا غلب على ظنه أنه سيفوت، كما لو كبر أو مرض.



قال المصنف:

(المسألة الثالثة:

الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس، أو واحدًا معينًا كالتهجد ويسمى فرض عين، أو غير معين كالجهاد يسمى فرض الكفاية، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل، وإن ظن أنه لم يفعل وجب).

هذا تقسيم للوجوب باعتبار فاعله ومن يجب عليه.

ينقسم الوجوب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

- فرض عين.

- فرض كفاي.

ففرض العين، هو: ما طُلب فعله من كل عبد، مثل صلاة العصر، وصيام رمضان، ونحو ذلك.

وفرض العين قد يتناول كل واحد من العباد، وقد يتناول واحدًا معينًا دون غيره كخصائص النبي ﷺ.

والفرض الكفاي، هو: ما طُلب وجوده من غير نظر للفاعل، فالمقصود منه وجود الفعل، وليس له علاقة بالفاعل، مثل صلاة الجنازة، والأذان، ونحو ذلك.

وهو واجب على مجموع الأمة، وليس واجبًا على كل فرد من أفرادها، وإنما على مجموعها، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي.

فإن قيل: الواجب الكفاي ابتداءً من المخاطب به؟

قيل: الأمة كلها مخاطبة، وهذا قول الجمهور، فلو ترك أئمة الأمة كلها، لكن يسقط بفعل بعضها.

وأعني بالأمة: من توفرت فيه شروط الأمر والنهي من البلوغ والعقل، ونحو ذلك.

وذهب المصنف إلى أن الوجوب يتعلق بغير معين، والصواب الأول؛ لأن الإثم يكون على الجميع إذا ترك الواجب الكفائي.

فإن قيل: متى يسقط الواجب الكفائي على المعين من الأمة؟

قيل: يكفي في سقوطه عن الفرد غلبة الظن، فإذا غلب على ظن الفرد أن غيره فعله فإنه يسقط عنه، أما إذا لم يغلب على ظنه أن غيره فعله فيجب عليه أن يفعله.

ولهذا قال المصنف: **(فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل، وإن**

**ظن أنه لم يفعل وجب).**

وهنا أمر مهم ينبغي التنبيه عليه، وهو: أن من تلبس بالواجب الكفائي صار واجباً عليه وجوباً عينياً؛ لأنه سيرفع بفعله الإثم عن الباقيين.

بمعنى: لو أن إنساناً ذهب في جنازة فبمجرد ذهابه صارت صلاة الجنازة في

حقه واجبة وجوباً عينياً، إذا لم يكن هناك غيره، فيجب عليه أن يصلي عليها.

فالواجب الكفائي قد ينقلب عينياً إذا لم يوجد غيره.



قال المصنف:

(المسألة الرابعة:

وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً.

قيل: يوجب السبب دون الشرط، وقيل: لا فيهما.

لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال.

قيل: يختص بوقت وجود الشرط، قلنا: خلاف الظاهر.

قيل: إيجاب المقدمة أيضاً كذلك، قلنا: لا، فإن اللفظ لم يدفعه.

تنبيه:

مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة، أو عقلاً كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمسة إذا ترك واحدة ونسي عينها، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ.

فروع:

الأول: لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما.

الثاني: إذا قال: إحداكما طالق؛ حرمتا تغليبا للحرمة، والله تعالى يعلم أن سيعين إحداهما لكن لما لم يعين لم تتعين.

الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب؛ وإلا لم يجز تركه).

انتقل المصنف إلى حكم جديد يتعلق بالوجوب، وهو ما يعرف بـ (مقدمة الواجب).

ويعبر عنه أيضاً بـ: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

وي: (ما لا يتم الأمر إلا به فهو مأمور به).

ومقدمة الواجب المقصود بها هنا: مقدمة وجود الواجب، لا مقدمة وجوب الواجب.

فما يتوقف عليه وجوب الواجب لا يجب بالإجماع، كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة.

### صورة المسألة:

إذا أمر بالشيء أمرًا مطلقًا، فهل وجوبه يوجب ما لا يتم الواجب إلا به أو لا؟  
قول المصنف: **(وجوب الشيء مطلقًا)** أخرج الوجوب المقيد بما يتوقف عليه وجوده، لا وجوبه.

فمثلًا: وجوب صلاة الظهر وجوب مطلق؛ لأنه لم يقيد بما يتوقف عليه وجوده من العبد من الوضوء أو المشي، ونحو ذلك، وإن كان مقيدًا بما يتوقف عليه وجوبه وهو: زوال الشمس.

وعلى هذا: فما توقف عليه وجوب الواجب لا يشترط، بخلاف ما توقف على فعل الواجب بعد وجوبه.

قوله: **(يوجب وجوب ما لا يتم إلا به)**؛ أي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب مطلقًا، سواء كان الذي توقف عليه الواجب سببًا شرعيًا، أو عقليًا، أو عاديًا، أو شرطًا شرعيًا، أو عقليًا، أو عاديًا.

قوله: **(وكان مقدورًا)**؛ أي: كان في قدرة العبد، فخرج ما لم يكن في قدرته.

فالوجوب عند المصنف يوجب ما لا يتم إلا به بقيدين:

الأول: أن يكون الوجوب مطلقًا، بمعنى: لم يقيد بلوازمه، أو بما يتوقف عليه، فيخرج اللازم الداخل في ماهية الواجب، فإنه يدخل في الواجب، وكذلك يخرج المعلق بما يتوقف عليه، كقول القائل: إن ذهبت إلى المسجد فاقرأ القرآن.



الثاني: أن يكون في مقدور العبد، لا خارجاً عن مقدوره.

والقيد الثاني: يعترض عليه أنه متعلق بمقدمة وجوب الواجب، لا بمقدمة وجود الواجب، وما توقف عليه وجوب الواجب فالعبد ليس مطلوباً منه سواء دخل تحت قدرته أو لا.

أما ما عجز عنه العبد مما هو متعلق بمقدمة وجود الواجب فليس واجباً على العبد حتى يحترز منه.

وتعليل إيجاب المقدمة: أنه لو جاز ترك مقدمة الواجب لترك الواجب؛ لتوقف الواجب على المقدمة.

ومما ينبغي أن يعلم: أن إيجاب مقدمة الواجب ليس من جهة اللفظ، وإنما من جهة الدلالة.

فوجوب المقدمة - فيما لم يأت دليل عليه - ليس شرعياً، وإنما عقليٌّ عاديٌّ، فلا يمكن وقوع الواجب وحصوله إلا به.

فالواجب ثبت قصداً، ومقدمته وسيلة بواسطة وجوب ما كان قصداً.

وسبب عدم كونه شرعياً: أنه لا يعاقب على تركه.

ثم إن شروط الصحة كالطهارة لا تدخل في الأمر المطلق، لكن إسقاط الواجب لا يتوصل إليه إلا بتحصيل شروط الصحة فوجب تحصيلها.

قوله: **(قيل: يوجب السبب دون الشرط)** أشار إلى قول آخر في المسألة وصدده بـ(قيل) تضعيفاً له، هذا القول هو: أن الأمر بالشيء أمر بسببه دون شرطه.

فالوجوب يوجب السبب دون الشرط.

قوله: **(وقيل: لا فيهما)**؛ أي: لا يوجب السبب ولا الشرط، وهذا قول ثالث في المسألة.

قوله: **(لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال).**

بدأ المصنف يرد على القولين اللذين اجتمعا في أن الوجوب لا يوجب الشرط، فذكر أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال؛ لأن المشروط متوقف على وجود الشرط، فلو كلف بالمشروط دون الشرط لكان قد كلف بالمحال. وكذلك يقال في التكليف بالمسبب دون السبب.

ثم ذكر اعتراضاً فقال: **(قيل: يختص بوقت وجود الشرط)** بمعنى: أنه يجوز أن يكون التكليف بالمشروط مختصاً بوقت وجود الشرط، فينتفي المحال. وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: خلاف الظاهر)**؛ لأن اللفظ أعم. ثم ذكر اعتراضاً آخر للخصم فقال: **(قيل: إيجاب المقدمة أيضاً كذلك)** بمعنى: أن إيجاب مقدمة الواجب كذلك خلاف الظاهر؛ لأن اللفظ لا يفيد إيجاب المقدمة.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: لا، فإن اللفظ لم يدفعه)** بمعنى: أن اللفظ لا يمنع من إيجاب المقدمة؛ ذلك أن اللفظ لم يتعرض للمقدمة بنفي ولا إثبات، فلا يكون خلافاً للظاهر؛ لأن مخالفة الظاهر: رد ما يشبه اللفظ، أو إثبات ما يرده اللفظ، أما ما سكت عنه فلا يعد مخالفاً للظاهر.

بخلاف قول الخصم بالتخصيص؛ فإنه خلاف الظاهر؛ لأن الأصل عدم التخصيص. وهناك قول رابع في المسألة ذهب إليه أكثر المعتزلة، وهو: المنع من مقدمة الواجب؛ لأصل فاسد عندهم وهو: أنهم يشترطون في الأمر الإرادة، فالأمر قد يأمر بالفعل، ولا يكون مقصوده ما توقف على الفعل المأمور به.

وغفل هؤلاء أن وجوب ما توقف عليه الواجب من جهة الدلالة، لا من جهة قصد الأمر.

وسيأتي مزيد بسط في مسألة اشتراط الإرادة في الأمر.

ثم قال المصنف: (تنبيه:

مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالمشي للحج أو العلم به كالإتيان بالخمسة إذا ترك واحدة ونسي عينها، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ):

بين أن ما يتوقف عليه الواجب نوعان:

الأول: ما يتوقف عليه وجود الواجب، وهو إما:

- شرعي، كالطهارة للصلاة.

- عقلي، كالمشي للحج.

ويؤخذ عليه: أن المشي أمر حسي، لا عقلي.

وهذه الأمور إما أن تكون متقدمة على الأمور كالمشي إلى الصلاة، أو مقارنة

كالنية، أو بعده كإمساك جزء من الليل في الصيام.

الثاني: ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب.

ومثل عليه: بمن ترك صلاة من الصلوات الخمس ونسي عينها؛ فإن عليه أن

يصلي الصلوات الخمس كلها، وتكون الأربعة مقدمة للخامسة التي نسيها؛ لأن

العلم بالتي نسيها يتوقف على الإتيان بالخمسة.

ومثل أيضاً: بستر شيء من الركبة لستر الفخذ؛ للتقارب بين الركبة والفخذ،

فيتوقف العلم بستر الفخذ على ستر شيء من الركبة.

قوله: (فروع:

الأول: لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا، على معنى أنه يجب عليه

الكف عنهما.

الثاني: إذا قال: إحداكما طالق؛ حرمتا تغليبا للحرمة، والله تعالى يعلم أنه

سيعين إحداهما لكن لما لم يعين لم تتعين.

**الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب؛ وإلا لم  
يجز تركه):**

ذكر فروعاً فقهية مبنية على مسألة مقدمة الواجب:

**الفرع الأول:** تحرم المنكوحة؛ أي: الزوجة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لأنها لما اشتبهت بالأجنبية، توقف العلم بالكف عن الأجنبية على تحريم المنكوحة.

وبنى بعض المتكلمين هذا الفرع على أن الأعيان ليس فيها معانٍ تقتضي التحليل والتحريم، وإنما العبرة بالنهي.

**والصواب:** أن المحرم قصداً الأجنبية؛ لتحقق المفسدة التي من أجلها نهى عن هذه العين، وأما المنكوحة فتجتنب التزاماً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويترتب عليه: أنه لو لم يجتنبهما لعوقب على الأجنبية دون المنكوحة.

**والفرع الثاني:** إذا قال لزوجتيه: إحداكما طالق، فتحرم الزوجتان؛ لأن العلم بمن هي المطلقة متوقف على تحريمهما جميعاً، فتحرم إحداهما قصداً، والأخرى التزاماً.

**والفرع الثالث:** أن الزائد -الذي لا يتميز- على قدر الواجب لا يوصف بالوجوب، كالزائد على القدر الواجب من مسح الرأس في الوضوء؛ لأنه يجوز تركه، والواجب لا يجوز تركه.

إلا أن الزائد لا يتميز عن القدر الواجب، فيتوقف عليه العلم بوجود الواجب.

ومنهم من قال: تكون واجبة؛ لأن مسح الرأس يتوقف على مسح ما زاد.



**قال المصنف:**

(المسألة الخامسة: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنها جزؤه، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن.

قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجب قد يغفل عن نقيضه. قلنا: لا؛ فإنَّ الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال، وإن سلم فمناقض لوجوب المقدمة).

ذكر المصنف حكماً جديداً، وهو: أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه، ويعبر عنها أيضاً بمسألة: هل الأمر بالشيء نهى عن ضده أو لا؟ ومسألة الأمر بالشيء نهى عن ضده يدخل فيها الواجب والمستحب، إلا أن المصنف قصر ذلك على الواجب فقط.

وعبر بالوجوب؛ ليشمل ما استفيد من الأمر، وما استفيد من التوعد على الترك فيكون أعم من الأمر من هذه الجهة، وأخص من جهة أنه لا يتناول الاستحباب. ثم بين المصنف العلة في أن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه، بقوله: **(لأنها جزؤه، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن)** فجعل حرمة النقيض جزءاً من حقيقة الوجوب؛ لأن حقيقة الوجوب: طلب الفعل مع منع الترك.

فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن؛ لأن حرمة النقيض أحد أجزاء الوجوب.

لكن الدليل الذي ذكره المصنف ناقص؛ لأن المسألة في الضد لا في النقيض، وتمامه: ويلزم من منع النقيض المنع من الضد.

وما ذكره المصنف فيه تعارض حيث إنه عبر في بداية المسألة بالاستلزام، ثم عبر بعد ذلك بالتضمن، ودلالة التضمن غير دلالة الالتزام؛ لأن دلالة التضمن تؤخذ

من اللفظ نفسه، وأما الالتزام فمن خارج اللفظ.  
لكن حمل بعض الشراح دلالة الالتزام هنا على دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى، سواء كان داخلاً فيه أو خارجاً عنه.  
وكما تقدم المسألة مفروضة في الضد، لا في النقيض.  
ولما عبر المصنف بالنقيض اعترض عليه: أن أضداد الأمر الوجودية لا تدخل في جزء حقيقة الواجب، وإنما الذي يدخل في جزء حقيقة الواجب المنع من الترك.  
فالقعود مثلاً لا يدخل في جزء الأمر بالقيام، وإنما هو لازم له.  
فتعبير المصنف بالنقيض ليس بصحيح؛ وإنما الأولى التعبير بال ضد؛ لأن نقيض القيام عدم القيام، لا القعود.  
ونفي النقيض مستلزم لنفي الضد.

### ومسألة الأمر بالشيء نهى عن ضده، فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: الأمر بشيء معين نهى عن ضد ذلك المعين المأمور به بدلالة الالتزام، وهذا هو الحق، وهو قول جمهور الأصوليين، وعامة الفقهاء، إلا أن جماعة من الحنفية يرون أن النهي عن الضد من باب الكراهة، لا التحريم ما لم يفوت المقصود بالأمر.

وخرج بالأمر المعين: الأمر المخير، كخصال الكفارة.  
وحجة الجمهور: استحالة الجمع بين الضدين، فالأمر والنهي يتنافيان؛ فلا يجوز أن يكون مأموراً بالقيام والقعود جميعاً في حال واحدة.  
ولأن الضد لا يخلو:

- أن يكون مأموراً به، وهذا باطل؛ لاستحالة الجمع بين الضدين.
- أن يكون مباحاً، وهذا باطل؛ لأنه يلزم اجتماع الضدين؛ لجواز فعل الضد.
- أن يكون منهياً عنه، وهذا هو المطلوب.

والأمر بالشيء نهي عن جميع أصداده، والنهي عن الشيء أمرٌ بأحد أصداده إن كانت أصداد النهي كثيرة.

فمثلاً: الأمر بالقيام في الصلاة نهي عن الجلوس، والاتكاء، والاضطجاع، ونحو ذلك.

لكن النهي عن الجلوس أمر بفعل أحد أصداده، فإما أن يقوم، أو يتكئ، ونحو ذلك.

القول الثاني: الأمر بالشيء نهي عن ضده لفظاً، فعين الأمر هو عين النهي، ليس من جهة اللزوم، وإنما من جهة المعنى، وهو قول جماعة من الأشاعرة. والأصل الباطل الذي انبنى عليه كلامهم، هو: أنهم يرون أن الأمر لا صيغة له، وأنه المعنى القائم في النفس، وهو واحدٌ من جهة المعنى، فلا فرق بين الأمر والنهي، ولا فرق بين الخبر والاستخبار، فالأمر هو عين النهي، والاستفهام هو عين الأمر، وهكذا.

فيجعلون كلام الله -جل وعلا- معنى واحداً، فيقولون: معنى سورة الفاتحة هو معنى سورة المسد، وهو معنى سورة البقرة، لا فرق!

بل قالوا: معنى القرآن هو معنى التوراة، ومعنى التوراة هو معنى الإنجيل! وتصور هذا يُعني عن رده.

فإن قيل لهم: كيف اختلفت سورة الفاتحة عن سورة البقرة؟

قالوا: باللفظ فقط، أما من جهة المعنى: فالمعنى واحدٌ فكلام الله لا يقبل التبعض عندهم.

فإن قيل: لماذا يقولون بهذا القول المنكر، غير المتصور؟

قيل: لأن كلام الله عندهم: هو المعنى النفسي، والمعنى النفسي واحدٌ، لكن

تختلف الألفاظ في التعبير عنه.

فالمعنى النفسي واحدٌ، لكن مرةً يعبر عن هذا المعنى باللغة العربية فيكون قرآناً، ومرةً يعبر عن هذا المعنى بالسريانية فيكون إنجيلاً، ومرةً يعبر بالعبرية فيكون توراة! فالتوراة والقرآن والإنجيل كلها بمعنى واحد.

وهذا باطلٌ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان من تعبد الله بالتوراة بعد بعثة النبي ﷺ كان مسلماً مؤمناً، ومن تعبد الله بالإنجيل الصحيح كان مسلماً مؤمناً، والله -جل وعلا- يقول: ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ عَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقولهم هذا من الأمور التي لا يقبلها شرعٌ ولا عقلٌ ولا لغةٌ، فكيف يكون معنى هذا هو معنى هذا؟!

وذهب بعض الأشاعرة كالرازي إلى أنه نهى عن ضده التزاماً؛ وهذا ليس نقضاً منه لهذا الأصل، وإنما نظر إلى تعلق الكلام النفسي، فلما تعلق الكلام النفسي بطلب الفعل كان أمراً، ولما تعلق بطلب الترك كان نهياً، وأمر الله بالشيء نهياً عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد المنافي.

القول الثالث: الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا لفظاً ولا التزاماً، ونقله المصنف عن المعتزلة، وليس هو قول جميع المعتزلة، ونقله أيضاً عن أكثر أصحاب الشافعي فقال: **(قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجب قد يغفل عن نقيضه)** وذهب إليه الجويني في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى» لكن في أمر المخلوق.

واحتجوا ب: أن الأمر -وهو الموجب للشيء- قد يكون غافلاً حين الأمر عن نقيض الأمر، فلا يكون ناهياً عنه مع غفلته.

وسلم الجويني والغزالي بهذه الحجة في كلام المخلوق.



وقول المعتزلة مبني على أصل، وهو: اشتراط الإرادة في الأمر.  
 وأجاب المصنف بقوله: (قلنا: لا؛ فإنَّ الإيجاب بدون المنع من نقيضه  
 محال، وإن سلم فمناقض لوجوب المقدمة) بمعنى: أن المنع من الترك لما كان  
 جزء حقيقة الوجوب، فإنه لا يتصور أن يغفل عنه الأمر، وإن سلم أنه يمكن أن يغفل  
 عنه فإن اعتراضهم ينتقض بوجوب مقدمة الواجب، فقد يغفل عنها الأمر ومع ذلك  
 هي واجبة؛ لاستلزام الوجوب لوجوب المقدمة.

وهذا جواب من المصنف على النقيض، والمعتزلة لا ينازعون فيه.  
 ويجاب عليهم أيضاً: أنه لما كان النهي عن الضد مستلزماً للأمر لزوماً لا ينفك،  
 فإنه لا يتصور فعل المأمور إلا بترك ضده؛ لاستحالة الجمع بين الضدين.  
 ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده قريبة من مسألة ما لا يتم الأمر إلا به فهو  
 مأمور به؛ ذلك أن الإتيان بالمأمور متوقّف على النهي عن ضده، وما لا يتم الأمر إلا  
 به فهو مأمور به.

أختم هذه المسألة بتلخيص الأصول التي انبنت عليها، وهي:  
 الأصل الأول: الأمر لا صيغة له؛ لأن كلام الله هو المعنى النفسي، فيكون عين  
 الأمر هو عين النهي، وهذا الأصل قالت به الأشاعرة.  
 الأصل الثاني: التكليف بما لا يطاق.

قال الأمدي في «الإحكام»: «فإن قلنا بجوازه، على ما هو مذهب الشيخ أبي  
 الحسن -رحمة الله عليه- كما سبق تقريره، فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهياً عن  
 أضداده، ولا مستلزماً للنهي عنها، بل جائز أن تؤمر بالفعل وبضده في الحالة  
 الواحدة، فضلاً عن كونه لا يكون منهياً عنه.

وإن منعنا ذلك فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزماً للنهي عن أضداده، لا أن  
 يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد».

الأصل الثالث: اشتراط الإرادة في الأمر، وهو ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة، وعليه نفوا أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

الأصل الرابع: التحسين والتقبيح؛ ذلك أن المأمور به حسن في ذاته، وضده قبيح فينهى عنه، فأمر الإيجاب يكون نهياً عن أضداده دون الندب، وهذا قول لبعض المعتزلة.



## قال المصنف:

(المسألة السادسة: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافاً للغزالي؛ لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك، قيل: الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه، قلنا: لا، وإن سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج).

انتقل إلى حكم جديد متعلق بالوجوب، وهو: نسخه.  
صورة المسألة: إذا أوجب الله حكماً، ثم نسخه، بأن يقول: رفعت عنكم الوجوب، فهل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب أو لا؟  
ومن الأمثلة: وجوب صيام عاشوراء بعد نسخه هل يبقى الصيام على الجواز أو لا؟

ولا أحد من الأصوليين يقول إن حقيقة الوجوب هي حقيقة الجواز.  
تحرير محل النزاع: إذا رُفِعَ الوجوب من غير أن ينتقل إلى حكم آخر، كالتحريم، ومن غير أن يرفع جميع ما دل عليه الأمر السابق.  
ذكر المصنف أن الوجوب إذا نسخ فإنه ينتقل إلى الجواز، والجواز الباقي بعد النسخ مستفاد مما تضمنه الإيجاب المتقدم من عدم الحرج على الفعل ومما تضمنه الناسخ وهو عدم الحرج على الترك؛ فيكون الجواز بمعنى: نفي الحرج عن فعله وتركه.

وحجته: أن الوجوب يدل على الجواز تضمناً، والناسخ لا ينافي الجواز؛ لأن الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك، والمركب يرتفع بارتفاع جزئه.  
وهنا أشير إلى أن المركبات إما أن تكون مختلفة الأجزاء، أو تكون متشابهة الأجزاء.

فمختلفة الأجزاء لا تزول ببعض أجزائها، لكن الاسم قد يزول كالعشرة.  
وأما متشابهة الأجزاء فلا تزول بزوال بعضها، ويبقى الاسم، كالبحر.  
ثم بين المصنف أن الغزالي خالف في هذه المسألة، فذهب إلى أنه يعود إلى ما  
كان عليه قبل ورود الشرع من التحريم أو الإباحة، وهو قول أكثر الحنفية.  
وهناك أقوال أخرى في المسألة.

واختلف القائلون بالجواز، في المراد منه.

فمنهم من قال: المراد بالجواز، هو: الجواز المشترك بين الإباحة والندب،  
فيكون الفعل: إما مباحاً أو مندوباً؛ لأن الماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من أمرين:  
أحدهما: زوال الحرج عن الفعل، وهو مستفاد من الأمر.  
والثاني: زوال الحرج عن الترك، وهو مستفاد من النسخ.  
فالأمران صادقان على المباح والمندوب، وإذا كانا صادقين عليهما فلا يتعين  
أحدهما.

ومنهم من قال: تبقى الإباحة فقط؛ لأن الواجب بالنسخ ارتفع فيه المنع من  
الترك، وبقي التخيير.  
والذي يراه الغزالي أن الجواز قسيم الوجوب، وهو: ما تساوى فعله وتركه، لا نفي  
الحرج.

وهل الخلاف لفظي بين الغزالي وبين المصنف وغيره ممن يرى بقاء الجواز،  
بمعنى: نفي الحرج؟

منهم من ذهب إلى أنه لفظي، وذهب الزركشي إلى أنه معنوي فيما إذا قُدِّرَ أن  
الحكم قبل الوجوب هو التحريم، فالجواز ينافي التحريم.

وقد رد المصنف على الغزالي بأن: الدليل الذي دل على الوجوب متضمن  
للجواز كما تقدم، فالجواز جزء من حقيقة الوجوب؛ ذلك أن الوجوب مركب من

جواز الفعل مع المنع من الترك، فإذا رفع الوجوب بقي الجواز؛ لأن الناسخ لا ينافي الجواز؛ لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك.

ثم أورد اعتراضاً وهو: أن الجنس لا وجود له بنفسه، وإنما يوجد بالفصل، فكل فصل علة في وجود الجنس، فيرتفع الجنس بارتفاع الفصل، والجواز هو الجنس؛ لأنه يشمل الواجب والمندوب والمباح، وهذا الجنس لا يوجد إلا بوجود الفصل، فإذا رفع فصل الواجب ارتفع الجنس وهو الجواز، فيكون الناسخ منافياً للجواز.

وأجاب المصنف: بعدم التسليم، ولو سلم على أنه علة فلا يلزم من ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس، لجواز بقاء الجنس بفصل آخر، والفصل الآخر هنا هو: عدم الحرج على الترك.

فالحرج على الترك زال بالناسخ، وبقي عدم الحرج على الفعل. والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة هو: هل يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام؟

فالخاص هنا: الوجوب، والعام: الجائز.



قال المصنف:

(المسألة السابعة: الواجب لا يجوز تركه.

وقال الكعبي: فعل المباح ترك الحرام، وهو واجب.

قلنا: لا، بل به يحصل.

وقال الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم

شهدوا الشهر، وهو موجب، وأيضاً عليهم القضاء بقدره.

قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب، وإلا لما وجب

قضاء الظهر على من نام جميع الوقت).

صورة المسألة: لما كان الواجب متضمناً لمنع الترك دل على أن تركه لا يجوز؛

لأن ما كان جائز الترك مطلقاً فإنه ليس بواجب.

ومن الأمثلة: صلاة الفجر واجبة فلا يجوز تركها، بخلاف المشي فإنه مباح

يجوز تركه.

بين المصنف أن الواجب لا يجوز تركه، بخلاف المباح، فما يجوز تركه لا

يكون فعله واجباً، وهو بهذا يرد على الكعبي في دعواه أن المباح واجب؛ لأنه ترك

للمحرم.

والكعبي هو: عبد الله البلخي من رءوس المعتزلة.

ويُرد المصنف أيضاً على كثير من الفقهاء الذين يوجبون الصوم على الحائض

والمريض والمسافر مع أنه يجوز لهم تركه.

أما الكعبي فقد رد عليه المصنف بعدم التسليم بأن فعل المباح هو ترك الحرام،

فلا يلزم من ترك الحرام فعل المباح؛ لأن الحرام قد يترك بواجب أو مندوب، فلا

يتعين المباح.

لكن المباح قد يحصل به ترك الحرام، وقد يحصل بغيره، فليس المباح وحده يحصل به ترك الحرام، فلتترك المحرم وسائل فيكون الواجب منها واحداً لا بعينه، فبطلت دعوى الكعبي.

واعترض على المصنف أنه يلزم منه أن يكون المباح واجباً على التخيير، كخصال الكفارة.

وكلام الكعبي يحتمل أمرين:

الأول: أنه ينكر المباح مطلقاً، ولا شك في بطلان هذا القول؛ لمخالفته للإجماع.

الثاني: أن الفعل باعتبار ذاته مباح، وأما باعتبار توقف ترك المحرم عليه فإنه يكون واجباً، وهذا قول صحيح، مع مراعاة أن ترك المحرم لا يختص بفعل المباح، فقد يكون بفعل المندوب، ونحو ذلك.

فعلى الاحتمال الأول تكون المسألة مبنية على أصل، وهو: أن المباح مأمور به.

والتحقيق في هذا الأصل: أن المباح ليس مأموراً به من جهة ذاته؛ لأن المباح لا ترجيح فيه، فمثلاً: هل العبد مأمور بالمشي إلى المسجد من حيث المشي؟ والجواب: لا، لأنه لا ترجيح فيه، ولم يأت نص (امش إلى الصلاة)، فهو من حيث ذاته ليس مأموراً به، لكن إذا تعلق بأمر صار مأموراً به؛ لأنه استلزم الترجيح بتعلقه بالمأمور به، كذلك إذا تعلق بمحرم، فالمحرم إذا كان لا يمكن أن يترك إلا بأمر مباح، صار ذلك المباح واجب الفعل.

وعلى الاحتمال الثاني: تكون المسألة مندرجة تحت أصليين:

الأول: النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

الثاني: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

فإن سأل سائل: هل المباح من الأحكام الشرعية؟

الجواب: نعم؛ لأن الله خيّر العبد فيه بين الفعل والترك.

فإن قيل: هو سكوت عن الخطاب، وليس خطاباً؟

قيل: هذا نوع من أنواع المباح، فالمباح قد يكون خطاباً كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقد يكون سكوتاً، وهذا السكوت متضمن للخطاب؛ لأن سكوته -جل وعلا- تضمن كون العبد مخيراً بين الفعل والترك.

وأما الفقهاء فقال عنهم المصنف: **(وقال الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم شهدوا الشهر، وهو موجب، وأيضاً عليهم القضاء بقدره):**

فأوجبوا الصوم عليهم مع أنه يجوز لهم تركه، وهو قول لبعض الفقهاء، وعللوا ذلك بأمرين:

الأول: شهود الشهر وهو: موجب، فالمريض والمسافر والحائض شهدوا الشهر.

الثاني: وجوب القضاء عليهم بقدر ما فاتهم، فكان بدلاً؛ لأن القضاء مبني على وجوب الأداء.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا**

**الوجوب، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت):** بمعنى: أن شهود

الشهر يكون موجباً للصوم إذا انتفى المانع، فأما مع وجود المانع فلا يكون موجباً.

وأما القضاء فهو متوقف على سبب الوجوب -وهو دخول الوقت-، لا على

وجوب الأداء، وإلا لما وجب القضاء على من نام جميع الوقت؛ لعدم تحقق

الوجوب عليه؛ لكونه غافلاً.

ذكر بعض الأصوليين أن الخلاف مع بعض الفقهاء في هذه المسألة يتول إلى أنه

خلاف لفظي؛ لجواز التأخير حال العذر ووجوب القضاء بعد زواله.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه:

وفيه ثلاثة فصول: الفصل الأول:

في الحاكم: وهو الشرع دون العقل؛ لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح.

فرعان على التنزل:

الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلاً؛ إذ لا تعذيب قبل الشرع؛ لقوله

تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الأسراء: ١٥].

ولأنه لو وجب لوجب: إما لفائدة المشكور وهو منزّه، أو للشاكر في

الدنيا؛ وأنه مشقة بلا حظ، أو في الآخرة؛ ولا استقلال للعقل بها.

قيل: يدفع ظن الضرر الآجل.

قلنا: قد يتضمنه؛ لأنه تصرف في ملك الغير، وكالاستهزاء لحقارة الدنيا

بالقياس إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقاً.

قيل: ينتقض بالوجوب الشرعي.

قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة).

شرح المصنف في الباب الثاني، وجعله فيما لا بد للحكم منه، فذكر أركانه.

وهذه الأركان، هي: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به. وبدأ بالحاكم، فذكر أن الحاكم هو: الشرع دون العقل، فلا تحسين ولا تقبيح إلا بالشرع؛ وبناء على أصل فاسد، وهو: نفي التحسين والتقبيح العقليين. ومحل النزاع في الحسن والقبح الذي يترتب عليه الثواب والعقاب. وقد تقدم الكلام عن الحسن والقبح.

وأهل السنة يرون أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الشرع؛ لأن الله قد ذم من شرع بغير الشرع، كما قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذُنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١].

وأما العقل فإنه قد يحسن ويقبح الفعل، لكن لا يترتب على تحسينه أو تقبيحه ثواب ولا عقاب.

ثم فرع المصنف فرعين على مسألة التحسين والتقبيح. الأول: شكر المنعم، وكونها فرعاً هو المشهور، ومنهم من جعلها عين التحسين والتقبيح.

وبين المصنف أن شكر المنعم لا يجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن العقل يدرك شكر المنعم قبل الشرع، وأنه واجب فعله.

والمراد بشكر المنعم عند المعتزلة ومن وافقهم: أنه يجب على العبد أن يفعل ما استحسنته العقل، ويجتنب ما استقبحه العقل.

ورد المصنف عليهم بالآية: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فنفت هذه الآية العذاب قبل إرسال الرسل، فدل ذلك على أنه لا يثبت الوجوب قبل إرسال الرسل، ولو وجب لحصل العقاب.

كما رد عليهم أيضاً بقوله: **(ولأنه لو وجب لوجب: إما لفائدة المشكور**

وهو منزه، أو للشاكر في الدنيا؛ وأنه مشقة بلا حظ، أو في الآخرة؛ ولا استقلال **للعقل بها** بمعنى: أنه لو وجب شكر المنعم لكان الوجوب راجعاً إلى: ١- فائدة المشكور، والله منزه عن ذلك؛ قالوا: لتنزهه عن الأغراض. وهذا التعليل راجع إلى أصل فاسد، وهو: نفي الحكمة عن الله في أوامره وأفعاله.

٢- فائدة الشاكر في الدنيا، وهذه مشقة بلا حظ ونفع.

٣- فائدة الشاكر في الآخرة، وهذا باطل؛ لعدم استقلال العقل بمعرفة الفوائد الأخرى تفصيلاً.

وإذا انتفت هذه الأمور الثلاثة انتفى وجوب شكر المنعم بالعقل.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً فقال: **(قيل: يدفع ظن الضرر الآجل)** بمعنى: أن لشكر المنعم عقلاً فائدة، وهي: دفع ظن الضرر في المستقبل؛ لأنه يحتمل أن يكون الخالق قد طلب منه الشكر بالعقل.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: قد يتضمنه؛ لأنه تصرف في ملك الغير، وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقاً)**: بمعنى: أن الشكر أيضاً قد يتضمن الضرر.

ودلل على ذلك بثلاثة أوجه:

الأول: أن الشاكر إذا أقدم على شكر المشكور بغير إذنه فإنه يكون قد تصرف في ملكه بغير إذنه، وهذا ضرر.

الثاني: أن شكره على نعمه يعد استهزاء؛ لحقارة النعم، وعظم كبريائه.

الثالث: قد لا يهتدي الشاكر بالشكر اللائق بالله سبحانه.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً آخر للمعتزلة فقال: **(قيل: ينتقض بالوجوب**

**الشرعي)**؛ يعني: أن ما ذكره المصنف من وجوه هي منتقضة بالوجوب الشرعي،

فيرد عليه ما ورد في الوجوب العقلي.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة)** وهذا مبني

منه على نفي الحكمة في أوامر الله سبحانه.

والصحيح في هذه المسألة: أن الله جبل عباده على شكر المنعم، ولا يأتي

الشرع بخلاف ذلك، لكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد إرسال الرسل.

فالعباد قد عرفوا الله فطرة، وقد أنعم عليهم بالنعمة، وقد جبل الله عباده على

شكر المنعم.



قال المصنف:

(الفرع الثاني: الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية، وبعض الفقهاء، محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقف الشيخ والصيرفي).

وفسره الإمام: بعدم الحكم.

والأولى: أن يفسر بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال.

احتج الأولون بأنه انتفاع خالٍ عن أمارة المفسدة، ومضرة المالك؛ فتباح كالاستظلال بجدار الغير، والاقْتباس من ناره.

وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا؛ لامتناع العبث، واستغنائه، وليس للإضرار اتفاقاً، فهو للنفع وهو: إما التلذذ، أو الاغتذاء، أو الاجتناب مع الميل، أو الاستدلال، ولا يحصل إلا بالتناول.

وأجيب عن الأول بمنع الأصل، وعلية الأوصاف، والدوران ضعيف.

وعن الثاني أن أفعاله لا تعلل بالعرض، وإن سلم فالحصر ممنوع.

وقال الآخرون: تصرف بغير إذن المالك فيحرم، كما في الشاهد.

ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب.

تنبيه:

عدم الحرمة لا يوجب الإباحة؛ لأن عدم المنع أعم من الإذن).

هذا هو الفرع الثاني المبني على مسألة التحسين والتقييح.

أفعال العبد التي تحصل باختياره قبل إرسال الرسل ما حكمها؟ وهي ما تعرف

بـ(حكم الأشياء قبل البعثة).

وهذه المسألة ليس لها ثمرة عملية.

والأحكام هي: الشرائع نفسها عند الأشاعرة.

وصفات الأفعال عند المعتزلة.

صورة المسألة: الفعل الذي يقع باختيار العبد قبل إرسال الرسل ما حكمه؟

ذكر بعض الأصوليين في تحرير محل النزاع: الأفعال التي يجوز أن يرد الشرع

بإباحتها وحظرها، فخرج الكفر، ونحوه.

وهذه المسألة مفروضة عند خلو وقت عن الشرع.

والصحيح في هذه المسألة قبل أن أسرد الأقوال: أنه قبل الشرع ليس هناك

تحليل ولا تحريم.

وقد اختلف الأصوليون في حكمها على أقوال:

القول الأول: مباحة، ونسبه المصنف إلى معتزلة البصرة، وبعض الفقهاء.

ومحل كلام المعتزلة في المسألة التي لا يقضي العقل فيها بتحسين أو تقييح.

ومعنى الإباحة هنا: لا حكم بخرج في الفعل أو الترك، لا الخطاب الشرعي

بالإذن؛ لأنه لا شرع.

ثم ذكر المصنف حجج من قال بالإباحة، فقال: (احتج الأولون بأنه انتفاع

خالٍ عن أمانة المفسدة، ومضرة المالك؛ فتباح كالأستغلال بجدار الغير،

والاقتباس من ناره.

وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا؛ لامتناع العبث، واستغنائه، وليس

للإضرار اتفاقاً، فهو للنفع وهو: إما التلذذ، أو الاغتذاء، أو الاجتناب مع

الميل، أو الاستدلال، ولا يحصل إلا بالتناول).

احتجوا بوجهين:

الأول: أنها انتفاعٌ خالٍ عن أمانة المفسدة، وعن مضرة المالك فيباح، قياساً على الاستظلال بجدار الغير، فليس فيه مفسدة للجدار، ولا مضرة للمالك، وكذلك الاقتباس من ناره.

فالعلة الجامعة هي: انتفاعٌ خالٍ عن أمانة المفسدة، وعن مضرة المالك؛ لأنهما يدوران مع الحكم وجوداً وعدمًا.

واعترض على تعبير المصنف بالاقتباس؛ لأن الاقتباس أخذٌ، والأخذ لا يجوز بغير إذن، ولو عبّر بالاستضاءة لكان أولى.

الثاني: أن الله خلق المآكل اللذيذة؛ لحكمة؛ لامتناع العبث في حقه سبحانه. وهذه الحكمة راجعة إلى العباد لا إلى الله؛ لاستغنائه، وهي: لا مضرة فيها، وإنما هي للنفع.

وهذا النفع إما: التلذذ، أو الاغتذاء، أو اجتنابها مع الميل إليها فينتفع بهذا الاجتناب في الآخرة، كاجتناب الخمر، أو الاستدلال بها على كمال قدرة الله فينتفع، وهذا كله إنما يحصل بالتناول، فيكون التناول مباحًا.

ثم أجاب المصنف بقوله: **(وأجيب عن الأول: بمنع الأصل، وعلية الأوصاف، والدوران ضعيف، وعن الثاني: أن أفعاله لا تعلل بالعرض، وإن سلم فالحصر ممنوع):**

فأجاب عن الأول، وهو القياس بـ: منع الأصل، فلا يسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستظلال مباح قبل ورود الشرع؛ لأن الكلام قبل ورود الشرع لا بعده. وإن سلم بإباحة الأصل، فلا يسلم بأن الأوصاف التي ذُكرت هي علة الحكم، حتى مع دوران هذه الأوصاف مع الحكم وجوداً وعدمًا؛ لأن دلالة الدوران عند المصنف ضعيفة؛ لكونه ظنيًا، والظني لا يحتج به في الأصول. وكون الظني لا يحتج به في الأصول أصل فاسد.

وأجاب عن الوجه الثاني، وهو إثباتهم بالحكمة بـ: نفي الحكمة، فالله يأمر لا لحكمة. وإن سلم أن أوامر الله معللة، فلا يسلم أن الغرض محصور فيما ذكره. القول الثاني: محرمة، ونسبه المصنف إلى معتزلة بغداد، وبعض الإمامية، وابن أبي هريرة من الشافعية.

ثم ذكر حجج من قال بالتحريم، ورد عليها فقال: **(وقال الآخرون: تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد، ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب):**

فاحتجوا: أنه تصرف في ملك الله بغير إذنه فيكون حراماً، قياساً على التصرف في ملك المخلوق. ورُد على هذا: أن المخلوق يتضرر بالتصرف في ملكه بغير إذنه، بخلاف الخالق فإنه لا يتضرر.

ورد أيضاً: أن هذا دليل شرعي؛ والمسألة مفروضة قبل الشرع. القول الثالث: التوقف، ونسبه إلى أبي الحسن الأشعري، والصيرفي من الشافعية، واختاره المصنف. والأشاعرة لا ينظرون إلى ما يقتضيه العقل، وما لا يقتضيه؛ لنفيهم التحسين والتقيح العقليين.

وفسر الرازي هذا التوقف بعدم الحكم، بمعنى: لا حكم لها قبل الشرع. ونسبة هذا للرازي فيه نظر؛ لأن الذي اختاره الرازي أن المراد بالتوقف: عدم العلم بالحكم: أهو الحظر أو الإباحة؟ لا عدم الحكم.

واعترض المصنف على التفسير الذي نسبه للرازي أن الأولى في تفسيره أن يفسر بعدم العلم بالحكم، فلها حكم لكن لا نعلمه.

وعلى ذلك بـ: أن الحكم قديم عند الأشعري، وتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم



عنه أن يكون الحكم حادثاً.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: إثبات التعلق، ونفي المشيئة في أفعال الله، وقد تقدم نقض ذلك.

ثم أراد أن يجيب على سؤال قد يرد، وهو: أن الحكم الذي أراده الرازي هو التعلق الحادث لا الحكم القديم؛ لأنه متوقف على بعثة الرسل، فيكون معنى كلامه لا تعلق قبل ورود الشرع.

فقال جواباً على هذا الإيراد: **(ولا يتوقف تعلقه على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال)؛** أي: التعلق قديم لا يتوقف على البعثة، ولا يشترط علم المكلف به؛ لأن الأشعري يُجوز التكليف بالمحال، فيتعلق الحكم بالعباد قبل ورود الشرع وإن لم يشعروا به.

واعترض على المصنف أن هذه الصورة التي ذكرها تكليف للغافل، لا تكليف بالمحال، فهي تكليف بالمحال، لا التكليف بالمحال، وسيأتي توضيح ذلك. ومما ينبغي أن يعلم: أن الجويني ذهب إلى أنه لا فرق في الحقيقة بين من قال: بالإباحة، ومن قال: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع؛ بناء على أن الأحكام هي الشرائع بأعيانها، وليست الأحكام صفات للأفعال.

حيث قال في «البرهان»: «وأما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم، فإنهم لم يُعنوا بالإباحة وروود خبر عنها، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك، والأمر على ما ذكروه.

نعم، لو قالوا: حقُّ على المالك أن يبيح، فهذا ينعكس عليهم الآن بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا ينتفع ولا يتضرر».

قوله: **(تنبيه:**

**عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن).**

يرد المصنف بهذا على اعتراض وهو: أن الأفعال إما أن تكون محرمة، أو مباحة، ولا واسطة بينهما، فإذا لم تكن ممنوعة كانت مباحة. فرد بأن عدم المنع من الفعل أعم من الإذن فيه، فعدم الحرمة لا يستلزم الإباحة؛ لأن العام لا يستلزم الخاص، فلا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص. وهذه مغالطة؛ لأن البحث في الإباحة العقلية لا الشرعية، والإباحة العقلية لا يشترط فيها إذن الشارع. وهذا الاعتراض لا يرد على المصنف؛ لأنه لا يفسر الوقف بعدم الحكم، وإنما بعدم العلم بالحكم.



قال المصنف:

(الفصل الثاني: في المحكوم عليه، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن المعدوم يجوز الحكم عليه، كما أنا مأمورون بحكم

الرسول ﷺ.

قيل: الرسول أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره.

قلنا: أمر الله في الأزل معناه: أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا.

قيل: الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عبث، بخلاف أمر الرسول ﷺ.

قلنا: مبني على القبح العقلي، ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس

طلب التعلم من ابن سيولد).

انتقل المصنف إلى الركن الثاني من أركان الحكم، وهو: المحكوم عليه،

والمحكوم عليه هو: العبد.

وصدّر هذا الركن بالكلام على الحكم على المعدوم، فذكر أنه يجوز الحكم

على المعدوم، فلما كان الكلام قديماً ويوصف بالأمر والنهي، فإذا تعلق بطلب فعل

وصف بالأمر، وإذا تعلق بطلب ترك وصف بالنهي، وهما قديمان؛ فالمعدوم محكوم

عليه حال عدمه؛ قياساً على أننا مأمورون بكلام الرسول ﷺ مع أن أمر النبي ﷺ وجد

حال عدمنا.

ومعنى جواز الحكم على المعدوم عند المصنف، هو: أن يوجد الحكم في

الأزل، فإذا وجد المعدوم فإنه يكون مأموراً بذلك الحكم، لا أن يكون مأموراً حال

عدمه.

قال الأمدى في «الإحكام» في معنى كونه مكلفاً حالة العدم: «قيام الطلب

القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب».

وهذا مبنيٌّ عندهم على أن الحكم أزلّي، وليس ثمة مأمور.  
وفي تسميته خطاباً نزاع بين الأشاعرة - كما تقدم -، فمنهم من لا يسميه خطاباً؛  
لأنه يلزم منه الحضور والسماع، فهو يفسر الخطاب بالخطاب الشفاهي التنجيزي.  
ومنهم من يسميه خطاباً؛ بناء على أن الخطاب هو ما قام في النفس.  
وهذا كله مبني على أصل فاسد، وهو: أن كلام الله معني قائم بالنفس، لا يكون  
بحرف وصوت، ولا يتعلق بالمشيئة.

فإن اعترض معترض على القياس الذي ذكره المصنف بأن الرسول ﷺ قد أخبر أن  
من سيولد فإن الله تعالى سيأمره، فلا يكون أمراً للمعدوم، فالنبي مخبر عن الله لا أنه  
ينشئ الأوامر من عنده.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: أمر الله في الأزل معناه: أن فلاناً إذا وجد فهو  
مأمور بكذا)** بمعنى: أن معنى أمر الله هو المعنى الذي ذكرتموه في أمر الرسول ﷺ،  
فأمر الله في الأزل معناه: أن الله أخبر بأن من سيوجد فسيتعلق الأمر به.  
ففسر المصنف الأمر بالخبر، وقد تناقض الأشاعرة في وصف الأمر بالخبر،  
فجوزه بعضهم بحجة أنه مخبر لنفسه لا لغيره، ومنعه آخرون بحجة أنه ليس ثمة  
غيره حتى يخبره، ولا يصح أن يكون مخبراً لنفسه؛ لأنه سفه.  
ثم أورد المصنف اعتراضاً، وهو: أن الأمر في الأزل ولا سماع ولا مأمور عبث،  
بخلاف أمر الرسول ﷺ.

بمعنى: أن هناك فرقاً بين أمر الله وأمر الرسول ﷺ، فأمر الله في الأزل لا سماع له  
ولا مأمور، بخلاف أمر الرسول ﷺ، فيكون الأمر بلا سماع ولا مأمور عبثاً.  
وهذا كله مبني على أصل فاسد، وهو: نفي المشيئة عن كلامه سبحانه.

وأجاب عن هذا الاعتراض بقوله: **(قلنا: مبني على القبح العقلي، ومع هذا  
فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد)** بمعنى: أن الاعتراض

الذي دُكِرَ مبني على مسألة التحسين والتقيح العقليين، وقد ردها المصنف، ومع هذا فإن أمر الله هو طلب الفعل في نفسه، ولا سفه في طلب الفعل في نفسه ممن سيوجد، كما لا سفه بأن يقوم في نفس الأب طلب التعلم من ابنه الذي سيوجد. واعترض على المصنف أن القبح هنا بمعنى النقص، لا ترتب العقاب، والقبح بمعنى النقص متفق على إثباته.

وقال ابن السبكي معترضاً على القياس الذي ذكره المصنف: «إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح، فإننا نسلم أنه يقوم بذات الأب طلب للتعلم من ابن سيولد، وإن كان الغزالي في طائفة قالوا: إن ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس، بل يقول: إنما يقوم بذاته أنه لو وجد لطلب منه.

فإن قلت: إنما كان ذلك؛ لأن الشاهد غالباً لا يستيقن وجود ولد له؛ إذ لا علم له بالغيب، بخلاف من يعلم أن فلاناً يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقديره وإرادته، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق بأنه يولد لك علم، ولا بد أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه».

وهذه المسألة من المسائل التي ينبغي أن تخرج من أصول الفقه؛ لأنه لا يترتب عليها ثمرة عملية.

وكلهم متفقون على أن المعدوم لا بد من أن يمثل الأمر بعد وجوده: إما بالأمر على قول، أو بالضرورة من الدين، أو بأدلة منفصلة على قول آخر.

والخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أمر المعدوم مبني على أن المعدوم هل هو شيء أو لا؟

فزعمت المعتزلة أنه شيء، وأنكرت ذلك الأشاعرة.

فالمعتزلة يرون أن المعدوم شيء في الخارج.

والذي عليه جماهير الناس أنه في الخارج عن الذهن قبل وجوده ليس بشيء

أصلاً، وأنه ليس في الخارج شيئان: أحدهما: حقيقته، والآخر: وجوده الزائد على حقيقته.

وعمدة من جعله شيئاً: أنه صح أن يخص بالقصد، والخبر عنه، وغير ذلك، وهذه التخصيصات تمتنع أن تتعلق بالعدم المحض.

والرد: أنه يفرق بين الوجود الذي هو الثبوت العيني، وبين الوجود الذي هو الثبوت العلمي.

فقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠].

ذلك الشيء هو معلوم قبل إبداعه، وقبل توجيه هذا الخطاب إليه، وبذلك كان مقدراً مقضياً، كما قال النبي ﷺ: «إن أول ما خلق الله القلم. فقال له: اكتب. قال: رب وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة» أخرجه أبو داود.

فالمخلوق قبل أن يُخلق كان معلوماً مخبراً عنه مكتوباً، فهو شيء باعتبار وجوده العلمي الكتابي، وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليست ثابتة في الخارج، بل هي عدم محض، ونفي صرف.

فالمعدوم يصح أن نقول إنه موجود باعتبار الوجود العلمي، ويصح أن نقول إنه ليس موجوداً باعتبار الوجود العيني.

فإن قيل: إذا كان معدوماً فكيف يُتصوّرُ خطابُ المعدوم؟

قيل: إذا قُصدَ أن يخاطب المعدوم حال خطابه بخطاب يفهمه ويمثله فهذا محال؛ إذ من شرط المخاطب أن يتمكن من الفعل والفهم، والمعدوم لا يتصوّر أن يفهم ويفعل، فيمتنع التكليف له حال عدمه، بمعنى: أنه يمتنع أن يُطلب منه حال عدمه أن يفهم ويفعل.

وإذا قصد أن يُوجه إليه الطلب باعتبار أنه شيء معلوم سيوجد، ويكون حصول المراد المطلوب على حسب قدرته إذا وجد فهذا صحيح.

والحق في أمر المعدوم أن يقال:

أولاً: الحكم لا يتعلق بالمعدوم إلا حال وجوده، وهذا بالاتفاق.

ثانياً: من المحال أن يطلب من المعدوم حال عدمه أن يفهم الخطاب.

ثالثاً: أن أمر من لم يوجد بشرط وجوده جائز.

رابعاً: أن الله لم يأمر الناس في الأزل، وإنما خاطب جبريل بالوحي، وجبريل

بلغ أمر الله سبحانه، فإذا وجد المعدوم عمه الأمر الذي بلغه جبريل.

خامساً: أن المعدوم بعد وجوده إذا بلغه القرآن الذي تكلم الله به، وسمعه منه

جبريل، وبلغه جبريل للنبي ﷺ فإنه يكون مخاطباً به سواء أدرك نزول القرآن أو لا.

وبهذا التقرير يكون خطاب الله توجه إلى موجود وهو جبريل الذي بلغه إلى

النبي ﷺ، وأما من لم يوجد فيكون مخاطباً بالقرآن إذا وجد.

### أختم بتلخيص الأصول الفاسدة التي انبنت عليها هذه المسألة:

الأصل الأول: أن كلام الله هو المعنى النفسي، وهو أزلي لا يتجدد، ويكون أمراً

ونهيًا بحسب المتعلقات.

الأصل الثاني: أن الحكم هو الخطاب الأزلي.

الأصل الثالث: أن الله ليس محلاً للحوادث، بناء على أن أمر الله لو كان حادثاً

لكان الله محلاً للحوادث.

الأصل الرابع: إثبات التعلق بين الحكم وفعل المعدوم بعد وجوده، وقد تقدم

نقض قضية التعلق.

والتعلق فيما وقفت عليه عند كبار الأشاعرة أنه لا يكون إلا حادثاً، ومنهم من

يفرق بين التعلق المعنوي أو الصلوح، وبين التعلق التنجيزي، فالحكم يتعلق

بالمعدوم قبل وجوده تعلقاً صلوحياً، ويتعلق بالمعدوم بعد وجوده تعلقاً تنجيزياً.

الأصل الخامس: أن الأمر بمعنى الطلب النفسي، وسيأتي نقده في باب الأمر.

قال الزركشي في «البحر المحيط» في أصول الفقه: «وأصل الكلام في هذه المسألة: أن أصحابنا لما أثبتوا الكلام النفسي، وأن الله تعالى لم يزل أمرًا ناهيًا مخبرًا.

قيل عليهم من قبل الخصوم القائلين بحدوثه: إن الأمر والنهي بدون المخاطب عبث.

فاضطرب الأصحاب في التخلص من ذلك على فرقتين:

إحدهما: قالت: إن المعدوم في الأزل مأمور على معنى تعلق الأمر به في الأزل على تقدير الوجود، واستجماع شرائط التكليف، لا أنه مأمور حال عدمه؛ فإن ذلك مستحيل، بل هو مأمور بتقدير الوجود، بمعنى: أنه يجوز أن يكون الأمر موجودًا في الأزل، ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأمورًا بذلك الأمر.

وهذا مفرع على إثبات كلام النفس، ولم يقل به إلا الأشاعرة، هكذا نقلوه عن الشيخ أبي الحسن...

الفرقة الثانية قالت: إنه كان في الأزل أمر من غير مأمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر، وضربوا لذلك مثالاً وهو: أن الإنسان إذا قرب موته قبل ولادة ولده فربما يقول لبعض الناس إذا أدركت ولدي فقل له: إن أباك كان يأمرك بتحصيل العلم.

فهاهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، حتى لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأمورًا به.

قال صاحب التنقيحات: وفيه بحث؛ إذ الكلام فيما ليس هناك مأمور ولا من ينهى إليه.





**قال المصنف:**

(المسألة الثانية: لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال؛ فإن الإتيان بالفعل امتثالاً يعتمد العلم، ولا يكفي مجرد الفعل؛ لقوله **العلية**: «إنما الأعمال بالنيات»، ونوقض بوجوب المعرفة، وأجيب بأنه مستثنى).

شرح المصنف في الكلام على المسألة الثانية المتعلقة بالمحكوم عليه، وهي: تكليف الغافل، كالتائم، والساهي، وغيرهما. والحنفية يذكرون هذه المسألة تحت (عوارض الأهلية). صورة المسألة: من كان غافلاً أو ساهياً هل يصح أن يؤمر ويُنهى حال غفلته وسهوه؟

ذكر المصنف أن من منع التكليف بالمحال فإنه لا يجوز تكليف الغافل. ويفهم من قوله أن الذي يرى جواز التكليف بالمحال يُجوز تكليف الغافل، وهذا ليس بصحيح، فالأشعري يجوز التكليف بالمحال، وله في تكليف المحال قولان. واعترض عليه تعبيره بتكليف المحال؛ فإن هناك فرقاً بين التكليف بالمحال، وتكليف المحال.

فالتكليف بالمحال، هو: أن يكون المحال راجعاً إلى المأمور به، وأما إذا رجع إلى المأمور كتكليف الميت، والجماد، والغافل، فهو تكليف المحال، ولا خلاف في عدم تكليفه.

وعلى المصنف منع تكليف الغافل: أن الإتيان بالفعل يتوقف على العلم به، والتمكن من فهمه، والغافل انتفى عنه العلم.

ولا يكفي مجرد الإتيان بالفعل فقط من غير علم به؛ لقوله **العلية**: «إنما الأعمال بالنيات»، ومن شروط النية: العلم بالمنوي، فمن لا علم له لا نية له، وهذا جواب

على اعتراض، وهو: أن الفعل المجرد عن قصد الامتثال يمكن أن يصدر من الغافل.  
ثم ذكر المصنف اعتراضاً، وهو: أن وجوب معرفة الله حاصل قبل العلم بالأمر؛  
لأن الأمر متوقف على معرفة الله أولاً، فكونه مأموراً بمعرفة الله متوقف على معرفة الله،  
فيكون العبد قد كُلف بمعرفة الله وهو غافل؛ لأن النية غير ممكنة.  
بمعنى: أن الشخص يأتي بمعرفة الله مع كونه غير عالم أنه مأمور بها؛ لتوقف  
العلم بالأمر على معرفة الله.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأنه مستثنى من العلم بالأمر.  
وهذا التسليم منه ينقض الأصل؛ لأن النقص ولو بصورة قادح في الدليل.  
وأجاب غيره: أن المعرفة الإجمالية حاصلة قبل الأمر، ثم يكون الأمر بالمعرفة  
التفصيلية.

والاعتراض والجواب عنه مبني على أصل فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية لا  
فطرية، وقد تقدم بيان فساده.

وتحرير مسألة تكليف الغافل أن يقال: الغافل إما أن يكون:

١- ناسياً أو نائماً.

٢- مجنوناً أو صبيّاً.

أما الناسي والنائم فاختلف فيهما:

فقليل: غير مأمورين؛ لرفع الإثم عنهما.

وقيل: مأموران؛ لوجوب القضاء عليهما.

وأما الصبي والمجنون: فإنهما غير مأمورين على الراجح؛ لعدم وجود العقل،  
والعقل بالإجماع شرط في الأمر والنهي، وهذا يستثنى منه خطاب الوضع، كالزكاة.  
والفرق بين الصبي والمجنون: أن الصبي ناقص العقل، وأما المجنون فهو فاقد  
العقل.

يدل على أنهما غير مأمورين: ما جاء عن عليّ رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل» أخرجه أبو داود.

والمكلف يشترط فيه أن يكون عاقلًا حتى يحصل قصد الامتثال، وشرطه: العلم بالمقصود، وهو متوقف على أن يكون المكلف به معلومًا. واشتراط كونه عالمًا احتراز من الغافل.

فاشترط كون الفعل معلومًا للمكلف هو نفس اشتراط كونه عالمًا بالمأمور به. ولكن ينبغي ملاحظة أن كون المكلف به معلومًا لا يلزم منه أن يعلمه كل مكلف، وإذا لم يعلمه لا يكون مخاطبًا به، فحكم الخطاب لا يثبت إلا بعد بلوغ الحجة الرسالية.

### \* تنبيه في التفريق بين هذه المسألة والمسألة التي قبلها:

- أن الغافل موجود بخلاف المعدوم.
- أنه يجوز أمر المعدوم بعد وجوده، ولا يجوز أمر الغافل حال غفلته.

### \* تنبيه آخر:

الغافل يتعلق به الحكم الوضعي.



## قال المصنف:

## (المسألة الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة).

شرح المصنف في الكلام على المسألة الثالثة المتعلقة بالمحكوم عليه، وهي:  
 الإكراه الملجئ هل يمنع التكليف أو لا؟  
 والإكراه الملجئ هو: الذي ينتفي معه القدرة والاختيار؛ فلا يكون قادرًا على  
 الامتناع مع حضور عقله.  
 ومن الأمثلة: تكليف من أُلقي من مكان مرتفع على شخص فقتله، فهو لا اختيار له  
 ولا قدرة.  
 فذكر المصنف أنه يمنع التكليف، وعلل ذلك بزوال القدرة، وحكي عليه  
 الإجماع.  
 وقد ذكر بعض الأصوليين أنه لا يسمى إكراهًا؛ لنفي القدرة، كحركة المرتعش؛  
 لا تسمى إكراهًا.

والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة:

أولاً: أن القدرة والاختيار يناط بهما الأمر والنهي.

ثانياً: التكليف بالمحال، فمن جوزه جوز تكليف المكروه، ومن منعه منع.

وممن قال بعدم تكليف الملجئ: المعتزلة، وبنوه على أصولهم.

والأصل الأول الذي بنوا عليه هذه المسألة، هو: التحسين والتقبيح العقليان.

والأصل الثاني: أن العبد هو الذي خلق فعل نفسه.



قال المصنف:

(المسألة الرابعة: التكليف يتوجه عند المباشرة.

وقالت المعتزلة: بل قبلها.

لنا أن القدرة حينئذٍ.

قيل: التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال.

قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فمحال في الحال، وإن كان غيره فيعود

الكلام إليه، ويتسلسل.

قالوا: عند المباشرة واجب الصدور.

قلنا: حال القدرة والداعية كذلك).

انتقل المصنف إلى الكلام على المسألة الرابعة المتعلقة بالمحكوم عليه، وهي:

وقت توجيه الأمر إلى العبد.

قال الزركشي: «هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويرًا ونقلًا».

ومراده بالنقل: ما نقل عن الأصوليين فيها.

وهذه المسألة لا ثمرة تحتها.

صورة المسألة: الأمر هل يتوجه إلى العبد حال مباشرته للأمر أو قبله؟ وإذا

تقدم الأمر على الفعل فهل يكون أمرًا حقيقة؟

بيّن المصنف أن العبد إنما يصير مأمورًا بالفعل عند مباشرته له، وأما قبل ذلك

فليس مأمورًا به حقيقة، وإنما هو أمرٌ إعلامٌ له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأمورًا،

فهو إعلامٌ بالوجوب عند الوقوع.

فإن اعترض عليه بأن القول به يؤدي إلى سلب التكليف، بأن يقول العبد: لا أفعل

حتى أكلف، وهو لا يكلف إلا حين الفعل.

كان جوابه: أن العبد قبل المباشرة متلبسٌ بالترك، وهو فعل، فإنه كف النفس عن الفعل، فيكون قد باشر الترك، فتوجه إليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته للترك، وذلك بالفعل، فصار الملام على ذلك.

وهذا تناقض عجيب؛ لأن النهي عن الضد هو الأمر عندهم، فإذا لم يكن مأموراً قبل الفعل فكيف يلام بالترك؟! وقد ذكر الباقلاني أن قولهم: إن العبد إنما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته؛ باطل.

واختار الباقلاني أن الأمر يكون قبل حدوث الفعل ومع حدوث الفعل، إلا أن الاقتضاء والدلالة تكون قبل حدوث الفعل، لا مع الفعل.

ثم ذكر المصنف أن المعتزلة يقولون: إن العبد يكون مأموراً قبل الفعل، أما مع الفعل فلا يتعلق به الأمر، واختاره الجويني.

قال الآمدي: «اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه، سوى شذوذ من أصحابنا».

وهذه المسألة من المسائل التي ينبغي أن تخرج من أصول الفقه؛ لأنه لا يترتب عليها ثمرة عملية.

والصواب فيها: أن الأمر يكون قبل وجود الفعل، ويصح أن يكون مع الفعل في حق من فعل.

والحجة التي ذهب إليها المصنف قوله: **(لنا: أن القدرة حينئذٍ)** بمعنى: أن القدرة مع الفعل، ولا تكون قبله، والتكليف مشروط بالقدرة، فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه، وهو محال.

فاعترض المعتزلة عليه بقولهم: **(قيل: التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال)** بمعنى: أن التكليف الذي أثبتناه قبل الفعل ليس هو تكليفاً بنفس الفعل،

وإنما هو تكليف في الحال -أي: قبل المباشرة- بالإيقاع في ثاني الحال -أي: في المباشرة-.

قال الإسنوي: «وأجاب المصنف بأن إيقاع المكلف به إن كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال؛ أي: قبل الفعل؛ لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالإيقاع؛ لأن الفرض أنه هو، وإن كان الإيقاع قبل الفعل فيعود الكلام إلى هذا الإيقاع فنقول: هذا الإيقاع المكلف به، هل وقع التكليف به في حال وقوعه أو قبله؟

فإن كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى، وإن كان قبل فيلزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه؛ لأننا بيننا أن القدرة مع الفعل، فإن قالوا: التكليف إنما هو بإيقاع ينتقل الكلام إليه إلى التسلسل أو ينتهي إلى إيقاع يكون التكليف به حالة مباشرته وهو المدعى.

والذي قاله ضعيف، فإن قول الخصم: إنه مكلف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال لا شك أن معناه أن التكليف في الحال والمكلف به هو الإيقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة، فكيف يصح الاعتراض بما قال؟ وكأنه توهم أن المراد أن الإيقاع مكلف به في الحال وليس كذلك».

ثم ذكر المصنف اعتراض المعتزلة فقال: **(قالوا: عند المباشرة واجب الصدور)**؛ بمعنى: أن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع، فلا يكون مأموراً به؛ لعدم القدرة؛ لأن القدرة عندهم قبل الفعل.

وأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: حال القدرة والداعية كذلك)**.

والمراد بالقدرة: التمكن من الفعل.

والمراد بالداعية: الإرادة.

فالقدرة والداعية إذا وُجدا يجب وجود الفعل، فإذا كان مأموراً قبل الفعل عند

المعتزلة فإنه يكون مأمورًا حال القدرة والداعية؛ لكونهما قبل الفعل، مع أن القدرة والداعية يترتب عليهما الفعل مباشرة.

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة، هو: هل القدرة تكون قبل الفعل، أو مع الفعل؟

والتحقيق: أن قدرة العبد تتناول نوعين:

الأول: قدرة قبل الفعل.

الثاني: قدرة مع الفعل.

أما القدرة التي قبل الفعل، فهي: القدرة الشرعية، وهي المصححة للفعل، ويدور عليها الأمر والنهي، فمتى وجدت وجد الأمر والنهي، ومتى فقدت سقط الأمر والنهي.

والمراد بها: سلامة آلة العبد، وصحة أعضائه.

ومنه قول النبي ﷺ لعمار: «صلِّ قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب» أخرجه البخاري في صحيحه.

فهذه القدرة مشترطة في الفعل قبل الفعل، فإن كان مستطيعًا صلِّي قائمًا، فتعلق بها الأمر والنهي، فإذا وجدت وجد الأمر، وإذا انتفت انتفى الأمر.

وأما القدرة التي مع الفعل، فهي: القدرة القدرية، وهي الموجبة للفعل، ويدور عليها القضاء والقدر، فمتى وجدت وجد الفعل، ومتى انتفت انتفى الفعل.

وهي منة ونعمة من الله سبحانه.

فالله أعطاك قدرة تباشر بها الفعل، فلولا هذه القدرة لما وجد الفعل، ولو كنت مستطيعًا قبل الفعل.

ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾

[الكهف: ١٠١].



فهم عندهم آلة السمع، يستطيعون السمع، لكن نُفِي عنهم السمع؛ لأن الله لم يمكنهم من السمع مع قدرتهم على السمع قبل ذلك.

وقصر القدرة على أحد هذين المعنيين دون الآخر انحراف وضلال عظيم. فلو حُصرت القدرة على القدرة الشرعية فقط للزم من ذلك: أن تكون قدرة العبد في فعله فوق قدرة الله، فيحدث العبد ما شاء مستغنياً عن الله سبحانه، وهذا قول القدريّة المعتزلة؛ لأنهم ينكرون إعانة الله لعبده.

ولو حُصرت القدرة على القدرة القدريّة فقط للزم من ذلك: ألا تجب الأحكام الشرعية من صلاة، وحج، ونحو ذلك، إلا على من صلى وحج؛ لأن الله اشترط القدرة، والقدرة على زعمهم لا تكون إلا مع الفعل، فمن لم يفعل لا يجب عليه شيء؛ لأن العبد لا يدري وقت الفعل أيكون مستطيعاً أو لا؟

كما يلزم أن يكون العبد مجبوراً على الفعل، من غير أن تكون له قدرة. وهذا إسقاط للشريعة وهدم لها، وهذا قول الجبرية ومنهم الأشاعرة.



قال المصنف:

(الفصل الثالث في المحكوم به، وفيه مسائل:

الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضاً.

قيل: لا يتصور وجوده، فلا يطلب.

قلنا: إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته.

غير واقع بالمتنع لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق؛ للاستقراء؛

ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل، ومنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين

النقيضين.

قلنا: لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن).

انتقل المصنف إلى الركن الثالث من أركان الحكم، وهو: المحكوم به، وهو الفعل.

وصدر هذا الركن بالكلام على التكليف بالمحال، فذكر أن التكليف بالمحال جائز، وعلل ذلك بنفي الحكمة في حكمه سبحانه.

فقوله: (جائز) خبر أول للتكليف.

ومقصود المصنف هنا: ما استحال لذاته، كالجمع بين النقيضين، أو ما استحال

عادة لا عقلاً، كالمشي على الماء.

صورة المسألة: الممتنع وقوعه عقلاً وعادة، أو عادة لا عقلاً، هل يكلف الله به؟

ذهب جمهور الأشاعرة إلى جواز التكليف بالمحال، وخالفهم أكثر المعتزلة.

ووافق الغزالي أكثر المعتزلة في استحالة التكليف بالمحال، لكن لا لقبحه، ولا

لمفسدة تنشأ عنه، ولا لصيغته.

وذهب الآمدي إلى التفريق، فالممتنع لذاته لا يجوز، والممتنع لغيره يجوز. وهذا كله في الجواز، لا في الوقوع.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً للمعتزلة فقال: **(قيل: لا يتصور وجوده، فلا يطلب)** بمعنى: أن المحال لا يتصور وجوده بالعقل، فلا يطلب من المكلف؛ لأنه مجهول، فكل ما لا يتصور وجوده عقلاً لا يطلب من العبد؛ إذ كيف يطلب منه وهو مجهول؟

فأجاب المصنف بقوله: **(قلنا: إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته)** فمنع المقدمة الثانية، بمعنى: إذا كان غير متصور فلا يحكم عليه بالاستحالة. ويجب على قول المصنف أنه غير متصور خارج الذهن، لا في الذهن فإنه متصور، والحكم عليه بناء على تصوره في الذهن، فلو لم يكن متصوراً ذهنياً لما صح الحكم عليه بالاستحالة، فتمنع المقدمة الأولى.

قال المصنف: **(غير واقع بالمتنع لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق؛ للاستقراء؛ ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]).**

فقوله: **(غير واقع)** خبر ثانٍ للتكليف.

بمعنى: أن الممتنع لذاته وإن كان جائزاً إلا أنه غير واقع، دون الممتنع لغيره. والممتنع لغيره: ما امتنع لأمر خارجي، لا لذات الفعل.

وقد حُكي الإجماع على أن الممتنع لذاته، والممتنع عادة غير واقعين في الشريعة، وشذ الرازي ومن وافقه فجوزه.

فقد زعم الرازي وغيره أن الممتنع لذاته يؤمر العبد به وهو واقع؛ استناداً على تكليف أبي لهب، حيث كُلف أن يصدق بالأخبار التي من جملتها الخبر بأنه لن يؤمن.

وقد أبعدهوا النجعة، فليس تكليف أبي لهب من الممتنع لذاته؛ إذ إنه أمر بتصديق

الرسول في كل ما بَلَغ، وهذا التصديق لا يصدر منه.

فهو أمر بإيمان مطلق يَقْدِرُ عليه، وجاءت النصوص أنه مع ذلك لن يفعل ذلك المقذور عليه، ولم تأت بأنه مأمور أن يصدق هذا وهذا في حال واحدة، لكن الواجب عليه هو التصديق المطلق، ولو وقع منه التصديق المطلق لم تأت النصوص بأنه لن يؤمن، بل هذا الخبر إنما وقع لما علم الله أنه لا يقع منه التصديق المطلق.

وأبو لهب بعد نزول الخبر أنه لن يؤمن حقت عليه كلمة العذاب.

ومثل المصنف على أن الممتنع لذاته غير واقع بـ:

١ - إعدام القديم الذي لا أول له، وهو الله، فهذا ممتنع لذاته غير واقع، وعبر عنه ابن حزم بالمحال المطلق.

٢ - قلب الحقائق، كقلب الجماد حيًّا، وعبر عنه ابن حزم بالمحال في الوجود. وحثته في أن الممتنع لذاته غير واقع: الاستقراء، فلا يوجد في الشريعة الممتنع لذاته.

وأيضًا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

فهذه الآية قد نفت وقوع التكليف بما ليس في وسع العبد، والممتنع لذاته ليس في وسع العبد.

ثم ذكر اعتراض من قال بوقوع الممتنع، فقال: (قيل: أمر أبو لهب بالإيمان بما أنزل، ومنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين النقيضين)؛ أي: الممتنع لذاته قد وقع، وهو تكليف أبي لهب بالإيمان بكل ما أنزل الله مع أنه لن يؤمن، فصار مكلفًا بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا جمع بين النقيضين.

وأجاب المصنف بعدم التسليم أنه أمر بالإيمان بعد ما أنزل أنه لن يؤمن، وإنما أمره بالإيمان أولاً، ثم أنزل أنه لن يؤمن، فأمر أبي لهب بالإيمان لم يكن بعد أن أنزل أنه لن يؤمن، فلا يكون جمعًا بين النقيضين.

واعترض عليه: أنه مأمور بالإيمان قبل أن ينزل أنه لن يؤمن، وبعد أن نزل أنه لن يؤمن.

وأجاب غيره أن هذا من الممتنع لغيره، لا الممتنع لذاته، فهو ممتنع بالنسبة لما في علم الله، وإن كان ممكناً في نفسه.  
وقد حكي الإجماع على أن الممتنع لغيره يصح الأمر به.

**وأختم بالأصول الفاسدة التي انبنت عليها هذه المسألة عند الأشاعرة،**

**وهي:**

**الأصل الأول:** القدرة مع الفعل، فكل فعل أمر به العبد فهو من التكليف بالمحال؛ لكون القدرة عندهم لا تكون إلا مع الفعل، فقبل الفعل لا يكون العبد قادراً على الفعل.

وهذا اتفق الناس على جواز التكليف به، ولا يسلم للأشاعرة أنه يدخل في لفظ ما لا يطاق، لكن إدخالهم هذا بنوه على أصل فاسد، وهو أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل.

**الأصل الثاني:** قدرة العبد ليست مؤثرة في مقدورها، وإنما الذي يقدر هو الله، فيكون العبد قد أمر بفعل ما هو من قدرة الرب، فالأوامر كلها على هذا الأصل من باب التكليف بالمحال.

قال الأمدي في «الأبكار»: «نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري في بعض الأقوال أنه قال: لا يجوز التكليف بالمحال: كالجمع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه: كأمر الزمن بالقيام، ونحوه، والذي إليه ميله في أكثر أقواله: الجواز، وهو لازم على مذهبه، ضرورة اعتقاده: أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل، فيكون العبد مكلفاً بفعل غيره، وإلى هذا مال أكثر أصحابه.»

الأصل الثالث: نفي الحكمة المقصودة من الفعل، فالله يأمر لا لحكمة، ولهذا جوزوا أن يأمر بالمحال، وزعموا أنه إنما يمتنع التكليف بالمحال إذا أثبتنا أن الله غرضاً من حصول المأمور به.

الأصل الرابع: نفي تأثير الأسباب في مسبباتها، فالعمل ليس سبباً في حصول الثواب، وإنما هو أمانة، وإذا كان العمل ليس سبباً فلا يشترط جواز وقوعه.

الأصل الخامس: نفي التحسين والتقبيح العقليين، فمن زعم أن القبح ليس ذاتياً ذكر أن التكليف بالمحال جائز، وهذا بخلاف من زعم أن القبح ذاتي فإن التكليف بالمحال عنده قبيح فلا يؤمر به.

الأصل السادس: هل يشترط في الأمر الإرادة؟

فمن ذهب إلى اشتراطها وهم المعتزلة منعوا من التكليف بالمحال؛ لأن الأمر يريد وقوع ما أمر به، فلا بد أن يكون ممكن الوقوع، وإلا حصلت المنافاة.

ومن ذهب إلى عدم اشتراطها وهم الأشاعرة جوزوا التكليف بالمحال.

الأصل الثامن: على مذهب المعتزلة أن العبد هو الذي خلق فعل نفسه، وبالتالي فلا يجوز أن يأمره الله بالممتنع؛ لأنه يكون ظالمًا له.



قال المصنف:

(المسألة الثانية: الكافر مكلف بالفروع، خلافاً للمعتزلة.

وفرق قوم بين الأمر والنهي.

لنا: أن الآيات الأمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع؛ لإمكان إزالته.

وأيضاً: الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة، مثل: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [فصلت: ٦-٧].

وأيضاً: أنهم كلفوا بالنواهي؛ لوجوب حد الزنا عليهم، فيكونون مكلفين بالأمر قياساً.

قيل: الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال.

وأجيب: بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا، وفيه نظر.

قيل: لا يصح مع الكفر، ولا قضاء بعده.

قلنا: الفائدة تضعيف العذاب).

هذه هي المسألة الثانية المتعلقة بالمحكوم به، وهي: هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟

صورة المسألة: الكافر هل يؤمر بالصلاة والزكاة، وينهى عن الزنا وشرب الخمر حال كفره؟

ومحل النزاع في غير أصول الشرائع؛ فإن الكفار مخاطبون بأصول الشرائع بالاتفاق.

ويجب التنبيه هنا: أن أصول الشرائع عند المتكلمين: هي النظر؛ لإثبات وجود الصانع، وتصديق الرسول؛ بالمعجزة، ونحو ذلك.

وشذ بعض المتكلمين فزعم أن قول (لا إله إلا الله) غير مخاطب به؛ لأنها فرع؛

بناء على أصلهم الفاسد في أن الإيمان هو التصديق فقط.

واختلف في فروع الشرائع:

ذكر المصنف أن الكافر مكلف بفروع الشريعة.

وخالف في ذلك بعض المعتزلة، وهو المشهور عن الحنفية.

وذهب قوم إلى أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر.

ومحل النزاع في الخطاب المسمى عند الأصوليين بالتكليفي، لا الخطاب

الوضعي.

ثم ذكر المصنف الأدلة على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، فقال:

(الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع؛ لإمكان إزالته.

وأيضاً: الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة، مثل: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾

﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٦-٧].

وأيضاً: أنهم كلفوا بالنواهي؛ لوجوب حد الزنا عليهم، فيكونون مكلفين

بالأمر قياساً).

فهذه ثلاثة أنواع من الأدلة:

الأول: الآيات التي فيها الأمر بالعبادة، فهي متناولة للكفار، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ

عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فدخل في الناس الكفار.

والكفر يمكن إزالته بالإيمان، فلا يكون مانعاً.

الثاني: أن الله توعد الكفار بتركهم للفروع، فلو لم يكونوا مأمورين بالفروع لما

توعدهم عليها بالعذاب، كقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: ٦-٧].

وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ﴿قَالُوا لَوْ نَرُكَ مِنَ الْمَصْلِينَ﴾ ﴿وَلَوْ نَرُكَ نُطَعِمُ

الْمَسْكِينِ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٤].



الثالث: أنهم مكلفون بالنواهي؛ بدليل وجوب الحد عليهم، فيكونون مكلفين بالأوامر قياساً.

واعترض على هذا الأخير بأن الانتهاء عن النواهي مع الكفر ممكن؛ لأنه لا يشترط فيه الإيمان، بخلاف الأمر.

ثم إن النهي من باب التروك، فلا تشترط فيه النية.

وأجيب عنه بـ: **(بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا، وفيه نظر)؛**

بمعنى: أن الفعل والترك من غير قصد الامتثال يمكن أن يأتي بهما الكافر حال كفره، وما قصد به الامتثال لا يمكن الإتيان به مع الكفر، فاستويا الفعل والترك.

قال المصنف: **(وفيه نظر)؛** لأن هناك فرقاً بين الفعل والترك، فالفعل من غير

قصد لا يثاب عليه، وهو مطلوب منه، بخلاف من ترك بغير قصد فإنه لا يأثم.

قال ابن السبكي: «وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عنيت بقولك يمكنه

الانتهاء عن المنهيات: أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات.

وإن عنيت أنه متمكن من الانتهاء عن المنهي لغرض امتثال قول الشرع؛ فهذا

حالة الكفر متعذر.

فاستوى المأمور والمنهي في أن الإتيان بهما من حيث الصورة غير متوقف على

الإيمان، والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإيمان، فبطل الفرق.

قال صاحب الكتاب: وفي هذا الجواب نظر، ووجهه: أن المكلف إذا ترك

المنهي عنه سقط عنه العقاب ولو لم ينو، بخلاف المأمور به فإنه لا يحصل الأجر إذا

لم ينو».

ثم ذكر المصنف اعتراضاً آخر فقال: **(قيل: لا يصح مع الكفر، ولا قضاء**

**بعده)** بمعنى: أن الأوامر لا يخاطبون بها؛ لأنها لا تصح مع الكفر، ولا يطلب منهم

قضاؤها بعد الإيمان.

وأجاب المصنف بأن الفائدة من تكليف الكفار: تضعيف العذاب عليهم، فهي متعلقة بالآخرة، لا بالدنيا.

والصحيح: أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، لكن لا تُقبل منهم إلا بالإسلام.

وهذا الخطاب متعلق بالآخرة لا بالدنيا، فلا يطلب منهم في الدنيا أن يصلوا مثلاً، لكن يعاقبون على تركهم الصلاة، فهم مخاطبون بالفروع وبما لا تصح الفروع إلا به.

والكافر فقد شرط العبادة، وفقد شرط العبادة مع القدرة عليه لا يمنع من توجه الخطاب إليه، كالمحدث.

والفائدة من هذه المسألة: زيادة العذاب، فإن الكفار يعذبون على كفرهم، ويعذبون أيضاً على عدم فعلهم الواجبات، لكن هل لهذه المسألة علاقة بأصول الفقه؟

الجواب: ليس لها علاقة بأصول الفقه، وإنما هي متعلقة بباب الأسماء والأحكام في العقائد، وليس لها علاقة بأصول الفقه، فهذه من المسائل التي أدخلت في أصول الفقه وليست منه.

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة هو: هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة الأمر والنهي؟

فمن قال: إنهم مخاطبون؛ بناه على أن حصول الشرط الشرعي - وهو الإيمان - ليس شرطاً في التكليف، وإنما هو شرط صحة الأداء.

ومن قال: إنهم غير مخاطبين؛ بناه على أن حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف.

ومن الأصوليين - كالدبوسي - جعل هذه المسألة مبنية على أصل آخر، وهو:

القول في مسمى الإيمان.

فمن قال: الإيمان قول وعمل، ذهب إلى أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؛ لأنها داخلة في مسمى الإيمان.

ومن قال: الإيمان قول بلا عمل، ذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة؛ لأنها ليست من الإيمان.



## قال المصنف:

(المسألة الثالثة: امتثال الأمر يوجب الإجزاء؛ لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل، أو بغيره فلا يمتثل بالكلية. قال أبو هاشم: لا يوجب كما لا يوجب النهي الفساد والجواب طلب الجامع ثم الفرق).

انتقل المصنف إلى الكلام على المسألة الثالثة المتعلقة بالمحكوم به، وهي: امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء؟  
صورة المسألة: إذا امتثل العبد الأمر على الوجه المشروع، فهل يحصل الإجزاء؟  
ذهب المصنف إلى أن امتثال الأمر على الوجه الشرعي يوجب الإجزاء، وهو قول الجمهور، وخالفهم أبو هاشم الجبائي المعتزلي.  
وقد تقدم الكلام عن معنى الإجزاء.  
ومحل النزاع مَبْنِيٌّ على تفسير الإجزاء بسقوط القضاء، وأن العبد أتى بالمأمور على الوجه الشرعي من غير خلل.  
فالإجزاء عند أبي هاشم -وهو سقوط القضاء- إنما يستفاد من دليل آخر، لا من مجرد امتثال الأمر.  
وحجة الجمهور: أنه إن لم يكن امتثال المأمور يوجب الإجزاء لكان الأمر بعد الامتثال متعلقاً بالمأمور طالباً له، فيكون أمر بتحصيل الحاصل، وهو محال.  
وإن كان متعلقاً بغيره لكان العبد قد امتثل بعض الأمر فلا يكون ممتثلاً، والمسألة مفروضة في الممتثل.  
وحجة الجبائي: القياس؛ فامتثال الأمر لا يوجب الإجزاء، كما أن النهي لا يوجب الفساد.

وأجاب المصنف بطلب العلة الجامعة، فإذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق.  
ثم إن قوله: إن النهي لا يوجب الفساد قول باطل، كما سيأتي في مبحث النهي.  
ولهم حجة أخرى وهي: المضي في الحجج الفاسد، فمن فسد حجه يؤمر  
بالمضي مع القضاء.  
والجواب عنه: أن هذا من باب العقوبة، وإلا فهو لم يأت بالحج على الوجه  
الشرعي.  
والصحيح في هذه المسألة مذهب الجمهور: فالإجزاء يُعلم من نفس الأمر،  
فإذا فعل العبد المأمور على وجه الكمال فإنه يكون مجزئاً.  
ثم إن الذمة تبرأ بفعل المأمور على الوجه الشرعي.

## \* تنبيه:

قال الإسنوي: «والمصنف وجماعة: جعلوا محل الخلاف في الإتيان بالمأمور  
به، وفيه نظر؛ لأن الأفعال لا دلالة لها على الشغل، ولا على البراءة، وإنما تدل على  
عدم الضد، فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الأمر، وقد نص عليه الأكثرون،  
كالغزالي، وابن برهان، وأبي المعالي، وابن فورك، والقاضي عبد الجبار، وأبي  
الحسين، والقاضي عبد الوهاب».



**الكتاب الأول:**

**في الكتاب**



قال المصنف:

(الكتاب الأول: في الكتاب:

والاستدلال به يتوقف على: معرفة اللغة، ومعرفة أقسامها.

وهو ينقسم إلى: أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ،

وبيان ذلك في أبواب).

بعدها انتهى المصنف من الحكم ومتعلقاته، وهو يعد مقدمة لأصول الفقه وليس هو أصول الفقه، انتقل إلى ما يتعلق بمباحث أصول الفقه، وهي الأدلة. وبدأ بالقرآن؛ لأنه أصل الأدلة. وذكر المصنف أن الاستدلال بالقرآن يتوقف على: معرفة اللغة، ومعرفة أقسامها.

وكونه يتوقف على معرفة اللغة؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين.

وهو ينقسم من حيث دلالة إلى: أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ.

فألفاظ القرآن إما أن تكون: أمرًا، أو نهيًا.

وما دل عليه اللفظ إما أن يكون: عامًا، أو خاصًا.

وقد يفتقر اللفظ في دلالة على المعنى المبين، وقد لا يفتقر.

فهذه هي أقسامه.

وهناك مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة، ومباحث خاصة بالكتاب، ومباحث خاصة بالسنة.

ومن المباحث المشتركة: الأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمبين،



إلى غير ذلك.

والقرآن: اسم لما بين دفتي المصحف، وهو الذي سمعه النبي ﷺ من جبريل، وسمعه جبريل من الله مباشرة.

وقد تكلم الله به حقيقة، وهو صفة قائمة بالله لا بغيره؛ لأنه ليس عيناً قائمة بنفسها حتى يكون مخلوقاً بائناً عن الله.

والأشاعرة يرون أن القرآن من جهة لفظه مخلوق، فالقرآن عندهم اشتمل على مخلوق، وعلى غير مخلوق.

أما المعنى فغير مخلوق، وأما اللفظ فهو مخلوق، فإن لفظ القرآن عندهم عبارة عن كلام الله، والعبارة مخلوقة.

واختلفت الأشاعرة في المنزل من عند الله ﷻ .

فمنهم من قال:

١ - اللفظ والمعنى؛ فإن الله خلق القرآن أولاً في اللوح المحفوظ، ثم أنزله.

٢ - المعنى، وعبر به جبريل بألفاظ من عنده.

٣ - المعنى، وعبر به محمد ﷺ بألفاظ من عنده.

والمراد بالإنزال عندهم ليس الإتيان من علو إلى سفلى، وإنما أن جبريل أدرك

كلام الله وهو في مقامه، ثم أفهمه النبي ﷺ ما فهم عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام.



## الباب الأول

قال المصنف:

(الباب الأول: في اللغات.

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الوضع:

لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال؛ لعمومه، وأيسر؛ لأن الحروف: كصفات تعرض للنفس الضروري، وضع بإزاء المعاني الذهنية لدورانه معها، ليفيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة، وإلا فيدور.

ولم يثبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه، ووقف عباده عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]. ﴿ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ [يوسف: ٤٠]. ﴿ وَأَخْلَفَ السِّدْرَ لَكُمْ ﴾ [الروم: ٢٢]؛ ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل؛ ولجاز التغيير فيرفع الأمان عن الشرع.

وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد، والتوقيف يعارضه الإقدار، والتعليم بالترديد والقرائن، كما للأطفال، والتغيير لو وقع لاشتهر.

وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما: بالوحي، فتتقدم البعثة،

وهي متأخرة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ﴾ [إبراهيم: ٤]، أو بخلق علم ضروري في عاقل؛ فيعرفه تعالى ضرورة، فلا يكون مكلفاً، أو في غيره، وهو بعيد.

وأجيب بأنه ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضعها، وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط.

وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي، والباقي مصطلح. وطريق معرفتها: النقل المتواتر، أو الأحاد، أو استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل أن الجمع المعروف بالألف واللام يدخله الاستثناء، وأنه إخراج بعض ما تناول اللفظ فيحكم بعمومه، وأما العقل الصرف فلا يجدي).

بدأ المصنف مباحث الكتاب باللغة؛ لتوقف فهم الكتاب عليها. وإذا توقف فهم الكتاب على اللغة العربية كان تعلمها واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال الشافعي في «الرسالة»: «... لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها».

وقدمها المصنف على أقسامها؛ لأن تصور الشيء وإدراك ماهيته مقدم على أقسامه ومتعلقاته.

وقبل أن أبدأ في شرح ما ذكره المصنف أنبه إلى: أن الأولى عدم بحث المسائل اللغوية البحتة، كمعاني الحروف، والمترادف، والمشتق، ونحوها في أصول الفقه؛ لأنها متعلقة بعلوم مستقلة، وطالب العلم إذا أراد أن يدرس اللغة إنما يدرسها من كتب اللغويين لا الأصوليين، وكذلك ما يتعلق بمصطلح الحديث، كحجية المرسل،

وأحوال الرواة، ونحو ذلك.

فلا بد أن يستقل كل فنّ بفنه.

قال الشاطبي في «الموافقات»: «كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها، وتم البحث فيه في علمه، وإن انبنى عليه الفقه؛ كفصول كثيرة من النحو، نحو: معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك».

والذي أدى بجمع من الأصوليين إلى ذكر هذه الفنون في أصول الفقه؛ لإتقانهم لها، ومن أحب شيئاً وأتقنه مزجه بغيره.

وقد اعترف بهذا الغزالي نفسه في «المستصفى»، فقال: «... كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمته الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال، وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه...».

نعود إلى شرح كلام المصنف.

اللغات: جمع لغة، وأصلها من (لغو)، وهو: اللهج بالشيء.

وهناك من قال: أصلها لُغْيَة، كدمية، أو لُغْوَة، كعروة.

واللغة مكونة من ألفاظ دلت على معانٍ.

وأفضل اللغات هي: لغة القرآن، وهي التي نطق بها النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الشافعي في «الرسالة»: «وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان

النبي صلى الله عليه وسلم».

وتعلم اللسان العربي منه قدر واجب، ومنه ما هو مندوب.

قال الشافعي: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده؛ حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد، وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيرًا له...».

فلما أمر العبد بالواجبات باللسان العربي كان عليه أن يتعلم من اللغة ما يؤدي به هذه الواجبات.

### قول المصنف: (الفصل الأول: في الوضع):

ابتدأ المصنف ما يتعلق باللغة بالوضع.

والوضع: جعل اللفظ دالًّا على معنى معين.

ولا بد فيه من واضع.

وصدر المصنف الكلام عن الوضع بذكر سببه، فذكر أن الله لما جبل الناس على التعارف والتعاون؛ لإدراك مصالحهم ومعاشهم كانت الحاجة شديدة لوضع شيء يُسهل عليهم هذا التعارف والتعاون؛ حتى يعبر كل واحد منهم على ما في نفسه من معنى.

فاستعملوا الألفاظ؛ لأن اللفظ في الدلالة على ما به يتعارفون أفيد من الإشارة والمثال.

ووجه كونه أفيد أمور، منها:

الأول: عموم اللفظ، فيعبر به عن الحاضر والغائب، والمعنى، بخلاف الإشارة والمثال.

الثاني: أيسر؛ لأن اللفظ مكون من حروف، وهذا موافق للطبيعة.

هذا اللفظ: (وضع بإزاء المعاني الذهنية؛ لدورانه معها) بمعنى: أن اللفظ

موضوع للمعنى الذهني؛ لدورانه معه، فلو رأى من بعيد شيئاً فظنه حيواناً مفترساً فسيقول: رأيت أسداً، فلو بان له بعد ذلك خطؤه، وأن الذي رآه شيء آخر فسيغير اللفظ، فالمعنى الخارجي لم يتغير بتغير اللفظ، وإنما تغير اللفظ لتغيير المعنى الذهني، فدل ذلك على أن الوضع بإزاء المعنى الذهني، لا الخارجي، فهو يدور مع المعنى الذهني وجوداً وعدمًا، فكان هو العلة.

ولو قلت: زيد جاء من السفر، فهذا يفيد الخبر عنه، ولا يلزم أن يكون زيد قد جاء من السفر.

واعترض على المصنف أن تغيير اللفظ إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا لمجرد اختلافها في الذهن.

والأقوال في مسألة الموضوع له على النحو الآتي:

الأول: أن اللفظ وضع للمعنى الذهني من غير نظر لمطابقته للواقع، واختاره الرازي والمصنف.

الثاني: أن اللفظ وضع للمعنى الذي هو خارج الذهن.

الثالث: أن اللفظ وضع للمعنى من حيث هو من غير نظر إلى المعنى الذهني أو الخارجي.

قوله: **(ليفيد النسب والمركبات، دون المعاني المفردة، وإلا فيدور)**: يبين المصنف فائدة الوضع، فذكر أن اللفظ وضع لإفادة النسب بين المفردات، كالفاعلية، ومعاني المركبات، كالقيام.

وليس الغرض من الألفاظ المفردة إفادة المعاني المفردة؛ لأن المعاني متوقفة على الأفراد والعلم بأنها وضعت لمعانٍ، والأفراد متوقفة على تصور المعاني، فيلزم الدور، وإنما الغرض من الألفاظ المفردة إفادة المعاني المركبة.

والمركبات -ك (قام زيد)- عند المصنف ليست موضوعة، وإنما هذا خاص بالمفردات، فالدلالة التركيبية تعرف بالعقل، لا بالوضع، فمن عرف معنى زيد ومعنى قام: عرف ضرورة معنى قام زيد.

وهناك مناسبة داعية للوضع بين اللفظ وما دل عليه من معنى، فليست المعاني متساوية، لكن هذه المناسبة تحتاج إلى الإلهام. ونفى جمهور أهل الكلام من الأشاعرة هذه المناسبة، وهذا النفي منهم مبني على أصليين فاسدين:

الأول: نفي الحكمة عن أفعال الله وأوامره.

الثاني: نفي التحسين والتقبيح العقليين مطلقاً.

فكون الله وقف عباده على معاني الألفاظ هو لمجرد المشيئة، والاقتران العادي، فالله يخصص لا لمرجح، هكذا زعموا.

ثم انتقل المصنف إلى مسألة من هو واضع اللغة؟ وهي ما تعرف بـ(مبدأ اللغات هل هو توقيفي أو اصطلاحي؟)، أو (مسألة الواضع).

قال المصنف: **(ولم يثبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه، ووقف عباده عليه) بمعنى: أن اللفظ يدل على المعنى من غير تعيين الواضع، وهذا توقف من المصنف؛ للاحتمالات الواردة، واختاره الباقلاني، والرازي، وغيرهم.**

والقول الثاني: إنها توقيفية، بمعنى: أن الله وضعها، وعلم عباده إياها، وهذا ما اختاره أبو الحسن الأشعري.

وحجته:

- قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ﴾ [البقرة: ٣١].

فقد دلت هذه الآية على أن الله هو الذي علم آدم الأسماء، و(أل) في الأسماء للاستغراق، وأكدها بـ(كل)، والمراد بالأسماء: الألفاظ الدالة على المعاني، فدل

ذلك على أن اللغات توقيفية.

- قوله تعالى: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣].

فقد ذم الله المشركين تسميتهم لأصنامهم من غير إذن من الله، قالوا: فدل ذلك على أنه لا بد من التوقيف.

- قوله تعالى: ﴿وَأَخْلَفَ السِّينَ كُفَّكُمْ وَالْوَيْكُفَّ﴾ [الروم: ٢٢].

فقد امتن الله باختلاف الألسنة، فلولا أنها توقيفية لما امتن الله بها على عباده.

ومن الحجج العقلية: قوله: **(ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل؛ ولجاز التغيير فيرفع الأمان عن الشرع)؛ بمعنى:** لو كانت اللغة اصطلاحية لاحتج إلى اصطلاح آخر في تعليمها، فيلزم الدور.

ولو كانت اصطلاحية لجاز التغيير؛ لأنه لا مشاحة في الاصطلاح، فيلزم منه عدم الثقة في الشرع؛ لأن كل لفظ شرعي استعمل في معنى جاز تغييره، وجاز أن تكون هذه الألفاظ قد استعملت في عهد النبي ﷺ على غير المعنى المعروف.

وأجيب على هذه الحجج:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] قالوا: المراد بالأسماء: سمات الأشياء وخصائصها، لا اللغات، فعلمه أن البقر للحرث والحمل مثلاً، وهكذا.

ولو سلمنا أنها بمعنى اللغات، فقد يكون وضعها قوم خلقهم الله سبقوا آدم. واعترض عليه: أنه خلاف الظاهر من لفظ الأسماء، وأن الأصل عدم الاستعمال من قوم قبل آدم.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ أن الذم ليس للتسمية، وإنما للاعتقاد، فهم اعتقدوا أنها آلهة.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَأَخْلَفَ السِّينَ كُفَّكُمْ وَالْوَيْكُفَّ﴾ أن الامتنان محمول على



- إقدار الله لهم النطق والوضع، لا التوقيف.
- رابعاً: لا نسلم أنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج إلى اصطلاح، وإنما يحتاج إلى التردد والتكرار مع القرائن، كالإشارة.
- خامساً: لا نسلم التغيير؛ لأنه لو وقع لاشتهر.
- والقائلون بالتوقيف اختلفوا في معنى التوقيف:
- فمنهم من قال: هو الوحي.
- ومنهم من قال: يخلق الله الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني.
- ومنهم من قال: الإلهام.
- والقول الثالث: إنها اصطلاحية، واختاره أبو هاشم الجبائي.
- وهو قول مبني على مسألة خيالية ذهنية لا حقيقة لها في الخارج، فكون بعض الأمم اجتمعوا واصطلحوا فوضعوا اللغة، هذا لا حقيقة له؛ لعدم النقل.
- واحتج: أنها لو كانت توقيفية لكان إعلامه لنا لا يخلو:
- أن يكون بالوحي، قال: وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه تقدم إرسال الرسل على اللغة، والبعثة متأخرة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ [إبراهيم: ٤].
- أن يكون بخلق علم ضروري في العاقل بأن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى، قال: وهو باطل؛ لأنه يلزم منه أن يعرف الله بالضرورة، لأنه إذا علم بالضرورة أن هذا اللفظ لهذا المعنى فلا بد وأن يعرف الله ضرورة، فلا يكون مطالباً بالنظر في معرفة الله لحصوله.
- وهذا الوجه مبني على أصل فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية، لا فطرية.
- أن يكون بخلق علم ضروري في غير عاقل، وهو بعيد جداً.

فإذا انتفت هذه الطرق بقي أن يكون الوضع اصطلاحياً.

قال المصنف: **(وأجيب بأنه ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضعها، وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط)؛** بمعنى: أنه من باب الإلهام، فالله ألهم العاقل أن واضعاً ما وضع هذا اللفظ لهذا المعنى، ولم يعين من هو الواضع؛ حتى يتتفي محذور عدم وجوب معرفة الله.

وإن سلم بما ذكرتم فإنه رفعٌ لوجوب المعرفة فقط؛ لأنه عرف، لا رفع للوجوب مطلقاً.

قال التاج السبكي: «وهذا الجواب ضعيف؛ لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً، والتوقيف بخلق العلم الضروري مستبعد؛ لكونه خلاف المعتاد.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنه حصل بطريق الوحي، ولا يلزم ما ذكره؛ لأن الآية وإن دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة فلا يدل على تقدمها على بعثة الأنبياء، فيجوز تقدم نبوة آدم وإيحاء اللغات إليه، ثم إن آدم **الكليلة** يعلمها لغيره، ثم يرسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه». وقد تقدم نقض أن معرفة الله نظرية.

قال المصنف: **(وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي، والباقي مصطلح).**

هذا هو القول الرابع في المسألة، وهو: أن بعض اللغة توقيفي وبعضها اصطلاح، فالتوقيفي ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح، والباقي اصطلاح، واختار هذا القول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

وهذه المسألة مسألة محدثة، لم يعرفها الصحابة ولا التابعون ولا الأئمة، وإنما حدثت من جهة أهل الكلام، عندما تناظر أبو هاشم الجبائي المعتزلي مع أبي الحسن الأشعري.

ومسألة نشأت من جهة أهل الكلام لا يعوّل عليها، لكن لما أُحدثت وخاض الناس فيها، بيّن أهل السنة الحقّ فيها وفق دلالات الكتاب والسنة. والحق الذي لا يجوز المصير إلى غيره: أن اللغة توقيفية.

والتوقيف هنا بمعنى: الإلهام، وقد يكون وحيًا، وهو ما حصل لآدم فقد علمه الله أسماء الأشياء، وكلمه الله وهو في الجنة وبعد نزوله منها، فمن صفات الله: الكلام. وقد ثبت أن آدم نبي مكّم، فقد كلمه الله سبحانه بحرف وصوت.

وهذا القدر ينكره الأشاعرة؛ والأشاعرة الذين يقولون بأنها توقيفية يفسرون التوقيف بغير كون الله تكلم بحرف وصوت؛ فينبغي التنبيه لذلك.

ومن عجيب أمر الأشاعرة القائلين بأن مبدأ اللغة توقيفي، أنهم لما جاءوا للمجاز تناقضوا، فجعلوا المجاز مبنياً على الوضع المتقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من جعل مبدأ اللغة اصطلاحياً.

قال ابن القيم في «مختصر الصواعق»: «والقول بالمجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، وأن العقلاء أجمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا، وهذا مما لا يمكن بشرًا على وجه الأرض لو عمّر عمر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، ثم نقلوها بعد الاستعمال...».

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة عند المعتزلة هو: وجوب معرفة الله بالنظر؛ لأن إثبات وجود الصانع بنوه على دليل الأعراض، وهذا الدليل ينافي إثبات الصفات لله، فلجئوا إلى القول بالمجاز؛ حتى يتسنى لهم تأويل الصفات.

كما فرّعوا على مسألة أن اللغات اصطلاحية: القول بخلق القرآن، ومنه أسماء

الله سبحانه.

ثم انتقل المصنف إلى طرق معرفة اللغة فقال: (وطريق معرفتها: النقل المتواتر، أو الأحاد، أو استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء، وأنه إخراج بعض ما تناول اللفظ فيحكم بعمومه، وأما العقل الصّرف فلا يجدي).

فقد ذكر ثلاثة طرق:

الأول: النقل المتواتر، كالسماء، والأرض.

الثاني: النقل الأحاد.

الثالث: استنباط العقل من النقل.

ومثل لذلك: بما إذا نقل أن الجمع المعرف بالألف واللام يدخله الاستثناء، وأن الاستثناء إخراج بعض ما تناول اللفظ فيحكم بعمومه، فيحكم العقل بناء على هاتين المقدمتين أن الجمع المعرف بالألف واللام للعموم. وأما العقل الذي لا يستنبط من النقل فلا ينفع في معرفة اللغات. وذكر الشوكاني أن الحق: أن جميع اللغة منقول بطريق التواتر. ونبّه إلى أن محل الخلاف في نقل اللغة، لا الاختلاف في الاشتقاق، والوضع، ونحو ذلك.

وهنا أشير إلى مزلق وقع فيه أهل الكلام، وهو متعلق بالطريق الثاني: الأحاد: فالأحاد دلالة ظنية، وما كان في القرآن والمتواتر من هذا الطريق فإنهم يؤولون دلالة؛ إذا صادمت دلالة العقل.

ومن ذلك: ما تعلق باب الإلهيات والنبوات، فما ثبت نقله بطريق الأحاد فإنه لا يكون حجة عندهم في باب العقائد؛ لأنه يفيد الظن، وهذا أصل فاسد.



قال المصنف:

(الفصل الثاني: في تقسيم الألفاظ:

دلالة اللفظ على تمام مسماه: مطابقة، وعلى جزئه: تضمن، وعلى لازمه

الذهني: التزام.

واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب، وإلا فمفرد.

والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو: الحرف، أو يستقل وهو: الفعل إن دل

بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم كلي إن اشترك معناه، متواطئ إن

استوى، ومشكك إن تفاوت، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس،

ومشتق إن دل على ذي صفة معينة كالفراس، وجزئي إن لم يشترك، وعلم إن

استقل، ومضمر إن لم يستقل.

تقسيم آخر:

اللفظ والمعنى إما أن يتحدا، وهو: المنفرد.

أو يتكثرا، وهي المتباينة، تفاضلت معانيها، كالسواد والبياض، أو

تواصلت كالسيف والصارم، والناطق والفصيح.

أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، وهي المترادفة، أو بالعكس: فإن وضع

للكل فمشارك، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتھر في الثاني سمي بالنسبة إلى

الأول: منقولاً عنه، وإلى الثاني: منقولاً إليه.

وإلا فحقيقة ومجاز.

والثلاثة الأول المتحدة المعنى: نصوص، وأما الباقية فالمتساوي الدلالة

مجمل، والراجع ظاهر، والمرجوح مؤول، والمشارك بين النص والظاهر:

المحكم، وبين المجمل والمؤول: المتشابه.

تقسيم آخر:

مدلول اللفظ إما معنى، أو لفظ مفرد، أو مركب؛ مستعمل أو مهمل، نحو  
الفرس، والكلمة، وأسماء الحروف، والخبر، والهديان، والمركب صيغ  
للإفهام.

فإن أفاد بالذات طلبًا فالطلب للماهية: استفهام، وللتحصيل مع الاستعلاء:  
أمر، ومع التساوي: التماس، ومع التسفل: سؤال، وإلا فمحتمل التصديق  
والتكذيب: خبر، وغيره تنبيه، ويندرج فيه: الترجي، والتمني، والقسم، والنداء).

بعدما ذكر المصنف ما يتعلق باللغة من جهة تصورهما انتقل إلى ما يتعلق  
بأقسامها.

فبدأ بتقسيم دلالة اللفظ على المعنى، وهو تقسيم للفظ.

ومعنى الدلالة: ما يلزم من فهمه فهم شيء آخر.

والكلام هنا في الدلالة اللفظية الوضعية.

والدلالة اللفظية الوضعية تشمل: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

فهي لفظية؛ لأنها متعلقة باللفظ.

ووضعية؛ لأنها متعلقة بالوضع.

ودلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على كامل معناه، وسميت مطابقة؛ للتطابق

الحاصل بين معنى اللفظ وبين الفهم الذي استُفيد منها.

وأما دلالة التضمن فهي: دلالة اللفظ على بعض معناه، وسميت تضمناً؛ لأن

اللفظ قد تضمن معنى آخر إضافة إلى المعنى الذي فهم منه.

ودلالة الالتزام وهي: دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه، وسميت دلالة

الالتزام؛ لأن المعنى المستفاد منه لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن معناه يلزم منه هذا

المعنى.

وذهب الرازي إلى أن دلالة المطابقة وضعية، وأما دلالة التضمن والالتزام فعقليتان؛ لأن اللفظ عنده موضوع للمسمى، وما خرج عن المسمى فيفهم باللازم، وهذا اللازم إن كان داخلاً فيه فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام. وذهب غيره إلى أن دلالة المطابقة والتضمن لفظيتان، ودلالة الالتزام عقلية.

ومن الأصوليين من قال: الدلالات الثلاث لفظية.

قول المصنف: **(وعلى لازمه الذهني: التزام)** احتراز من اللازم الخارجي، فالإنسان إذا سمع اللفظ انتقل ذهنه إلى اللازم.

قال التاج السبكي: «قوله: (وعلى لازمه الذهني) غير مستقيم؛ لإيهامه وجود الدلالة مع لزوم الخارجي، وهو: باطل».

وهنا أنبه على مسألة مهمة، وهي: أن دلالة اللفظ على المعنى يُرجع فيها إلى مراد المتكلم وقصده، لا إلى مجرد الوضع كما عليه أهل الكلام الذين يعتمدون على الوضع دون مراعاة لمقصود المتكلم، فيفسرون كلامه بغير مقصوده.

وعليه: فدلالة المطابقة: دلالة اللفظ على كامل معناه الذي قصده المتكلم.

ودلالة التضمن: دلالة اللفظ على بعض المعنى الذي قصده المتكلم.

ودلالة الالتزام: دلالة اللفظ على أمر خارج عن ذلك المعنى الذي قصده المتكلم.

ثم شرع المصنف في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والإفراد فقال: **(واللفظ**

**إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب، وإلا فمفرد.**

**والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو: الحرف، أو يستقل وهو: الفعل إن دل**

**بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم كلي إن اشترك معناه، متواطئ إن**

**استوى، ومشكك إن تفاوت، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس،**

**ومشتق إن دل على ذي صفة معينة كالفراس، وجزئي إن لم يشترك، وعلم إن**

**استقل، ومضمر إن لم يستقل).**

اللفظ باعتبار التركيب والإفراد ينقسم إلى:

- المركب، وهو: ما دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد من اللفظ.  
وهو إما أن يكون: تركيباً إسنادياً ك: (قام زيد)، أو مزجياً ك: (سبعة عشر)، أو  
إضافياً ك: (أصول الفقه).

- والمفرد، وهو: ما لم يدل جزؤه على جزء المعنى المستفاد من اللفظ.  
وهو: إما ألا يستقل بمعناه وهو: الحرف، فلا يفهم معناه إلا باعتبار لفظ آخر، أو  
يستقل بمعناه وهو: الفعل إن دل بهيئته - بحالته التصريفية - على أحد الأزمنة  
الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل.

وإن لم يدل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة فهو الاسم.

والاسم ينقسم إلى:

١ - كلي، وهو: ما لا يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشركة فيه.

وهو باعتبار الشركة فيه نوعان:

- يقع فيه الشركة، ك: (الحيوان).

- لا يقع فيه الشركة، إما مع الإمكان، ك: (الشمس)، أو مع الاستحالة، ك:

(الإله).

والتمثيل بالإله عند المتكلمين مبني على أصل باطل؛ لأن الإله عندهم بمعنى

الربوبية، فهو المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل من عدته، وهذا لا يشركه فيها

أحد، فلا يتصور فيه الشركة.

قوله: **(إن اشترك معناه)** يخرج منه الكلي الذي لم تقع الشركة فيه، ولهذا

اعترض عليه بأن الأولى أن يقال: إن قبل معناه الشركة.

٢ - جزئي، وهو: ما يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشركة فيه.

والكلي ينقسم إلى:



- متواطئ، وهو: ما استوت فيه أفراد، ك: (الإنسان).
- مشكك، وهو: ما اختلفت فيه أفراد، لكن يكون المعنى في بعض الأفراد أولى أو أشد، كوجود الخالق ووجود المخلوق.
- وسمي مشككاً؛ لأن الناظر يتشكك: هل هو من قبيل المتواطئ أو المشترك؟  
وينقسم الكلبي أيضاً إلى:
- جنس، وهو: ما دل على ذات غير معينة، ك: (الفرس)، و(الإنسان).
- مشتق، وهو: ما دل على صاحب صفة معينة، ك: (الفارس).
- وأما الجزئي فينقسم إلى:
- العلم، وهو: ما استقل بالدلالة، ك: (زيد).
- المضمر، وهو: ما لم يستقل بالدلالة، ك: (أنا)، فيحتاج إلى شيء يفسره.
- ثم انتقل إلى تقسيم اللفظ باعتبار وحدته وتكثره، ووحدة المعنى وتكثرها، فقال: (تقسيم آخر: اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو: المنفرد. أو يتكثرا وهي المتباينة، تفاصلت معانيها، كالسواد والبياض، أو تواصلت كالسيف والصارم، والناطق والفصيح.
- أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي المترادفة، أو بالعكس: فإن وضع لكل فمشترك، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول: منقولاً عنه، وإلى الثاني منقولاً إليه.
- وإلا فحقيقة ومجاز).
- ينقسم إلى:
- ١- المنفرد، وهو أن يتحد اللفظ والمعنى، فيكون مدلول اللفظ المنفرد واحداً.
- ٢- الألفاظ المتباينة، وهو: أن يتكاثر اللفظ ويتكاثر المعنى، فكل لفظ مخالف في معناه للفظ الآخر، ك: (السواد والبياض).

وهذه الألفاظ المتباينة قد تكون معانيها متفاصلة بحيث إنها لا تجتمع، ك: (السواد والبياض)، وقد تكون معانيها متواصلة بحيث إنها يمكن اجتماعها ك: (السيف والصارم)، فالسيف هو الذات، والصارم صفة لها، وك: (الناطق الفصيح) فالأول صفة، والثاني صفة الصفة.

٣- الألفاظ المترادفة، وهي: أن يتكرر اللفظ ويتحد المعنى.

٤- الألفاظ المشتركة، وهي: أن يتكرر المعنى ويتحد اللفظ، ويكون قد وُضع للكل.

٥- المنقول عنه والمنقول إليه، وهما: أن يتكرر المعنى ويتحد اللفظ، لكن المعنى وضع للفظ ثم نُقل إلى غيره لعلاقة، واشتهر في الثاني؛ حتى صار أغلب، فيسمي ما اشتهر بالنسبة إلى الأول: منقولاً عنه، وإلى الثاني منقولاً إليه.

٦- الحقيقة والمجاز، وهما: أن يتكرر المعنى ويتحد اللفظ، لكن المعنى وضع للفظ ثم نُقل إلى غيره، وإن لم يشتهر في الثاني، فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول، مجاز بالنسبة إلى الثاني.

قال التاج السبكي منتقداً المؤلف في الحقيقة والمجاز: «كلامه يقتضي أن المجاز لا يشتهر، وهو مردود، بل رُبَّ مجاز أشهر من الحقيقة، كما سيأتي -إن شاء الله تعالى- في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح.

ومنها: أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع، وسوف يأتي ما يخالفه -إن شاء الله تعالى-».

وسياتي الكلام عن الحقيقة والمجاز، والأسماء المنقولة، ونقضهما.

قال المصنف: **(والثلاثة الأول المتحدة المعنى: نصوص، وأما الباقية فالمتساوي الدلالة مجمل، والراجح ظاهر، والمرجوح مؤول، والمشارك بين النص والظاهر: المحكم، وبين المجمل والمؤول: المتشابه)؛ بمعنى: أن**

المنفرد، والألفاظ المتباينة، والألفاظ المترادفة هي من قبيل النص؛ لأنها لا تحتل إلا معنى واحداً.

وأما الباقية فتتقسم إلى: مجمل، وظاهر، ومؤول.

فما كانت دلالاته متساوية فهو: المجمل، وما كانت دلالاته بعضها أرجح من بعض، فالراجح: ظاهر، والمرجوح: مؤول.

قال الشافعي في الظاهر: «والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه، أو سنة، أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر».

ثم بين المصنف أن القدر المشترك بين النص والظاهر من قبيل المحكم، وهذا القدر هو: الرجحان، فالنص رجحان لا يحتمل غيره، والظاهر رجحان يحتمل. وأن القدر المشترك بين المجمل والمؤول من قبيل المشابه، وهذا القدر هو: عدم الرجحان.

ثم انتقل المصنف إلى تقسيم مدلول اللفظ، فقال: (تقسيم آخر: مدلول اللفظ إما معنى، أو لفظ مفرد، أو مركب؛ مستعمل أو مهمل، نحو الفرس، والكلمة، وأسماء الحروف، والخبر، والهديان، والمركب صيغ للإفهام. فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية: استفهام، وللتحصيل مع الاستعلاء: أمر، ومع التساوي: التماس، ومع التسفل: سؤال، وإلا فمحتمل التصديق والتكذيب: خبر، وغيره تنبيه، ويندرج فيه: الترجي، والتمني، والقسم، والنداء).

مدلول اللفظ أقسام:

١- أن يكون مدلوله معنى، ك: (الفرس).

٢- أن يكون مدلوله لفظاً، وهو ينقسم إلى:

- مركب، وقد يكون مستعملاً، كالخبر: قام زيد، وقد يكون مهملًا، كالهديان،

فليس له معنى.

- مفرد، وقد يكون مستعملاً كالكلمة؛ فإن مدلولها اللفظ، وقد يكون مهملاً، كأسماء حروف الهجاء، فليس لها معنى.

قوله: **(والمركب صيغ للإفهام)** بمعنى: أن المركب المراد منه: إفهام الغير.

وهو إما:

١- ما أفاد طلباً بذاته - احتراز مما أفاد الطلب باللازم-، وينقسم إلى:

- استفهام، وهو: ما أفاد طلب الماهية، بمعنى طلب ذكر الماهية.

- أمر، وهو: ما أفاد تحصيل الماهية مع الاستعلاء.

- التماس، وهو: ما أفاد تحصيل الماهية مع التساوي.

- سؤال، وهو: ما أفاد تحصيل الماهية مع التذلل.

وهناك إشكالات على ما ذكره المصنف هنا ستأتي في باب الأمر.

٢- ما أفاد غير الطلب، وينقسم إلى:

- خبر، وهو: ما احتمل التصديق والتكذيب.

فعرفه من جهة المصدق والمكذب.

قال التاج السبكي: «وزعم قوم أن تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب أحسن من قول غيره: الصدق والكذب؛ لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق، كخبر الصادق، وما لا يحتمل إلا الكذب، كقول من قال: الواحد نصف العشرة، مع احتمال تصديق ذي المكابرة، وقولنا: الواحد نصف الاثنين، ويحتمل التكذيب من الكفار والمعاند.

وهذا عندي غير مرضي؛ فإن الحكم على الخبر من حيث هو، والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك، وسقوط أحد الاحتمالين في بعض الأفراد لخصوصية ومزية لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي لمحتملاتها، ثم إن التصديق والتكذيب

عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً، فتعريفه به دور». -  
التنبيه، وهو: ما لا يحتمل التصديق والتكذيب، وهو إنشاء.  
ويندرج تحته: التمني، والترجي، والقسم، والنداء، وهي تفيد الطلب باللازم.



قال المصنف:

(الفصل الثالث: في الاشتقاق:

وهو: رد لفظ إلى لفظ آخر؛ لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى.

ولابد من تغيير: بزيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما. أو زيادة أحدهما، ونقصانه، أو نقصان الآخر، أو زيادته، أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه، أو زيادتهما ونقصانهما، نحو كاذب، ونصر، وضارب، وخف، وضرب على مذهب الكوفيين، وعلی، ومسلمات، وحذر، وعاد، ونبت، واضرب، وخاف، وعد، وكال، وارم.

وأحكامه في مسائل:

الأولى: شرط المشتق صدق أصله، خلافاً لأبي علي وابنه؛ فإنهما قالوا: بعالمية الله تعالى دون علمه، وعللاها فينا به.

لنا: أن الأصل جزؤه؛ فلا يوجد دونه.

الثانية: شرط كونه حقيقةً دوام أصله، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم؛ لأنه يصدق نفيه عند زواله، فلا يصدق إيجابه.

قيل: مطلقتان فلا تتناقضان.

قلنا: مؤقتتان بالحال؛ لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر.

وعورض بوجوه:

الأول: أن الضارب من له الضرب، وهو أعم من الماضي.

ورد بأنه أعم من المستقبل أيضاً، وهو: مجاز اتفاقاً.

الثاني: أن النحاة منعوا عمل النعت الماضي.

ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل.

الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة.  
وأجيب بأنه لما تعذر استعمال أجزائه اكتفى بآخر جزء.  
الرابع: أن المؤمن يُطلق حالة الخلو عن مفهومه.  
وأجيب بأنه مجاز، وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة.  
الثالثة: اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل لغيره؛ للاستقراء.  
قالت المعتزلة: الله متكلم بكلام يخلقه في جسم كما أنه الخالق، والخلق هو المخلوق.

قلنا: الخلق هو التأثير.  
قالوا: إن قدم قدم العالم وإلا لافتقر إلى خلق آخر وتسلسل.  
قلنا: هو نسبة، فلم يحتج إلى تأثير آخر).

ذكر المصنف هنا معنى الاشتقاق، وأنواعه، وأحكامه.  
الاشتقاق: افتعال من اشتقت كذا من كذا.  
قال المصنف في تعريفه: (رد لفظ إلى لفظ آخر؛ لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى)  
(رد لفظ): أراد به اللفظ المشتق، ودخل في اللفظ: الاسم والفعل.  
واللفظ المشتق، هو: الفرع الذي وافق الأصل في حروفه الأصلية ومعناه.  
(إلى لفظ آخر): أراد به اللفظ المشتق منه.  
(لموافقته في الحروف الأصلية): أراد الموافقة بين المشتق والمشتق منه،  
وأخرج بالحروف الأصلية الزوائد.  
(مناسبته له في المعنى): أراد إثبات المناسبة بين المشتق والمشتق منه في المعنى.

قوله: **(ولابد من تغيير: بزيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما)**  
فالتغيير لابد منه، ويكون إما بزيادة حرف، أو حركة، أو كليهما، أو بنقصان.

تبين مما تقدم أن أركان الاشتقاق خمسة:

الأول: المشتق.

الثاني: المشتق منه.

الثالث: الموافقة في الحروف الأصلية.

الرابع: المناسبة في المعنى.

الخامس: التغيير بين اللفظين بزيادة أو نقصان.

### والاشتقاق على ثلاثة أقسام:

الأول: الاشتقاق الأصغر، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في الحروف وتأليفها.

الثاني: الاشتقاق الأوسط، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في الحروف لا في الترتيب.

الثالث: الاشتقاق الأكبر، وهو: أخذ كلمة من كلمة مع الاتفاق في بعض الحروف والباقي في جنس الحروف دون أعيانها، بمعنى متفقة في مخارج الحروف.

والذي يريده الأصوليون بالاشتقاق، هو: الاشتقاق الأصغر.

وكلام العرب فيه ما هو مشتق، وفيه ما ليس بمشتق، وهو: المرتجل.

ثم ذكر المصنف أنواع التغيير فقال: **(ولابد من تغيير: بزيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما، أو زيادة أحدهما، ونقصانه، أو نقصان الآخر، أو زيادته، أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه، أو زيادتهما ونقصانهما، نحو كاذب، ونصر، وضارب، وخف، وضرب على مذهب الكوفيين وغلّي، ومسلمات،**



**وحذر، وعاد، ونبت، واضرب، وخاف، وعد، وكال، وارم).**

وهي:

١- زيادة حرف، ك: (كاذب) من كذب، أو نقصانه، ك: (خف) من الخوف؛  
نقصت الواو.

٢- زيادة حركة، ك: (نصر) من النصر، أو نقصانها، ك: (ضرب) من ضرب؛  
نقصت حركة الراء.

٣- زيادتهما معاً، ك: (ضارب) من الضرب؛ زيدت الألف وحركة الراء، أو  
نقصانهما، ك: (غلي) من الغليان؛ نقصت الألف والنون وفتحة الياء.

٤- زيادة الحرف ونقصانه، ك: (مسلمات) زيدت الألف والتاء، ونقصت تاء  
مسلمة.

٥- زيادة الحركة ونقصانها، ك: (حذر) حذفت فتحة الدال، وزيدت كسرتها.

٦- زيادة الحرف ونقصان الحركة، ك: (عاد) من العدد؛ زيدت الألف بعد  
العين، ونقصت حركة الدال الأولى للإدغام.

٧- زيادة الحركة ونقصان الحرف، ك: (نبت) من النبات؛ نقصت الألف،  
وزيدت حركة فتحة التاء.

٨- زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، ك: (اضرب) من الضرب؛ زيدت  
الألف للوصل، وحركة الراء، ونقصت حركة الضاد.

٩- زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، ك: (خاف) من الخوف؛ زيدت  
الألف، وحركة الفاء وحذفت الواو.

١٠- نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، ك: (عد) من الوعد؛ نقصت  
الواو، وحركة الدال، وزيدت كسرة العين.

١١- نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، ك: (كال) من الكلال؛ نقصت

حرف اللام الأولى للإدغام، ونقصت الألف التي بين اللامين، وزيدت ألف قبل اللامين.

١٢ - زيادة الحرف والحركة معاً، ونقصان الحرف والحركة معاً، ك: (ارم) من الرمي؛ زيدت الهمزة للوصل، وحركة الميم، ونقصت الياء، وحركة الراء. ثم ذكر المصنف أحكام الاشتقاق، فبدأ بالحكم الأول في قوله: **(الأولى: شرط المشتق صدق أصله، خلافاً لأبي علي وابنه؛ فإنهما قالاً بعالمية الله تعالى دون علمه، وعللاها فينا به.**

**لنا: أن الأصل جزؤه؛ فلا يوجد دونه).**

بمعنى: أن شرط المشتق صدق أصله، وهو: المشتق منه، فلا بد أن يكون المشتق متضمناً للمشتق منه، فصدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه. ومثاله: إذا صدق على ذات أنها سمیة فلا بد أن يصدق عليها أنها متصفة بالسمع.

وخالف في هذا المعتزلة ضمناً في صفات الله دون غيرها، لما ذهب الجبائيان إلى نفي العلم الذي هو صفة عن الله مع إثبات اسم العليم، والعالمية وهي: حال، فقالا: عليم بلا علم، وعالمية بلا علم.

وحجة الجبائيين: أن العالمية في المخلوق معللة بالعلم القائم به، وأما في الرب فإن ذاته اقتضت عالميته، فالعالمية حال معللة بالذات، وليست معللة بالعلم. فالمعتزلة يرجعونها إلى الذات. فهو عالم بذاته.

ويرد عليهم: أن العلم صفة قائمة بذات الله، وليست هي الذات، والله سبحانه قد أضاف العلم إلى نفسه، فدل ذلك على أنها صفة قائمة بذات الله، وإنما سمي عالماً لقيام صفة العلم بذاته.

قال المصنف: **(لنا: أن الأصل جزؤه؛ فلا يوجد دونه) احتج بأن الأصل وهو:**

المشتق منه جزء المشتق، فلا يصح المشتق بدون المشتق منه؛ لأن بقاء المركب دون جزئه محال.

فالعليم ذات قام بها صفة العلم، فالعلم جزء من العليم.  
والحق: أن صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه، فهذه الأسماء المشتقة إنما يتسمى بها من قام به مسمى المصدر، فلا يتسمى بالعليم إلا من قام به مسمى المصدر وهو العلم.

فمن نفى مسمى المصدر وأثبت الاسم، فهو في الحقيقة لم يثبت الاسم.  
والمراد بالمصدر: الوصف الذي اشتقت منه تلك الصفة.

#### \* تنبيه:

قد تناقض الأشاعرة في تقرير هذا الحكم؛ ذلك أنهم لما جاءوا إلى الصفات الفعلية خالفوا قاعدة: (صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه)، فإنهم يسمون الله خالقاً، لا لأنه متصف بصفة الخلق، وإنما لأن له مخلوقاً.  
فالأسماء التي تدل على فعل كالخلق والرّزق يرون أنها مشتقة لله من فعل، والفعل عندهم بمعنى المفعول، فهي إذن مشتقة من فعل بائن منفصل عن الله.  
وعند أهل السنة أن الفعل قائم بذات الله بمشيئته واختياره، فالله سمي خالقاً؛ لأنه متصف بصفة الخلق، ويخلق فعل من أفعال الله قائم به متعلق بمشيئته.  
ويفرقون بين الفعل والمفعول، فالفعل قائم بذات الله، والمفعول منفصل بائن عن الله.

أختم بذكر الأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة عند المعتزلة، وهو: نفي صفات الله سبحانه، حيث زعموا أننا لو أثبتنا صفات الله لكنت أزلية، فيلزم من ذلك تعدد الآلهة؛ لأن أخص وصف لله سبحانه عند المعتزلة هو: القَدَم، فلو شاركت صفاتُ الله في القَدَم لكنت آلهة مع الله.

وأصل شبهتهم: أن الصفات مخلوقة منفصلة عن الله.

### والرد عليهم من جهة السمع ومن جهة العقل:

أما من جهة السمع: فالله سبحانه قد وصف نفسه بصفات متعددة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ (١٣) إِنَّهُ هُوَ يُدِيءُ وَيُعِيدُ ﴿١٣﴾ وَهُوَ الْعَفُورُ الْوُدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ ﴿البروج: ١٢-١٦﴾.

فوصف نفسه بصفات متعددة، ولا يلزم من ذلك ألا يكون واحداً سبحانه، فهو واحد بصفاته، فالأحدية لا تنافي اتصافه بالصفات أزلاً وأبداً.

وأما من جهة العقل: فإن الأسماء والصفات ليست ذاتاً بئنة مخلوقة منفصلة، حتى يقال: إنها إذا كانت أزلية فإنه يلزم منها تعدد الآلهة، بل الصفات لا تقوم إلا بموصوف، فهي تقوم بغيرها ولا تقوم بنفسها، فالله لم يزل بصفاته إلهاً واحداً، لا أنه كان ولا صفات حتى خلق صفات.

وهم تصوروا ذاتاً في الخارج بلا صفات، وهذا لا حقيقة له خارج الذهن، فليس هناك ذات إلا بصفاتها، والله أزلي بصفاته.

ثم انتقل المصنف إلى الحكم الثاني، فقال: (الثانية: شرط كونه حقيقة دوام أصله، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم؛ لأنه يصدق نفيه عند زواله، فلا يصدق إيجابه).

قيل: مطلقتان فلا تتناقضان.

قلنا: مؤقتتان بالحال؛ لأن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر).

لما ذكر الصدق في المسألة الأولى أراد أن يبين الصدق الحقيقي والمجازي. فذكر أن شرط كونه حقيقة دوام أصله، بمعنى: أن يدوم من الماضي بحيث لا ينقضي، فلا بد من بقاء معنى المشتق منه. فالضارب يسمى ضارباً حقيقة إذا لم ينقض.

والمشتق إذا أُريد به الحال - وليس المراد بالحال: حال نطقنا، بل حال اتصافه بالمشتق منه - فهو حقيقة، وإذا أُريد به المستقبل فهو مجاز، وحكوا على ذلك الاتفاق.

ومثاله: لو قيل: عليم لوجود صفة العلم فيه، فهذا حقيقة، ولو قيل: ميت؛ لأنه سيموت في المستقبل فهذا مجاز.

وقولهم: إن إطلاق المشتق قبل وجود المعنى مجاز بالإجماع، لا يصح إن أُريد به الصفة، كقولك: (سيف قاطع)، فهذا لا يصح نفيه فلا يكون مجازاً، كما نبّه عليه الباقلاني، ولأنه مسلوب الدلالة على الزمان فلا يُشعر بتجدد ولا حدوث، كما نبّه عليه الزركشي.

ولا يصح أيضاً في الفعل المتحقق وقوعه في المستقبل، كوصف الله بالباعث، وأنه جامع الناس يوم القيامة.

والصفات الفعلية عند أهل السنة من هذا الباب يوصف الله بها أولاً وإن كان آحادها حادثاً.

أما باعتبار الماضي - بمعنى: وجد ثم زال - فاختلفوا:

فمنهم من قال: مجاز مطلقاً، ومنهم من قال: حقيقة مطلقاً، ومنهم من توقف، ومنهم من قال: معنى المشتق منه إن كان مما يمكن بقاءه كالقيام والعود اشترط بقاءه في كون المشتق حقيقة وإلا فلا، كالكلام والتحرك؛ لأنها من الأعراض السيالة التي لا يمكن اجتماع أجزائها.

واختار المصنف أنه مجاز، كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب، وقال ابن سينا الفيلسوف، وأبو هاشم المعتزلي: إنه حقيقة.

واعترض على المصنف تعبيره بالدوام؛ لأن الأعراض السيالة لا تدوم، وإنما الأولى أن يعبر بالوجود بأن يوجد المشتق منه.

ومحل الخلاف في صدق الاسم لا في نسبة المعنى.

قال التاج السبكي: «واعلم أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط، أعني: هل يسمى مَنْ ضرب أمس الآن بضارب؟ وهو أمر راجع إلى اللغة، وليس النزاع في نسبة المعنى، أعني: في أن الضارب أمس هل هو الآن ضارب؟ فإن ذلك لا يقوله عاقل».

وقال القرافي: «محل الخلاف إذا كان المشتق محكوماً به، ك: (زيد مشرك، أو سارق)، أما إذا كان متعلق الحكم ك: (الزانية والزاني فاجلدوهم..). فهو حقيقة مطلقاً فيمن اتصف به في الماضي والحال والمستقبل؛ إذ لو كان مجازاً لكان من زنا أو سرق بعد زمان نزول الآية زانياً مجازاً، والخطاب لا يكون مجازاً».

كما أن محل الخلاف أيضاً ألا يطرأ عليه ضد ما كان موجوداً، كالسواد الطارئ على البياض، فلا يقال: أبيض باعتبار ما كان.

ثم ذكر المصنف حجته، وهي: أنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه، فإذا صدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه؛ لأنه جمع بين النقيضين.

مثلاً: زيد ليس بضارب لزوال الضرب في الحال، فإذا صدق النفي فلا يصدق إيجابه حقيقة في الحال فيقال: زيد ضارب، فيشترط كونه حقيقة دوام أصله، لكن يطلق من باب المجاز.

واعترض على المصنف: أنهما قضيتان مطلقتان لم يتحد فيهما الوقت، فلا تناقض؛ لأن النفي في وقت، والإيجاب في وقت آخر.

وأجاب المصنف بأنهما -أي: النفي والإيجاب- مؤقتتان بالحال، وهذا يعرفه أهل العرف، فلم يحتاجوا إلى التنصيص على التقييد.

**(وعورض بوجوه:**

**الأول: أن الضارب من له الضرب، وهو أعم من الماضي.**

ورُدَّ بأنه أعم من المستقبل أيضًا، وهو: مجاز اتفاقًا.

الثاني: أن النحاة منَعوا عمل النعت الماضي.

ونوقض بأنهم أعملوا المستقبل.

الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة.

وأجيب بأنه لما تعذر استعمال أجزائه اكتفى بآخر جزء.

الرابع: أن المؤمن يُطلق حالة الخلو عن مفهومه.

وأجيب بأنه مجاز، وإلا لأطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة).

الوجه الأول الذي عورض به المصنف: الضارب من قام به صفة الضرب، وهو أعم من أن يكون في الماضي والحال، ولهذا يصح تقسيمه إلى الماضي والحال، وهو حقيقة في الحال اتفاقًا، فيكون كذلك حقيقة في الماضي.

ورُدَّ عليه: أنه أعم أيضًا من أن يكون في المستقبل، وبالاتفاق أنه في المستقبل يكون مجازًا.

ويجاب على الرد: أنه لا يتوجه في المستقبل؛ لأن الضارب من ثبت له الضرب، فلا يدخل في أقسامه.

الوجه الثاني: أن جمهور النحاة منَعوا عمل النعت -أي: المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما- فيما بعده إذا كان في الماضي وليس معه (أل) فلا ينصب مفعوله، وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

ورد عليه: أن جمهور النحاة أعملوا النعت في المستقبل، وبالاتفاق لا يكون إلا مجازًا.

الوجه الثالث: لو شرط في كونه حقيقةً دوام أصله لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة، وهي من الأعراض السيالة؛ والأعراض السيالة هي التي لا تدوم؛ لعدم

اجتماع أجزائها.

ورد عليه: بأنه لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام اكتفي بآخر جزء من الكلام لصدق وجود المشتق منه.

الوجه الرابع: لو شرط في كونه حقيقة دوام أصله، لكان لفظ الإيمان لا يطلق على المؤمن حال خلوّه منه بالنوم مثلاً، وذلك باطل؛ لأنهم يطلقونه عليه، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

ورد عليه: أنه من باب المجاز؛ لأنه لو أطلق عليه (مؤمن) حال خلوّه من الإيمان باعتبار إيمانه السابق لصح إطلاق الكافر على الصحابة باعتبار الكفر السابق، وهو باطل اتفاقاً.

وقد يجاب على هذا: أنه لم يطلق عليه كافر؛ لأنه تلبس بوصف يناقض الوصف الأول.

وهذه المسألة مبنية على أصل فاسد، وهو: إثبات المجاز، وسيأتي نقضه.

ثم إنه قد بُنيت عليها عند بعض المتكلمين مسألتان:

الأولى: إيمان المؤمن يزول بالموت، وإنما يطلق عليه مؤمن مجازاً.

وهذا قول باطل، فإيمان المؤمن لا يزول بالموت، وقد سمى الله من قُتل في سبيله مؤمناً، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ. وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ [آل عمران: ١٦٩-١٧١].

الثانية: النبوة تزول بالموت، فلا يكون نبياً حقيقة، ونسب هذا القول إلى ابن فورك من الأشعرية، وهذا باطل؛ لأن النبوة لا تزول بالموت، وهذا رأي أهل السنة والجماعة.



والنبوة تشتمل على أمرين: الوحي، وصفات قائمة بالنبوي؛ خلافاً لما قرره الأشاعرة من نفي أن تكون النبوة مشتملة على صفات ثبوتية في النبي.

ثم انتقل المصنف إلى الحكم الثالث، فقال: **(الثالثة: اسم الفاعل لا يشتق لشيء، والفعل لغيره؛ للاستقراء.**

**قالت المعتزلة: الله متكلم بكلام يخلقه في جسم كما أنه الخالق، والخلق هو المخلوق.**

**قلنا: الخلق هو التأثير.**

**قالوا: إن قدم قدم العالم وإلا لافتقر إلى خلق آخر وتسلسل.**

**قلنا: هو نسبة، فلم يحتاج إلى تأثير آخر).**

يقرر المصنف أن اسم الفاعل لا يطلق إلا على من قام به ذلك الفعل، فلا يصح أن نصف شخصاً بالمتكلم ويكون الكلام قد قام بغيره.

واحتج على ذلك: باستقراء اللغة.

وقالت المعتزلة: الله متكلم بكلام يخلقه في جسم، فوصفوا الله بالمتكلم من غير أن يقوم به الكلام، فكلامه خلقه الله في غيره وعاد حكمه على الله.

فهم أثبتوه لله على المعنى المجازي، وإلا فإنهم لا يثبتون الصفات لله حقيقة.

وألزموا الأشاعرة بالخالق؛ لأن الأشاعرة يقولون: إن الله خالق مع قيام الخلق بغيره، فالخلق عندهم بمعنى المخلوق.

وأجابت الأشاعرة بجوابين:

الأول: أن الكلام هو المعنى النفسي، وليس الكلام هو الحروف والأصوات، والحروف والأصوات حادثّة ولا يمكن قيامها بذات الله، ولهذا جعلها المعتزلة قائمة بالمخلوق؛ لأنها لو قامت بذاته لقامت به الحوادث.

الثاني: أن الخلق ليس هو المخلوق، وإنما الخلق هو تأثير الله في المخلوق،

والتأثير قائم بذات الله، بخلاف الأثر.

فرد عليهم المعتزلة: أنه لو كان الخلق هو التأثير فلا يخلو:

- أن يكون قديماً، فيلزم قدم العالم؛ لأن المؤثر والتأثير لا يتخلف عنه الأثر وهو العالم، فيلزم من كون التأثير قديماً أن يكون الأثر قديماً.

- أن يكون حادثاً؛ لأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى تأثير آخر، فيتسلسل. وأجاب المصنف: أن التأثير هو نسبة، والنسب أمور عدمية لا وجود لها في الخارج، كالأبوة والبنوة، فلا تحتاج إلى مؤثر، وهذا تقرير من المصنف على أن التأثير معدوم فلا يوصف بالقدم والحدوث.

أختم بذكر الأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، وهي:

الأصل الأول: الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره، هذا ما يقرره أهل السنة والجماعة.

فالعليم هو من يقوم به العلم، والمتكلم هو من يقوم به الكلام، وهكذا..

وتعدّد الصفات لا يلزم منه تعدد المحل، بل كلُّها تقوم بمحل واحد.

وما تقدم أمراً معلوماً بالفطرة، والضرورة العقلية، ومركوزاً في كل لغة.

وهذا الأصل يُردُّ به على المعتزلة في الصفات، حيث أطلقوا اسم الفاعل على

غير من قام به الفعل، كما في صفة الكلام.

ويُردُّ به على الأشاعرة في الصفات الفعلية، حيث أطلقوا اسم الفاعل على غير

من قام به الفعل، كما في صفة الخلق.

الأصل الثاني: حقيقة الكلام، فالكلام عند أهل السنة لا يكون كلاماً إلا إذا

تناول اللفظ والمعنى جميعاً، كما أن الإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا كان بجسد

وروح، كما قال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ

أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥].

فسمى الله ما يخرج من الفم كلمة، والذي يخرج من الفم هو: اللفظ، ثم وصف الكلمة بأنها كذب، والمعنى هو: الذي يوصف بالصدق والكذب، فدل ذلك على أن الكلام يطلق على اللفظ والمعنى معاً.

وخالف في هذا المعتزلة والأشاعرة: فالمعتزلة يرون أن مسمى الكلام عند الإطلاق هو اللفظ وحده، فاللفظ هو الكلام، وأما المعنى فهو المدلول، ولذلك قالوا: إن كلام الله مخلوق؛ من أجل هذا أطلقوا اسم الفاعل على غير من قام به الفعل. فالمتكلم عند المعتزلة هو: فاعل الكلام، بمعنى: من أحدث وخلق الكلام في غيره.

فالكلام عندهم غير قائم بذات المتكلم. وينقضه: أن الكلام لا يقوم إلا بمتكلم، والمتكلم هو من أضيف إليه الكلام، وهذا مقرر شرعاً، وهو من بدائه العقول. فقولهم: (خلق الكلام في غيره) مخالف للشرع واللغة. أما الشرع: فلأن الله أضاف الكلام إلى نفسه، وأخبر أنه هو الذي أمر ونهى، ولو كان مراده بإضافة الكلام إليه أنه خلق كلاماً في غيره، لكان تدليلاً، والله مُنَزَّهٌ عن ذلك.

وأما اللغة: فالمتقرر لغةً أن الفعل المشتق من معنى لا بد أن يكون ذلك المعنى قائماً فيمن أضيف إليه دون غيره.

فإذا قيل: تكلم فلان، ومتكلمٌ؛ دل ذلك على أنه هو المتكلم دون غيره، فاسم الفاعل ونحوه من المشتقات لا يضاف إلا لمن قام به مسمى المصدر.

وأما الأشاعرة فإنهم يرون أن مسمى الكلام هو المعنى فقط، ولا يسمى اللفظ عندهم كلاماً، فإطلاق اللفظ على الكلام هو على سبيل المجاز، وأما حقيقة الكلام فهو المعنى فقط؛ من أجل ذلك منعوا من إطلاق اسم الفاعل على غير من قام به

الفعل، بخلاف الصفات الفعلية، كالخلق.

فالمتكلم عند الأشاعرة هو من قام به الكلام وهو: المعنى القائم بالنفس.

هذا مذهب جمهور الأشاعرة؛ فإن المعنى قديم، أما اللفظ فهو حادث، وهو ما استقر عليه مذهبهم.

وذهب الشهرستاني والإيجي إلى أن اللفظ والمعنى قديم أزلي، وحملوا كلام الأشعري على هذا.

وأما الرازي فتارة يجعل مسمى الكلام من باب المشترك بين المعنى واللفظ، وتارة يجعله من باب الحقيقة والمجاز، فهو حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ.

وهذا من التناقض المعروف عن الأشاعرة، فلا يكادون يثبتون على رأي واحد. وهذا الكلام النفسي الذي أثبتوه ومن أجله نفوا الحروف والأصوات في كلام الله لم يثبتوا ما هو؟ ولا تصوّروه.

وإثبات الشيء فرع عن تصوّره، فمن لم يتصوّر ما يُثبتُه كيف يجوز أن يُثبتَه؟!

الأصل الثالث: الخلق والمخلوق؛ فالخلق غير المخلوق عند أهل السنة والجماعة.

فالخلق فعل الله، قائم بذاته بمشيئته واختياره، والمخلوق مفعول منفصل عن الله.

وخالف هذا الأصل المعتزلة والأشاعرة، فإنهم يرون أن أفعال الله سبحانه لا تقوم بذاته بمشيئته واختياره، وإنما فعله بمعنى: مفعوله؛ من أجل هذا اتفقوا على إطلاق اسم الفاعل على غير من قام به الفعل.

والشبهة التي أدت إلى نفي الصفات الفعلية عند المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم هي: نفي حلول الحوادث.

ويعنون بحلول الحوادث: حلول الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة.

فهم لما ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ظنوا أن الأفعال حادثة؛ لأنها لو كانت قديمة للزم منها قدم العالم، فعطلوا الله عن أفعاله في الأزل، وربما يقولون: كان قادرًا في الأزل على الفعل فيما لا يزال.

فالفعل على الله ممتنع في الأزل؛ فرارًا من القول بقدم العالم، ثم صار بعد ذلك ممكنًا.

فتناقضوا؛ إذ وصفوه بالقدرة على الفعل في الأزل مع امتناع الفعل، ثم صار الممتنع بعد ذلك ممكنًا، وهم لم يهتدوا للفرق بين النوع والآحاد. فالعالم آحاد، وخلقُه آحاد، والآحاد لا يكون أزلًا.

ونقض هذه الشبهة -حلول الحوادث- من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة تناقض النصوص الشرعية التي أثبتت اتصاف الله بالصفات الفعلية، وما ناقض الشرع فإنه لا يكون إلا فاسدًا.

الوجه الثاني: أنه لا يلزم من قيام الحوادث به -وهي الصفات الفعلية- أن يكون حادثًا، بل هذا من تمام كونه -جل وعلا- فعالًا لما يريد.

الوجه الثالث: إذا كان قيام الصفات التي تثبتونها بالله لا يلزم منه أن يكون حادثًا، فكذلك قيام الأفعال به لا يلزم أن يكون حادثًا.

الأصل الرابع: مسألة التأثير.

والتأثير عند جمع من الأشاعرة ومنهم الرازي هو نسبة، فليست المؤثرية صفةً ثبوتيةً زائدة على الذات.

ويرد عليهم: أن الحوادث المشاهدة لا بد لها من إحداث، وهذا الإحداث هو: التأثير، وهو لا يخلو:

١- أن يكون معدومًا، فتكون المخلوقات حدثت من غير محدث، وهذا باطل قطعًا.

٢- أن يكون موجوداً، ولا يخلو:

- أن يكون قديماً، فيلزم حدوث الحوادث بتأثير قديم، وهذا باطل.
- أن يكون حادثاً، وهذا هو الحق، ولا يلزم من كونه حادثاً ألا يقوم بذات الرب، فالله يفعل ما يشاء.

وعند أهل السنة هناك مؤثر ونفس التأثير والأثر، والفرق بينها كالفرق بين الفاعل والفعل والمفعول.

والمؤثر التام يستلزم وجود الأثر عقبه، لا معه ولا متراخياً عنه.

فالأثر لا يقارن المؤثر التام، كما هو مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

ولا يكون متراخياً عنه، كما هو مذهب المتكلمين.

وأما دعوى المعتزلة أن التأثير إذا كان حادثاً فإنه يلزم منه التسلسل، والتسلسل

باطل: دعوى باطلة؛ لأن التسلسل في الآثار وآحاد التأثير: جائز، بخلاف التسلسل في المؤثرين.

فالله يخلق شيئاً بعد شيء بقدرته ومشيئته، ويتكلم شيئاً بعد شيء بقدرته

ومشيئته.



قال المصنف:

(الفصل الرابع: في الترادف:

وهو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، ك: (الإنسان والبشر).

والتأكيد يقوي الأول.

والتابع لا يفيد.

وأحكامه في مسائل:

الأولى: في سببه: المترادفان: إما من واضعين، والتبسا، أو واحد لتكثير الوسائل، والتوسع في مجال البديع.

الثانية: أنه خلاف الأصل؛ لأنه تعريف المعرف، ومُحَوِّج إلى حفظ الكل.

الثالثة: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته؛ إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ.

الرابعة: التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثانٍ.

فإما أن يكون بنفسه، مثل قوله الْبَشَرُ: «والله لأغزون قريشاً - ثلاثاً-»، أو

بغيره للمفرد ك: (النفس والعين)، و(كلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته)، أو

للعجالة ك: (إن).

وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم).

هذا بيان من المصنف لمعنى الترادف، وأحكامه.

فذكر أن الترادف، هو: (توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد

باعتبار واحد، ك: الإنسان والبشر).

(توالي الألفاظ)؛ أي: تتابع الألفاظ.

(المفردة)؛ احتراز من المركبة.

(الدالة على شيء واحد)؛ أي: الدالة على مسمى واحد، وهو احتراز من الألفاظ المتباينة.

(باعتبار واحد)؛ احتراز من دلالتها على شيء واحد باعتبارات مختلفة، كالحقيقة والمجاز.

واعترض عليه أن القيد الأخير لا يحتاج إليه؛ لأنها لو كانت باعتبارين؛ فإنها لن تدل على معنى واحد.

والألفاظ المترادفة، هي: التي تتفق في اللفظ والمعنى.

قوله: (والتأكيد يقوي الأول، والتابع لا يفيد) أراد المصنف أن يفرق بين الترادف والتأكيد والتابع.

فبين أن التأكيد يفيد التقوية، بخلاف الترادف، وأما التابع فلا فائدة فيه، كقولك: (حسن بسن).

ومنهم من يرى أن التابع يفيد التقوية إلا أنه يفارق التأكيد في أن التابع يكون على زنة أصله، بخلاف التأكيد.

ثم انتقل المصنف إلى أحكام الترادف فقال: (وأحكامه في مسائل:

الأولى: في سببه: المترادفان: إما من واضعين، والتبسا، أو واحد لتكثير الوسائل، والتوسع في مجال البديع.

الثانية: أنه خلاف الأصل؛ لأنه تعريف المعرف، ومُحَوِّج إلى حفظ الكل.

الثالثة: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته؛ إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ.

الرابعة: التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثانٍ.

فإما أن يكون بنفسه، مثل قوله **الْكَلْبُ كَلْبٌ**: «والله لأغزون قريشاً -ثلاثاً-»، أو بغيره للمفرد ك: (النفس والعين)، و(كلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته)، أو للجمله ك: (إن).



## وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم).

\* المسألة الأولى: في بيان سبب وقوع الترادف:

وهما سببان:

الأول: أن يكون من واضعين، فيضع قوم على الحيوان المفترس: أسد، ويضع آخرون عليه: الليث، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر.

وهذا السبب مبني على أصل فاسد، هو: أن اللغة اصطلاحية.

الثاني: أن يكون من واضع واحد، لكن تعددت الألفاظ إما لتكثير الوسائل في الإخبار عن معنى واحد.

أو للتوسع من أجل البديع، وهو: ما يتعلق بمحاسن الكلام.

\* المسألة الثانية: أن الترادف خلاف الأصل-والأصل هنا بمعنى الراجع-، فالأصل في الألفاظ التباين؛ لأن اللفظ قد عرف معناه من اللفظ الأول، فإذا حمل اللفظ الثاني على الترادف فإنه سيكون تعريفاً لما سبق تعريفه.

ولأنه يؤدي إلى المشقة بحفظ الألفاظ المترادفة كلها، حتى يستطيع أن يخاطب الناس.

\* المسألة الثالثة: إقامة كل واحد من المترادفين مقام الآخر، وقيد ذلك المصنف بما إذا كانا من لغة واحدة؛ لأن التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر؛ للاتفاق في المعنى.

\* المسألة الرابعة: التوكيد، وعرفه بأنه: تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثانٍ.

قال التاج السبكي معترضاً على التعريف: «أن التابع يدخل في هذا؛ لأنه يفيد تقوية الأول، كما حررناه، فكان من حقه أن يقول: بلفظ ثانٍ، مستقل بالإفادة.

وأورد عليه أيضاً: القَسَم، وإنَّ، واللام، تؤكِّد الجملة وليس ذلك بلفظ ثانٍ، بل

أول، ولا يمكنه أن يقول بدل ثانٍ: بلفظ آخر؛ لأنه يوهم أنه يشترط في المؤكّد أن يكون بلفظ مغاير لذلك، فيخرج التأكيد اللفظي.

ولك أن تجيب أولاً: بأن الثاني هنا بمعنى واحد، كما في قوله: ﴿ثَانِيكَ أَثْنَيْنِ﴾

[التوبة: ٤٠].

وثانياً: بأن ما يؤكّد الجملة مما ذكر وأن به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً، ولم يدخلوه في باب التأكيد، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح.

ثم ذكر المصنف أنواع التأكيد، وهي:

١ - أن يؤكّد بنفسه، بأن يكرر اللفظ نفسه، وهو التوكيد اللفظي، مثل قوله **العليّة**:

«والله لأغزون قريشاً - ثلاثاً».

٢ - أن يؤكّد بغيره: للمفرد ك: (النفس والعين)، و(كلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته)، فتقول: رأيت زيداً عينه، وللجملة ك: (إن)، فتقول: إن عمراً جاء، وهذا هو التوكيد المعنوي.

قوله: **(وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم)** يرد المصنف بهذا على من منع الترادف، كابن فارس، والتوكيد، فذكر أن الجواز ضروري، والوقوع في اللغة حاصل، وهو: معلوم.

ومما يدخل في الترادف: دلالة الأسماء على ذات واحدة مع التباين في صفاتها، كأسماء الله سبحانه، فالسميع هو الله، والبصير هو الله، والعليم هو الله، والحكيم هو الله.

فأسماء الله باعتبار دلالتها على الذات كالمترادفة؛ لدلالاتها على معنى واحد،

وهو: الله **سُبْحَانَهُ**.

وهي كالمتباينة باعتبار دلالتها على الصفات، فمعنى السميع مغاير لمعنى

البصير، ومعنى البصير مغاير لمعنى العليم.

قال المصنف:

(الفصل الخامس: في الاشتراك.

وفيه مسائل:

الأولى: في إثباته: أوجبه قوم؛ لوجهين:

الأول: أن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك.

ورد بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناهٍ.

والثاني: أن الوجود يطلق على الواجب والممكن، ووجود الشيء عينه.

ورد بأن الوجود زائد مشترك، وإن سلم فوقه لا يقتضي وجوبه.

وأحاله آخرون؛ لأنه لا يفهم الغرض فيكون مفسدة.

ونقض بأسماء الأجناس.

والمختار: إمكانه؛ لجواز أن يقع من واضعين، أو واحد لغرض الإيهام،

حيث جعل التصريح سبباً للمفسدة.

ووقوعه: للتردد في المراد من القرء ونحوه، ووقع في القرآن العظيم مثل:

﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ﴿وَأَلْبَلَّ إِذَا عَسَّسَ﴾ [التكوير: ١٧].

الثانية: أنه خلاف الأصل، وإلا لم يفهم ما لم يستفسر، ولا تمتنع الاستدلال

بالنصوص، ولأنه أقل بالاستقراء، ويتضمن مفسدة السامع؛ لأنه ربما لم يفهم،

وهاب استفساره، واستنكف، أو فهم غير مراده، وحكى لغيره فيؤدي إلى جهل

عظيم، واللافظ لأنه قد يحوجه إلى العبث، أو يؤدي إلى الإضرار أيضاً، أو

يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً.

الثالثة: مفهوماً مشتركاً: إما أن يتباينا كالقرء: للطهر والحيض، أو

يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر، كالإمكان للعام والخاص، أو لازمه

كالشمس للكوكب وضوئه.

الرابعة: جوز الشافعي رَحِمَهُ اللهُ والقاضيان وأبو علي: إعمال المشترك في

جميع مفهوماته الغير المتضادة.

ومنعهُ أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام.

لنا: الوقوع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:

٥٦]، والصلاة من الله مغفرة، ومن غيره استغفار.

قيل: الضمير متعدد، فيتعدد الفعل.

قلنا: يتعدد معني، لا لفظاً، وهو: المدعى.

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الحج: ١٨] الآية،

قيل: حرف العطف بمثابة العامل.

قلنا: إن سلم فبمثابته بعينه.

قيل: يحتمل وضعه للمجموع أيضاً، فالإعمال في البعض.

قلنا: فيكون المجموع مسنداً إلى كل واحد، وهو باطل.

احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه.

قلنا: لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع؟

ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب. والفرق ضعيف.

ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب، حيث لا قرينة احتياطاً.

الخامسة: المشترك إن تجرد عن القرينة فمحمل، وإن اقترن به ما يوجب

اعتبار واحد تعين، أو أكثر فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين، وعند المانع

محمل، أو إلغاء البعض فينحصر في الباقي، أو الكل فيحمل على المجاز.

فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله، وإن تساوى أو ترجح

أحدهما وأصل الآخر فمحمل).

بدأ المصنف في ذكر أحكام الاشتراك، وقد تقدم تعريفه له في تقسيم الألفاظ.

والألفاظ المشتركة، هي: التي تتفق في اللفظ وتختلف في المعنى، ك: (العين)؛ فإنها تطلق على العين الباصرة، وعلى عين الماء.

وهناك اشتراك معنوي، وهو: وضع اللفظ على أمر كلي تشترك فيه أفراد، وهو إما أن تكون أفراد متماثلة، أو تكون أفراد متفاضلة.

وهذا التفاضل يكون مع الاشتراك في أصل المعنى بالسوية وهو المتواطئ، فتكون الأفراد متساوية في المعنى الكلي، كتساويهم في الحيوانية، والإنسانية.

أو يكون بالأولية وهو المشكك، فتكون بعض الأفراد أولى من بعض، كوجود الله ووجود المخلوق، وبياض الثلج وبياض الثوب.

ومن أعظم الفروق بين الاشتراك اللفظي والمعنوي: أن اللفظي لا يقبل التقسيم، بخلاف المعنوي.

وإذا أطلق الأصوليون الاشتراك فإنه ينصرف إلى الاشتراك اللفظي، وهو مدار كلام المصنف.

وأنبه هنا: أن أسماء الله وصفاته ليست من باب الاشتراك اللفظي، وإنما هي من باب الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل فيه أفراد.

### ثم ذكر المصنف مسائل وهي على النحو الآتي:

\* المسألة الأولى: في إثباته.

ذكر المصنف الاختلاف في وقوع الاشتراك في اللغة، فقد اختلفوا على أقوال:

القول الأول: واجب الوقوع في اللغة.

واحتجوا بحجتين:

الحجة الأولى: المعاني غير متناهية؛ لأن منها الأعداد - وهي: غير متناهية - فما من عدد إلا وفوقه عدد، والألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من مُتَنَاهٍ - وهو: الحروف -، والمركب من المتناهي متناهٍ، فوجب وجود الاشتراك؛ حتى تحيط الألفاظ بالمعاني،

وإلا لزم وجود معانٍ بدون ألفاظ.

وأجيب على هذا: بعدم التسليم، فالمعاني متناهية، والألفاظ غير متناهية.

ثم إن ما يحتاج إليه في التفهيم من الألفاظ والمعاني متناهٍ.

الحجة الثانية: الوجود يطلق على الواجب تعالى حقيقة، وعلى الممكن حقيقة، ووجود كل شيء ليس زائداً على ماهيته، بل هو عين ماهيته، وهو مذهب الأشعري، فيكون وجود الله هو عين ذاته، ووجود المخلوق هو عين ذاته، وذات الله غير ذات المخلوق؛ فيكون وجوده غير وجوده، وإذا كان عين الماهية فيكون مقولاً من باب الاشتراك؛ لأن وجود الله غير وجود المخلوق.

وأجيب على هذا: بعدم التسليم بأن الوجود هو عين الماهية، وإنما هو قدر زائد على الماهية كما هو مذهب المعتزلة، وهذا الزائد هو: القدر المشترك، فالوجود من قبيل الألفاظ المتواطئة، لا المشتركة، فيكون وجود الله ووجود المخلوق معنى واحداً، لا اشتراك فيه.

وإذا سلم بأن الوجود هو عين الماهية، فيكون مشتركاً، وهذا لا يدل على وجوب وجود المشترك في اللغة.

والقول بأن الوجود من باب الاشتراك اللفظي يلزم منه الإلحاد، واعتقاد أن له معنى غير ما دلّت عليه النصوص.

وقد تناقض الأشاعرة في الوجود: هل هو من قبيل الألفاظ المتواطئة أو المشتركة؟

والحق الذي لا مرية فيه: أنه من قبيل الألفاظ المتواطئة.

والألفاظ المتواطئة هي: الأسماء التي لها معنى كلي، يصدق على أفرادها.

وقد علم بالضرورة أن الوجود ينقسم إلى واجب ومحدث، فاتفقا في الوجود بالمعنى العام، وتميز كل موجود بوجودٍ يخصه حال الإضافة، فمن لم يُثبت القدر

المشترك والمميّز لزمه أن تكون الموجودات إما كلّها واجبة، وإما كلّها محدثة.

القول الثاني: استحالة وقوع الاشتراك.

واحتجوا بأن المشترك يؤدي إلى عدم فهم غرض المتكلم؛ لتردد اللفظ بين معانٍ، والمقصود من الألفاظ التفاهم، وهذه المفسدة تُحيل وقوع الاشتراك.

وأجيب على هذا: بأنه منقوضٌ بأسماء الجنس، كالإنسان، فهي موضوعة وفيها ليس؛ لصدقه على كل فرد من أفراد.

كما يجاب أيضاً على هذا الاعتراض: أن المشترك يتعين أحد معانيه إما بالقرينة، أو حمله على جميع معانيه، وبالتالي يحصل فهم مراد المتكلم.

القول الثالث: جواز الاشتراك، ووقوعه، وهذا الذي اختاره المصنف، وهو

الصواب.

واحتج المصنف بجواز أن يكون:

- من واضعٍ لم يعلم كل واحد منهما بوضع الآخر.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن اللغة اصطلاحية.

- أن يكون من واضع واحد؛ لغرض الإبهام على السامع؛ وذلك إذا كان

التصريح يؤدي إلى مفسدة، كقتل، أو ظلم، ونحو ذلك.

وكون المشترك من واضع واحد؛ لغير غرض: هذا لا يكاد يكون موجوداً في

اللغة.

وذكر المصنف أن من الأدلة الدالة على وقوعه في القرآن: لفظ (القرء) فهو

متردد بين الحيض والطهر، وكذلك (عسعس) مترددٌ بين الإقبال والإدبار.

ومن أمثلة وقوع الاشتراك أيضاً: (النكاح)؛ فهو مشترك بين العقد والوطء.

\* المسألة الثانية: الاشتراك وإن كان واقعاً في اللغة إلا أنه خلاف الأصل،

فالأصل الانفراد لا الاشتراك، وحُكي عليه الإجماع.

والمنفرد: ما وضع لمعنى واحد.

فلو تردّد اللفظ بين أن يكون منفرداً أو مشتركاً؛ فالأصل الانفراد.

واحتج المصنف بأمور:

أولاً: لو لم يكن الاشتراك خلاف الأصل لما حصل التفاهم بين الناس إلا بعد

الاستفسار، والأصل أن الفهم يحصل بمجرد سماع اللفظ.

ثانياً: عدم الاستدلال بالنصوص؛ لاحتمال أن يراد بها معانٍ أخرى لم تظهر

لنا.

ثالثاً: الألفاظ المشتركة بالاستقراء أقل من الألفاظ المنفردة، فلا تكون هي

الأصل.

رابعاً: لو كان الاشتراك هو الأصل لتضمن مفسدة للسامع واللافظ.

أما السامع؛ فربما لم يفهم وهاب أن يستفسر، أو استكبر عن الاستفسار، أو ربما

فهم غير مراد المتكلم فيقع في الجهل العظيم، وهذه مفسدة تمنع من أن يكون

الاشتراك هو الأصل.

وأما اللافظ؛ فقد يحتاج إلى أن يفسر كلامه باللفظ المنفرد فيكون ذكره للمشارك

من باب العبث، كما أنه يتضرر؛ لأنه يحتاج في كل لفظ ينطق به إلى أن يفسره، وأيضاً

لربما ظن أن السامع فهم وهو لم يفهم فيضيع غرضه.

وهذا كله يجعل المشترك مرجوحاً، فيكون خلاف الأصل.

\* المسألة الثالثة: مفهوماً - أي: معنياً - المشترك، وهما على قسمين:

١- أن يتباينا؛ فلا يمكن اجتماعهما في وقت واحد، ك: (القرء): للظهر

والحيض، فهما متضادان.

٢- أن يتواصلا؛ بحيث يمكن اجتماعهما، كما لو كان أحدهما جزءاً للآخر،



كلفظ (الممكن): فهو مشترك بين الإمكان العام والخاص، والإمكان العام جزء الإمكان الخاص.

أو كان لازماً له، فالشمس مشترك بين الكوكب وضوئه، والضوء لازمٌ للكوكب. ومن الأمثلة التي يذكرها بعض الأصوليين تحت القسم الثاني: الكلام، فزعموا أن الكلام مشترك بين النفساني واللساني، مع أن اللساني دليل على النفساني، والدليل يستلزم المدلول فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: نفي أن يكون الكلام عند الإطلاق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً، وقد تقدم نقضه.

\* المسألة الرابعة: إعمال المشترك في جميع معانيه، وسماها بعضهم بـ(المسألة الشافعية)، كما في كتاب «الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع»، و«عموم المشترك».

صورة المسألة: تقول: عندي عين، فهل يدخل في العين: الباصرة، والذهب، والماء؟

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد على جميع معانيه بالمطابقة بقيد ألا تكون متضادة وأن تنتفي القرينة.

وليس البحث في اللفظ الذي تكون حقيقته متناولةً لأكثر من معنى، كلفظ (الدعاء)، فحقيقته متناولة لدعاء المسألة، ودعاء العبادة.

القول الأول: إعمال المشترك في جميع معانيه على وجه الحقيقة، ونُسب إلى الشافعي، والباقلاني، وهو قول أبي علي الجبائي، وعبد الجبار المعتزلي، ونُسب إلى جماهير الفقهاء.

ومنهم من جعله على سبيل المجاز.

وقد غلط بعض العلماء من نسب هذا القول إلى الشافعي والباقلاني.

القول الثاني: منع إعمال المشترك في جميع معانيه، وذهب إليه أبو هاشم الجبائي، والكرخي، وأبو الحسين البصري، والرازي، وهو مذهب أكثر الحنفية. واحتج المصنف على القول الأول: بالوقوع في القرآن؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

ف: (الصلاة) لغة مشترك بين المغفرة والاستغفار.

قال الإسنوي: «وإنما فسر المصنف الصلاة من الله تعالى بالمغفرة تبعاً للحاصل، ولم يفسرها بالرحمة تبعاً للإمام والآمدني؛ لأمرين: أحدهما: أن إطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز؛ لأنها رقة القلب، بخلاف المغفرة.

الثاني: أن التفسير بذلك يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وليس هو دعوى المصنف، وإنما دعواه الحقيقتين، ألا تراه قد عبر أولاً بالمشترك، لكن الخلاف في الحقيقة والمجاز كالخلاف في الحقيقتين».

ما ذكره الإسنوي من أن إطلاق الرحمة على البارئ تعالى مجاز؛ لأنها رقة القلب، قول باطل؛ مبني على تأويل نصوص الصفات، وعدم إجرائها على ظاهرها. فالأشاعرة لم يفهموا من الصفات المضافة إلى الله إلا التشبيه، ولهذا جعلوا ظواهر نصوص الصفات كفريةً، وفروا من إثباتها على ظاهرها إلى تأويلها. والواجب حمل نصوص الصفات على عادة العرب في كلامها، وعلى معهودها في خطابها؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين.

ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلى غيره، بل يجب حمل النص على ظاهره، وهذا مجمع عليه بين أئمة السلف، ودلالات الكتاب والسنة عليه. وليس المراد بالظاهر: ما هو من خصائص المخلوقين؛ حتى يشبه الخالق بالمخلوق،

فهذا باطل قطعاً؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأهل التأويل ارتكبوا عدة محاذير:

المحذور الأول: أنهم فهموا من ظاهر نصوص الكتاب والسنة التمثيل، والتمثيل كفر.

المحذور الثاني: وقعوا في التعطيل، وتعطيلهم اشتمل على ثلاثة أنواع:

- النوع الأول: تعطيل الله عن كماله، فالله لا يتصف إلا بصفات الكمال، وقد أضاف هذه الصفات إلى نفسه، فدل على أن هذه صفات كمال، والله متصف بها.

- النوع الثاني: أنهم عطلوا نصوص الكتاب والسنة عن معانيها اللغوية.

- النوع الثالث: أنهم عطلوا النصوص الدالة على نفي التمثيل؛ لأنهم فهموا من

النصوص التمثيل، فعطلوا النصوص التي تنفي التمثيل عن الله.

المحذور الثالث: نسبة الله ﷻ إلى غير البيان والإرشاد والنصح؛ وذلك أن

نصوص الكتاب والسنة عندهم ظاهرها الكفر، وتضليل الخلق، والله سبحانه لم يبين لنا ذلك، بل ضللنا - على قولهم - حتى طلب منا أن نفهم أموراً على غير ظاهرها.

وكفى بهذا المحذور تضليلاً لمذهب المؤولة.

المحذور الرابع: انتهاك حرمة النصوص الشرعية.

قوله: **(لأنها رقة)** هذه هي طريقة المتكلمين يفسرون اللفظ بما يشاهدونه في

المخلوق؛ بناء على أنهم ما فهموا من اللفظ إلا التشبيه، وغفلوا أن اللفظ معنى كلياً ذهنيّاً، وإثبات المعنى الكلي لا يلزم منه المماثلة؛ ذلك أن المماثلة إنما تكون في الخصائص.

وقد ألزم أهل السنة الأشاعرة بصفة الإرادة، فما يقولونه في صفة الإرادة يقال في

بقية الصفات، وما يفرون منه في بقية الصفات هو وارد عليهم في الإرادة.

وتفصيل ذلك في كتب العقائد.

ثم أورد المصنف اعتراضاً، فقال: **(قيل: الضمير متعدد، فيتعدد الفعل)** بمعنى: أن مرجع الضمير في الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، منه ما يعود إلى الله، ومنه ما يعود إلى الملائكة، وتعدد الضمير بمنزلة تعدد الفعل، فكأنه كرر الصلاة، فيكون لفظان استعمالاً في معنيين.

وأجاب المصنف: أن الفعل (الصلاة) لم يتعدد في الآية، وإنما الذي تعدد المعنى، وهذا هو المشترك.

ويجاب: أن الصلاة هنا: الثناء، والثناء يكون من الله ويكون من الملائكة، فلا تكون الصلاة لفظاً مشتركاً.

واحتج المصنف أيضاً على إعمال المشترك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ، مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ﴾ [الحج: ١٨] فالسجود مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة في الأرض.

واعترض عليه: أن حرف العطف بمثابة تكرار العامل، فيتعدد اللفظ، ويكون كل مرة قد استعمل في معنى.

وأجاب المصنف: بأنه لو سلم فالمعاد هو الفعل بعينه، فيكون اللفظ واحداً، والمعنى متعدداً.

ثم أورد اعتراضاً على الدليلين، وهو: أنه يحتمل أن يكون وضع الصلاة والسجود للمجموع، فتكون الصلاة وُضعت لمجموع المغفرة والاستغفار، ويكون السجود وضع لمجموع الخضوع ووضع الجبهة في الأرض، وإعمال اللفظ في المجموع يكون إعمالاً له في بعض ما وضع له.

وأجاب المصنف أنه على هذا التقدير يكون المجموع مسنداً إلى كل واحد، وهذا باطل، بمعنى أن تكون المغفرة والاستغفار مستنداً إلى كل واحد من الله تعالى

والملائكة، وهذا باطل.

قال التاج السبكي معترضاً على الجواب: «وفيه نظر؛ فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المستند إليه، مثل: (الطير يسجد) بمعنى: يخشع، أو في المجموع مع تعدد المستند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد، فلا يلزم هذا المحذور، والدليلان المذكوران من هذا القبيل.

فالأولى الجواب أن يمنع وضعه للمجموع، وسند المنع: أنه خلاف الأصل؛ إذ يلزم منه الاشتراك؛ لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللمجموع، والاشتراك على خلاف الأصل».

ثم ذكر المصنف حجج أصحاب القول الثاني، وهم: المانعون، فقال: **(احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه. قلنا: لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع؟ ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب. والفرق ضعيف. ونقل عن الشافعي والقاضي الوجوب، حيث لا قرينة احتياطاً). احتجوا بأن المشترك إما أن يكون وضع لجميع معانيه، أو لا.**

فإن كان وضع لجميع معانيه فاستعماله لجميع معانيه استعمال لما وُضع له، وإن لم يوضع لجميع معانيه فاستعماله في جميع معانيه استعمال له في غير ما وُضع له. وأجاب المصنف: بعدم التسليم بأنه لو لم يوضع لجميع معانيه فلا يجوز استعماله في جميع معانيه، بل يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في الجميع. قوله: **(ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب)** أشار إلى قول لبعض المانعين من استعمال المشترك في جميع معانيه، وهذا القول هو: جواز استعمال المشترك في جميع معانيه في حال الجمع، كالأقراء، ففرقوا بين الجمع والمفرد.

ومن المانعين من جوزه في حال السلب وإن لم يكن جمعاً، ففرقوا بين النفي والإثبات.

وقد ضعفه المصنف.

وهناك قول ينقل عن الشافعي والباقلاني، وهو وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة لأحد المعاني.

قال الإسنوي: «وكلام المصنف يُؤهِم أن هذه المسألة في الاستعمال؛ فإن الحمل لم يتقدم له ذكر البتة، وبه صرح بعض شارحين، وهو غلط».

وكل من استعمل المشترك في جميع معانيه فهو يحمل المشترك على معانيه. وحجتهم: الاحتياط.

وذكر الأمدي أن حجتهم هي من باب العموم.

والفرق بين الاستعمال والحمل، هو:

الاستعمال: إطلاق اللفظ، وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم.

والحمل، هو: اعتقاد السامع مراد المتكلم.

والصواب في هذه المسألة: إعمال المشترك في جميع معانيه على وجه الحقيقة،

وكذلك حمله؛ لعمل الصحابة والتابعين.

**أختم بالأصول التي انبت عليها هذه المسألة، وهي:**

الأصل الأول: الوقف في صيغ العموم، وهو أصل فاسد سيأتي الكلام عليه في

مبحث الأمر.

فمن توقف في ألفاظ العموم فإن توقفه في المشترك من باب أولى.

وذكر بعض الشراح أن الباقلاني لا ينكر استعمالها للعموم، وإنما ينكر وضعها

للعوم.

وليس كل من لم يحمل اللفظ المشترك على جميع معانيه بنى هذه المسألة على

هذا الأصل.

الأصل الثاني: العام مستغرق لأفراده، والمشارك كالعامة، فالمشارك في حمله على معانيه كالعامة في حمله على أفراده.

\* المسألة الخامسة: اللفظ المشترك له حالان:

الأول: أن يتجرد عن القرينة، فحكم المصنف عليه بأنه مجمل، وهذا على قول من يمنع حمل المشترك على معانيه، وأما من يرى حمله على معانيه، فهو عنده من باب العموم، فلا يكون مجملاً.

الثاني: أن تقترب به قرينة.

هذه القرينة إما:

- أن تدل على اعتبار أحد معاني المشترك بعينه، أو أكثر من واحد.

فإن دل على اعتبار أحد معاني المشترك حمله عليه، وإن دل على اعتبارها أكثر من واحد، فمجملاً، وهذا على قول من يمنع حمل المشترك على معانيه، وأما من يرى حمله على معانيه، فهو عنده من باب العموم، فلا يكون مجملاً.

- أن تدل على إلغاء أحد معاني المشترك، أو كلها.

فإن دلت على إلغاء بعض معاني المشترك فينحصر المراد في الباقي إن كان واحداً، وإن تعدد فهو مجمل، وإن دلت على إلغاء الكل فيحمل على المعنى المجازي.

فإن كان المعنى المجازي متعددًا وقد تعارضت حمل على الراجح، وإن تساوى أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجملاً.



قال المصنف:

(الفصل السادس: في الحقيقة والمجاز:

الحقيقة: فعيلة من الحق بمعنى الثابت، أو المثبت، نُقل إلى العقد المطابق، ثم إلى القول المطابق، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.

والمجاز: مَفْعَل من الجواز، بمعنى: العبور، وهو المصدر أو المكان، نقل إلى الفاعل، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، يناسب المصطلح.

وفيه مسائل:

الأولى: الحقيقة اللغوية موجودة، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها، والخاصة كالقلب، والنقض، والجمع، والفرق.

واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فمنع القاضي مطلقاً، وأثبت المعتزلة مطلقاً.

والحق: أنها مجازات لغوية اشتهرت، لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن لغة عربية، فلا يكون القرآن عربياً، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]. ونحوه.

قيل: المراد بعضه، فإنَّ الحالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض. قلنا: معارض بما يقال: إنه بعضه.

قيل: تلك كلمات قلائل، فلا تخرجه عن كونه عربياً، كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية.

قلنا: تخرجه، وإلا لما صح الاستثناء.



قيل: يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم.  
 قلنا: تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة.  
 قيل: منقوض بالمشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل.  
 قلنا: وضع العرب فيها وافق لغة أخرى.  
 وعورض: بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ.  
 قلنا: كفى التجوز.

وبأن الإيمان في اللغة هو: التصديق، وفي الشرع فعل الواجب؛ لأنه الإسلام وإلا لم يقبل من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن، وقد قال تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٢٥) ﴿ فَأَوْجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

والإسلام هو: الدين؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: ١٩].

والدين: فعل الواجبات؛ لقوله تعالى: ﴿ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ [البينة: ٥].  
 قلنا: الإيمان في الشرع تصديق خاص، وهو غير الإسلام والدين؛ فإنهما الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال تعالى: ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤].

وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم؛ بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام.  
 فروع:

الأول: النقل خلاف الأصل؛ إذ الأصل بقاء الأول، ولأنه يتوقف على الأول، ونسخه، ووضع ثانٍ؛ فيكون مرجوحاً.

الثاني: الأسماء الشرعية موجودة: المتواطئة كالحج، والمشاركة كالصلاة الصادقة على الأركان وصلاة المصلوب والجنابة.  
 والمعتزلة سمو أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق.  
 والحروف لم توجد، والفعل يوجد بالتبع.  
 الثالث: صيغ العقود كبعث إنشاء؛ إذ لو كانت أخباراً وكان ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق، وإلا لم يقع.  
 وأيضاً: إن كذبت لم تُعتبر، وإن صدقت فصدقها إما: بها فيدور، أو بغيرها، وهو باطل إجماعاً، وأيضاً: لو قال للرجعية طلقتك لم يقع، كما لو نوى الإخبار.

الثانية: المجاز إما: في المفرد مثل الأسد للشجاع، أو في المركب مثل: أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرُّ الغداة وَمَرُّ العَشِي أو فيهما مثل: أحياني اكتحالي بطلعتك.  
 ومنعه أبو داود في القرآن والحديث.  
 لنا: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧].  
 قال: فيه إلباس.  
 قلنا: لا إلباس مع القرينة.  
 قال: لا يقال لله تعالى إنه متجاوز.  
 قلنا: لعدم الإذن، أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي.  
 الثالثة: شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو: السببية القابلية، مثل: سال الوادي.  
 والصورية، كتسمية اليد قدرة.  
 والفاعلية، مثل نزل السحاب.

والغائية، كتسمية العنب خمراً.  
 والمسببية، كتسمية المرض المهلك بالموت.  
 والأولى: أولى لدالتها على التعيين، وأولاهها: الغائية؛ لأنها علة في  
 الذهن، ومعلولة في الخارج.  
 والمشابهة، كالأسد للشجاع.  
 والمنقوش، وتسمى الاستعارة.  
 والمضادة، مثل: ﴿وَحَزُوا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ [الشورى: ٤٠].  
 والكلية، كالقرآن لبعضه.  
 والجزئية، كالأسود للزنجي.  
 والأول: أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر للخمر في الدن.  
 وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد.  
 والمجاورة، كالراوية للقربة.  
 والزيادة والنقصان، مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَسَكَلِ  
 الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].  
 والتعلق، كالخلق للمخلوق.  
 الرابعة: المجاز بالذات لا يكون في: الحرف؛ لعدم الإفادة.  
 والفعل والمشتق؛ لأنهما يتبعان الأصول.  
 والعلم؛ لأنه لم ينقل لعلاقة.  
 الخامسة: المجاز خلاف الأصل؛ لاحتياجه إلى الوضع الأول، والمناسبة،  
 والنقل، وإخلاله بالفهم.  
 فإن غلب كالطلاق تساويا.  
 والأولى: الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف رحمهما.

السادسة: يعدل إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالحنفيين، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة، أو لبلاغة لفظ المجاز، أو لعظمة معناه كالمجلس، أو زيادة بيان كالأسد.

السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول، والأعلام.

وقد يكون حقيقة ومجاز بالاصطلاحين كالدابة.

الثامنة: علامة الحقيقة: سبق الفهم والعراء عن القرينة.

وعلامة المجاز: الإطلاق على المستحيل مثل: ﴿وَسَأَلَ الْقُرْبَةَ﴾، والإعمال في المنسي كالدابة للحمار.

عقد المصنف هذا الفصل في الحقيقة والمجاز، وبدأ بتعريفهما لغة واصطلاحاً. والحقيقة على وزن: فعيلة، مشتقة من الحق.

والحق في اللغة هو: الثابت.

وفعل قد يكون بمعنى فاعل، فيكون معنى الحقيقة: الثابت، وقد يكون بمعنى

مفعول، فيكون معنى الحقيقة: المثبت.

ثم نقلت الحقيقة من الثابت إلى الاعتقاد المطابق للواقع.

ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى القول المطابق للمعنى.

ثم نقلت إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

وقوله: **(في اصطلاح التخاطب)**؛ بمعنى: أنه يكون حقيقة بحسب اصطلاح

أهل التخاطب، فإذا كان التخاطب من أهل العرف فالحقيقة هي العرفية، وهكذا،

فيتناول الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية.

قوله: **(والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية)** هذا جواب على سؤال،

وهو: إذا كانت الحقيقة بمعنى مفعول فإنها تكون من غير تاء، فبين المصنف أن التاء هنا لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، فالحقيقة هنا المراد بها الاسمية.

وأما المجاز: فعلى وزن مَفْعَل من الجواز؛ بمعنى: العبور.  
وأصله: مجوز، فقلبت الواو ألفاً.

ومفعول يستعمل في المصدر، والمكان، فيستعمل المجاز في المصدر وهو: الجواز، وفي المكان وهو مكان التجوز.  
ثم نُقل إلى الفاعل وهو: الجائر؛ لعلاقة الجزئية في المصدر، والمجاورة في المكان؛ لأنه محله.

ثم نقل إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، يناسب المصطلح.  
وينبغي التقييد بالأول؛ لأن المجاز موضوع لكن بالثاني لا بالأول.  
واعترض عليه: أن المجاز بهذا التعريف لا يستلزم الحقيقة؛ لأن المصنف ذكر فيه تقدم الوضع، لا الاستعمال.

قوله: **(يناسب المصطلح)** حتى يتناول كل مجاز من شرعي، وعرفي عام وخاص، ولغوي؛ فإن الاصطلاح أعم.  
وتعريف الحقيقة والمجاز اصطلاحاً مبني على إثبات المجاز، فإذا نفي المجاز نفي ما بني عليه.

والمجاز الذي عرفه أهل الكلام لا يُعرف في لغة العرب، وإنما هو مجرد خيال؛ لأنه مبني على أربع قضايا وهمية:

الأولى: إثبات الوضع الأول، والوضع الثاني، بمعنى: أن العرب اجتمعوا فوضعوا وضعاً أول للفظ ثم استعملوه، ثم اجتمعوا فوضعوا وضعاً ثانياً للفظ، ثم استعملوه، ولا سبيل إلى إثباته إلا بالنقل، ولا نقل.

وهو مبني على وهم أن اللغة اصطلاحية.

الثانية: إثبات المجردات اللفظية، بمعنى: أن العرب يتكلمون بألفاظ مجردة من غير تركيب.

الثالثة: استعمال القرينة العقلية في تعيين معاني الألفاظ.

الرابعة: نفي أن يكون للألفاظ العربية التي ادَّعوا فيها المجاز معنى كلي، الذي يشترك فيه كلُّ مَنْ أُطلق عليه هذا اللفظ، ويكون حقيقة في كل من أضيف إليه. وهو اصطلاح نشأ من جهة المعتزلة، فأول من أحدث تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هم من المعتزلة، ومن أوائل من قال به: الجاحظ.

وهنا سؤال: اصطلاح نشأ من جهة غير مأمونة لا يوثق بها، أيكون صحيحاً؟  
الجواب: لا يكون صحيحاً؛ لأنهم يخدمون به عقيدتهم؛ فإنهم أحدثوا المجاز بناءً على قضية عقدية وهي نفي الصفات، فالمعتزلة لما أثبتوا وجود الله -جل وعلا- بدليل عقلي، ورأوا أن هذا الدليل تصادمه نصوص الصفات، أحدثوا المجاز؛ لأن المجاز مطية إلى التأويل.

بعد ما عرف المصنف الحقيقة والمجاز انتقل إلى المسائل، وهي:

\* المسألة الأولى: الحقائق الثلاث.

قال: (الأولى: الحقيقة اللغوية موجودة، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها، والخاصة كالقلب، والنقض، والجمع، والفرق.

واختلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج فمنع القاضي مطلقاً، وأثبت المعتزلة مطلقاً.

والحق: أنها مجازات لغوية اشتهرت، لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن لغة عربية، فلا يكون القرآن عربياً، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]. ونحوه.

قيل: المراد بعضه، فإنَّ الحالف على ألا يقرأ القرآن يحث بقراءة البعض.

قلنا: معارض بما يقال: إنه بعضه.  
 قيل: تلك كلمات قلائل، فلا تخرجه عن كونه عربياً، كقصيدة فارسية فيها  
 ألفاظ عربية.

قلنا: تخرجه، وإلا لما صح الاستثناء.  
 قيل: يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم.  
 قلنا: تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة.  
 قيل: منقوض بالمشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل.  
 قلنا: وضع العرب فيها وافق لغة أخرى.  
 وعورض: بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ.  
 قلنا: كفى التجوز.

وبأن الإيمان في اللغة هو: التصديق، وفي الشرع فعل الواجب؛ لأنه  
 الإسلام وإلا لم يقبل من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ  
 يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن، وقد قال  
 تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿فَمَا وَحَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات:  
 ٣٥-٣٦].

والإسلام هو: الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران:  
 ١٩].

والدين: فعل الواجبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥].  
 قلنا: الإيمان في الشرع تصديق خاص، وهو غير الإسلام والدين؛ فإنهما  
 الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾  
 [الحجرات: ١٤].

وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم؛ بسبب أن التصديق

**شرط صحة الإسلام).**

الحقيقة تنقسم إلى:

- ١- اللغوية، وهي موجودة، بلا خلاف؛ لأنها الأصل.
- ٢- العرفية العامة، كالعادة، وهي موجودة عند الأكثر.
- ٣- العرفية الخاصة، وهي: الاصطلاحات الخاصة للعلماء، كتعريف الفقهاء والأصوليين للقلب، والنقض، والجمع، والفرق، كما سيأتي في باب القياس، وهي موجودة بلا خلاف.

٤- الشرعية، كالصلاة، والزكاة، والحج.

وقد ذكر المصنف أنه وقع خلاف في وجودها -أي: الشرعية-:

فمنعها القاضي الباقلاني مطلقاً سواء كانت لها مناسبة أو لا، وذكر أن الشارع لم يستعملها إلا في الحقيقة اللغوية، والأمور الزائدة على المعنى اللغوي هي شروط كالتكبير والتسليم في الصلاة، لا أنها من أجزاء الحقيقة.

فنفى الحقيقة الشرعية بناء على نفيه النقل.

وأثبتها المعتزلة مطلقاً، فذكروا أن الشارع نقلها عن اللغة، فهي ألفاظ لم يتقدمها

وضع لغوي.

واختار المصنف، وهو قول جماعة من الأشاعرة: أنها مجازات لغوية اشتهرت

في الحقائق الشرعية، لا موضوعات مبتدأة في الشرع، فهي قد استعملت في معانيها

اللغوية على سبيل المجاز، فلما كانت الصلاة مشتملة على الدعاء كان الدعاء جزءاً

من الصلاة، فكان إطلاق الدعاء على المعنى الشرعي من باب التسمية الشيء باسم

بعضه، فيكون مجازاً لغوياً اشتهر وصار حقيقة شرعية.

والصواب: أنه ليس هناك نقل، وإنما هي باقية على وضعها اللغوي، وإنما قد

يرد عليها تقييدات، وهذه التقييدات لا يصيرها منقولة.



والنقل لا يحتاج إليه؛ لعدم إحداث معانٍ جديدة، فالحجج مثلاً ليس له معنى جديد حتى يحتاج فيه إلى النقل.

والمصنف قد احتج على مذهبه بـ: أنه لو لم يكن كذلك لم تكن لغة عربية، فلا يكون القرآن عربياً؛ لأنها موجودة في القرآن، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]. ونحوه.

واعترض على المصنف بوجوه:

الأول: أن معنى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾: بعضه، فالقرآن قد يطلق على البعض، كما لو حلف الحالف على ألا يقرأ القرآن فيحنت بقراءة بعضه. وأجاب المصنف بـ: المعارضة بقولنا للآية والسورة إنها بعض القرآن، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى.

الثاني: أن الألفاظ التي ليست عربية قليلة، فلا تخرجه عن كونه عربياً، كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية، فإنها لا تخرج عن كونها فارسية.

وأجاب المصنف بـ: أنها تُخرجه عن كونه عربياً؛ بدليل صحة الاستثناء، فتقول: القرآن كله عربي إلا....

الثالث: أن استعمال العرب لها في لغتهم ولو في غير المعنى الشرعي يجعلها عربية، فيكفي مجرد الاستعمال في الجملة لعد اللفظ عربياً.

وأجاب المصنف بـ: أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو ليست عربية إنما يكون بحسب الدلالة، فلا يكون اللفظ عربياً إلا إذا دل على المعنى الذي وضع في لغة العرب.

الرابع: أن الدليل الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون القرآن كله عربياً، وهذا منقوض بألفاظ، كالمشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل، وهي ألفاظ ليست عربية.

وأجاب المصنف بـ: عدم التسليم؛ وغايتها: أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى.

ثم عارض المعتزلة المصنف بـ:

- دليل إجمالي، وهو: أن الشارع اخترع معاني لا يعرفها العرب، وهذه المعاني لا بد لها من ألفاظ، فتكون شرعية محضة؛ لأن العرب لا يعقلونها.

وأجاب المصنف بـ: أنه يكفي التجوز فيها، ولا يجب إحداث وضع لها من الشارع، فالصلاة شرعاً ذات أركان وهي مشتملة على الدعاء.

- دليل تفصيلي، وهو: أن الإيمان في اللغة هو: التصديق، وفي الشرع: فعل الواجب؛ لأنه هو الإسلام، والإسلام هو: الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، والدين: فعل الواجبات لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]؛ فيكون قد وضع للإيمان معنى لا يعرف في لغة العرب.

هكذا قرره المصنف، وفيه إشكال؛ لعدم مطابقته للدعوى؛ لأن الدعوى في الإيمان لا في الدين.

وقرره الرازي بـ: أن فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فينتج أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وكون الإيمان هو الإسلام؛ لأنه:

- لو كان غيره لم يقبل من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

- لو كان غيره لم يجز استثناء المسلم من المؤمن؛ لأن المستثنى بعض المستثنى منه، وقد قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿فَمَا وَحَدَّا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمَسْجِدِ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]؛ فاستثنى، و(غير) هنا بمعنى (إلا)، وليست وصفاً، فيكون المعنى: فما وجدنا فيها مؤمنين غير بيت من المسلمين.

وأجاب المصنف ب: أن الإيمان في الشرع ليس فعل الواجبات وإنما هو تصديق خاص، أي: تصديق بالنبى ﷺ في كل ما جاء به، فيكون أخص من المعنى اللغوي، وهو غير الإسلام والدين؛ فإنهما الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال تعالى: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤].

وإنما جاز الاستثناء في آية ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢٥) فَأَوْحَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿ لصدق إطلاق المؤمن على المسلم؛ لا على أن المؤمن هو المسلم؛ بسبب أن التصديق الذي هو معنى الإيمان شرط صحة الإسلام، فيصدق المؤمن على المسلم، دون العكس، فكل مسلم مؤمن، وليس كل مؤمن مسلماً. وُضِعَ هذا الجواب؛ لأنه يلزم منه انتفاء الإسلام عند انتفاء الإيمان، وهو ما لا يقوله الأشاعرة.

والذي عليه الأشاعرة: أن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً. فالإيمان خصلة من خصال الإسلام. ويعنون بالإسلام: الاستسلام، لا الإتيان بجميع خصال الإسلام. والرد عليهم من وجوه، منها:

الوجه الأول: إذا صح أن يُطلق الإسلام على بعضه بأن يكون الإيمان جزءاً من الإسلام الواجب لكان الإسلام متعددًا؛ لتعدد أبعاضه، فمثلاً: كل بارٌّ بوالديه مسلم، وليس كل مسلم بارًّا بوالديه، فيلزم أن من لم يبر بوالديه لا يكون مسلماً. الوجه الثاني: أنهم متناقضون، فمن أتى بالإيمان عندهم لا يكون مؤمناً حتى يأتي بالإيمان كله، وهو: التصديق، فكذلك يجب عليهم أن يقولوا: إن من أتى بالإسلام لا يكون مسلماً حتى يأتي بجميع خصال الإسلام.

وعلى هذا فيكون من أتى ببعض الإسلام وهو الإيمان لا يكون مسلماً. ويلزم عليه أيضاً: أن من أتى بالإيمان لم يكن قد أتى بالإسلام، فلا يكون

مسلمًا؛ لأنه لم يأت بجميع خصال الإسلام، فجعلوا المؤمنين كاملين الإيمان ليسوا مسلمين، وهذا شر من قول الكرامية.

الوجه الثالث: إذا كان المسلم لا يكون مسلمًا إلا إذا أتى بكل ما يسمى إسلامًا، لزم أن الفساق ليسوا مسلمين، مع كونهم مؤمنين، وهذا شر من قول الخوارج والمعتزلة.

وهذا يرده قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤].

فقد أثبت الله لهم الإسلام ونفى عنهم الإيمان، فلو كان الإيمان بعض الإسلام لما كانوا مسلمين إن لم يأتوا به.

وإذا أرادوا بالإسلام: أن كل من فعل طاعة سمي مسلمًا.

فالفرد عليهم: أنه يلزم عليه: أن من فعل أي طاعة يكون مسلمًا، وإن لم يتكلم بالشهادتين، ومن صدق بقلبه يكون مسلمًا وإن لم يتكلم، وهذا ترده الأحاديث، وإجماع الأمة.

ثم إن تفسير المصنف للإيمان بأنه التصديق مخالف لما دلت عليه النصوص، ومخالف لأقوال السلف؛ فالإيمان الشرعي هو: قول وعمل.

ثم فرع المصنف فروعًا على النقل؛ لأن الحقيقة الشرعية والعرفية منقولة عن اللغوية، فقال: (فروع):

**الأول: النقل خلاف الأصل؛ إذ الأصل بقاء الأول، ولأنه يتوقف على الأول، ونسخه، ووضع ثانٍ؛ فيكون مرجوحًا.**

**الثاني: الأسماء الشرعية موجودة: المتواطئة كالحج، والمشاركة كالصلاة الصادقة على الأركان وصلاة المصلوب والجنابة.**

والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق.  
والحروف لم توجد، والفعل يوجد بالتبع.  
الثالث: صيغ العقود كبعث، إنشاء؛ إذ لو كانت أخباراً وكان ماضياً أو حالاً لم تقبل التعليق، وإلا لم يقع.  
وأيضاً: إن كذبت لم تُعتبر، وإن صدقت فصدقها إما: بها فيدور، أو غيرها، وهو باطل إجماعاً، وأيضاً: لو قال للرجعية: طلقتك؛ لم يقع، كما لو نوى الإخبار).

الفرع الأول: النقل خلاف الأصل؛ فلو كان اللفظ محتملاً للنقل من الحقيقة اللغوية إلى غيرها، أو عدم النقل، فالأصل عدمه.  
واحتج بـ: أن الأصل بقاء الأول، فيبقى ما كان على ما كان، وتغيُّره خلاف الأصل.

ولأن النقل يتوقف على الأول، وعلى نسخ الوضع الأول، ثم وضع ثانٍ، وأما الأول فلا يتوقف إلا على الوضع الأول؛ فيكون النقل مرجوحاً؛ لأن ما يتوقف على أمور يكون مرجوحاً بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد.

الفرع الثاني: لما أثبت أن الحقائق الشرعية منقولة احتاج إلى أن يبين: هل وجدت أسماء وأفعال وحروف منقولة، أو بعضها فقط؟

ذكر المصنف أن الأسماء الشرعية موجودة، وهي إما:

- متواطئة، كالحج، فيطلق على التمتع والقران والإفراد، ويشتركون في القدر المشترك من الإحرام ونحوه.

- مشتركة، كالصلاة الصادقة على الأركان، وصلاة المصلوب، والجنابة مع أنه ليس فيها ركوع وسجود.

وأما المتباينة: فهي موجودة كالصوم والزكاة، واختلف في وجود المترادفة.

وأما المعتزلة القائلون بأن الحقيقة الشرعية مخترعة؛ فقسّموا الأسماء إلى: دينية وشرعية.

- الدينية، هي: ما وُضعت لأصل الدين، كالإيمان والكفر.

- الشرعية، هي: ما دون الدينية، وهي التي نقلت، كالصلاة والزكاة.

هذا هو الصحيح عندهم، وأما ما ذكره البيضاوي عنهم من أن الدينية هي: أسماء الذوات، فليس بصحيح عندهم.

قال التاج السبكي: «لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال، فالأول: كالصوم والصلاة، والثاني: كاسم الفاعل مثل زيد مؤمن، واسم المفعول مثل زيد مقروء عليه، وأفعال التفضيل نحو: زيد أفضل من عمرو، وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين الأول، وأن اشتراك الكل عندهم في كونه شرعياً.

هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب، وفيه نظر؛ فإن المنقول عن المعتزلة أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين كالإيمان والكفر.

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم، كذا عزاه إليهم طائفة منهم القاضي وإمام الحرمين والغزالي».

قوله: **(والحروف لم توجد، والفعل يوجد بالتبع)** بمعنى: أن الحرف لم يوجد، واستدل عليه الرازي بالاستقراء.

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة؛ للاستقراء، ووجد بطريق التبع للأسماء، فإذا نقل لفظ الزكاة لزم نقل (زكى).

الفرع الثالث: صيغ العقود، ك: (بعث)، و(طلقت) إذا استعملت لإحداث حكم لم يكن؛ فقد اختلف في كونها إنشاءً أو إخباراً.

ذهب المصنف إلى أنها إنشاءً، وليست إخباراً عن ثبوت الأحكام، وذهبت

الحنفية إلى أنها إخبار.

فمعنى (بعت) عند الحنفية: إخبار عما في القلب من الرضا.

واحتج المصنف بـ:

أولاً: أنها لو كانت إخباراً فإما أن يكون إخباراً عن ماضي أو حال أو مستقبل، فإن كانت عن ماضي أو حال لم تقبل التعليق؛ لأن التعليق يتوقف وجود الشيء على وجود شيء آخر، وهذا لا يستقيم في الماضي والحال؛ لأنه وُجد من غير أن يعلّق بشيء آخر، وإن كان خبراً عن المستقبل لم يقع؛ لأن قوله: (طلقتك) إذن بمنزلة قوله: (ستصيرين طالقاً)، والطلاق لا يقع بذلك.

ثانياً: أنها لو كانت إخباراً، فإما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن كذبت لم تُعتبر، وإن صدقت فصدقها إما: أن يحصل بهذه الصيغة فيلزم الدور، لأن كون الخبر صدقاً -وهو طلقتك مثلاً- موقوف على المخبر عنه -وهو وقوع الطلاق-، فلو توقف الوقوع على الخبر لزم الدور.

أو يحصل بغيرها، وهو باطل إجماعاً؛ لعدم الصيغة.

ثالثاً: لو قال للرجعية في عدتها: (طلقتك)، ونوى الإخبار عما مضى لم يقع، وإن لم ينو شيئاً، أو نوى الإنشاء؛ وقع بالاتفاق، ولو كان إخباراً لم يقع. وُضعف؛ لأنه لو كان الإخبار عن الحال لوقع.

\* المسألة الثانية: أنواع المجاز.

قال: (الثانية: المجاز إما: في المفرد مثل: الأسد للشجاع، أو في المركب

مثل:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كَرُّ الغداة ومَرُّ العشي

أو فيهما مثل: أحياني اكتحالي بطلعتك.

ومنع أبو داود في القرآن والحديث.

لنا: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف: ٧٧].

قال: فيه إلباس.

قلنا: لا إلباس مع القرينة.

قال: لا يقال لله تعالى إنه متجاوز.

قلنا: لعدم الإذن، أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي).

ينقسم المجاز إلى:

١- أن يكون في المفرد، كالأسد للشجاع.

٢- أن يكون في المركب، أي: في الإسناد مثل:

أشباب الصغير وأفنى الكبير كَرُّ الغداة ومَرُّ العشي

فالمشيب والإفناء استعمل في معناه الحقيقي لكن الإسناد هنا غير مطابق للواقع؛ لأن المشيب والمفني بالحقيقة هو الله.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: نفي ربط الأسباب بالمسببات، وقد تقدم الكلام عنه.

٣- أن يكون في المفرد والتركيب معاً، مثل: أحياني اكتحالي بطلعتك.

فأطلق الإحياء وأراد به السرور فتجاوز به، ثم أسند الإحياء إلى الاكتحال، والمحبي حقيقة هو الله.

وقد حصل خلاف بين القائلين بالمجاز في وقوع المجاز في التركيب.

ثم انتقل المصنف إلى مسألة هل المجاز موجود في القرآن والسنة؟

فذكر أن داود الظاهري منع وجود المجاز في القرآن والحديث.

واحتج المصنف على رد هذا المنع بقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ

فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]؛ فأثبت للجدار إرادة، وهذا على سبيل المجاز، حيث عبّر عن ميل الجدار بالإرادة التي تكون للأحياء.



واعترض عليه الخصم بأن فيه التباساً؛ لاحتياج اللفظ إلى القرينة حتى يفهم معناه الذي يريده المتكلم.

وأجاب المصنف بأنه لا إلباس مع وجود القرينة.

واعترض عليه أيضاً بأننا لو أثبتنا المجاز في القرآن لقليل عن الله: متجاوز، ولا يقال هذا على الله.

وأجاب المصنف بأن أسماء الله توقيفية، فلا يطلق على الله المتجاوز؛ لعدم الإذن، وهذا مذهب جمهور الأشاعرة.

وعلى مذهب الباقلاني - وهو مذهب باطل - يشترط ألا يوهم نقصاً، والمتجاوز يوهم نقصاً وهو: الاتساع فيما لا ينبغي.

والحق في مسألة المجاز: أنه لا مجاز في اللغة، فضلاً عن القرآن، وهو مشهور عن أبي إسحاق الإسفراييني، وحكي عن أبي علي الفارسي، واختاره ابن تيمية، وعده ابن القيم في «مختصر الصواعق» طاغوتاً؛ لكونه ذريعة لنفي الصفات.

فإثبات المجاز في القرآن مبني على إثبات أن كلام الله مخلوق؛ إذ إنه لا يتصور على من يثبت أن كلام الله غير مخلوق أن يثبت الوضعين؛ لأن كلام الله أزلي من جهة نوعه وليس فيه أنه وضع ألفاظاً لمعانٍ، ثم نقلها إلى معاني أخرى، ولم يكن أيضاً كلامه تابعاً لأوضاع خلقه.

بل لا يستقيم حتى على أصل الأشاعرة الذين يزعمون أن كلام الله معنى واحد لا يتعدد، وإن تعددت العبارات، إلا أن هذه العبارات هي دالة على المعنى القائم في نفس الله، وليس فيها وضع أول، ولا ثانٍ.

وأما قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ فهل للجدار إرادة؟

فيجاب عنه: نعم، للجدار إرادة تليق به وتناسبه، كما أثبت الله للجمادات

التسبيح في قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ

بِحِدْرِهِ وَلَكِنْ لَا نَفَقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿ [الإسراء: ٤٤]، وهو تسبيح يليق بهم.  
وكما أثبت الله لهم خشوعاً في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ  
خَشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ [الحشر: ٢١]، وهو خشوع يليق بهم.

لكن هنا مسألة لا بد أن نفهمها - وهي التي غفل عنها أهل الكلام -، وهي: أن الألفاظ العربية لها معنى كلي عام، يشترك فيه كل من تسمى بذلك اللفظ. فالمعنى العام للإرادة: الميل، والميل يوجد في الإنسان، ويوجد في غيره، لكن الميل في الإنسان يناسب ذاته، والميل في الجماد يناسب ذاته، فالإرادة في الجماد حقيقة وليست مجازاً.

وغلط على لغة العرب من زعم أن حقيقة الإرادة خاصة بالإنسان؛ وإنما المعنى الكلي يدخل فيه الإنسان، ويدخل فيه غير الإنسان من الجمادات وغيرها.  
\* المسألة الثالثة: العلاقة في المجاز.

قال: (الثالثة: شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها نحو:

السببية القابلية، مثل: سال الوادي.

والصورية، كتسمية اليد قدرة.

والفاعلية، مثل: نزل السحاب.

والغائية، كتسمية العنب خمراً.

والمسببية، كتسمية المرض المهلك بالموت.

والأولى: أولى لدالاتها على التعيين، وأولاهها: الغائية؛ لأنها علة في

الذهن، ومعلولة في الخارج.

والمشابهة، كالأسد للشجاع.

والمنقوش، وتسمى الاستعارة.

- والمضادة، مثل: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].  
والكلية، كالقرآن لبعضه.  
والجزئية، كالأسود للزنجي.  
والأول أقوى للاستلزام والاستعداد كالمسكر للخمر في الدن.  
وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد.  
والمجاورة، كالراوية للقربة.  
والزيادة والنقصان، مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَسَلِّ  
الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].  
والتعلق، كالخلق للمخلوق).  
بين المصنف أنه يشترط في المجاز: وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي  
والمجازي، وإلا لتجوز في كل لفظ.  
ولا بد في هذه العلاقة عند المصنف من اعتبار نوعها عند العرب بأن تستعملها،  
كإطلاق اسم السبب على المسبب، لا في كل صورة بعينها.  
ثم ذكر نوعها، وهي:  
النوع الأول: السببية، وهي إطلاق اسم السبب على المسبب، وينقسم السبب  
إلى:  
١- القابلية، ويُعرف أيضًا بالمادي، مثل: سال الوادي، فالوادي سبب قابلي  
للماء.  
واعترض على المثال؛ لأن المراد بالمادي: جنس ماهية الشيء، كالخشب مع  
السرير.  
٢- الصورية؛ كتسمية اليد قدرة.  
وتسمية اليد قدرة عند عدم إضافة اليد، أما إذا أضيفت فلا يراد بها إلا اليد

الحقيقية، ومنها ما أضافه الله لنفسه.

٣- الفاعلية، مثل: نزل السحاب، فالسحاب فاعل للمطر.

٤- الغائية، كتسمية العنب خمراً، فالخمر غاية العنب في قوله: إني أراني أعصر خمراً.

وأنبه هنا: أن كون السببية مجازاً عندهم مبني على أصل فاسد، وهو: إنكار ربط الأسباب بالمسببات.

النوع الثاني: المسببية، وهي: إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض المهلك بالموت.

والتجوز بالسببية أولى من التجوز بالمسببية؛ لدلالة السبب المعين على تعيين مسبب معين، بخلاف المسببية فقد تنشأ عن أسباب.

وأولها: الغائية؛ لأنها علة في الذهن، ومعلولة في الخارج.

النوع الثالث: المشابهة، وهي: تسمية الشيء باسم شبيهه، وتسمى استعارة.

وهذه المشابهة قد تكون في الصفة، كالأسد للشجاع، وقد تكون في الصورة كالمنقوش على الحائط فيطلق عليه مثلاً أسد.

الرابع: المضادة، وهي: تسمية الشيء باسم ضده، مثل: ﴿وَجَزَأُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] فجعل الجزاء سيئة مع أنه يكون حسن.

الخامس: الكلية، وهي: إطلاق اسم الكل على الجزء، كالقرآن على بعضه.

السادس: الجزئية، وهي إطلاق الجزء وإرادة الكل، كالأسود للزنجي، وليس كله أسود، فأسنانه بيضاء.

والكلية أقوى من الجزئية؛ لاستلزام الكل للجزء، دون العكس.

السابع: الاستعداد، وهي: تسمية الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر، أو

تسمية الشيء بما يتول إليه، كالمسكر للخمر في القربة؛ لأنه مستعد لأن يكون خمراً

وإن لم يكن في الحال خمراً.

الثامن: تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه، كالعبد الذي عتق يسمى عبداً.

التاسع: المجاورة، وهي: تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كالراوية - وهي: اسم الجمل أو الحمار الذي يُسقى عليه - للقربة.

العاشر: الزيادة مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ فالكاف زائدة.

الحادي عشر: النقصان مثل: ﴿وَسَّوْا الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ فحذف المضاف.

الثاني عشر: التعلق بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل، فيطلق كل واحد منهما على الآخر، كالخلق على المخلوق.

وهذا كله على التحقيق من باب الحقيقة لا من باب المجاز.

\* المسألة الرابعة: المجاز بالذات والتبع.

قال: (الرابعة: المجاز بالذات لا يكون في الحرف؛ لعدم الإفادة.

والفعل والمشتق؛ لأنهما يتبعان الأصول.

والعلم؛ لأنه لم ينقل لعلاقة).

المجاز قد يدخل في الكلام بالذات - أي: بالأصالة -، وقد يكون بالتبع.

والمجاز بالذات لا يدخل في الحرف؛ لأن الحرف بنفسه لا يفيد معنى عند

انفراده، ويدخل فيه بالتبع بأن يدخل في متعلقه.

ولا يدخل أيضاً: الفعل والمشتق؛ لأنهما تابعان لأصولهما، وهو المصدر، فيقع

التجوز في المصدر أصالة.

وكذلك لا يدخل العلم؛ لأن العلم لم ينقل لعلاقة، ولهذا لا يمتنع إطلاقه بعد

زوال العلاقة، كمن سمى ولده كريماً؛ لظنه الكرم فيه فبان له بخله، فلا يمتنع إطلاقه

بعد زوال الكرم.

وشرط المجاز العلاقة.

قال التاج السبكي: «الأحسن أن يقول: لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح، وإلا فلصدقه عليه مع زوالها».

\* المسألة الخامسة: المجاز خلاف الأصل.

قال: (الخامسة: المجاز خلاف الأصل؛ لاحتياجه إلى الوضع الأول، والمناسبة، والنقل، وإخلاله بالفهم. فإن غلب كالطلاق تساويا.

والأولى: الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف رحمهما).

المجاز خلاف الأصل؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة، وهذا يستفاد منه عند التعارض.

واحتج المصنف على هذا بـ:

١- أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول، والمناسبة، والنقل إلى المعنى المجازي، وأما الحقيقة فمتوقفة على الوضع الأول فقط فتكون هي الأصل.

٢- إخلاله بالفهم؛ لأن القرينة التي يتوقف عليها المجاز قد تخفى إذا كانت الحقيقة غالبية في الاستعمال أو تساوت مع المجاز.

أما إذا غلب المجاز على الحقيقة كالطلاق - فهو حقيقة في طلق القيد واشتهر استعماله في مجازه -؛ فذهب المصنف إلى أنهما يتساويان.

وذهب أبو حنيفة إلى أن الحقيقة أولى.

وذهب أبو يوسف إلى أن المجاز أولى.

\* المسألة السادسة: أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز.

قال: (السادسة: يعدل إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفيق، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة، أو لبلاغة المجاز، أو لعظمة معناه كالمجلس، أو زيادة بيان كالأسد).

يعدل من الحقيقة إلى المجاز لأسباب:

١- ثقل لفظ الحقيقة، كالخنفق، يُعدّل عنه إلى الداهية.

٢- حقارة معناه، كالخراءة، يُعدل عنه إلى الغائط.

٣- بلاغة لفظ المجاز.

٤- عظمة معناه، كقول: سلام الله على المجلس العالي، بدل: سلام عليك.

٥- زيادة بيان، كالأسد على الرجل الشجاع.

\* المسألة السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقة، ولا مجازاً.

**قال: (السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول،**

**والأعلام.**

**وقد يكون حقيقة ومجاز بالاصطلاحين كالدابة).**

اللفظ قد لا يكون حقيقة، ولا مجازاً، وهو ما كان قبل الاستعمال، كما في الوضع الأول قبل استعماله فيما وضع له، وكذلك الأعلام.

قال التاج السبكي: «وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا: الأعلام المتجددة، دون

الموضوعة بوضع أهل اللغة؛ فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس، وعلى هذا: لا فرق في ذلك بين الأعلام المنقولة والمرجلة».

وقد يكون اللفظ الواحد للمعنى الواحد حقيقة ومجازاً باصطلاحين كالدابة،

فهي حقيقة لغوية مجاز عرفي.

\* المسألة الثامنة: علامة الحقيقة والمجاز.

قال: (الثامنة: علامة الحقيقة: سبق الفهم والعراء عن القرينة.

وعلامة المجاز: الإطلاق على المستحيل مثل: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾،

والإعمال في المنسي كالدابة للحمار).

ذكر أن للحقيقة علامتين:

الأولى: ما سبق إلى الفهم من غير قرينة.

الثانية: العراء عن القرينة.

فما ذكره المصنف من أن ما سبق إلى الذهن أولاً فهو حقيقة، وما سبق إلى الذهن ثانياً فهو مجاز؛ مبني على أصل فاسد، وقضية وهمية ذهنية وهي: تجريد اللفظ عن القرائن، والنطق به وحده، بمعنى: أن العرب يطلقون الأسد هكذا من غير سباق ولا لحاق.

ويرد عليهم هذا السؤال: هل هذا موجود في لغة العرب؟ هل العربي يطلق الأسد ويسكت؟

الجواب: لا، بل لا بد أن يسوقه في كلام مفيد، ولا يكون الكلام مفيداً إلا إذا تركبت الألفاظ مع غيرها، فلا يعرف عن العرب أنهم تكلموا بألفاظ ليست مركبة. فالمجردات اللفظية لا وجود لها في لغة العرب، بل لا وجود لها إلا في الذهن، فرجع تقريرهم إلى مسألة ذهنية لا حقيقة لها في الخارج.

والذي يتبادر إلى الذهن هو ما دل عليه السياق، وهو حقيقة وليس بمجاز.

ثم ذكر أن للمجاز علامتين:

الأولى: الإطلاق على المستحيل مثل: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ فسؤال القرية

مستحيل.

ويجاب عن هذا: أن هذا أسلوب عربي، فالعربي لا يتبادر إلى ذهنه من الآية إلا سؤال أهل القرية، ولا يتبادر إلى ذهنه أولاً الوضع الأول وهو الجدران، ثم يمنع من حمل اللفظ عليه الاستحالة، فينتقل إلى الوضع الثاني، هذا كله لا يعرفه العربي، وإنما الذي ينقذ في ذهنه ابتداء من هذا الأسلوب أهل القرية. هذا من وجه.

ومن وجه آخر: فإن القرية أصلها من (قري) ويعود معناها في اللغة إلى الجمع

والاجتماع.



فالقرية فيها حالٌ - وهم السكان -، ومحلٌ - وهو المكان -، فتارة تُطلق ويراد بها الحال، وتارة تطلق ويراد بها المحل، والذي يحدد ذلك السياق.

ومن أمثلة إطلاقها على الحال: قوله تعالى: ﴿وَكَايِنٍ مِّن قَرْيَةٍ عَنَّتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُّكَرًا﴾ [الطلاق: ٨].

ومن أمثلة إطلاقها على المحل: قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩].

الثانية: الإعمال في المنسي، بمعنى: يترك استعمال اللفظ في بعض أفرادهِ حتى يُنسى، ثم يستعمل فيه، كالدابة: هُجِر استعماله في الحمار ثم استعمل فيه. واعترض عليه: أن العبرة بالوضع الأول والثاني، فالأول حقيقة والثاني مجاز.



قال المصنف:

(الفصل السابع: في تعارض ما يُخِلُّ بالفهم:

وهو الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، وذلك على

عشرة أوجه:

الأول: النقل أولى من الاشتراك؛ لإفراده في الحالتين، كالزكاة،

الثاني: المجاز خير منه؛ لكثرتة، وإعمال اللفظ مع القرينة، ودونها،

كالنكاح.

الثالث: الإضمار خير منه؛ لأن احتياجه إلى القرينة في صورة، واحتياج

الاشتراك إليها في صورتين، مثل: ﴿ وَسَقَلِ الْقَرِيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

الرابع: التخصيص خير منه؛ لأنه خير من المجاز كما سيأتي، مثل: ﴿ وَلَا

نَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٢]؛ فإنه مشترك أو مختص بالعقد،

وخص عنه الفاسد.

الخامس: المجاز خير من النقل؛ لعدم استلزامه نسخ الأول، كالصلاة.

السادس: الإضمار خير منه؛ لأنه مثل المجاز، كقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ

الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الأخذ مضمراً، والربا نقل إلى العقد.

السابع: التخصيص أولى؛ لما تقدم، مثل: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛

فإنه المبادلة مطلقاً، وخص عنه الفاسد، أو نقل إلى المستجمع لشرائط

الصحة.

الثامن: الإضمار مثل المجاز؛ لاستوائهما في القرينة، مثل: هذا ابني.

التاسع: التخصيص خير من المجاز؛ لأن الباقي متعين، والمجاز ربما لا

يتعين، مثل: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ [الأنعام: ١٢١]؛ فإن المراد

التلفظ، وخص النسيان أو الذبح.

العاشر: التخصيص خير من الإضمار؛ لما مر مثل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

تنبيه:

الاشتراك خير من النسخ؛ لأنه لا يبطل، والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى، وخير منه بين معنيين).

بين المصنف أن الخلل والخطأ الذي يحصل للسامع في فهم مراد المتكلم يرجع إلى خمسة احتمالات، وهي: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص.

وذلك على عشرة أوجه.

والإخلال بها راجع للفظ لا لغيره، كالتركيب، والحكم، ونحو ذلك.

ووجه كون هذه الأمور الخمسة محل الخلل؛ أنها مخالفة للأصل؛ إذ الأصل عدمها.

فنفي الاشتراك والنقل يجعل اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، ومدلول واحد، والمعنى الواحد والمدلول الواحد: لا اشتباه فيه.

ونفي المجاز - على التنزل بإثبات المجاز - يجعل اللفظ موضوعاً لما وضع له، واللفظ الموافق لما وضع له: لا اشتباه فيه.

ونفي التخصيص يجعل اللفظ مستغرقاً لجميع أفرادهِ.

وقد نُظمت بقولهم:

تجوُّزٌ ثم إضمارٌ وبعدهما نقلٌ تلاه اشتراكٌ فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيصاً وآخرها نسخٌ فما بعده قسمٌ يخلفه.

وأدخل المصنف النسخ في التخصيص، وهذا معترض عليه؛ لأن النسخ من

عوارض الأحكام، لا الألفاظ.

ومنهم من أرجع هذه الاحتمالات إلى الاشتراك والمجاز، فأدخل في المجاز: النقل والإضمار والتخصيص.

وهذه الاحتمالات تخل باليقين، لا بالظن.

واعترض عليه: أنه لا يلزم من انتفاء الخمسة أن يكون المدلول يفيد اليقين.

وحجة الحصر في هذه الأمور الخمسة: الدوران، فكلمة وجدت وجد الخلل في

الفهم، وكلمة انتفت انتفى الخلل في الفهم.

وأنبه هنا: أنه حصل في هذا الباب خلل عظيم؛ لأصل فاسد ترتب عليه مفسدة عظيمة.

هذا الأصل الفاسد هو: زعمهم أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط

عشرة.

قال الرازي في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: «الدليل اللفظي لا يفيد

اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها،

وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم

الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح

النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه».

وانبنى عليه: تضعيف دلالة كلام الله ورسوله ﷺ، فزعموا أن النصوص متوقفة

على أمور عشرة كلها ظنية، والموقوف على الظني ظني، وما كان ظنيًا فلا يحتج به

في العقيدة، فينتج عن هذا طرح النصوص الشرعية عن الاحتجاج بها، والذي

حملهم على هذا ما رأوه من التعارض بين دلالة كلام الله ورسوله ﷺ وبين ما أخذوه

من فلاسفة أهل اليونان، فرأوا تقديم تلك الأصول على خبر الله والرسول ﷺ.

والصحابية والتابعون كلهم لم يتوقف علمهم بمراد الرسول على هذه الأمور، بل

لم يخطر ببالهم، ولم يذكرها أحد منهم في كلامه.  
والحق الذي لا مرية فيه: أن الأدلة موقوفة على مقدمة واحدة وهي: العلم بمراد المتكلم، وهذا قد يعلم قطعاً، وقد يعلم ظناً.  
وهذه المسألة مبنية على إثبات تعارض العقل والنقل، وأول من قننه الرازي.  
وإثبات التعارض مبني على أصلين فاسدين:  
الأول: العقل أصل النقل، وقد تقدم نقضه.  
الثاني: إثبات الصانع نظري، وقد تقدم نقضه.  
ثم شرع المصنف في ذكر الوجوه العشرة، فيقدم التخصيص، فالإضمار، فالمجاز، فالنقل، فالاشتراك، وهذا عند تعارضها.  
والقاعدة العامة فيها: كل ما كان أبعد عن الخلل في الفهم فهو مقدم.  
وما ذكره المصنف على النحو الآتي:

١ - النقل أولى من الاشتراك؛ لإفراده في الحالتين، كالزكاة.

بمعنى: أن النقل معناه مفرد سواء قبل النقل أو بعد النقل، فقبل النقل معناه اللغوي واحد، وبعد النقل معناه الشرعي أو العرفي واحد، بخلاف المشترك فمعناه متعدد في وقت واحد.

ومثل بالزكاة، فلفظ (الزكاة) يحتمل أن يكون من باب المشترك؛ لأنه متردد بين النماء والقدر المخرج من بلوغ النصاب.

ويحتمل أن يكون من باب النقل، فقبل النقل يراد به النماء، وبعده يراد به القدر المخرج من بلوغ النصاب.

والأولى أن يحمل على النقل، لا على الاشتراك.

وهنا أنبه على أصل وهو: أن الاسم إذا جاء بيانه في كلام الله وكلام رسوله ﷺ لا يعني ذلك أنه نقله عن اللغة أو زاد فيه، فالشارع لم ينقله عن معناه اللغوي، ولم يغيّره،

بل استعمله مقيداً لا مطلقاً.

وقد زعم جمعٌ من الأشاعرة ومن وافقهم أن تقييد الشارع للفظ إنما هو زيادة في الحكم، وليس داخلياً في الاسم، بناء على مسألة الإيمان؛ فإن الإيمان عندهم: التصديق، ويرون إخراج العمل عن مسماه.

وليس زعمهم بصحيح، فهذه القيود داخلة في مسمى الاسم، وهي من ماهيته. ويتضح ذلك بذكر أفراد الألفاظ الشرعية.

فمثلاً: الصلاة هي في اللغة بمعنى: الدعاء، والشارع لم يغير هذا اللفظ عن معناه اللغوي، وإنما استعمله استعمالاً مقيداً، فالصلاة الشرعية دعاء لكنه دعاء مقيد، وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.

٢- المجاز خير منه؛ لكثرتة، وإعمال اللفظ مع القرينة، ودونها، كالنكاح.

بمعنى: المجاز خير من الاشتراك؛ لأنه أكثر استعمالاً، ولأنه يعمل به مطلقاً بقرينة أو لا، فإن كان بقرينة فهو مجاز، وإن لم يكن بقرينة فهو حقيقة. وأما المشترك فلا يعمل به إلا بقرينة، وهذا موافق لما اختاره المصنف في استعمال المشترك كما تقدم.

ومثل بالنكاح، فلفظ النكاح يحتمل أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء، ويحتمل أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر.

والأولى: أن يحمل على المجاز، لا على الاشتراك.

وهذا على التسليم بوجود المجاز، والصحيح أنه وهم، كما تقدم.

٣- الإضمار خير منه؛ لأن احتياجه إلى القرينة في صورة، واحتياج الاشتراك

إليها في صورتين، مثل: ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

بمعنى: أن الإضمار خير من الاشتراك؛ لأنه لا يحتاج إلى قرينة إلا إذا تعذر

إجراؤه على ظاهره، بخلاف المشترك فهو محتاج إلى القرينة مطلقاً، وهذا بناء على

ما روجه المصنف في استعمال المشترك.

ومثل بقوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرِيَةَ ﴾ فلفظ القرية يحتمل أن يكون من باب المشترك؛ لأنه متردد بين الأهل والجدران، ويحتمل أن يكون هناك إضمار، فأضمر الأهل.

والأولى أن يحمل على الإضمار لا على الاشتراك.

٤ - التخصيص خير منه؛ لأنه خير من المجاز كما سيأتي، مثل: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٢]؛ فإنه مشترك أو مختص بالعقد، وخص عنه الفاسد. بمعنى: التخصيص أولى من الاشتراك؛ لأنه خير من المجاز، والمجاز خير من الاشتراك.

ومثل بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ ﴾، فالنكاح يحتمل الاشتراك بين العقد والوطء، ويحتمل التخصيص بالعقد، ويخصص منه العقد الفاسد كما إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً، فللابن أن ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد. والتخصيص أولى من الاشتراك.

٥ - المجاز خير من النقل؛ لعدم استلزام المجاز نسخ المعنى الأول وهجره، بخلاف النقل.

ومثل بالصلاة، فالصلاة إما أن تكون من باب النقل، بمعنى: نقلت من الدعاء إلى الأفعال المخصوصة، وإما أن تكون من باب المجاز. والمجاز أولى من النقل.

٦ - الإضمار خير منه؛ لأنه مثل المجاز، كقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن الأخذ مضمراً، والربا نُقل إلى العقد.

بمعنى: أن الإضمار أولى من النقل؛ لأن الإضمار مثل المجاز.

ومثل بقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ فالآية إما أن يكون فيها مضمراً، وهو: أخذ

الربا، وإما أن يكون لفظ الربا نقل من الزيادة إلى العقد.  
والإضمار أولى من النقل.

٧- التخصيص أولى؛ لما تقدم، مثل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فإنه المبادلة مطلقاً، وخص عنه الفاسد، أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة.  
بمعنى: أن التخصيص أولى من النقل؛ لأنه خير من المجاز، والمجاز خير من النقل.

ومثل بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فالبيع يحتمل البيع اللغوي - وهو مبادلة شيء بشيء -، فيكون عاماً لكن الشرع خصص بعض الصور بالنهي، ويحتمل أن يكون البيع نقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي - وهو البيع المستجمع للشروط -، فلا يكون عاماً.

والتخصيص أولى من النقل؛ لأنه ليس فيه إبطال وهجر.

٨- الإضمار مثل المجاز؛ لاستوائهما في القرينة.

ومثل لو قال السيد لعبده: هذا ابني، فالبنوة تحتمل العتق، وتحتمل الإضمار، تقديره: مثل ابني.

٩- التخصيص خير من المجاز؛ لأن الباقي متعين، والمجاز ربما لا يتعين، مثل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]؛ فإن المراد التلفظ، وخص النسيان أو الذبح.

بمعنى: أن التخصيص خير من المجاز؛ لأن الباقي بعد التخصيص متعين، ولا يحتاج إلى تأمل، بخلاف المجاز فربما لا يتعين، فيحتاج إلى استدلال وتأمل.

ومثل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بمعنى التلفظ بالتسمية فيخصص بالناسي.

ويحتمل أنه مجاز عن ذبح المشركين فلا يحتاج إلى تخصيص.



والتخصيص أولى من المجاز.

١٠- التخصيص خير من الإضمار؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والإضمار مساوٍ للمجاز، ومثل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، إذا كان الخطاب للناس كلهم، فيحتمل التقدير: ولكم في مشروعية القصاص حياة، ويحتمل عدم التقدير فيكون مخصصاً بغير الجاني.  
والتخصيص خير من الإضمار.

قوله: (تنبيه):

**الاشتراك خير من النسخ؛ لأنه لا يبطل، والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى، وخير منه بين معنيين).**

بين أن الاشتراك خير من النسخ؛ لأن النسخ فيه إبطال للحكم السابق، ورفع له بالكلية، بخلاف الاشتراك، فليس فيه إبطال لجميع المعاني.  
والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى؛ لأن العلم يطلق على شخص بعينه كزيد، وأما اسم المعنى فيصدق على أشخاص، فإذا تعارضا قدم الاشتراك بين العلمين؛ لأن اختلال الفهم بالثاني أشد.  
والاشتراك بين علم ومعنى، خير من الاشتراك بين معنيين.

قال التاج السبكي معترضاً: «هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام الرازي في هذين الفرعين، وأنت إذا نظرت إلى قولهما: المشترك بين علمين، وبين علم ومعنى، وعلمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفراد، وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز، علمت أن الغفلة تطرقت إليهما في ذلك، وبالله التوفيق»



قال المصنف:

(الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل:  
الأولى: الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة، ولأنها تستعمل حيث يمتنع  
الترتيب، مثل: تقاتل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله.  
ولأنها كالجمع والتثنية، وهما لا يوجبان الترتيب.  
قيل: أنكر -عليه الصلاة والسلام- ومن عصاهما، ملقناً: ومن عصي الله  
تعالى ورسوله.

قلنا: ذلك لأن الأفراد بالذكر أشد تعظيماً.  
قيل: لو قال لغير الممسوسة: أنت طالق وطاق؛ طلقت واحدة، بخلاف ما  
لو قال: أنت طالق طلقتين.

قلنا: الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ، وقوله: طلقتين تفسير لطاق.  
الثانية: الفاء للتعقيب إجماعاً، ولهذا ربط بها الجزاء إذا لم يكن فعلاً،  
وقوله: ﴿لَا تَقْرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١]. مجاز.  
الثالثة: في للظرفية، ولو تقديراً، مثل: ﴿وَأَصْلَبَنَّاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: ٧١].  
ولم يثبت مجيئها للسببية.

الرابعة: من لا ابتداء الغاية، وللتبعيض، وللتبيين، وهي حقيقة في التبيين؛  
دفعاً للاشتراك.

الخامسة: الباء تُعدي اللازم، وتجزئي المتعدي؛ لما يعلم من الفرق بين  
مسحت المنديل ومسحت بالمنديل.

ونقل إنكاره عن ابن جني.

ورد بأنه شهادة نفي.

السادسة: إنما للحصر؛ لأن إن للإثبات، وما للنفي، فيجب الجمع على ما

أمكن، وقد قال الأعشى وإنما العزة للكائر، وقال الفرزدق: وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي.

وعورض بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾

[الأنفال: ٢].

قلنا: المراد الكاملون).

عقد المصنف هذا الفصل لبيان معنى الحروف، وذكر منها ما يحتاج إليه الفقيه. والحروف في لغة العرب أعم من الحروف عند النحويين؛ ذلك أن الحرف في اللغة يشمل: الاسم والفعل والحرف.

والذي يريده الأصوليون بالحروف: الحروف على اصطلاح النحاة، وقد يدخلون في ذلك بعض الأسماء ك(إذا)، ونحوها.

والحنفية يفرقون بين حروف المعاني وحروف الجر.

فحروف المعاني، كالواو، والفاء، وثم، وحتى، إلى غير ذلك.

وحروف الجر، كالباء، وعلى، ومن، إلى غير ذلك.

وقد ذكر المصنف ست مسائل:

\* المسألة الأولى: (الواو)، وهي: لمطلق التشريك والجمع، فلا تفيد الترتيب

ولا المعية، وعليه أكثر النحاة والأصوليين.

مع ملاحظة أنها لا تفيد الترتيب، وأيضاً لا تنافيه.

وقيده بعضهم بواو العاطفة إخراجاً لواو الحال، والواو بمعنى (مع).

وعبر المصنف بقوله: (الواو للجمع المطلق) واعترض عليه: أنه تعبير لا يصح؛

لأن الجمع المطلق هو الذي لا يتقيد بشيء، فيصدق بفرد، وإنما يعبر بمطلق الجمع؛

ليدخل فيه أي جمع كان، مرتباً أو غير مرتب.

واحتج المصنف على ذلك بثلاث حجج:

الأولى: إجماع النحاة على أن الواو لمطلق الجمع.

واعترض عليه: أن الخلاف موجود بين النحويين، فلا تصح دعوى الإجماع،

فقد ذهب هشام وثعلب وغيرهما من النحاة إلى أنها تفيد الترتيب.

الثانية: أن الواو تستعمل حين يمتنع الترتيب، كالنحو فإنه يقتضي صدور الفعل معاً،

كما تقول: تقاتل زيد وعمرو، وكالتصريح بتقديم المعطوف على المعطوف عليه، كقولك:

قدم زيد وعمرو قبله؛ لأنها لو كانت للترتيب لحصل التناقض.

الثالثة: أن واو العطف كالواو في الجمع والألف في التثنية، وهما لا يوجبان

الترتيب.

ثم ذكر المصنف اعتراض من يرى أن الواو للترتيب، فإنهم اعترضوا بأمرين:

الأول: إنكار النبي -عليه الصلاة والسلام- لمن قال: ومن عصاهما، ملقناً له أن

يقول: «ومن عصى الله تعالى ورسوله».

والحديث أخرجه مسلم عن عدي بن حاتم، أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ،

فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ:

«بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله».

فلو لم تكن الواو للترتيب لما كان بينهما فرق.

وأجاب المصنف: أن الإنكار راجع لعدم أفراد الله بالذكر، فالأفراد أشد في

التعظيم.

وأجاب غيره: أن النهي متوجه لمن لم يجعل طاعة الرسول تابعة لطاعة الله،

كقول القائل: ما شاء الله وشاء محمد.

الثاني: إذا قال الرجل لزوجته غير المدخول بها: أنت طالق وطاق؛ لكانت طلقة

واحدة، فلو كانت الواو للجمع لطلقت مرتين، فكانت كقوله: أنت طالق طلقتين.

وأجاب المصنف: بأن العطف في قوله: (وطالق) للإنشاء، فأنشأ كلاماً جديداً؛ لإيقاع طليقة جديدة في وقت لا يقبل فيه الطلاق؛ لأنها بانة بالأولى فليست زوجة، والإنشاءات مترتبة بترتيب الألفاظ.

وقوله: (طلقتين): تفسير لطاق، وليس المراد به الإنشاء، فتقع الطلقتان.

\* المسألة الثانية: (الفاء) للتعقيب، بمعنى: أن ما بعد الفاء وقع عقب ما قبل الفاء من غير مهلة.

والتعقيب في كل شيء بحسبه، كقولك: تزوج فلان فولد له.

واحتج المصنف به: الإجماع.

واعترض عليه: بوقوع الخلاف؛ فقد قال الفراء إنها لا تفيد الترتيب.

قوله: (ولهذا ربط بها الجزاء إذا لم يكن فعلاً، وقوله: ﴿لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ﴾ [طه: ٦١] مجاز).

بمعنى: أن مما يدل على أن الفاء للتعقيب أنه ربط بها الجزاء في الجملة الاسمية وجوباً بقيد ألا يكون فعلاً ك: (إن أتيت فأنا أكافئك)، فلولا أنها تفيد التعقيب لما صح هذا الربط.

أما الجملة الفعلية فيصح الربط بها في الفعل المضارع دون الماضي.

فالمصنف أخرج الفعل -أي: الفعل الماضي-؛ لأن الفعل الماضي لا تدخل

الفاء عليه، كما تقول: إن جلس زيد جلس عمرو.

وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ﴾ فالجزاء -وهو

الإسحات- ليس واقعاً عقب الشرط -وهو الافتراء-؛ لأن الإسحات في الآخرة

والافتراء في الدنيا.

فأجاب المصنف بأنه مجاز؛ لأن الإسحات متحقق الوقوع فنزل منزلة الواقع.

\* المسألة الثالثة: (في) تفيد الظرفية، بمعنى: أن ما بعد (في) ظرف لما قبلها، سواء كانت زمانية أو مكانية، وسواء كانت حقيقية أو تقديرية.

- حقيقية؛ كقولك: (الماء في الكوب).

- تقديرية؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَأَصْلَبَنَّهُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ [طه: ٧١]. فلما تمكن المصلوب على الجذع تمكناً بالغاً صار كأن الجذع ظرف للمصلوب. ثم بين المصنف أن (في) لا تأتي للسببية.

وهذا يوافق رأي الأشاعرة في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها، فليس عندهم حرف يدل على السببية في القرآن.

واختار ابن مالك النحوي أنها تأتي للسببية، كقوله تعالى: ﴿لَمَسْكُورٍ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٤].

\* المسألة الرابعة: (من) تأتي لمعان:

١- لابتداء الغاية، وهي في المكان بالإجماع. وأما في الزمان ففيها خلاف.

٢- للتبويض، وضابطها: أن يصلح وضع (بعض) موضعها.

٣- لتبيين الجنس، وضابطها: أن يصلح وضع (الذي هو) موضعها.

ثم بين المصنف أنها حقيقة في التبيين؛ لأنه قدر مشترك بين هذه المعاني، واحتج بأنه دفع للاشتراك إذا ما حملناه على أنه حقيقة في الكل.

ويدخل في التبيين: ابتداء الغاية، والتبويض.

وذهب السمعاني إلى أن الذي يعرفه الفقهاء أنها لابتداء الغاية والتبويض جميعاً.

\* المسألة الخامسة: (الباء) إذا دخلت على فعل لازم فإنها تفيد الإلصاق،

كقولك: كتبت بيدي، فصارت الكتابة ملصقة باليد، وعبر عنها المصنف بقوله: (تُعديّ اللازم).

واعترض عليه: أن التعبير بالإلصاق أولى، لأنها قد تعدي اللازم، وقد لا تعديه. وباء التعدية هي: التي تقوم مقام الهمزة في تصيير الفاعل مفعولاً، كقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧]، أي: أذهب الله نورهم. وإذا دخلت على فعل مُتَعَدِّ فإنها تفيد التبويض، كقوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. وعبر عنها المصنف: **(وتجزى المتعدي)** وخالفت الحنفية.

واحتج المصنف على التبويض بما يُعلم ضرورةً من الفرق بين أن يقال: مسحت يدي بالمنديل، ومسحت المنديل بيدي، فالعبارة الأولى تفيد التبويض؛ أي: بعض المنديل، والثانية تفيد العموم. وما ذكره هنا مخالف لما سيذكره في المجمل.

واعترض على المصنف: أن الفرق بينهما ليس راجعاً إلى كون الباء تفيد التبويض، وإنما لكون العبارة الأولى اليد فيها ماسحة، والعبارة الثانية اليد فيها ممسوحة.

ثم ذكر المصنف أن ابن جني أنكر أن تكون الباء للتبويض. ورد عليه: أنها شهادة على النفي، فلا يقبل إلا بدليل.

\* المسألة السادسة: (إنما) تفيد الحصر، وهي تدل على حصر الأول في الثاني، فيكون إثباتاً للمذكور، ونفيًا عما عداه، وهذا رأي جمهور الأصوليين، وخالف بعضهم. واختلف الجمهور: هل تفيد الحصر بالمنطوق، أو المفهوم؟ بمعنى: هل وضعت للإثبات والنفي معاً، أو للإثبات خاصة وللنفي بطريق المفهوم؟ وهذا الاختلاف مبني على أصل، وهو: هل الاستثناء من النفي إثبات؟ فمن ذهب إلى أن الاستثناء من النفي إثبات، قال: إنما تفيد الحصر بدلالة المنطوق.

ومن ذهب إلى أن الاستثناء من الإثبات لا يفيد النفي، قال: إنما تفيد الحصر بدلالة المفهوم.

واحتج المصنف بحجتين:

الأولى: أنها مكونة من (إن) للإثبات، و(ما) للنفي، وهذا يدل على الحصر؛ للجمع بينهما.

ولا يصح أن يقال: (إن) تقتضي إثبات المذكور، و(ما) تقتضي نفيه؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإنما يجمع بينهما بأن (إن) تقتضي الإثبات للمذكور، و(ما) تقتضي نفيه عن غيره، وهذا هو الحصر.

واعترض على المصنف: أن (ما) كافة دخلت على (إن)، وليست منفية، ولهذا دخلت على الجملة الفعلية.

وذكر ابن هشام أن (إن) ليست للإثبات بالإجماع، وإنما هي لتوكيد الكلام إثباتاً، مثل: إن زيداً قائم، أو نفيّاً مثل: إن زيداً ليس بقائم. وأن (ما) ليست للنفي بالإجماع.

الثانية: أن العرب استعملوها في الحصر، كما قال الأعشى: «وإنما العزة للكائر» أي: من كان أكثر عدداً، وقال الفرزدق: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي».

واعترض عليه: بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]. فلو كانت إنما تفيد الحصر لكان من لم يوجل ليس مؤمناً.

وأجاب المصنف: أن الحصر راجع للإيمان الكامل لا أصل للإيمان.

والأعمال عند الأشاعرة ثمرات للإيمان، لا أنها داخلة في حقيقة الإيمان، خلافاً لإجماع السلف الصالح.



وقد دلَّ الشرع على أن (إنما) تفيد الحصر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧].

وقوله عن إبليس: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].



قال المصنف:

(الفصل التاسع: في كيفية الاستدلال بالألفاظ:

وفيه مسائل: الأولى: لا يخاطبنا الله بالمهمل؛ لأنه هذيان.

احتجت الحشوية بأوائل السور.

قلنا: أسماؤها، وبأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل

عمران: ٧] واجب، وإلا لاختص المعطوف بالحال.

قلنا: يجوز حيث لا لبس مثل: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء:

٧٢]. ويقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصفات: ٦٥].

قلنا: مثل في الاستقباح.

الثانية: لا يغني خلاف الظاهر من غير بيان؛ لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل.

قالت المرجئة: يفيد إحجامًا.

قلنا: حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى.

الثالثة: الخطاب: إما أن يدل على الحكم بمنطوقه، فيحمل على الشرعي،

ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجازي.

أو بمفهومه: وهو إما: أن يلزم عن مفرد، يتوقف عليه عقلاً، أو شرعاً، مثل:

ارم وأعتق عبدك عني، ويسمى اقتضاء.

أو مركب موافق وهو: فحوى الخطاب، كدلالة تحريم التأفيف على

تحريم الضرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبًا.

أو مخالف، كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور، ويسمى: دليل الخطاب.

الرابعة: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإلا لما جاز

القياس، خلافاً لأبي بكر الدقاق.

وبإحدى صفتي الذات، مثل: «في سائمة الغنم زكاة» يدل ما لم يظهر

للتخصيص فائدة أخرى، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي.

لنا: أنه المتبادر من قوله **الْبَيْتِ**: «مطل الغني ظلم»، ومن قولهم: الميت اليهودي لا يبصر، وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيص الحكم فائدة، وغيرها منتفٍ بالأصل فيتعين، وأن الترتيب يشعر بالعلية، كما ستعرفه، والأصل ينفي علة أخرى، فينتفي بانتفائها.

قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً.

قلنا: دل التزاماً؛ لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي.

قيل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]. ليس كذلك.

قلنا: غير المدعى.

الخامسة: التخصيص بالشرط، مثل: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فينتفي المشروط بانتفائه.

قيل: تسمية إن حرف شرط اصطلاح.

قلنا: الأصل عدم النقل.

قيل: يلزم ذلك لو لم يكن الشرط بدلاً.

قلنا: حينئذ يكون الشرط أحدهما، وهو غير المدعى.

قيل: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَّتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]. ليس كذلك.

قلنا: لا نسلم، بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه.

السادسة: التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص.

السابعة: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا.

والمقارن له: إما نص آخر، مثل: دلالة قوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]. مع

دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]. على أن تارك الأمر يستحق العقاب.

ودلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ، وَفِصْلُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

أو إجماع، كالدال على أن الخالة بمثابة الخال في إرثها إذ دل نص عليه).

عقد المصنف هذا الفصل لبيان كيفية الاستدلال بالألفاظ على الأحكام الشرعية من جهة المنطوق والمفهوم.

وجعله في سبع مسائل:

والمسألة الأولى والثانية تعدان مقدمة للمسائل التي بعدها.

\* المسألة الأولى: لا يخاطبنا الله بالمهمل الذي ليس له معنى في نفس الأمر؛ لأنه لا يدل على حكم، فهو من الهديان، والله منزّه عن ذلك؛ لأنه نقص.

وهو منافٍ لوصف القرآن بالهدى والشفاء.

وهذا لم يقل به أحد من المسلمين.

ثم إن نفي أن يخاطبنا الله بالمهمل مخالف لأصول المصنف؛ لأنه يقرر أن الله يفعل كل شيء؛ لعدم توقف الفعل على الحكمة، فهو يفعل لمجرد المشيئة.

كما لا يخاطبنا بالألفاظ التي لا تفيد وإن كان لها معنى، أو بما يفهم لكن لا يراد به ظاهرها من غير أن يقيم القرائن على مراده.

وهذا هو محل النزاع، لا ما ذكره المصنف.

وقد جوزه الرازي في أحد قوليّه.

والحق: أن القرآن لا يشتمل على ما لا يفهم معناه من الألفاظ عند المخاطب،

فليس هناك اشتباه حقيقي في القرآن، وإنما قد يكون هناك اشتباه نسبي، فيشتبه على بعض الناس دون بعض.

وهذا المنع من الأشاعرة فيما لا معنى له لا يستقيم مع أصولهم؛ لأنهم ينفون التحسين والتقبيح العقليين، ويرون أن الله يفعل لمجرد المشيئة، وينكرون الحكمة. قال الرازي في «المحصول»: «خلافًا للحشوية».

ويعني الأشاعرة بالحشوية: الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد.

وهذا مبني على أصل فاسد عندهم، وهو: أن نصوص الصفات لا تجرى على ظاهرها؛ لأن ظاهرها يقتضي التشبيه والكفر!

وهذا مخالف لإجماع السلف، وما اقتضته لغة العرب.

ولا يلزم من إجراء النصوص على ظاهرها التمثيل، وإنما هو على ما يليق بالله سبحانه.

وما ادعاه هؤلاء كذبٌ على أهل السنة أئمة السلف فهم يمنعون أن يكون في الألفاظ ما لا يُعرف معناه.

والأقرب أن ينسب هذا القول إلى الأشاعرة أنفسهم؛ إذ إن من مسالك التعطيل عندهم: التفويض، فيزعمون أن من الألفاظ ما لا يعرف معناه إلا الله، فيكون قد خاطبنا الله بألفاظ لا يعرف لها معنى بالنسبة لنا.

وهذا قول باطل محدث يردده الشرع والعقل واللغة.

**قوله: (احتجت الحشوية بأوائل السور):**

ذكر المصنف أن حجة من سماهم الحشوية: أوائل السور ك: (حم) (المص)، فهذه خوطبنا بها وليست لها معانٍ، وهي ما تعرف بالحروف المقطعة.

وأجاب المصنف بأنها أسماء السور.

**والصحيح:** أنها ليست لها معنى، وإن كانت لها حكمة، فالحكمة من ذكرها: بيان إعجاز القرآن، فهو مكون من الحروف التي ينطق بها العرب، ومع ذلك لا يستطيعون أن يأتوا بسورة مثله.

ولا يصح أن يعترض بالحروف المقطعة على المسألة؛ لأن البحث في الألفاظ لا في الحروف، فليس هناك لفظ في القرآن ليس له معنى.

ثم ذكر حجة ثانية لهم، وهي: أن الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7] واجب، فيكون في القرآن ما لا يعرف معناه من الألفاظ، وإلا لكان (الراسخون) معطوفة على الاسم الكريم، فيشتركان في الجملة الحالية وهي: يقولون آمنا به، وهذا يمتنع في حق الله، فيلزم أن يكون حالاً من المعطوف فقط، وهذا لا يصح.

وهذه الحجة فيها رد على الأشاعرة أنفسهم في مسلك التفويض، ولهذا لم يسلم بها التاج السبكي، فذكر أن كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه مما لا ينازع فيه.

وهذا باطل؛ فليس هناك في القرآن لفظ لا يعرف معناه، فيشتبه على كل الناس.

والأشاعرة إنما يتذرعون بهذا حتى يبطلوا دلالة نصوص الصفات.

ومعنى التأويل على الوقف عند أهل السنة: ما تتول إليه حقيقة الشيء.

ثم أجاب المصنف على الحجة الثانية بقوله: **(قلنا: يجوز حيث لا لبس مثل**

**﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: 72])** بمعنى: أن تخصيص المعطوف

بالحال فقط دون المعطوف عليه يجوز إذا وجدت القرينة، كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا

لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾؛ فإن نافلة حال من يعقوب فقط، والنافلة، هي: ولد الولد.

فتكون الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ عامّاً خصّ بالعقل، وسيأتي الكلام على

أن التخصيص بالعقل باطل.

ثم ذكر حجة ثالثة لهم، وهي: قوله تعالى: ﴿ طَلَعَهَا كَأَنَّهٗ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ [الصفات: ٦٥]؛ فشبها برءوس الشياطين، ولا نعلم معنى هذه الرءوس.

وهذا خلط بين المعنى والحقيقة، فرءوس الشياطين ندرك معناها، لكننا نجعل كقيمتها، والبحث في المعنى لا في الكيفية.

وقد أجاب المصنف على الحجة الثالثة: أن العرب يضربون هذا في الاستقباح، فهو معروف المعنى عندهم.

\* المسألة الثانية: الله لا يخاطبنا بما يراد به خلاف ظاهره من غير بيان؛ لأنه يكون من قبيل المهمل الذي لا يعرف معناه؛ لعدم إرشادهم إلى مراده.

وهذه المسألة فيها رد على الأشاعرة أنفسهم؛ لأن زعمهم في نصوص الصفات أنها على خلاف ظاهرها تنقضه هذه المسألة، فالله سبحانه لو أراد بنصوص الصفات خلاف ظاهرها لبين ذلك.

وإنما يعتمد الأشاعرة في صرف نصوص الصفات على ظاهرها على القرينة العقلية، فيكون الله سبحانه لم يبين مراده من كلامه، وإنما أرجع ذلك إلى العقل.

وهذا فيه نسبة الله إلى غير البيان والإرشاد.

ثم ذكر المصنف أن المخالف لهم المرجئة في نصوص الوعيد، ويعنون بالمرجئة: الغلاة الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان ذنب، ويحملون نصوص الوعيد على التخويف؛ حتى يحجم الناس عن المعاصي، فهي تفيد الإحجام.

ورد عليهم المصنف أن هذا التأويل يرفع الوثوق بأقوال الله وخبره، فيحتمل أن يكون كل قول لله أو خبر يراد به خلاف ظاهره.

\* تنبيه:

الأشاعرة من المرجئة؛ لأنهم يُخرجون العمل عن مسمى الإيمان؛ فالإيمان

عندهم: هو التصديق فقط.

\* المسألة الثالثة: دلالة الخطاب على الحكم تكون بالمنطوق والمفهوم.

قال المصنف: (الثالثة: الخطاب: إما أن يدل على الحكم بمنطوقه، فيحمل

على الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجازي.

أو بمفهومه: وهو إما: أن يلزم عن مفرد، يتوقف عليه عقلاً، أو شرعاً، مثل:

ارم وأعتق عبدك عني، ويسمى اقتضاء.

أو مركب موافق وهو: فحوى الخطاب، كدلالة تحريم التأفيف على

تحريم الضرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً.

أو مخالف، كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور، ويسمى: دليل الخطاب).

الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه، أو مفهومه.

والمنطوق، هو: ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

ففهم اللفظ يكفي بمجرد النطق.

والمفهوم، هو: ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق.

فيكون حكماً لغير المذكور.

وسمّي مفهوماً؛ لعدم التصريح باللفظ المعبر عنه.

ودلالة الخطاب على الحكم بمنطوقه -وتسمى بالدلالة اللفظية- إما: أن تكون

شرعية أو عرفية أو لغوية أو مجازية، فتحمل أولاً على الحقيقة الشرعية في المسمى

الشرعي، فإن لم تكن فالعرفية -أي: العرف زمن ورود الخطاب-، فإن لم تكن

فاللغوية، فإن لم تكن فالمجازية.

وهذا محمول إذا غلبت الحقيقة الشرعية أو العرفية حتى صارت أشهر من

الحقيقة اللغوية.

وأما إذا تعارض معنى اللفظ بين العرف واللغة، فيقدم العرف إذا لم يُعرف له



حد في اللغة.

وأما المجازية فقد تقدم أنه ليس في اللغة مجاز.

ودلالة الخطاب على الحكم بمفهومه - وتسمى بالدلالة المعنوية، أو

الالتزامية-، هي إما:

- ما يلزم عن مفرد.

- ما يلزم عن مركب.

فاللازم عن المفرد، قد يتوقف على العقل؛ لأن العقل يقتضيه، مثل: ارم، فيلزم

منه وجود القوس والمرمي؛ فإن العقل يمنع من الرمي بدونهما.

وقد يتوقف على الشرع؛ لأن الشرع يقتضيه، مثل: أعتق عبدك عني، فيلزم منه

أي يكون مملوكاً للعتق؛ لأن العتق شرعاً يتوقف على المملوك.

واللازم عن المفرد يسمى بالاختصاص؛ لأن الخطاب يقتضيه.

ومن الأصوليين من جعله من المنطوق غير الصريح.

وغير الصريح يدخل فيه: دلالة الاختصاص، والإيماء، والإشارة.

وأما اللازم عن المركب، فهو:

أولاً: أن يكون اللازم موافقاً لمدلول المركب في الحكم، ويُعرف بد(فحوى

الخطاب)؛ أي: مفهومه، و(مفهوم الموافقة)، و(مفهوم الخطاب)، و(دلالة النص)،

وهو قد يكون أولى بالحكم من المنطوق، كدلالة تحريم التأيف في قوله تعالى:

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب، فتحريم الضرب مستفاد من

التركيب.

وقد يكون مساوياً، كدلالة جواز مباشرة الصائم لزوجته إلى الصبح على جواز

الصوم جنباً؛ لأنه لن يغتسل إلا بعد الفجر.

ومن الأصوليين من يحصر مفهوم الموافقة في الأولى، والصواب: خلافه.

ولمفهوم الموافقة ركنان لا يقوم إلا بهما:  
الأول: اللفظ.

الثاني: المعنى المفهوم من اللفظ؛ إذ لولا فهم هذا المعنى لما فهم وجوده في الأعلى أو المساوي.

ويشترط في مفهوم الموافقة: فهم المعنى من اللفظ، وهذا المفهوم إما أن يكون أولى من المنطوق، أو مساوياً له كما تقدم.

ومفهوم الموافقة ينقسم باعتبار قوته إلى:

١ - مفهوم موافقة جلي، وهو: الذي يقطع فيه بنفي الفرق بين المسكوت عنه والمنطوق به.

٢ - مفهوم موافقة خفي، وهو: الذي لا يقطع فيه بنفي الفرق بين المسكوت عنه والمنطوق به.

وقد اختلف في دلالة مفهوم الموافقة هل هي لفظية أو قياسية؟

فذهب الحنفية والمالكية وبعض الشافعية ونص عليه أحمد أن دلالة لفظية، بمعنى: فهمت من اللفظ بالنظر للسياق والتركيب.

ومن حججهم أنهم قالوا: قد يكون المنطوق جزءاً من المسكوت كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وفي القياس لا يكون الأصل جزءاً من الفرع.

وذهب الشافعي وأكثر أصحابه إلى أنه قياس جلي؛ لأنه لم يلفظ به، والمعنى موجود في المسكوت عنه، ويسمونه: (القياس في معنى الأصل).

واعترض عليه: أنه يعلم بالاضطرار لا بحكم النظر والقياس.

والصواب: أن دلالة لفظية؛ لما تقدم.

وثمره الخلاف: تظهر في النسخ، عند من لا يرى النسخ بالقياس.

وذهب أبو العباس ابن تيمية إلى الجمع بين القولين: فإن كان المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى، فهذا من باب الدلالة اللفظية، وإن لم يقصد إلا الأدنى؛ فإنه يقاس عليه الأعلى، ويكون من باب الدلالة القياسية.

وكون مفهوم الموافقة حجة هو مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم. ومن الأصوليين من حكى على حججته الإجماع، كابن العربي في «المحصول»، والجويني في «البرهان».

ولم يخالف في حججته إلا الظاهرية، وهو إحدى الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم، وهذا من بدعهم التي لم يسبقهم إليها أحد من السلف؛ بناء على أصل فاسد، وهو: إنكار القياس.

ثانياً: أن يكون اللازم مخالفاً لمدلول المركب في الحكم، ويعرف بـ(دليل الخطاب) و(مفهوم المخالفة)، وهو: نفي حكم المنطوق عما عداه. وقد اختلف في حججته إذا كان في كلام الشارع على أقوال: القول الأول: حجة، وذهب إليه جمهور الأصوليين. واحتجوا بـ:

- المنقول عن أئمة اللغة هو الاحتجاج به، كالشافعي، وأبي عبيد، وغيرهما.

- التخصيص بالذكر يدل على نفيه عما عداه، وإلا كان عياً، وتطويلاً بلا فائدة.

القول الثاني: عدم حججته، وذهب إليه أكثر الحنفية.

واحتجوا بـ: أن ما عدا المخصوص بالذكر مسكوت عنه، ولا دليل في السكوت.

والصحيح أنه حجة؛ لعمل الصحابة.

عن يعلى بن أمية رضي الله عنه قال: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ١٠١]، فقد أمن الناس، فقال:

عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته». أخرجه مسلم.

فقد فهم الصحابيyan الجليلان من تقييد جواز القصر بحالة الخوف وجوب الإتمام في حالة الأمن، وهذا هو مفهوم المخالفة.

ثم إن مفهوم المخالفة مستفاد من النص، فصار بمنزلة النص.

ومن الأصول الفاسدة التي اعتمد عليها بعض من لم ير الاحتجاج بمفهوم المخالفة: أن نقل الأحاد في إثبات لغة ينزل عليها كلام الله لا يكفي، وإنما لابد من التواتر أو ما يجري مجرى التواتر.

والجمهور القائلون بحجية مفهوم المخالفة اشترطوا له شرطاً، وهو: إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه.

وهو احتراز من عدة أمور؛ منها:

الأول: القيد الذي خرج مخرج الغالب؛ إذ إن ما خرج مخرج الغالب لا يحترز به، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبِّبْتُكُمْ لِتَقِيُوا فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فتقييد الربيبة بالحجر؛ لكونه الغالب.

وحكي على هذا القيد الإجماع.

الثاني: القيد الذي كان معتاداً زمن الخطاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ فقتل الأولاد خشية الإملاق كان هو المعتاد زمن الخطاب، فلا عبرة بمفهومه.

الثالث: القيد الذي خرج مخرج التفتيح، كقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]؛ فلا يفهم أن غير المحسن لا يشمل الحكم.

الرابع: القيد الذي خرج لزيادة امتنان، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤].

الخامس: القيد الذي ذكر لسؤال السائل عنه، كما في قوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى»، ذكر الليل لسؤال السائل عن صلاة الليل.  
\* المسألة الرابعة: أنواع مفاهيم المخالفة.

قال المصنف: (الرابعة: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإلا لما جاز القياس، خلافاً لأبي بكر الدقاق.

وبإحدى صفتي الذات، مثل: «في سائمة الغنم زكاة» يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي.

لنا: أنه المتبادر من قوله التَّلِيَّةُ: «مطل الغني ظلم»، ومن قولهم: الميت اليهودي لا يبصر، وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيص الحكم فائدة، وغيرها منتفٍ بالأصل فيتعين، وأن الترتيب يشعر بالعلية، كما ستعرفه، والأصل ينفي علة أخرى، فينتفي بانتفائها.

قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً.

قلنا: دل التزاماً؛ لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي.

قيل: ﴿وَلَا تَقْنُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَقِي﴾ [الإسراء: ٣١]. ليس كذلك.

قلنا: غير المدعى).

بدأ المصنف بمفهوم اللقب، وهو: الاسم الذي علق به حكم.

وهذا لا يدل على نفي الحكم عما عدا الاسم، لأنه ليس له معنى مناسب، فلا

يشعر بالعلية، وخالف في هذا الدقاق من الشافعية، وبعض الحنابلة.

والاسم الذي يعلق عليه الحكم على نوعين:

الأول: اسم مشتق من معنى، كالمسلم والكافر، فيكون ما عُلّق به من الحكم جارياً مجرئ تعليقه بالصفة في استعماله دليلاً.

الثاني: اسم لقب غير مشتق من معنى كاسم جنس مثل: الناس، أو اسم علم، فدلّيل خطابه غير مستعمل؛ لأنه لا إشعار فيه بالعلية لعدم المناسبة.

لكن إذا كان التخصيص لسبب يقتضيه فلا يحتج به باتفاق، وإذا كان في سياق الكلام ما يقتضي التخصيص فيعتبر مفهومه.

واحتج المصنف بـ: أن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عما عداه لما جاز القياس؛ لأن القياس مبني على تعدية الحكم لوجود العلة، فلما علق الشارع الحكم على الذهب مثلاً دل على أنه يجوز تعديته إلى الأوراق النقدية، وعلى القول بأن تعليق الحكم على الاسم نفي عما عداه لما جرى الربا في غير الذهب.

واعترض عليه: أنه إنما يدل على إبطال القياس لو دل عليه النص بمنطوقه لا بمفهومه؛ لأن القياس مقدم على دلالة المفهوم؛ لكون دلالة المفهوم أضعف من القياس.

أو يقال: المفهوم أعم فيتناول ما هو في معنى المنصوص عليه وما ليس في معناه، والقياس لا يتناول إلا ما كان في معنى المنصوص عليه، ويصح تخصيص المفهوم بالقياس.

ثم انتقل المصنف إلى مفهوم الصفة في قوله: **(وبإحدى صفتي الذات)** بمعنى: تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، يدل على انتفاء الحكم عن الذات إذا انتفت تلك الصفة، وإن وجدت الصفة الأخرى.

ومثل بـ: في سائمة الغنم الزكاة.

فالغنم: ذات، ولها صفتان: أن تكون سائمة، وأن تكون معلوفة.

وقد علق الشارع الحكم على السائمة، فدل على انتفاء الحكم على المعلوفة.

والصفة المخصوصة تأتي بعد الاسم العام كقول: في الغنم السائمة زكاة. وهي أقوى من الصفة المبتدأة كقول: في السائمة زكاة؛ لأنه في الأولى يظهر تخصيص الحكم، بخلاف الثانية؛ فقد يظن أن التخصيص لكونه أغلب. وليس المراد بالصفة النعت عند النحويين، بل هي أعم من ذلك فيدخل فيها: الحال، والظرف، ونحو ذلك.

وقد قيد المصنف نفي الحكم بالألا يظهر للتخصيص فائدة أخرى غير نفي الحكم عما عدا الوصف المذكور، كأن يكون خرج مخرج الغالب. وخالف فيه أبو حنيفة وابن سريج والباقلاني وإمام الحرمين والغزالي، فإنهم لا يرون أن مفهوم الصفة حجة.

إلا أن الجويني في البرهان يفرق بين الصفة المناسبة للحكم، وغير المناسبة، فإن كانت الصفة مناسبة للحكم فالمفهوم حجة، وإلا فلا. ثم ذكر المصنف الأدلة على أنه حجة:

الأول: أن انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة هو: المتبادر إلى الفهم من قوله **العلية**: «مطل الغني ظلم» أخرجه البخاري، فخرج بذلك مطل الفقير، ومن قولهم: الميت اليهودي لا يبصر، فخرج غير اليهودي.

الثاني: ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، والأصل في فائدة التخصيص: نفي الحكم عما عداه.

الثالث: ترتيب الحكم على الوصف يُشعر بالعلية، والأصل عدم علة أخرى، فيكون هذا الوصف علة لهذا الحكم، فإذا انتفى الوصف انتفى الحكم.

ثم ذكر اعتراضاً فقال: **(قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً)** بمعنى: أن نفي الحكم عما عداه إما أن يكون بدلالة المطابقة أو الالتزام، وهو لا يدل لا بالمطابقة؛ لأن نفي الحكم عند نفي الوصف ليس هو نفس الوصف، ولا بالالتزام؛ لأن المتكلم

قد لا يستحضر اللازم الذهني عند انتفاء الوصف.

وأجاب المصنف أنه قد دل بدلالة الالتزام؛ لأن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول المساوي.

وقوله: **(المساوي)** بمعنى: ألا يكون له علة أخرى.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فيكون من لم يخش الفقر له أن يقتل.

وأجاب المصنف أن هذا خلاف المدعى؛ لأن المدعى ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى، وهنا قد خرج مخرج الغالب.

\* المسألة الخامسة: مفهوم الشرط.

قال المصنف: (الخامسة: التخصيص بالشرط، مثل: ﴿وإن كنَّ أولتٍ حملٍ فأنفقوا عليهنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فينتفي المشروط بانتفائه.

قيل: تسمية إن حرف شرط اصطلاح.

قلنا: الأصل عدم النقل.

قيل: يلزم ذلك لو لم يكن الشرط بدلاً.

قلنا: حينئذ يكون الشرط أحدهما، وهو غير المدعى.

قيل: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]. ليس كذلك.

قلنا: لا نسلم، بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه).

مفهوم الشرط هو: تعليق الحكم بالشرط، بوجود (إن) أو إحدى أخواتها.

وهو أقوى من مفهوم الصفة، ولهذا قال به بعض الفقهاء الذين أنكروا مفهوم

الصفة، كابن سريج.

ومثّل له المصنف بقوله تعالى: ﴿وإن كنَّ أولتٍ حملٍ فأنفقوا عليهنَّ حتى يضعنَّ

حملهنَّ﴾ [الطلاق: ٦]؛ فيثبت الإنفاق بوجود الحمل، وينتفي بانتفائه، فيلزم من انتفاء



الشرط انتفاء المشروط.

وخالف في حجيته طائفة من الحنفية، والباقلاني، والغزالي، والآمدي.

ومحل الخلاف في دلالة الشرط على عدم الشرط، لا على أصل عدم، فالعدم ثابت بالأصل.

فالمشروط ينتفي بانتفاء الشرط بالإجماع، وإنما الخلاف: هل الانتفاء دل عليه عدم الشرط أو استصحاب عدم؟

واعترض على المصنف: أن تسمية (إن) حرف شرط هو مجرد اصطلاح نحوي، لا لغوي.

فالنحويون وإن سموا (إن) حرف شرط، واتفقوا أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط فهذا اصطلاح منهم.

وأجاب المصنف: أن الأصل في تسميتها حرف شرط أنها موافقة للمدلول اللغوي، وإلا فإنه يكون نقلاً من النحاة، والأصل عدم النقل.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: لو سلمنا بدلالة اللغة، لكن إنما يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط إذا لم يكن له بدل، أما إذا كان له بدل فلا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، كالتيميم بدل الوضوء.

وأجاب المصنف: أنه إذا وجد له بدل فيكون الشرط أحدهما لا بعينه، فينتفي المشروط بانتفائه معاً، وهذا ليس محل البحث؛ لأن محل البحث في شرط بعينه.

والأصل التعليق على شرط واحد.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنِيَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنَّ أَرَدْنَ مَحْضًا﴾ [النور: ٣٣]؛ فيكون المعنى: إذا لم يردن التحصن فيجوز إكراههن على البغاء.

وأجاب المصنف: أنه لا يسلم بانتفاء الحرمة إذا انتفى الشرط، وإنما انتفاء

الحرمة لانتفاء الإكراه، فإذا أردن البغاء امتنع إكراههن عليه؛ لأنهن يردن البغاء، فإكراههن عليه مستحيل.

أو يقال: إن أردن تحصناً له فائدة أخرى غير تخصيص الحكم.  
\* المسألة السادسة: مفهوم العدد.

قال المصنف: (السادسة: التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص).  
مفهوم العدد، هو: تعليق الحكم بعدد مخصوص.  
والراجح: أنه حجة، ويشترط في العدد ألا يكون للتكثير.  
وذهب المصنف إلى أنه لا يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً  
كان أو ناقصاً.

\* المسألة السابعة: دلالة الخطاب على الحكم قد يستقل، وقد لا يستقل.

قال المصنف: (السابعة: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا).  
والمقارن له: إما نص آخر، مثل: دلالة قوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]. مع  
دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]. على أن  
تارك الأمر يستحق العقاب.

ودلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ، وَفِصْلُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحاف: ١٥] مع قوله:  
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] على أن أقل مدة الحمل  
ستة أشهر.

أو إجماع، كالدال على أن الخالة بمثابة الخال في إرثها إذ دل نص عليه).  
النص قد يستقل بإفادة الحكم من غير أن يقارنه غيره، ويدخل فيه دلالة المنطوق  
والمفهوم.

وقد يكون معه مقارن، فلا يدل بمنطوقه ولا بمفهومه وإنما بشيء آخر.  
وهذا المقارن قد يكون نصاً، وقد يكون إجماعاً.

- المقارن إذا كان نصًّا آخر، فله صورتان:

الأولى: أن يدل النص الأول على وجهه، والنص الآخر على وجه آخر، فيتم بهما الدلالة على الحكم.

ومثل المصنف بـ: (دلالة قوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]. مع دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]) فالنص الأول دل على أن تارك الأمر يسمى عاصياً، والنص الثاني دل على أن العاصي يعاقب، فينتج: أن تارك الأمر يعاقب.

الثاني: أن يدل أحد النصين على ثبوت الحكم لأمرين، ويدل النص الثاني على ثبوت الحكم لأحد هذين الأمرين.

ومثل بـ: (دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ، وَفِصْلُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]).

فالنص الأول دل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، والنص الثاني دل على أن مدة الرضاع سنتان، فينتج: أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

- المقارن له أن يكون إجماعاً، كالمدال على أن الخالة بمثابة الخال في إرثها؛ إذ دل نص عليه.

فإذا دل النص على أن الخال يرث، وبالإجماع أن الخالة بمنزلة الخال، فتكون الخالة ترث.

أختم ما يتعلق بالمنطوق والمفهوم بمسألة، وهي: الفرق بين المفهوم والقياس.

المفهوم هو دلالة من دلالات الألفاظ، فهو دليل باللغة، بخلاف القياس فلا يعد من دلالات الألفاظ، وإنما هو دليل شرعي دل عليه النص.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: في الأوامر والنواهي.

وفيه فصول:

الفصل الأول: في لفظ الأمر.

وفيه مسألتان:

الأولى: أنه حقيقة في القول الطالب للفعل.

واعتبرت المعتزلة: العلو.

وأبو الحسين: الاستعلاء.

ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا أَمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥].

وليس حقيقة في غيره؛ دفعا للاشتراك.

وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل؛ لأنه يطلق عليه، مثل:

﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]. والأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: المراد الثاني مجازاً.

قال البصري: إذا قيل: أمر فلان؛ ترددنا بين القول والفعل والشيء والصفة

والشأن، وهو آية الاشتراك.

قلنا: لا، بل يتبادر القول لما تقدم).

بعدها انتهى المصنف من الباب الأول المتعلق باللغات شرع في الباب الثاني

المتعلق بالأوامر والنواهي؛ لأن القرآن اشتمل على الأوامر والنواهي. وهذا الباب هو أهم أبواب أصول الفقه. والأمر والنهي هما متعلق الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية تتعلق بالأمر والنهي، فبهما تعرف الأحكام، كما أنهما متعلقان بذات اللفظ، لا بالدلالة والمدلول. وقد جعل المصنف الفصل الأول في بيان حقيقة الأمر. والسبب في البدء بالأمر؛ أمور، منها:

الأول: أن جنس الأوامر أعظم من جنس النواهي، ولهذا كان ترك الأوامر أعظم من ترك النواهي.

الثاني: أن الأمر إثبات، والنهي نفي، والإثبات مقدم على النفي شرفاً. وينبغي أن يعلم: أن الأمر يطلق على الفعل وعلى المفعول، فإذا أطلق على الفعل كان جمعه: (أوامر)، وإذا أطلق على المفعول كان جمعه: (أمور). والذي يبحث في الأصول: الأمر الذي جمعه أوامر. قوله: **(لفظ الأمر)** الأمر يطلق لغة على ضد النهي، وهو يشمل القول المخصوص والفعل؛ لقوله تعالى في إطلاقه على الفعل: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْتِ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧].

والأمر عند المصنف وأئمة الأشاعرة ينقسم إلى نفساني - وهو: الطلب - ولفظي.

والأمر اللفظي مخلوق، والنفساني من الله غير مخلوق. ولما جاء الأشاعرة إلى تعريف الأمر، فمنهم من عرف الأمر: بالأمر النفساني، ومنهم من عرف الأمر: بالأمر اللفظي. ومنهم من جعل الأمر النفساني هو الحقيقة، ومنهم من جعل الأمر اللفظي هو الحقيقة، ومنهم من جعله مشتركاً بينهما.

وهذا مبني على أصل فاسد عند الأشاعرة، وهو: أن كلام الله هو المعنى القائم في النفس، واللفظ عبارة عنه.

والمصنف درج على تعريف الأمر: بالأمر اللفظي، لا النفساني.

قوله: **(حقيقة في القول الطالب للفعل):**

جعل المصنف الأمر حقيقة في القول - وهو صيغة (افعل) -، فخرج بذلك غير القول، وهذا مخالف لما عليه جمهور الأشاعرة، فإنهم يجعلونه حقيقة في النفساني - وهو: الطلب الذي يقوم في النفس -، بل حكى ابن العربي اتفاق أهل الكلام من الأشاعرة على أن الأمر لا صيغة له؛ لأن الكلام معنى نفسي، والمعاني النفسية لا صيغة لها.

وسبب كونه حقيقة في القول عند المصنف: أن الأصولي إنما يبحث في أصول الفقه عن القول، لا النفساني، ولهذا هو حقيقة في أصول الفقه فقط. ويعترض على المصنف: أن الأمر قد يكون بغير القول، كالكتابة والإشارة، فحصر الحقيقة في القول غير مستقيم.

ولا يصح أن يقال: هو حقيقة في القول، مجاز في غيره، كالكتابة؛ لأنه - كما تقدم - لا مجاز في اللغة.

وأما الفعل، فليس في لغة العرب أن آحاد الأفعال تسمى أمراً، فلا يسمى المشي ولا الشرب أمراً، لكن إذا كان الأمر بالفعل فإنه يسمى أمراً حقيقة.

قوله: **(الطالب للفعل)** احتراز من الخبر، ونحوه.

واعترض على المصنف أن النهي أيضاً طلب الفعل؛ لأن الترك قسم من الفعل. قال التاج السبكي معترضاً على تعريف المصنف: «وقوله (للفعل) فصل ثان يخرج به النهي؛ إذ هو طالب للترك، وهذا مدخول من جهة أن النهي طلب فعل أيضاً، ولكن فعل هو كف، فلو قال: فعل غير كف، كما فعل ابن الحاجب لسلم من

هذا الاعتراض.

ويعترض عليه أيضًا بقول القائل: أوجبت عليك كذا، وأنا طالب منك كذا، فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خبرًا، فكان ينبغي أن يقول: بالذات، كما فعل في تقسيم الألفاظ.

واعلم أن هذا التعريف يدخل فيه النفساني، فكان ينبغي أن يأتي بفصل يخرجه، وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب، فقد خرج بقوله: (الطالب)؛ لأننا نقول يصدق على النفساني أنه طالب.

ولئن قلت: إنه ليس بطالب حقيقة.

قلت: وكذا اللساني إنما الطالب حقيقة المتكلم.

والجويني من الأشاعرة عرف الأمر بـ «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على

سبيل الوجوب».

وهذا تعريف منه للأمر النفساني الأزلي.

وأما الرازي في المحصول فقد عرفه بـ: طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء.

وسياتي بيان معنى الطلب، ونقده.

وقد أورد المعتزلة على الأشاعرة الذين يجعلون الأمر النفساني أزليًا سؤالًا

حيرهم، وجعلهم يتناقضون فيما بينهم.

وهذا السؤال هو: إذا كان الكلام أزليًا كان الأمر أزليًا، ولو كان الأمر أزليًا لتعلق

بالمخاطب في عدمه.

فردوا عليهم: أن الأمر يكون أمرًا وإن لم يوجد المخاطب، فالمخاطب مأمور

على تقدير وجوده، وقد تقدمت مسألة أمر المعدوم.

وقد رد هذا الجويني في البرهان فقال: «وقول القائل: إنه مأمور على تقدير

الوجود تلبس؛ فإنه إذا وجد ليس معدومًا، ولا شك أن الوجود شرط في كون

المأمور مأمورًا.

وإذا لاح لك بقي النظر في أمر بلا مأمور وهذا معضل الأرب؛ فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق له محال.

والذي ذكره -أي: الأشعري- في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور فهو تمويه، ولا أرى ذلك أمرًا حاقًا، وإنما هو فرض تقدير، وما أرى الأمر لو كان كيف يكون، وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الأمر إلحاق المتعلق به، والكلام الأزلي ليس تقديرًا، فهذا مما نستخير الله تعالى فيه، وإن ساعف الزمان أملينا».

قوله: **(واعتبرت المعتزلة: العلو.**

**وأبو الحسين: الاستعلاء.**

**ويفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا أَمْرُونَ﴾).**

أشار المصنف إلى مسألة، وهي: هل يشترط في الأمر العلو والاستعلاء؟ والمراد بالاستعلاء: أن يكون الأمر بقوة وقهر، فلا يسمى الأمر أمرًا إلا إذا كان باستعلاء عند من اشترطه.

والمراد بالعلو: منزلة وشرف الأمر.

فالعلو متعلق بالمتكلم، والاستعلاء متعلق بالكلام.

وقد اختلف في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أنه يشترط في الأمر العلو والاستعلاء، وهو قول القاضي عبد الوهاب.

القول الثاني: لا يشترط العلو ولا الاستعلاء، واختاره المصنف هنا، وهو

يخالف ما ذكره في تقسيم الألفاظ.

القول الثالث: يشترط العلو دون الاستعلاء، وهو قول جمهور المعتزلة.

القول الرابع: يشترط الاستعلاء دون العلو، واختاره أبو الحسين البصري، والرازي،

والأمدي.



والصواب في الأمر: أنه لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء، وإنما العبرة بالصيغة، فمتى كانت الصيغة صيغة (افعل) فإنه يسمى أمراً، ولو كان ممن هو دونه.

واحتج المصنف بـ: قول فرعون لقومه: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥]. فسمى ما يقولونه أمراً، مع أن الملك هو: فرعون، فدل ذلك على أن العبرة في الأمر بالصيغة، ولا يشترط فيه العلو والاستعلاء.

والتعريف المختار في الأمر، هو: القول المتضمن لاقتضاء فعل غير كف، وما قام مقام القول؛ كالكتابة والإشارة.

والقول عند أهل السنة والجماعة يشمل اللفظ والمعنى، وهذا ما يدل عليه الشرع واللغة.

وأنبه هنا: أنه لا يستقيم تعريف بعض الأشاعرة الأمر بالقول الدال على استدعاء الفعل؛ لأن اللفظ هنا جعل دليلاً على ما قام في النفس، فالأمر القولي دليل على الأمر النفسي.

قوله: (وليس حقيقة في غيره؛ دفعا للاشتراك).

وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل؛ لأنه يطلق عليه مثل: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]. والأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: المراد الثاني مجازاً.

قال البصري: إذا قيل: أمر فلان ترددنا بين القول والفعل والشيء والصفة والشأن، وهو آية الاشتراك.

قلنا: لا، بل يتبادر القول لما تقدم).

بين المصنف أن الأمر حقيقة في القول المخصوص دون غيره؛ لأن الأصل عدم الاشتراك.

وذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل؛ لأن الأمر يطلق

على الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعَوْتَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧].  
وأجاب المصنف: أن المراد بالأمر في الآية الشأن مجازاً، لا الفعل، والشأن أعم  
من القول والفعل، والمجاز أولى من الاشتراك.  
وذهب أبو الحسين البصري إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل والشيء  
والصفة والشأن، فإذا أطلق الأمر كان متردداً بين هذه الأمور الخمسة.  
وأجاب المصنف: أن الذي يتبادر من إطلاق الأمر هو: القول دون غيره.  
وما ذكره المصنف مبني على أصول، وهي:  
الأول: إثبات المجاز في لغة العرب، وهذا باطل.  
الثاني: أن الأمر مقول بالاشتراك، وهذا ليس بصحيح؛ فالأمر في اللغة للطلب  
الجازم، وليس مشتركاً بين معانٍ.



قال المصنف:

(الثانية: الطلب بديهي التصور، وهو غير العبارات المختلفة، والإرادة،  
خلافًا للمعتزلة.

لنا: أن الإيمان من الكفار مطلوب، وليس بمراد؛ لما عرفت، وأن الممهد  
لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد.

واعترف أبو علي وابنه بالتغاير، وَشَرَطًا الإرادة في الدلالة؛ لتمييز عن  
التهديد.

قلنا: كونه مجازًا كافٍ).

لما ذكر المصنف في حد الأمر الطالب أراد أن يبين معنى الطلب.

فهناك طلب، وعبارة عن الطلب -وهي: الصيغة -، والإرادة.

وذكر المصنف أن الطلب يعرف بداهة، ولا يحتاج إلى تعريف.

وهو بهذا يرد على اعتراض، وهو: أن الطلب أخفى من الأمر، فكيف يعرف

الأمر بالطلب؟!!

والطلب: غير الصيغة، والإرادة.

فالصيغة -عندهم- ليست هي الأمر النفسي، وإنما هي العبارة التي صيغت

للمعنى القائم بالنفس.

والطلب يقوم في النفس وهو معنى واحد لا يختلف، وأما العبارات عنه فهي

مختلفة باختلاف اللغات، هذا ما قرره المصنف بناء على مذهبه العقدي.

كما أن العبارة عند الأشاعرة -وهي: الصيغة- دالة على الطلب النفساني

بالوضع، ولا يشترط إرادة المأمور به، فينفون الإرادة مطلقًا؛ لأنهم جبرية.

وأما المعتزلة، فيرون أنه لا بد من الإرادة في دلالة الأمر عليه، وإرادة الله عند

المعتزلة: حادثة لا في محل.

وهذا مبني على أصلهم الباطل في صفات الله، فهم يرون أن صفات الله مخلوقة، وليست أزلية.

واحتج المصنف على مذهبه بأمور:

الأول: الأمر بالإيمان ممن علم الله أنه لن يؤمن حاصل مع تخلف الإرادة، فالله لا يريد منه الإيمان ومع ذلك أمره، كأبي لهب، فوجد الأمر مع تخلف الإرادة. وتخلف الإرادة هنا عند أهل السنة هي: الإرادة الكونية دون الشرعية، والأشاعرة لا يفرقون بين الإرادتين.

وقد دل على تقسيم الإرادة إلى قسمين (كونية وشرعية): استقراء النصوص الشرعية.

والإرادة تأتي بمعنى المحبة لغة وشرعاً، وأعني بالإرادة هنا: الإرادة الشرعية. أما لغة؛ فقد جاء عن ثعلب كما في اللسان: «الإرادة تكون محبة وغير محبة». وهذا فيه دلالة على تقسيم الإرادة إلى قسمين.

والإرادة مستلزمة للمحبة، فالشيء الذي يراد لا بد أن يكون محبوباً؛ إما لذاته، أو لكونه وسيلة لما يحب لذاته.

فما يُحِبُّ لذاته تتعلق به الإرادة الشرعية، وما يُحِبُّ لغيره تتعلق به الإرادة الكونية.

فالإرادة الكونية لا تستلزم ما يحب لذاته، بخلاف الإرادة الشرعية.

وأما شرعاً؛ فقد دلت الأدلة على أن الإرادة الشرعية مستلزمة لما يحب لذاته، ومنها: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]؛ فهذه الإرادة بالسبر لا تخلو؛ إما: أن تكون كونية، أو شرعية.

ولا يصح أن تكون كونية؛ لأن الكونية لا يمكن أن تتخلف في بعض أفرادها،

وقد حصل في الخلق من لم يبيّن له، كالمجنون والأصم ونحوهم، ولهذا يمتحنهم الله يوم القيامة.

فإذن لا يصح أن تكون الإرادة هنا: الإرادة الكونية؛ فتعينت أن تكون الإرادة الشرعية التي هي مستلزمة لما يُحِبُّ لذاته، وهو المطلوب.

الثاني مما احتج به المصنف: لو أن عبداً لا يطيع سيده فعاقبه، فأنكر عليه، فأراد أن يبين لمن أنكر عليه أنه لا يطيع أمره فأمره حتى يبين عصيانه، فهذا الأمر ليس فيه إرادة وهو أمر.

قوله: **(واعترف أبو علي وابنه بالتغاير، وشرطاً الإرادة في الدلالة؛ لتمييز عن التهديد.**

**قلنا: كونه مجازاً كافٍ).**

بيّن المصنف أن الجبائين من المعتزلة اعترفوا أن الطلب ليس هو: الإرادة، ولكن اشترطوا في الأمر حتى يكون أمراً: الإرادة. والمراد بالإرادة هنا: إرادة امثال المأمور به.

واحتجوا: بالتمييز عن التهديد؛ لأن التهديد طلب، كقوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]. ولا يريد الأمر منه الامثال.

وأجاب المصنف: أنها مجاز في التهديد، وهذا كافٍ في التمييز، فالتمييز حاصل من غير الإرادة.

والصحيح: أنه لا يشترط في الأمر الإرادة؛ لأنه أمر بالصيغة، وليس بالإرادة، بمعنى: أن مجرد قول (افعل) من غير نظر إلى الإرادة يوجب الامثال، وقد أجمع أهل اللغة على ذلك.

ولهذا أهل اللغة لم يسألوا: هل أراد الأمر أو لا؟

إلا أن الأمر في كلام الله مستلزم للإرادة الشرعية، دون الكونية، كما قال تعالى:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾  
[البقرة: ٣٤].

فإن الله أمر إبليس بالسجود ولم يرد كوناً منه أن يسجد، ولو أراد لسجد، فدل ذلك على أن أمر الله لا يستلزم الإرادة الكونية. واشتراط الإرادة عند المعتزلة مبني على أن الأمر متردد بين معانٍ، فتكون الإرادة معينة للمعنى المراد.

ويجاب عنه: أن (افعل) في اللغة للطلب الجازم، وليس مشتركاً بين معانٍ؛ حتى يحتاج فيه إلى الإرادة.

ثم إن الإرادة قد تتخلف عن الأمر - كما تقدم -، فلو كانت شرطاً لما تخلفت. أختتم بذكر الأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، وهي: الأصل الأول: أن كلام الله هو المعنى القائم في النفس، واللفظ عبارة عنه، ودالة عليه.

وهذا أصل انبنى عليه مذهب الأشاعرة، فالعبارة عند الأشاعرة - وهي: الصيغة - دالة على الطلب النفساني، ولا يشترط إرادة المأمور به.

الأصل الثاني: الخلط بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فالمعتزلة والأشاعرة لا يثبتون إلا إرادة واحدة.

فلو اقترن الأمر بالإرادة عندهم للزم أن يكون الله أمر بالمعاصي. فذهبت المعتزلة إلى أن المعاصي خارجة عن إرادة الله سبحانه؛ لأن إرادة العبد مستقلة.

وذهبت الأشاعرة إلى عدم اشتراط الإرادة في الأمر؛ لأن كل شيء يقع بإرادة الله، وهذه الإرادة عندهم يلزم منها الرضا.

وأهل السنة يفرقون بين الإرادة الشرعية والكونية، فيشترطون في الأمر الإرادة الشرعية دون الكونية.

## قال المصنف:

(الفصل الثاني: في صيغته، وفيه مسائل:

\* الأولى: أن صيغة (افعل) ترد لستة عشر معنى:

الأول: الإيجاب مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والثاني: الندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، ومنه التأديب: «كل مما يليك».

الثالث: الإرشاد: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

والرابع: الإباحة: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٨].

الخامس: التهديد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ومنه الإنذار: ﴿قُلْ

تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: ٣٠].

السادس: الامتنان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢].

السابع: الإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [الحجر: ٣٤].

الثامن: التسخير: كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

التاسع: التعجيز: ﴿قُلْ فَأَنُوتُوا بِسُورَةٍ﴾ [يونس: ٣٨].

العاشر: الإهانة: «ذق».

الحادي عشر: التسوية: ﴿فَأَصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

الثاني عشر: الدعاء: «اللهم اغفر لي».

الثالث عشر: التمني: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي».

الرابع عشر: الاحتقار: ﴿بَلْ أَلْقَوْا﴾ [طه: ٦٦].

الخامس عشر: التكوين: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

السادس عشر: الخبر: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»، وعكسه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ

يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، «لا تنكح المرأة المرأة».

لما انتهى المصنف من بيان تعريف الأمر انتقل إلى صيغته.

والصيغة: اللفظ الذي يدل بذاته على أنه أمر من غير قرينة.  
ولما كان الأمر اسمًا للفظ والمعنى كانت الصيغة أحد جزأي الأمر، فَصَحَّ أن  
يقال: للأمر صيغة، كما يقال: للكلام معنى.  
وأما بعض الأشاعرة فيعبرون بأن للأمر صيغة، ومرادهم: أن الصيغة تدل على  
الأمر القائم بالنفس.  
وقد اعترض الغزالي على من أطلق الخلاف في الصيغة، وبين أن الخلاف في  
(افعل) هل يدل على الأمر بمجرد الصيغة مع التجرد عن القرائن أو لا؟  
وقد ذكر المصنف أن للطلب القائم بالنفس صيغة يعبر بها عنه، وهي: (افعل)،  
فقوله: **(في صيغته)** ترجع إلى الطلب في قوله: **(القول الطالب)**.  
ومن عرف الأمر: بالأمر النفساني فإنه يرى أن الصيغة ليست هي الأمر، وإنما  
هي العبارة التي صيغت للمعنى القائم بالنفس.  
قال الغزالي: «فإن قيل: قولكم: (الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور) أردتم  
به القول باللسان، أو كلام النفس؟  
قلنا: الناس فيه فريقان:  
الفريق الأول: هم المثبتون لكلام النفس.  
وهؤلاء يريدون بالقول: ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة، وهو الذي يكون  
النطق عبارة عنه، ودليلاً عليه...»  
وجمهور الأشاعرة يرون أن العرب لم تصنع للأمر القائم بالنفس عبارة فردة، وأما  
صيغة (افعل) فهي مترددة ومحتملة بين الاقتضاء وعدمه، وبين الوجوب والندب  
والإباحة.  
وفي بيان مذهب أبي الحسن الأشعري؛ قال التاج السبكي: «وقد نقل عن الشيخ  
أبي الحسن أنه لا صيغة للأمر تخص به، وأن قول القائل: (افعل) متردد بين الأمر



والنهي، وإن فرض حمله على غير النهي فهو متردد بين جميع احتمالاته.  
ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه، فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع المحامل  
صالح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.  
وقال آخرون: ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة إلا أنا لا ندري على  
أي وضع جرى قول القائل: (افعل) في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي». وهذا ضلال بين؛ لأن لفظ الأمر ليس من قبيل المشترك، وإنما هو متعين في طلب الفعل الجازم.

وأما الواقفة، كالباقلائي؛ فإنهم يرون أنه لا صيغة للأمر.  
فمثلاً: لما أقول (افعل) أو (اجلس) فالواقفة يقولون: لا تفيد هذه الصيغة الأمر بالجلوس، وإنما يتوقف فيها حتى يأتي دليل خارجي على أنه يريد الأمر بالجلوس.  
فصيغة (افعل) تحتمل عدة وجوه، فيتوقف فيها؛ لعدم وجود النقل لا لغة ولا شرعاً، ويشترط فيه أن يكون متواتراً، هكذا زعموا.  
وهذا مخالف لإجماع أهل اللغة.  
ثم إن كل عذر في إثبات الاشتراك فهو عذر لنا في إثبات كون الأمر له صيغة، فعادت حججهم عليهم.

وذهب الجويني إلى أن صيغة (افعل) طلب محض، ولا تدل على الوجوب إلا بالتقييد بالوعيد على الترك.

فالصيغة عنده لتمحيض الطلب، والوجوب مستدرك من الوعيد.  
وبهذا يكون قد خالف جمهور الأشاعرة.  
وعند أهل السنة والجماعة أن للأمر صيغة، وهي إما: صريحة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

أو ظاهرة ك(افعل)، وقد اتفق أهل اللغة على تسميه هذه الصيغة أمراً.

وهي تفيد طلب الفعل، وأنها للوجوب عند الإطلاق.

وهناك صيغ أخرى للأمر غير (افعل)؛ منها:

- (لتفعل) المضارع المقرون بلام الأمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿ثُمَّ

لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نَذْرَهُمْ وَيُطِئُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

- (عليكم) اسم فعل أمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ

أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

- المصدر النائب عن فعل الأمر، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ

إِحْسَانًا﴾ [النساء: ٣٦]. فهذا أمر بالإحسان إلى الوالدين.

فالأمر ليس خاصاً بصيغة (افعل)، وإنما يوردها الأصوليون لكثرة ورودها في

الكلام.

ثم ذكر المصنف أن صيغة (افعل) ترد لستة عشر معنى.

والأصل في صيغة (افعل) أنها للوجوب، ولا تصرف عن الوجوب إلا بقريئة.



قال المصنف:

(الثانية: أنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي.

وقال أبو هاشم: إنه للندب.

وقيل: للإباحة.

وقيل: مشترك بين الوجوب والندب.

وقيل: للقدر المشترك بينهما.

وقيل: لأحدهما ولا نعرفه، وهو قول الحجة.

وقيل: مشترك بين الثلاثة.

وقيل: بين الخمسة.

لنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، ذم علي ترك

المأمور فيكون واجبا.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

قيل: ذم علي التكذيب.

قلنا: الظاهر أنه للترك، والويل للتكذيب.

قيل: لعل هناك قرينة أوجبت.

قلنا: رتب الذم علي مجرد الفعل.

الثالث: أن تارك الأمر مخالف له، كما أن الآتي به موافق، والمخالف علي

صدد العذاب، لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

قيل: الموافقة اعتقاد حقية الأمر، فالمخالفة اعتقاد فساده.

قلنا: ذلك لدليل الأمر، لا له.

قيل: الفاعل ضمير و(الذين) ومفعول.

قلنا: الإضمار خلاف الأصل، ومع هذا فلا بد له من مرجع.

قيل: ﴿الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ﴾ [النور: ٦٣].

قلنا: هم المخالفون، فكيف يؤمرون بالحدز عن أنفسهم؟!

وإن سلم فيضيع قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾.

قيل: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ لا يوجب.

قلنا: يحسن، وهو دليل قيام المقتضى.

قيل: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لا يعم.

قلنا: عام لجواز الاستثناء.

الرابع: أن تارك الأمر عاصٍ، لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]. ﴿لَا

يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحریم: ٦]. والعاصي يستحق النار لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ

يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا

يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

قلنا: الأول ماضٍ أو حال، والثاني: مستقبل.

قيل: المراد الكفار لقريظة الخلود.

قلنا: الخلود: المكث الطويل.

الخامس: أنه -عليه الصلاة والسلام- احتج لدم أبي سعيد الخدري على

ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ

وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤].

احتج أبو هاشم: بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة، والسؤال

للندب، فكذلك الأمر.

قلنا: السؤال إيجاب، وان لم يتحقق.  
 وبأن الصيغة لما استعملت فيهما، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل،  
 فتكون حقيقة في القدر المشترك.  
 قلنا: يجب المصير إلى المجاز؛ لما بينا من الدليل.  
 وبأن تعرّف مفهومهما لا يمكن بالعقل ولا بالنقل؛ لأنه لم يتواتر، والآحاد  
 لا تفيد القطع.  
 قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن.  
 وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق).

انتقل المصنف إلى قضية مهمة، وهي: الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب، أو  
 لا؟

والأمر المطلق من غير قرينة يحمل على الوجوب؛ لأن الأصل في الأمر المطلق  
 الوجوب.

والمراد بالإطلاق هنا: الإطلاق عن قيد بعينه، لا المطلق الكلي، فهذا لا وجود  
 له إلا في الذهن.

والأمر يقتضي الوجوب باللغة والشرع.

وقد دل على أن الأمر للوجوب شرعاً: قول الله - جل وعلا -: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ  
 اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ۗ﴾ [الكهف: ٥٠]؛ فالله أمر  
 بالسجود ورتب على عصيان أمره الخروج عن طاعته واستحقاق لعنته، فلو لم يكن  
 الأمر للوجوب لما قال الله - جل وعلا -: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ۗ﴾.

ومن ادعى أن في الآية قرينة تدل على الوجوب فقد غلط؛ لأن الأمر في الآية  
 مطلق من غير قرينة، والأصل عدمها.

كذلك في قول الله - جل وعلا-: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]؛ فقد توعد الله كل من خالف أمر النبي ﷺ أو أعرض عنه بالعذاب، فدل ذلك على أن الأمر للوجوب.

وكذلك اللغة، فلو قال السيد لعبده: افعل، ولم يفعل فله أن يعاقبه.

وقد ذكر المصنف الأقوال فيما تفيده صيغة (افعل)، وهي على النحو الآتي:

الأول: حقيقة في الوجوب مجاز في غيره.

واختلفوا هل هو باقتضاء اللغة أو الشرع؟

الثاني: حقيقة في الندب، واختاره أبو هاشم الجبائي من المعتزلة.

وهذا مبني على أن الندب مأمور به حقيقة.

الثالث: حقيقة في الإباحة.

الرابع: مشترك بين الوجوب والندب.

الخامس: حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو: الطلب.

السادس: حقيقة إما في الوجوب أو الندب من غير أن يعرف، ونسبه للغزالي،

وليس بسديد؛ لأن الغزالي توقف في المذاهب كلها.

السابع: مشترك بين الوجوب والندب والإباحة.

الثامن: مشترك بين الوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد.

وفي بيان مذهب أبي الحسن الأشعري قال الشيرازي: «فإن أبا الحسن الأشعري

أملى على أصحاب أبي إسحاق ببغداد أن الأمر يقتضي الوجوب، والقاضي أبو بكر

يتوقف فيه».

ثم ذكر المصنف الأدلة على أنه حقيقة في الوجوب مجاز في غيره:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِمَّنْ خَلَقَنِي مِنْ نَارٍ

وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]. فقد ذم الله إبليس على ترك الأمر، فدل ذلك على أن

الأمر حقيقة في الوجوب.

الدليل الثاني: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]؛ فقد ذمهم الله على ترك الأمر، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما ذمهم على تركه.

واعترض: أن الذم ليس راجعاً إلى ترك الأمر، وإنما هو راجع للتكذيب؛ بدليل سياق الآية: ﴿وَيَلِّئُ يَوْمَئِذٍ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ٤٩].

وأجاب المصنف: أن الظاهر من الآية أن الذم راجع لترك الأمر، والويل راجع للتكذيب.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: أن القرينة هي التي جعلت الأمر للوجوب، فقد تكون هناك قرينة اقترنت بالأمر بالركوع.

وأجاب المصنف: أن الشارع رتب الذم على (افعل) من غير قرينة، فيكون الترك علة الذم.

كما أنه مخالف للظاهر، ولا يترك الظاهر لمجرد الاحتمال.

الدليل الثالث: أن تارك الأمر يعد مخالفاً للأمر، كما أن من فعل الأمر يعد موافقاً للأمر، والمخالف متوعد بالعذاب، في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. فأمره الله بالحدز من عذابه، فدل ذلك على أن الأمر للوجوب.

واعترض عليه: أن موافقة الأمر ليس بفعله، وإنما باعتقاد أنه حق وصدق، والمخالفة بعكسه، أي: باعتقاد بطلانه لا ترك الأمر.

وأجاب المصنف: أن اعتقاد أنه حق هو لدليل الأمر، لا للأمر.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: أن الآية دلت على الحدز عن المخالفين لا أنه أمر المخالفين بالحدز، فالفاعل ضمير مستتر لـ (فليحدز)، و(الذين يخالفون) مفعول به.

وأجاب المصنف: أن الإضمار خلاف الأصل.

ثم إن الإضمار لا بد له من اسم ظاهر يرجع إليه، وليس هناك اسم ظاهر. فإن قيل: هناك اسم ظاهر يرجع إليه وهو: (الذين يتسللون)، والتقدير: فليحذر الذين يتسللون منكم لو إذاً عن الذين يخالفون عن أمره.

قيل له: إن المتسللين هم المخالفون، فيكون قد أمر أن يحذروا من أنفسهم. وإذا سلم فيكون (فليحذر) قد استوفى فاعله ومفعوله، فيضيع قوله: (أن تصيبهم فتنة)؛ لأن (فليحذر) لا يتعدى إلى مفعولين فلا يكون (أن تصيبهم) مفعولاً ثانياً له. ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: أن قوله (فليحذر) لا يفيد الوجوب؛ لأن هذا هو محل النزاع، وإنما غايته الأمر بالحذر.

وأجاب المصنف: أنه يدل على حُسن الحذر من العذاب، وهذا الحسن يدل على قيام المقتضي للعذاب، وإذا قام المقتضي دل على أن الأمر للوجوب. ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: أن قوله: (عن أمره) لا يعم، فيصدق على أمر واحد، وبقيّة الأوامر ليست للوجوب.

وأجاب المصنف: أنه عام؛ لجواز الاستثناء، والاستثناء معيار العموم. الدليل الرابع: تارك الأمر عاصٍ؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، والعاصي يستحق النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، فينتج من الدليلين أن تارك الأمر مستحق للعذاب، فيكون الأمر واجباً.

واعترض: أنه ليس المراد بالعصيان ترك الأمر، وإلا لتكرر قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

وأجاب المصنف: أنه ليس هناك تكرار؛ لأن الأول للماضي أو الحال، والثاني للمستقبل، والتقدير: لا يعصون ما أمرهم الله به في الماضي أو الحال ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل.



فإن قيل: إن المراد بالعصاة في الآية: الكفار؛ لقريظة الخلود في النار، فالخلود إنما يكون في الكفار.

قيل: المراد بالخلود: المكث الطويل، وهذا يكون لعصاة الموحدين.  
 الدليل الخامس: أن أبا سعيد بن المعلّى - وليس الخدري كما ذكره المصنف - في «صحيح البخاري» قال: كنت أصلي فمر بي رسول الله ﷺ فدعاني، فلم آتته حتى صليت ثم أتيته، فقال: «ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]».

فقد عاتبه النبي لعدم امتثال الأمر، فدل ذلك على أن الأمر للوجوب.  
 قوله: (احتج أبو هاشم: بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة، والسؤال للندب، فكذلك الأمر).

قلنا: السؤال إيجاب، وإن لم يتحقق.  
 وبأن الصيغة لما استعملت فيهما، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فتكون حقيقة في القدر المشترك.

قلنا: يجب المصير إلى المجاز؛ لما بينا من الدليل.  
 وبأن تعرّف مفهومهما لا يمكن بالعقل ولا بالنقل؛ لأنه لم يتواتر، والآحاد لا تفيد القطع.

قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن.  
 وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق).  
 انتقل المصنف إلى ذكر دليل القائلين بأنه حقيقة في الندب، ثم إلى ذكر دليل القائلين بالقدر المشترك، ثم إلى ذكر دليل من يرى التوقف، وهي:  
 أولاً: أن الفارق بين الأمر والسؤال: الرتبة، فالسائل أدنى رتبة من المسؤل، والأمر أعلى رتبة من المأمور، والرتبة ليست مؤثرة، فإذا كان السؤال للندب كان الأمر للندب.

وهذا مبني على اشتراط العلو في تعريف الأمر.

وأجاب المصنف: أن السؤال للإيجاب؛ لاستعمال السائل صيغة (افعل)، وصيغة افعل في اللغة للإيجاب، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب؛ لأن الوجوب حكم شرعي.

ثانياً، وهو دليل للقائلين بالقدر المشترك بين الوجوب والندب: أن صيغة (افعل) استعملت في الوجوب والندب، فإن وضعت لهما فهو اشتراك، وإن وضعت لأحدهما فهو مجاز، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فتكون حقيقة في القدر المشترك، وهو: طلب الفعل.

وأجاب المصنف: أن المجاز يجب المصير إليه إذا دل عليه الدليل.

ثالثاً، وهو دليل للواقفة: أن معرفة مفهوم الأمر إما أن يكون بالعقل، ولا مدخل للعقل في اللغات، وإما أن يكون بالنقل المتواتر، وليس هناك تواتر، وإما أن يكون بالآحاد ولا حجة فيه هنا؛ لأنها مسألة علمية، فلا يحتج عليها بالظني.

وأجاب المصنف بجوابين:

الأول: أن هذه المسألة وسيلة للعمل فيحتج فيها بخبر الآحاد.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن الظني لا يحتج به في المسائل العلمية.

الثاني: لا يسلم بالحصر في قوله: إما العقل أو النقل، وإنما قد يعرف المراد

بتركيب عقلي من مقدمات نقلية.

واعترض على ترتيب جواب المصنف؛ لأنه بدأ بالتسليم ثم المنع، والأولى أن

يبدأ بالمنع ثم التسليم.

كما اعترض عليه في قوله: (احتج أبو هاشم)، والصواب أن يقال: (احتج

المخالف)؛ لأن الحجج التي ذكرها المصنف ليست كلها لأبي هاشم.



قال المصنف:

(الثالثة: الأمر بعد التحريم للوجوب.

وقيل: للإباحة.

لنا: أن الأمر يفيد، ووروده بعد الحرمة لا يدفعه.

قيل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] للإباحة.

قلنا: معارض لقوله: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا﴾ [التوبة: ٥].

واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب.

لما تكلم المصنف عن الأمر المطلق، وأنه للوجوب، ناسب أن يتكلم عن الأمر بعد التحريم هل يبقى على دلالة، أو يكون ورود التحريم قرينة لصرفه إلى الإباحة؟ صورة المسألة: إذا حُرِّم شيء ثم أمر به، فهل الأمر يكون هنا للوجوب؟ أو يكون تقدم الحظر قرينة في صرفه عن الوجوب؟

ومن الأمثلة: حلق الرأس كان محرماً على المحرم بالعمرة، ثم أمر به، فهل حلق الرأس بالأمر يكون واجباً؟

ذكر المصنف مذهبين:

الأول: الأمر بعد التحريم للوجوب، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

الثاني: الأمر بعد التحريم للإباحة، وهو مذهب جماعة من المالكية، وجمهور الحنابلة، وظاهر قول الشافعي.

وتوقف الجويني في الأمر بعد الحظر، فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة، وهذا لا يستقيم مع قوله: (الأمر المطلق يقتضي الوجوب).

وهناك مذهب آخر لم يذكره المصنف، وهو: أن الأمر بعد التحريم يعود إلى ما

كان عليه قبل التحريم، واختاره القفال من الشافعية، والكمال الهمام من الحنفية، وابن تيمية من الحنابلة.

وهذا الاختلاف حقيقته راجعة إلى انتفاء القرينة، أما مع وجودها فيحمل الأمر على حسب القرينة التي احتفت به.

واحتج المصنف على أن الأمر المطلق يفيد الوجوب ب: أن وروده بعد الحرمة لا يدفع حملة على الوجوب؛ لعدم المنافاة.

ثم ذكر حجة من قال: الأمر بعد التحريم للإباحة، وهي: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

فعارضه المصنف بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

والصواب: أن الأمر بعد التحريم يعود إلى ما كان عليه قبل التحريم؛ وذلك أن صيغة (افعل) بعد الحظر لرفع ذلك الحظر، وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الفعل، فإن كانت صيغة الأمر مجردة عن القرينة أفادت الوجوب؛ وذلك أن الأمر المطلق يفيد الوجوب.

وإن احتفت بها قرينة صرفتها من الوجوب إلى الندب أو الإباحة عادت صيغة الأمر بعد النهي إلى ما كانت عليه من ندب أو إباحة، فتقدم الحظر على الأمر ليس قرينة يصرف الأمر على غير ما كان عليه.

قوله: **(واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب)**؛ بمعنى: أن القائلين بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة اختلفوا في النهي بعد الوجوب، فمنهم من قال: يفيد الإباحة، ومنهم من قال: يفيد التحريم. أما القائلون بالوجوب فهو عندهم للتحريم.



قال المصنف:

(الرابعة: الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه.

وقيل: للتكرار.

وقيل: للمرة.

وقيل: بالتوقف، للاشتراك، أو الجهل بالحقيقة.

لنا: تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض، وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو طلب الإتيان به؛ دفعاً للاشتراك والمجاز.

وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات، فيكون تكليفاً بما لا يطاق، ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه.

قيل: تمسك الصديق على التكرار؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة:

١١٠] من غير نكير.

قلنا: لعله -عليه الصلاة والسلام- بين تكراره.

قيل: النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر.

قلنا: الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال.

قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ.

قلنا: وروده قرينة التكرار.

قيل: حسن الاستفسار دليل الاشتراك.

قلنا: قد يستفسر عن أفراد المتواطئ.

هذه المسألة متعلقة بالأمر المطلق هل يفيد التكرار أو لا؟

صورة المسألة: إذا ورد الأمر مطلقاً عارياً عن القيود التي تفيد المرة أو التكرار،

فهل يقتضي التكرار أو المرة؟

ذكر المصنف المذاهب في هذه المسألة:

الأول: لا يدل على التكرار ولا المرة، لكن إيجاد الماهية متوقف على المرة، فصارت المرة من ضروريات إيجاد الماهية، واختاره المصنف.  
 الثاني: يدل على التكرار بشرط الإمكان، وهو مذهب أكثر الحنابلة.  
 الثالث: يدل على المرة، وهو قول أكثر الأصوليين.  
 الرابع: مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف فيه.  
 الخامس: أنه لأحدهما لكن لا نعرفه فيتوقف فيه.  
 ولا فرق بين القول الأول والثالث في المآل، كما أنه لا فرق أيضًا بين الرابع والخامس.

واحتج المصنف على مذهبه بأمور:

الأول: أن الأمر المطلق يصح تقييده بالمرة، ولو كان يفيد المرة لكان تقييده بالمرة تكرارًا، وبالمرات نقضًا، ويصح أيضًا تقييده بالتكرار، ولو كان يفيد التكرار لكان تقييده به تكرارًا، وبالمرة نقضًا.  
 بمعنى: لو قال: صلّ مرة، فيكون قوله (مرة) قد ناقض ما يفيد الأمر وهو التكرار، ولو قال: صلّ مرات لكان تكرارًا.

وهذه الحجة لا ترد على القائلين بالوقف؛ لأن التقييد يفيد البيان.

الثاني: أن الأمر المطلق ورد مرة مع التكرار، ومرة مع المرة، فيجعل حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة، وهو طلب الإتيان به؛ دفعًا للاشتراك إذا جعل حقيقة فيهما، ودفعًا للمجاز إذا جعل حقيقة في أحدهما، والأصل عدم الاشتراك والمجاز.

الثالث: لو كان الأمر المطلق للتكرار لعمّ الأوقات، فيكون تكليفيًا بما لا يطاق، ولنسخه كل تكليف بعده يجامعه في الوقت من غير أن يجامعه في الوجود؛ لاستغراق

الأول للوقت كله.

فمن نفى التكرار اعتمد على نفي التكليف بما لا يُطَاق.  
واعترض عليه: أن التكرار مقيد بالإمكان، وأن التكليف الذي يأتي بعد الأمر لا يخلو: إما أن يكون مطلقاً فيكون ناسخاً، أو يأتي في وقت مخصوص فيكون مخصّصاً له لا ناسخاً.

ثم ذكر المصنف حجة من ذهب إلى أنه يفيد التكرار، فقال: **(قيل: تمسك الصديق على التكرار؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]. من غير نكير.**

قلنا: لعله -عليه الصلاة والسلام- بين تكراره.

قيل: النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر.

قلنا: الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال.

قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ.

قلنا: وروده قرينة التكرار).

الحجة الأولى: أن الخليفة الراشد أبا بكر في رده على أهل الردة تمسك بتكرار قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وهذا إجماع سكوتي.

فمن أثبت التكرار اعتمد على أصل، وهو: حجية الإجماع السكوتي.

وأجاب المصنف: أن النبي ﷺ لعله يكون قد بين تكراره.

وهو جواب ضعيف؛ لأن الأصل عدمه؛ إذ لو كان فيه بيان للنبي ﷺ لبينه أبو

بكر، خصوصاً مع إنكار عمر عليه قبل أن يرجع إلى رأي أبي بكر.

الحجة الثانية: أن النهي يقتضي التكرار، فيقاس عليه الأمر؛ بجامع الطلب.

وأجاب المصنف: أن دوام الانتهاء عن الشيء ممكن، بخلاف الامتثال به أبداً

فهو غير ممكن.

وهذا الجواب أيضًا ضعيف؛ لأن الامتثال مقيد بالإمكان.  
 الحجة الثالثة: لو لم يفد الأمر المطلق التكرار لما ورد عليه النسخ؛ لأن الأمر لو فعله مرة لا يمثل؛ فلا يرد عليه النسخ.  
 وأجاب المصنف بأن: أن ورود النسخ على الأمر المطلق قرينة في أنه يفيد التكرار.

ثم ذكر المصنف حجة من ذهب إلى أنه مشترك، فقال: **(قيل: حسن الاستفسار دليل الاشتراك).**

**قلنا: قد يستفسر عن أفراد المتواطئ).**

بمعنى: أنه لما كان الاستفسار عنه يحسن بقولك: أتريد بالأمر المرة أو التكرار؟ فدل ذلك على أنه مشترك بينهما.

وهذا التوقف مبني على أصل فاسد، وهو: التوقف في صيغة الأمر، فمن توقف في صيغة الأمر؛ لأصل عقدي فاسد عنده كان توقفه في هذه المسألة من باب أولى، وهؤلاء هم الواقفة.

وأجاب المصنف: أن الاستفسار يكون عن المتواطئ والمشارك، وليس مخصوصًا بالمشارك.

والراجع: أن الأمر المطلق في عرف الشارع -أي: في طريقة الشارع- يقتضي التكرار، فإذا جاء الأمر مجردًا فإنه يحمل على طريقة الشارع وعرفه، وإن كانت صيغة الأمر في نفسها لا تقتضي التكرار.

بمعنى: أن صيغة الأمر من حيث دلالتها اللغوية يكفي في امثالها مرة واحدة، فلما أقول: (اجلس) يكفي أن تجلس مرة واحدة، هذا من حيث دلالتها اللغوية، لكن إذا نظرنا إلى عرف الشارع وجدنا أن أوامره تفيد التكرار، كالأمر بالإيمان، والإتيان بأركان الإسلام، ونحو ذلك.



قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رُسُولِهِ ءَ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِن قَبْلُ ءَ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿ [النساء: ١٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴿ [النساء: ٥٩].

فعرّف الشارع في الأوامر: التكرار.

فإذا كان ذلك كذلك فإن الأمر يحمل عند الشارع على عرفه.

وبحثنا في الأمر المطلق الذي لم يتقيد بقيد، يفيد التكرار أو يفيد المرة.

ومن الأمثلة على ذلك: قوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن».

فلو كان العبد في الطريق فمر على مسجد فسمع الأذان فردد معه، ثم سار فسمع

أذاناً آخر فهل يؤمر بأن يقول مثل ما يقول المؤذن؟

الجواب: نعم؛ لأن الأمر يفيد التكرار.

كذلك لو أن إنساناً صلى صلاة الفريضة في المسجد ثم ذهب إلى مسجد آخر

فوجدهم يصلون، فعليه أن يكرر معهم الصلاة وتكون له نافلة، وإذا ذهب إلى مسجد

ثالث، فعليه أن يكرر معهم الصلاة.

فتقرر مما سبق: أن الأوامر تقتضي التكرار إلا إذا دل الدليل على أنه يراد من

الأمر أن يفعل مرة واحدة، فيسقط عنه الأمر بالمرّة الأولى.

ومن ذلك: قوله ﷺ: «إن الله كتب عليكم الحج فحجوا». فقام الأقرع بن حابس

فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: «لو قلتها لوجبت»، فدل هذا الحديث على أن

الحج مرة واحدة.

وسؤال الأقرع هنا يدل على أن المتقرر عند الصحابة أن الأمر يقتضي التكرار

بالنظر إلى الشرع؛ فسأله بالنظر للأوامر التي في القرآن.

وقد أقره النبي ﷺ على هذا الفهم، ولم يقل له: من قال لك: إن الأمر يقتضي

التكرار، وإنما قال: «لو قلتها لوجبت»، مما يدل على أن الأمر يقتضي التكرار.

## قال المصنف:

(الخامسة: الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة:٦]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، لا يقتضي التكرار لفظاً، ويقتضيه قياساً.

أما الأول: فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه، ولأنه لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق؛ لم يتكرر.

وأما الثاني: فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله).

لما تكلم المصنف في المسألة المتقدمة عن الأمر المطلق هل يفيد التكرار أو لا؟ ناسب أن يتكلم عن الأمر المعلق هل يفيد التكرار أو لا؟

وهذه المسألة متفرعة عن المسألة التي قبلها.

صورة المسألة: إذا ورد الأمر معلقاً بصفة أو شرط، كأن يقال: اقطعوا يد السارق، فعلق الأمر بصفة -وهي السرقة-، فهل يقتضي الأمر التكرار بتكرر الصفة أو الشرط؟

ذهب المصنف إلى أن الأمر المعلق بشرط أو صفة يفيد التكرار عند تكرر الشرط أو الصفة من باب القياس، لا اللفظ.

ومن قال من الأصوليين: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار ذهب إلى أن الأمر المعلق يقتضي التكرار من باب أولى.

ومن قال لا يقتضيه، اختلفوا:

فمنهم من قال: يقتضيه قياساً.

ومنهم من قال: لا يقتضيه لا لفظاً ولا قياساً، وهو اختيار جماعة من الحنفية

وبعض المالكية، وهو قول الغزالي والآمدي.  
ومنهم من فرّق بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار، والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس.

واختلف في محل النزاع، فمنهم من قال: محل النزاع فيما لم يثبت أنه علة للفعل كالسرقة، أما ما ثبت أنه علة فيتكرر الحكم بتكرار علته.  
ومنهم من قال: محل النزاع عام سواء ثبت أنه علة أو لا.  
وذكر الزركشي في «البحر المحيط»: أن المعلق على سبب يتكرر بتكرره اتفاقاً، وأما المعلق بشرط فهو موضع الخلاف.

واحتج المصنف بـ:

أولاً: لا يقتضي التكرار لفظاً؛ لأن الأمر المقيد من جهة اللفظ يحتمل التكرار وعدمه.

ولو قال الرجل لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فالطلاق لا يتكرر بتكرار الدخول، ولو كان اللفظ يقتضي التكرار لتكرر بتكرار الدخول.  
ثانياً: يقتضي التكرار قياساً؛ لأن ترتيب الأمر على الشرط والصفة يفيد العلية، فيتكرر الحكم بتكرارهما.

فالشرط أو السبب علة، فيتكرر الحكم بتكرار العلة.  
وهذا مبني على أصل، وهو: أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، كما سيأتي في مبحث القياس.

وهذا الأصل مبني على إثبات القياس.

وأما المثال السابق فإن الطلاق لم يتكرر؛ لأنه ليس في كلام الشارع، والذي يضع العلل الشارع لا الناس.



قال المصنف:

(السادسة: الأمر المطلق لا يفيد الفور، خلافاً للحنفية.

ولا التراخي، خلافاً لقوم.

وقيل: مشترك.

لنا ما تقدم.

قيل: إنه تعالى ذم إبليس على الترك، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم.

قلنا: لعل هناك قرينة عينت الفورية.

قيل: (سارعوا) يوجب الفور.

قلنا: فمنه: لا من الأمر.

قيل: لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط أو لا معه، فلا يكون واجباً.

وأيضاً: إما أن يكون للتأخير أمد، وهو إذا ظن فواته وهو غير شامل، لأن

كثيراً من الشبان يموتون فجأة أو لا؛ فلا يكون واجباً.

قلنا: متقوض بما إذا صرح به.

وقيل: النهي يفيد الفور، فكذا الأمر.

قلنا: لأنه يفيد التكرار).

هذه المسألة هي: هل الأمر المطلق يدل على وجوب الفور أو جواز التراخي؟

وقال الشيرازي: «ورأينا بعض أصحابنا في العبارة عن هذه المسألة، فقال: الأمر

يقتضي الفور أو التراخي، وهذه العبارة ليست صحيحة؛ لأن أحداً لم يقل: إن الأمر

يقتضي التراخي، وإنما يقولون: هل يقتضي الفور أو لا؟».

صورة المسألة: إذا ورد الأمر مطلقاً عارياً عن القيود التي تفيد الفور أو التراخي،

فهل يقتضي وجوب الفور أو جواز التراخي؟

والفور، هو: الشروع في فعل المأمور عقيب الأمر حسب الإمكان من غير مهلة. وهذه المسألة متعلقة بمسألة: هل الأمر يفيد التكرار أو لا؟ فمن رأى أنه يفيد التكرار قال: إنه يفيد الفور؛ لأنه من ضرورياته. ومن قال لا يفيد التكرار: حصل بينهم نزاع:

الأول: لا يفيد الفور ولا التراخي، وإنما يفيد مطلق الطلب.

الثاني: يفيد الفور، وهو مذهب بعض الحنفية، وكثير من الحنابلة.

الثالث: يفيد التراخي، وهو مذهب عامة الحنفية، والشافعية.

الرابع: مشترك بين الفور والتراخي.

والراجح: أن الأمر المطلق يقتضي شرعاً فعل المأمور به فوراً، وهذا على خلاف ما ذكره المصنف.

فإن قيل: صيغة (افعل) لا تنقيد بزمان دون زمان، فلو فعل المأمور به في أي زمان يكون قد امتثل الأمر.

قيل: هذا صحيح باعتبار الصيغة اللغوية، فكما أن الأمر باعتبار صيغته لا يتخصص بمكان دون مكان، كذلك لا يتخصص بزمان دون زمان.

نعم، الزمان من ضروريات وجود الفعل، فالفعل لا بد أن يوجد في زمان، لكن الزمن الأول أو الثاني أو الثالث كلها سواء، هذا من جهة الصيغة في اللغة.

أما من جهة الشرع فلا بد أن يكون فوراً؛ لأنه ليس هناك واجب في الشرع إلا أن يكون مطلقاً أو يكون مؤقتاً، والمطلق لا يكون إلا فوراً، بدليل قول الله - جل وعلا -:

﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾

[آل عمران: ١٣٣]؛ فأمر بالمسارعة، والأصل في الأمر أنه للوجوب.

وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

فهذا وغيره يدل على أن عرف الشارع في الأوامر الفورية، فإذا أمر الشارع بأمر

فالواجب أن يمثل فوراً إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك.  
وبحثنا وكلامنا في الأمر المطلق.

واحتمج المصنف بما تقدم من الحجج في مسألة: هل الأمر يفيد التكرار أو لا؟  
ثم ذكر حجج من قال: يفيد الفور، وهي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ فقد ذم الله إبليس على الترك، ولو لم يقتض الأمر الفور لما استحق الذم.

وأجاب المصنف: بأنه هناك قرينة عينت أن يكون الأمر للفور.  
وهذا جواب ضعيف؛ لأن الأصل عدمها.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]؛ فأمر بالمسارعة، والأصل في الأمر أنه للوجوب.

وأجاب المصنف: أن الفورية مستفادة من المسارعة -وهي التعجيل-، لا من صيغة الأمر.

وهو جواب ضعيف؛ لأن الفورية مستفادة من صيغة الأمر، ولا يمنع أيضاً أن تكون مستفادة من المسارعة.

ثالثاً: لو لم يكن الأمر للفور لجاز التأخير، والتأخير إما أن يكون إلى بدل، أو يكون إلى غير بدل، فإن كان إلى بدل جاز أن يسقط الوجوب؛ لأن البدل يقوم مقامه، وإن كان بلا بدل فلا يكون واجباً؛ لجواز تركه.

ثم إن التأخير إما أن يكون له أمد أو لا، فإن كان له أمد وهو ما لم يظن فواته، فهذا تعليق له بمجهول؛ لأن الإنسان لا يدري متى يموت، فكثير من الشباب يموتون فجأة، فيقتضي عدم الوجوب، وإن لم يكن له أمد فهذا باطل؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، فيكون مؤخراً الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته به.

وأجاب المصنف: بأنه منقوض بما إذا صرح الأمر بجواز التأخير.  
ويجاب على كلام المصنف: أن الأمر إذا صرح بجواز التأخير دل على مسامحته،  
بخلاف إذا لم يصرح.

رابعاً: أن النهي يفيد التكرار في جميع الأوقات فيلزم أن يفيد الفور، فيقاس  
الأمر على النهي بجامع الطلب في كل منهما.  
وأجاب المصنف: أن النهي يفيد التكرار، بخلاف الأمر، وهذا مخالف لما  
سيقرره في النهي.

وقيل: إن الخلاف في هذه المسألة استفيد من قولهم في مسألة الحج.

**\* تنبيه:**

حُكي الإجماع على أنه يجب فوراً اعتقاد مدلول الأمر ووجوب فعله.  
وأجمع السلف على أن المبادر بالامتثال قد برئت ذمته.  
وأنبه في ختام الأمر على: مسألة المصلحة الواقعة في الأمور به: الفعل المأمور  
به من حيث هو قد يكون مشتملاً على مصلحة، وقد لا يكون مشتملاً على مصلحة.  
فإذا اشتمل المأمور به على مصلحة كان الأمر به للمصلحة، وإذا لم يشتمل  
المأمور به على مصلحة كان الأمر به ابتلاء، وهذا النوع يردّه المعتزلة؛ بناء على  
أصلهم في التحسين والتقبيح.



## قال المصنف:

(الفصل الثالث في النواهي، وفيه مسائل:

الأولى: النهي يقتضي التحريم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنَّهُو٤﴾  
[الحشر: ٧]، وهو كالأمر في التكرار والفور).

بعدما تكلم المصنف على الأمر، انتقل إلى ما يتعلق بالنهي؛ لأن النهي ضد الأمر.

وكل مسألة في الأمر لها نظير في النهي.

وما تقدم من أصول في الأمر فإنها تستصحب في النهي.

وقد ذكر المصنف أن النهي يقتضي التحريم.

وهو كالأمر في التكرار والفور، فلا يدل على التكرار ولا المرة، ولا يدل على الفور ولا التراخي.

والصحيح: أنه يقتضي التكرار والفور.

وحكي على كونه يقتضي التكرار الإجماع، وذكر الباجي اتفاق أهل اللغة على ذلك.

وجعل الطوفي مأخذ القول في أن الكف عن المنهي عنه في الأزمان، هل هو

ترك واحد بالنظر إلى جنس الكف واتحاده، أو تروك كثيرة بالنظر إلى أشخاص الأزمان وتعددتها.

وعلى هذا؛ فالنافي لاقتضاء النهي التكرار قد قال به في المعنى، إذ لا معنى للتكرار

إلا الترك في جميع الأزمان سواء جعله تركاً واحداً باعتبار ماهيته البسيطة، أو تروكاً باعتبار أزمنته المتعددة.

وأما كون النهي يقتضي الفور فقد حكي عليه الإجماع أيضاً.



والأصل في النهي أنه للتحريم.

قال الشافعي في «الرسالة»: «وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم؛ حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم».

يدل على هذا: قوله -جل وعلا-: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥]. فقد نهاهما الله عن قرب الشجرة، فقال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾.

وقد وصف الله -جل وعلا- آدم بالعصيان؛ فقال: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لهُمَا سُوءٌ تَهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١].

فرتب الله العصيان على عدم امتثال النهي، وهذا دليل على أن النهي للتحريم. ثم إن النهي ضد الأمر، فإذا كان الأصل في الأمر أنه للوجوب كان الأصل في النهي أنه للتحريم؛ لأن النهي عن الشيء أمر بضده.

وأما صيغة النهي فهي: (لا تفعل)، كما في قوله -جل وعلا-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (٣٢) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٢-٣٣].

وقد يدل على النهي غير صيغته، كترتب العقاب، أو الوعيد، أو الحد، أو نفي الإيمان، أو نفي دخول الجنة، أو وصف الفعل بأنه من أمر الجاهلية، أو غير ذلك. ومن عجيب أمر الأشاعرة ومنهم المصنف: أن الأمر والنهي عندهم شيء واحد، وإنما حصل الاختلاف بينهما من جهة التعلق، فلما تعلق الأمر بإيجاد الأمور سمي أمراً، ولما تعلق النهي بترك المنهيات سمي نهياً، فكلام الله عندهم معنى واحد، هو: أمر ونهي وخبر.

وهذا مبني على أصلهم الفاسد في أن كلام الله هو: المعنى القائم في النفس.



## قال المصنف:

(الثانية: النهي يدل شرعاً على الفساد في العبادات؛ لأن المنهي عنه بعينه لا يكون مأموراً به.

وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد، أو أمر داخل فيه، أو لازم له، كبيع الحصاة، والملاقيح، والربا؛ لأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير، وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا).

ذكر المصنف مسألة: هل النهي المطلق يدل على فساد المنهي عنه؟  
والصحيح: أن النهي المطلق يقتضي شرعاً فساد المنهي عنه مطلقاً، سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات، وسواء كان النهي راجعاً لذات المنهي عنه - كالنهي عن صيام الحائض-؛ فهو راجعٌ إلى الصوم نفسه، أو إلى صفةٍ لازمةٍ - كالنهي عن الربا-، أو شرط في العبادة، ونحو ذلك.  
فمتى ما ورد النهي رجع إلى فساد المنهي عنه مطلقاً في العبادات، أو في المعاملات وسواء رجع إلى ذات المنهي، أو إلى شرطه، أو إلى صفته اللازمة.  
بشرط أن يكون في حق الله، وليس في حق آدميين.  
فالنهي إذا كان لحق الله -جل وعلا- ترتب عليه فساد المنهي عنه مطلقاً، وأما إذا كان لحق الآدمي فالآدمي مخيرٌ بين إمضائه ورده.

وفساد المنهي عنه أخذناه من أمرين:

الأول: من معنى النهي.

الثاني: من دلالة الشرع.

ولم نأخذه من مجرد الصيغة.

فلما يقال: (لا تفعل) هذه الصيغة تدل على عدم الفعل فقط، وليس لها علاقة

بالفساد، وإنما أخذنا الفساد من معنى النهي؛ لأنني ما نهيتك إلا لأنني أريد ألا تفعل.  
فأخذنا الفساد من معنى النهي، وأيضاً من دلالة الشرع.  
فإن قيل: كيف أخذ من دلالة الشرع؟  
قيل: جاء عن عائشة - رضي الله تعالى عنها -: أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا؛ فهو رد»، أي: ليس بمقبول.  
فمن فعل المنهي عنه هل فعل ما عليه النبي ﷺ؟  
الجواب: لا، فيكون غير مقبول، وهذا يدل على فساد المنهي عنه.  
إذن نقول: النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً، بشرط أن يكون لحق الله، ولا يكون لحق آدمي.  
فإن قيل: لماذا أخرجنا حق آدمي؟  
قيل: لأنه متعلق بالآدمي من جهة إمضائه أو رده.  
عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، إلا أن يأذن منه».  
فقد علق النبي ﷺ الصحة من عدمها على إذن الإنسان؛ فدل ذلك على أن النهي إذا تعلق بالآدمي فهو مخيرٌ فيه، فقد يقتضي الفساد، وقد لا يقتضي الفساد.  
وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «من ابتاع شاةً مصراًة؛ فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وردَّ معها صاعاً من تمر».  
فقد خيره النبي ﷺ بين إمساكها أو ردها.  
فتلخص مما سبق: أن النهي إذا تعلق بحق آدمي، فلا نقول: يقتضي الفساد مطلقاً، وإنما نقول: هو متعلق بالآدمي، إن تنازل عن حقه؛ فلا يقتضي الفساد، وإن لم يتنازل عن حقه؛ فإنه يقتضي الفساد.  
أما في حق الله فإنه يقتضي الفساد مطلقاً.

وكون النهي يقتضي الفساد المنهي عنه مطلقاً، هو مذهب الصحابة، والتابعين، وأئمة المسلمين وجمهورهم.

فالصحابة كانوا يستدلون على الفساد بالنهي.

وبحثنا هنا في النهي المطلق الذي لم يتقيد بقيد.

أما إذا قُيد بقيد؛ فنقول: ننظر إلى ذلك القيد، فقد يخرج النهي من التحريم إلى الكراهة، وقد يخرج النهي من الفساد إلى غير الفساد.

وقد اختار المصنف أن النهي يدل شرعاً على الفساد في العبادات والمعاملات.

أما في العبادات فمطلقاً سواء كان النهي راجعاً إلى عين العبادة أو أمر قارنها، وأما في المعاملات فيكون فاسداً إذا رجع إلى نفس العقد، أو جزئه، أو أمر خارجي لازم له.

ومثل على ما يرجع إلى نفس العقد: بيع الحصاة، وإلى ما يرجع إلى الركن: بيع الملاقيح.

ومثل على ما يرجع إلى اللازم: بيع الربا، فالتقابض والزيادة خارجان عن العقد. وأما إذا رجع إلى أمر مقارن غير لازم للبيع في جميع الصور، كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فلا يدل على الفساد.

واحتج المصنف على الفساد في العبادات: أنه لا يجتمع في الشيء أنه مأمور به منهياً عنه في وقت واحد.

واعترض عليه: أنه يجوز اجتماعهما باعتبارين.

واحتج المصنف على الفساد في المعاملات إذا رجعت لجزئه: أن الأولين تمسكوا على فساد الربا بالأحاديث التي فيها النهي من غير تكبير، فكان إجماعاً.



## قال المصنف:

(الثالثة: مقتضى النهي فعل الضد؛ لأن العدم غير مقدور.

وقال أبو هاشم: من دعي إلى زنا فلم يفعل؛ مدح.

قلنا: المدح على الكف.

الرابعة: النهي عن الأشياء إما عن الجمع، ككنكاح الأختين، أو عن الجميع،

كالربا والسرقه).

## \* المسألة الثالثة: في بيان المطلوب من النهي.

صورة المسألة: المطلوب من النهي فعل ضد المنهي عنه، كما لو قال: لا تجلس،

فالمطلوب فعل ضد الجلوس.

والمطلوب من النهي فعل ضد المنهي عنه، وهو أمر وجودي، كالكف مثلاً، لا نفس

عدم المنهي عنه؛ لأنه معدوم، والمعدوم لا قدرة عليه، فمثلاً: لا تجلس، فالمطلوب

منه القيام، لا نفس عدم الجلوس، فمتعلق النهي أمر وجودي ينافي المنهي عنه.

وقال أبو هاشم الجبائي: هو نفس عدم المنهي عنه، فيمدح العبد على عدم فعل

نفس عدم المنهي عنه.

واحتج المصنف ب: أن المدح راجع للكف عن الفعل، وهو أمر وجودي لا عدمي.

ثم إن النهي تكليف، والتكليف إنما يرد فيما يقدر عليه المكلف، والمعدوم لا يقدر

عليه.

والصحيح: ما ذهب إليه الجمهور، وهو: أن المطلوب من النهي فعل ضد

المنهي عنه، وهو من باب الالتزام.

لكن العبد لو اكتفى بمجرد عدم فعل المنهي عنه؛ فإنه لا يستحق عقاباً ولا ثواباً؛

لأنه لم يأت بأمر وجودي، فعدم العقاب في المنهي يكتفى فيه بالأمر العدمي،

والثواب لا بد فيه من أمر وجودي.

وهذه المسألة مبنية على أصل وهو: النهي عن الشيء أمر بضده.  
والمعتزلة إنما نفوا أن يكون المطلوب من النهي أمرًا وجوديًا؛ لقولهم الفاسد في مسألة النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟  
وقد فرّق الأصوليون بين مسألة مقتضى النهي فعل ضد المنهي عنه، وبين مسألة النهي عن الشيء أمر بضده.

\* المسألة الرابعة: النهي إذا كان عن أشياء متعددة فإما:

- أن يكون راجعًا للجمع، أي: الهيئة الاجتماعية لا المفردات، كالنهي عن الجمع بين الأختين، فالنهي هنا راجع للجمع لا للانفراد.  
- أن يكون راجعًا للجميع، فيتناول كل فرد، كالنهي عن الربا والسرقة.  
وأنبه في ختام النهي على: مسألة المفسدة الواقعة في المنهي عنه: ليس كل فعل اشتمل على مفسدة يكون محرّمًا، بل قد يكون مكروهًا.  
والفعل المنهي عنه من حيث هو قد يكون مشتملاً على مفسدة، وقد لا يكون مشتملاً على مفسدة.

فإذا اشتمل المنهي عنه على مفسدة كان النهي عنه للمفسدة، وإذا لم يشتمل المنهي عنه على مفسدة كان النهي عنه ابتلاءً، كما نهى أصحاب طالوت عن الشرب من النهر، وهذا النوع يردّه المعتزلة؛ بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح؛ فالفعل المنهي عنه عندهم لا بد أن تكون فيه مفسدة، والشرع كاشف فقط.



## الباب الثالث

قال المصنف:

(الباب الثالث: في العموم والخصوص.

وفيه فصول:

الفصل الأول: في العموم.

العام: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

وفيه مسائل:

الأولى: أن لكل شي حقيقة هو بها هو؛ فالدال عليها: المطلق.

وعليها مع وحدة معينة: المعرفة.

وغير معينة: النكرة.

ومع وحدات معدودة: العدد.

ومع كل جزئياتها: العام.

الثانية: العموم إما لغة بنفسه، ك: (أي) للكل، و(مَن) للعالمين، و(ما)

لغيرهم، و(أين) للمكان، و(متى) للزمان.

أو بقرينة: في الإثبات، كالجمع المحلى بالألف واللام، والمضاف، وكذا

اسم الجنس، أو النفي، كالنكرة في سياقه، أو عرفاً: مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات، أو عقلاً:

كترتيب الحكم على الوصف.

ومعيار العموم جواز الاستثناء، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر.

قيل: لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً.

قلنا: منقوض بالاستثناء من العدد.

وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك، في مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، «الأئمة من قريش»، «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» شائعاً من غير نكير.

الثالثة: الجمع المنكر لا يقتضي العموم، لأنه يحتمل كل أنواع العدد.

قال الجبائي: إنه حقيقة في كل أنواع العدد، فيحمل على جميع حقائقه.

قلنا: لا، بل في القدر المشترك.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]

يحتمل نفي الاستواء من كل وجه، ومن بعضه فلا ينفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص.

وقوله: لا آكل، عام في كل مأكول، فيحمل على التخصيص، كما لو قيل:

لا آكل أكلاً.

وفرقت أبو حنيفة: بأن (أكلاً) يدل على التوحيد، وهو ضعيف، فإنه

للتوكيد، فيستوي فيه الواحد والجمع.

شرح المصنف في الباب الثالث المتعلق بدلالات الألفاظ، وصدده بالعموم

والخصوص.

والعموم، هو: كون اللفظ متناولاً لجميع ما يصلح له.



والعام قد عرفه المصنف بقوله: **(لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد).**

**(اللفظ)** أخرج المعنى، وهو جنس يتناول العام والخاص، وغيرهما. فالعام عند المصنف من عوارض الألفاظ، فلا يلحق إلا الألفاظ، وليس المراد كل الألفاظ، وإنما ألفاظ مخصوصة، وهي التي تدل على الاستغراق. وهذه المسألة اختلف فيها الأصوليون، فذهب كثير من الأصوليين إلى أن العموم من عوارض الألفاظ فقط.

وذهب جماعة منهم إلى أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني، فقد جاء في كلام العرب أنهم يقولون: عم الخير، والخير معنى. وليس محل الخلاف في المعنى القائم في النفس عند إطلاق اللفظ العام، وإنما في المعاني الخارجة عن الذهن.

وهذه المسألة لا يترتب عليها عمل، فهي من الدخيل. **(يستغرق)** يعني: الذي يتناول جميع ما يدخل تحت اللفظ، وهو فصل له يخرج غير المستغرق.

ويعترض عليه أنه يدخل فيه المطلق. والأولى أن يضاف قيد للاستغراق فيقال: (يستغرق دفعة) بمعنى: يستغرق جميع أفراد دفعة واحدة، فأخرج هذا القيد المطلق؛ لأن المطلق يستغرق، لكن ليس دفعة واحدة، وإنما على سبيل البدل.

**(لجميع ما يصلح له)**، خرج بذلك الجمع المنكر، ك(رجال). فلما أقول: رأيت رجالاً، هل رأيت جميع رجال العالم، أم يكفي في هذا الإطلاق ثلاثة؟

الجواب: يكون كلامي صحيحاً، إذا كان ثلاثة فأكثر، بينما العموم لما أقول:

رأيت الرجال فإنه يدخل في ذلك جميع الرجال.

كذلك احتراز عما لا يصلح له في اللغة، ك (من)، فلا تصلح لغير العاقل.

**(بوضع واحد)**، متعلق ب يصلح له، وخرج بذلك الاشتراك، إذا أُريد به ما يتناوله؛ إذ إن تناوله لما يتناوله بوضعين فصاعداً لا بوضعٍ واحدٍ.

فلما أقول: مررت بالعيون، وأعني بالعيون: العين الجارحة، وعين الماء، وغيرها من العيون.

هل العين أطلقت بوضعٍ واحدٍ على العين الباصرة، وعلى عين الماء، أو هما بوضعين؟

الجواب: بوضعين؛ لأنها مرة تطلق على العين الباصرة، ومرة تطلق على عين الماء، وهكذا.

فهما وضعان، أما العام فوضعٌ واحدٌ.

ويعترض على المصنف دخول العدد في تعريفه.

فلا بد من إضافة قيد في التعريف، وهو: (من غير حصرٍ) حتى يخرج بذلك العدد.

فلما أقول: عشرة، هو لفظٌ استغرق كثيراً من الأعداد، لكنه محصورٌ.

وعلى هذا فيكون التعريف المختار للعام، هو: اللفظ المستغرق دفعة لجميع ما يصلح له بوضعٍ من غير حصرٍ.

واللفظ العام يدخل فيه الاسم والحكم.

فمثلاً: لما أقول: اقتلوا المشركين، دخل في (المشركين) كل مشركٍ، وتناوله

الحكم، وهو القتل، فكل مشركٍ يُقتل؛ بدلالة اللفظ العام.

فاللفظ العام يتناول كل فردٍ، ويتناول أيضاً الحكم؛ ذلك أن مدلول العام كلية، لا

كل، ولا كلي.

والكل، هو: الحكم على المجموع من حيث هو. ويقابله: الجزء.

فلا يكون الحكم متوجّها لكل فرد، وإنما هو متوجّه للمجموع، فتقول مثلاً: كل رجل يحمل الصخرة، فهو صادق على مجموعهم لا على كل فرد منهم.

والكلي، هو: القدر المشترك الذي يشترك فيه أفراده.

ويقابله: الجزئي، فيتناول الفرد لا الحكم.

والكلية، هي: تناول الحكم لجميع أفراد اللفظ.

ويقابله: الجزئية.

واختلف في دلالة العام على أفراده على أقوال:

ومحل الخلاف في غير أصل معناه، وفي غير أقل الجمع، وما لم تصحبه قرينة، كتخصيص.

القول الأول: دلالة العام على أفراده ظنية، فتحتل التخصيص، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

وهو مبني على أنه من باب الظاهر لا من باب النص.

القول الثاني: دلالة العام على أفراده قطعية، فلا يحتمل التخصيص، وهو مذهب أكثر الحنفية.

وهو مبني على أن العام، كالخاص.

والأقرب: قول الجمهور؛ لاحتمال التخصيص.

ثم ذكر المصنف المسائل المتعلقة بالعام، فقال: **(الأولى: أن لكل شي حقيقة هو بها هو؛ فالدال عليها: المطلق.**

**وعليها مع وحدة معينة: المعرفة.**

**وغير معينة: النكرة.**

**ومع وحدات معدودة: العدد.**

**ومع كل جزئياتها: العام).**

لما ذكر المصنف العام أراد أن يميزه عما يشابهه، فذكر الفرق بين المطلق، والمعرفة، والنكرة، والعدد، والعام، فلكل شيء حقيقة يكون بها، فلا يحصل فيها الاشتراك؛ إذ إن الحقائق متغايرة، كالتغاير بين الإنسانية وغيرها. فالدال على الحقيقة من حيث هي، بمعنى: مع قطع النظر عن جميع ما يعرض للحقيقة من الوحدة والكثرة، ونحو ذلك هو: المطلق، كالإنسان من حيث هو إنسان. وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، فالماهية من حيث هي لا توجد خارج الذهن. وليس هذا هو المطلق الذي يريده المحققون من الأصوليين، وإنما يريدون بالمطلق: ما كان مطلقاً عن قيد بعينه.

والدال على الحقيقة مع وحدة معينة هو: المعرفة، كزيد.

والدال على الحقيقة مع وحدة غير معينة هو: النكرة، كرجل.

والدال على الحقيقة مع كثرة محصورة هي بعض الماهية هو: العدد.

والدال على الحقيقة مع كثرة مستغرقة لأفرادها هو: العام.

والمصنف هنا فرق بين المطلق والنكرة، ومن الأصوليين من لا يفرق بينهما.

وهذا التقسيم الذي ذكره المصنف عليه اعتراضات.

\* المسألة الثانية: في بيان من أين استفيد العموم؟ ومعياره.

قال: (الثانية: العموم إما لغة بنفسه، كـ: (أي) للكل، و(من) للعالمين،

و(ما) لغيرهم، و(أين) للمكان، و(متى) للزمان.

أو بقريئة: في الإثبات، كالجمع المحلى بالألف واللام، والمضاف، وكذا

اسم الجنس، أو النفي، كالنكرة في سياقه، أو عرفاً: مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاع، أو عقلاً:

كترتيب الحكم على الوصف.

ومعيار العموم جواز الاستثناء، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر.

قيل: لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً.

قلنا: منقوض بالاستثناء من العدد.

وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك، في مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، «الأئمة من قريش»، «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» شائعاً من غير نكير).

العموم في اللفظ إما أن يكون: مستفاداً من اللغة، أو العرف، أو العقل.

– الأول: ما كان مستفاداً من اللغة، وهو أقسام:

١ – أن يكون عاماً بنفسه من غير قرينة، بمعنى: وضع في اللغة للدلالة على العموم بنفسه، كأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، والموصولات. ومثّل المصنف بـ (أي) للكل؛ بمعنى: تعم العالم وغير العالم، فتقول: (أيما امرأة حاضت فلا تصلي)، و(أي ثوب لبست). وشرط (أي): أن تكون شرطية أو استفهامية، واختلف في الموصولة، كقول القائل: (مررت بأيهم قام)؛ أي: بالذي قام. وأما إذا كانت صفة كـ: (مررت برجل أيّ رجل)، أو حالاً (مررت بزيد أيّ رجل)، أو مناداة (يا أيها الرجل)؛ فإنها لا تعم. وكذلك: (كل) و(جميع).

و(من) للعالمين، فهي تصلح للعالمين دون غيرهم، وهذا هو الأغلب، وقد يتخلف ذلك لسبب.

وعبر بالعالم دون العاقل؛ لأنها تطلق على الله سبحانه.

وشرط (من): أن تكون شرطية أو استفهامية.

وبعض الأصوليين - كالجويني، والغزالي - يرى أن (من) لا تفيد العموم إلا إذا كانت شرطية.

وأما (من) الموصولة، ك: (مررت بمن قام)، أي: بالذي قام، فالجمهور يرون أنها لا تفيد العموم.

وذهب بعضهم إلى أنها تفيد العموم، وهو الراجح؛ لأنها مفيدة للعموم لغة، كقول القائل: (أدخل من في الباب)، ومتى استعملت في الخصوص فإنما ذلك لقرينة.

و(ما) لغيرهم، فهي تصلح لغير العالمين، وتشمل الشرطية والاستفهامية والموصولة على الراجح.

و(أين) للمكان، فهي تصلح للمكان دون غيره.

و(متى) للزمان، فهي تصلح للزمان دون غيره.

٢- أن يكون عامًّا بقرينة في الإثبات، لا من جهة الوضع اللغوي، فهو لا يدل على العموم بنفسه وإنما بقرينة اتصلت به.

ومثل المصنف ب: الجمع المحلى بالألف واللام الذي هو للاستغراق، ويكون في أول العام، كقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرُوكَ﴾ [التوبة: ٥]؛ فلفظ (مشارك) لم يوضع في اللغة للعموم، لكن دخول (أل) عليه جعله لفظًا عامًّا.

وأيضًا المضاف سواء كان مفردًا أو جمعًا يفيد العموم، لا لوضع اللفظ، وإنما لقرينة الإضافة، ويكون في آخر العام.

فالمفرد المضاف، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل: ١٨].

والجمع المضاف، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١].

فالألف واللام، والإضافة يعمّان أفراداً ما دخلا عليه.

قوله: **(وكذا اسم الجنس)** بمعنى: أن اسم الجنس - وهو: الذي لا واحد له من لفظه - إذا دخلت عليه (أل) أو الإضافة فإنه يعم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

وذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يفيد العموم وإنما يفيد الجنس أو الماهية.

٣- أن يكون عاماً بقرينة في النفي.

ومثل المصنف ب: النكرة في سياق النفي، ويكون في أول العام.

والأولى أن يعبر ب: النكرة في النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام، سواء باشرت العامل، أو لم تباشره، وإنما كانت في سياقه، كقوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» فنفي ماهية الصلاة الشرعية، وهذا يقتضي نفي جميع أجزائها؛ لأن الماهية لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أجزائها.

والنكرة في النفي أو النهي... تكون نصّاً في العموم إذا سبقت ب (من)، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وإذا كانت نصّاً فلا يخرج شيء من أفراد العموم.

وقد فرّق بعض الأصوليين كعبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار» بين النكرة في اصطلاح الأصوليين والنكرة في اصطلاح النحويين؛ فجعل النكرة عند الأصوليين أعم، فتشمل ما كانت نكرة في المعنى ولو أضيفت أو سبقها (أل).

والحنفية يقسمون ما كان مستفاداً من اللغة إلى: ما يكون عاماً بالصيغة والمعنى، وما يكون عاماً بالمعنى لا غير.

وذهبت الواقفة إلى أن اللفظ العام وضع في اللغة على أقل الجمع، وهو مشترك بين أقل الجمع واستغراقه لأفراده، فيجب التوقف فيه.

ومنهم من قال: لا يعرف المعنى الذي وضع له، فيجب التوقف.

وهو مبني على أصلهم الفاسد في كلام الله سبحانه، وكذلك عدم احتجاجهم بالآحاد في اللغة.

وذهب بعض المرجئة إلى إنكار أن يكون للعموم صيغة؛ ردًا على المعتزلة الذين احتجوا بعموم نصوص الوعيد.

وهم مخالفون لإجماع أهل اللغة أن الألفاظ وُضعت لإفادة العموم، ومخالفون لإجماع الصحابة؛ فإنهم استدلوا بهذه الألفاظ على العموم.

- الثاني: ما كان مستفادًا من العرف.

وهو: إذا اقتضى العرف أن العموم في غير اللفظ.

ومثل المصنف بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]. ففي الآية شيء محذوف، عيّن العرف أنه الاستمتاع، فيوجب حرمة جميع الاستمتاع بالعرف.

فأما إذا لم يكن هناك عرف معين، فمنهم من حمله على العموم في جميع المضمورات، ومنهم من يرى أنه مجمل.

- الثالث: ما كان مستفادًا من العقل.

وهو: ترتب الحكم على الوصف.

فهذا يدل على أنه علة للحكم، والعقل يحكم أنه كلما وُجدت العلة وُجد الحكم، وكلما انتفت انتفى الحكم.

فاستفيد العموم من العقل، لا من اللغة والعرف.

ومن الأصوليين من زاد: عموم المفعولات التي يقتضيها الفعل المنفي، كقول القائل: (والله لا أكلت) فيفيد عموم المأكول بالعقل؛ لأن الأكل عقلاً لا بد معه من مأكول.

وما كان مستفادًا من غير اللفظ يسمى بـ (العموم المعنوي).



وأنبه هنا: أن الواقعة كالباقلائي ذهبوا إلى أنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستغراق، ولكن قد يعرف عمومها بالقرائن.

وهذا مبني على إنكار أن يكون للأمر صيغة، وهو أصل باطل، مبني على مسألة: الكلام النفسي.

ثم بين المصنف أن معيار العموم جواز الاستثناء، وهو بهذا يحتاج على أن الصيغ المتقدمة موضوعة للعموم؛ حيث قال: **(ومعيار العموم جواز الاستثناء، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر.**

قيل: لو تناول لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً.

قلنا: منقوض بالاستثناء من العدد.

وأيضاً استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك، في مثل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، «الأئمة من قريش»، «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» شائعاً من غير نكير).

الحجة الأولى: جواز الاستثناء.

فاللفظ العام يُعرف بجواز دخول الاستثناء عليه، فلولا الاستثناء لوجب دخول تلك الأفراد في اللفظ العام، فالأفراد واجب دخولها تحت العام عند عدم الاستثناء، وهذا هو معنى العموم؛ ذلك أن الدخول إن لم يكن واجباً لكان جائزاً، ويلزم من ذلك أنه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر؛ لاشتراكهما في جواز الدخول، فتقول: جاء رجال إلا زيداً، وهذا ممنوع عند النحاة.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً وهو: أنه لو وجب دخول الأفراد في العام قبل الاستثناء لامتنع دخول الاستثناء على اللفظ العام؛ لأن الاستثناء ينقض وجوب الدخول.

وأجاب المصنف: بأن هذا منقوض بالاستثناء في العدد؛ فإن المستثنى داخل في

المستثنى منه قطعاً، ومع ذلك يجوز فيه الاستثناء.

ثم إن اللفظ العام يقتضي الاستغراق فيما عدا ما أُخرج بالاستثناء، فأول الكلام يدل على الاستغراق وآخره دال على عدمه.

وكذلك منقوض بإجماع الفقهاء: فلو قال: رجل: له علي عشرة إلا أربعة، لقبِل ذلك منه ولم يُعدَّ نقصاً.

ثم إن المصنف لم يدع وجوب دخول الأفراد تحت العام مع كونه مستثنى، وإنما ادعاه عند عدم الاستثناء.

الحجة الثانية: استدلالات الصحابة، وهو شائع بينهم من غير تكبير، فيكون إجماعاً سكوتياً.

وهذا مبني على حجية الإجماع السكوتي.

ومثل بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]؛ فدخول

(أل) يدل على العموم، فاحتج الصحابة به على جلد كل زانٍ.

وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، وهذا جمع مضاف

يفيد العموم، فاحتجوا به على توريث كل ولد.

وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» وقوله ﷺ: «الأئمة

من قريش»؛ فدخول (أل) يدل على العموم.

وقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»؛ فمعاشر تفيد العموم.

وهذه الأمثلة استدلت بها الصحابة على العموم.

#### \* تنبيه:

بعضهم يحتج بقاعدة باطلة، وهي (ما من عام إلا وقد خص)، فيستندون عليها

في نفي العموم.

والصواب: أن الغالب في العمومات أنها باقية على عمومها.

\* المسألة الثالثة: الجمع المنكر لا يفيد العموم.

قال المصنف: (الثالثة: الجمع المنكر لا يقتضي العموم، لأنه يحتمل كل أنواع العدد.

قال الجبائي: إنه حقيقة في كل أنواع العدد، فيحمل على جميع حقائقه. قلنا: لا، بل في القدر المشترك).

بمعنى: أن الجمع المنكر ك(رجال) لا يفيد العموم إلا إذا أضيف؛ لأنه يحتمل كل أنواع العدد، فتقول: رجال ثلاثة، ورجال خمسة، وهكذا، فيصح انقسامه إليها، فيكون صادقاً على كل واحد من أقسامه، لكنه يحتمل على أقل الجمع. وذهب أبو علي الجبائي المعتزلي إلى أنه حقيقة في كل أنواع العدد؛ لصدقه على كل واحد منها بالتساوي، فيكون من باب المشترك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيحمل على جميع حقائقه.

وهو مبني على أنه يرى: جواز حمل المشترك على جميع معانيه. وأجاب المصنف: بعدم التسليم أنه من باب المشترك، وإنما هو من باب المتواطئ، فيحمل على القدر المشترك، والقدر المشترك هنا هو: ثلاثة.

قال التاج السبكي معترضاً على أن أقل (رجال) ثلاثة: «ففيه نظر؛ لأنه جمع كثرة، والأقل في مدلوله إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة، وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها، إلا أن ما ذكره ماشٍ على ما قاله الفقهاء، فإنهم قالوا: له عندي دراهم، قبل تفسيره ثلاثة، مع أن دراهم جمع كثرة».

يفرق بين جموع القلة وجموع الكثرة؛ لأن جموع الكثرة عند النحاة محمولة على أحد عشر، بخلاف قول الفقهاء.

\* المسألة الرابعة: نفي التسوية هل يفيد العموم؟ بمعنى: نفي الاستواء من كل

وجه.

قال المصنف: (الرابعة: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَحَبُّ النَّارِ وَأَحَبُّ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] يحتمل نفي الاستواء من كل وجه، ومن بعضه فلا ينفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص.

وقوله: لا آكل، عام في كل مأكول، فيحمل على التخصيص، كما لو قيل: لا آكل أكلاً. وفرق أبو حنيفة: بأن (أكلاً) يدل على التوحيد، وهو ضعيف، فإنه للتوكيد، فيستوي فيه الواحد والجمع).

صورة المسألة: نفي الاستواء كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَحَبُّ النَّارِ وَأَحَبُّ الْجَنَّةِ﴾، هل يفيد العموم؟ بمعنى: هل يفيد نفي الاستواء من كل وجه أو لا؟  
اختلف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يفيد العموم، وذهبت إليه الشافعية، فيكون نفي الاستواء من كل وجه.

القول الثاني: لا يفيد العموم، وذهبت إليه الحنفية، واختاره المصنف. واحتج المصنف بـ: أن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من كل وجه، ومن نفي الاستواء من بعض الوجوه؛ لصحة تقسيمها إليهما، مورد القسمة أعم من الأقسام، ونفي الأعم لا يستلزم نفي الأخص، فنفي الاستواء وهو الأعم، لا يدل على نفي الاستواء من كل وجه وهو الأخص.

وضُعب هذا الجواب: لأن الأعم في النفي يدل على الأخص، فنفي العام يدل على نفي الخاص، بخلاف الإثبات؛ ذلك أن النفي راجع للحقيقة، وإذا رجع إلى انتفاء الحقيقة انتفى كل فرد فيها.

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة، هو: الاستواء في الإثبات لغة هل هو من كل وجه، أو من وجه ما؟

فإن كان من كل وجه فنفيه من سلب العموم، فلا يفيد العموم، وإنما هو نفي لبعض

الوجوه، كأنك تقول: ليس كل التسوية؛ لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية. والموجبة الكلية هنا: التسوية من كل وجه، ونقيضها سالبة جزئية، والسالبة الجزئية هنا: هو بعض الوجوه.

وإن كان من وجه ما فهو من عموم السلب فيفيد العموم؛ لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية.

ثم ذكر المصنف أن نفي الاستواء بخلاف الفعل المتعدي إذا وقع بعد نفي من غير أن يتقيد بشيء، كقول القائل: (لا آكل) من غير أن يتلفظ بالمأكل، ولم يخصه بنيته، فهو يفيد العموم على رأي المصنف؛ لأنه نكرة في النفي فيفيد العموم، وإذا كان عاماً فإنه يقبل التخصيص.

وعند الحنفية لا يفيد العموم؛ لأنه نفي الحقيقة من حيث هي، وهو شيء واحد ليس بعام، فلا يقبل التخصيص.

فقوله: (لا آكل) متضمن للمصدر، والمصدر عنده يدل على الحقيقة من حيث هي، والحقيقة من حيث هي لا تتعدد.

والحنفية يرون أيضاً أنه من باب العموم العقلي، فلا يقبل التخصيص.

وقاسه المصنف على قول القائل: (لا آكل أكلاً)؛ فقيده بذكر المصدر، فإنه يقبل التخصيص حتى عند أبي حنيفة.

وحجة أبي حنيفة أنه ليس بمصدر، وإنما يدل على المرة الواحدة، فيقبل التخصيص بالنية، بخلاف (لا آكل)، فهو يدل على الماهية.

وأجاب المصنف بأن المصدر يدل على التوكيد، وهو يطلق على الواحد والجمع، فقول أبي حنيفة يدل على الواحد لا يصح.



قال المصنف:

(الفصل الثاني: في الخصوص:

وفيه مسائل:

الأولى: التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ.

والفرق بينه وبين النسخ: أنه يكون للبعض، والنسخ قد يكون للكل.

والمخصَّص: المخرج عنه.

والمخصَّص: المخرج، وهو إرادة اللفظ، ويقال للدال عليها: مجاز.

الثانية: القابل للتخصيص: حكم ثبت لمتعدد لفظاً، كقوله تعالى:

﴿فَأَقْضُوا الْإِغْرَابَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، أو معنى وهو ثلاثة:

الأول: العلة، وجوز تخصيصها، كما في العرايا.

الثاني: مفهوم الموافقة، فيخصَّص بشرط بقاء الملفوظ، مثل: جواز

حبس الوالد لحق الولد.

الثالث: مفهوم المخالفة فيخصَّص بدليل راجح، كتخصيص مفهوم «إذا

بلغ الماء قلتين» بالراكد.

قيل: يوهم البداء أو الكذب.

قلنا: يندفع بالمخصَّص.

الثالثة: يجوز التخصيص ما بقي غير محصور؛ لسماجة: أكلت كل رمان،

ولم يأكل غير واحدة.

وجوز القفال إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة؛ فإنه الأقل

عند الشافعي وأبي حنيفة، بدليل تفاوت الضمائر، وتفصيل أهل اللغة.

واثنان عند القاضي والأستاذ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فقيل: أضاف إلى المعمولين، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ

صَغَتْ قُلُوبُكُمْ ﴿ [التحريم:٤] ف قيل: المراد به الميول، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «الاثنان فما فوقهما جماعة»؛ ف قيل: أراد به جواز السفر، وفي غيره إلى الواحد، وقوم: إلى الواحد مطلقاً.

الرابعة: العام المخصص مجاز، وإلا لزم الاشتراك.

وقال بعض الفقهاء: إنه حقيقة.

وفرق الإمام: بين المخصص المتصل والمنفصل؛ لأن المقيّد بالصفة لم يتناول غير الموصوف، قلنا: المركب لم يوضع، والمفرد متناول.

الخامسة: المخصص بمعين حجة.

ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور.

وفصل الكرخي.

لنا: أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على الآخر؛ لاستحالة الدور، فلا يلزم من زوالها زوالها.

السادسة: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص.

وابن سريج أوجب طلبه أولاً.

لنا: لو وجب لوجب طلب المجاز؛ للتحرز عن الخطأ، واللازم منتفٍ.

قال: عارض دلالة احتمال المخصص.

قلنا: الأصل يدفعه.

بعدهما ذكر المصنف العموم وذكر شيئاً من مسائله، ناسب أن يذكر بعده

الخصوص؛ لأن الخصوص يقابل العموم، كما أن النهي يقابل الأمر.

والخصوص، هو: كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له.

والمصنف ذكر المسألة الأولى: وهي متعلقة ببيان معنى الخاص، والتخصيص.

والمخصَّص، والمخصَّص.

فالخاص، هو: بعض أفراد العام التي قصر عليها حكم العام، ويطلق على اللفظ الذي أخرجها أيضًا.

فالخاص في الحكم مخالفٌ للعام، فإذا كان حكم العام (افعل)، فيكون حكم الخاص: (لا تفعل)، وإذا كان حكم العام: (لا تفعل)، فيكون حكم الخاص: (افعل).

وقد عرف المصنف التخصيص بـ: إخراج بعض ما يتناوله اللفظ.

ويعترض عليه: أن الأفراد الخارجة لم يردّها الشارع عند إطلاق اللفظ العام، وليس الإخراج بعد العمل؛ لأنه لو كان بعد العمل لكان نسخًا، ولم يكن تخصيصًا.

والأولى أن يقال في تعريفه: قصر حكم العام على بعض أفراد.

ولا بد أن يكون عن دليل شرعي، لا مجرد الهوى.

وفرق الشيرازي بين التخصيص وتخصيص العموم؛ فجعل التخصيص تمييز بعض الجملة بحكم أو معنى، كقوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصُّكُوتِ وَالصُّكُوتِ أَلْوَسَطَى وَفُؤُومُوا لِلَّهِ قَلْبَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

وجعل تخصيص العموم هو: إخراج بعض ما دخل في اللفظ العام.

وقد فرّق المصنف بين النسخ والتخصيص بأن النسخ قد يكون بإخراج جميع

الأفراد، والتخصيص بإخراج البعض.

ومن الفروق التي يذكرها الأصوليون بين التخصيص والنسخ: أن التخصيص يجوز

أن يكون مقترنًا بالعام، ومتقدمًا عليه، ومتأخرًا عنه، أما النسخ فلا يكون إلا متأخرًا.

قوله: **(والمخصَّص: المخرج عنه).**

**والمخصَّص: المخرج، وهو إرادة اللفظ، ويقال للدال عليها: مجاز).**

ذكر معنى المخصَّص والمخصَّص.

فالمخصَّص: اسم مفعول، وهو: العام الذي أخرج منه بعض أفراد.



فهو العام الذي دخله التخصيص.  
 والمخصَّص، هو: المخرج للفرد من العام.  
 فالمخصَّص اسم فاعل، والفعل هو التخصيص، والفعل لا بد له من فاعل.  
 وأطلقه المصنف على إرادة اللفظ؛ لكون اللفظ يخصص بإرادته.  
 ويطلق أيضًا على الدليل الدال على الإرادة من باب المجاز - على القول به -.  
 والصحيح: أنه يطلق على الدليل من باب العرف، فقد شاع عند الأصوليين  
 إطلاقه على الدليل.

#### \* تنبيه:

الأشاعرة يرون أن التخصيص لمجرد الإرادة؛ لإنكارهم الحكمة.  
 وأهل السنة يرون أن التخصيص ليس لمجرد الإرادة؛ وإنما ذلك راجع للحكمة.  
 \* المسألة الثانية: ما يقبل التخصيص.  
 قال المصنف: (الثانية: القابل للتخصيص: حكم ثبت لمتعدد لفظاً، كقوله  
 تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، أو معنى وهو ثلاثة:  
 الأول: العلة، وجوز تخصيصها، كما في العرايا.  
 الثاني: مفهوم الموافقة، فيخصَّص بشرط بقاء الملفوظ، مثل: جواز  
 حبس الوالد لحق الولد.  
 الثالث: مفهوم المخالفة فيخصَّص بدليل راجح، كتخصيص مفهوم «إذا  
 بلغ الماء قلتين» بالراكد.  
 قيل: يوهم البداء أو الكذب.  
 قلنا: يندفع بالمخصَّص).  
 ذكر المصنف أن الذي يقبل التخصيص هو: الحكم الذي ثبت لأمر متعدد، لا  
 للواحد.

فكل حكم ثبت لمتعدد فإنه يجوز تخصيصه.  
وهذا التعدد قد يكون من جهة اللفظ، كصيغ العموم المتقدمة.  
وقد يكون من جهة المعنى -أي: الاستنباط، (العموم المعنوي)-، وهو على  
ثلاثة أقسام:

الأول: العلة، وقد جوز بعضهم تخصيصها، كمسألة العرايا.  
الثاني: مفهوم الموافقة، فيجوز تخصيصه؛ بشرط بقاء الملفوظ -أي: المنطوق-،  
كتخصيص تحريم التأفيف بجواز حبس الوالد لحق الولد.  
وهذا مبني على حجية مفهوم الموافقة.  
الثالث: مفهوم المخالفة، فيخصص بدليل راجح على المفهوم، كتخصيص  
مفهوم «إذا بلغ الماء قلتين» بالراكد.  
وهذا مبني على حجية مفهوم المخالفة.  
واعترض عليه: أنه لا يشترط أن يكون راجحاً؛ لأنه بيان، وهو الصواب.  
ثم ذكر المصنف اعتراضاً لمن قال إن التخصيص لا يجوز، وهو: أنه يوهم  
البداء في الأوامر، والكذب في الأخبار.  
وأجاب المصنف: أنه يندفع بالمخصّص وهي الإرادة؛ لأنه لم يُرد ابتداء من  
العام إدخال الفرد المخرج، فالمخرج غير مراد أصلاً.  
\* المسألة الثالثة: الباقي من العام بعد التخصيص.

قال المصنف: (الثالثة: يجوز التخصيص ما بقي غير محصور؛ لسماجة:  
أكلت كل رمان، ولم يأكل غير واحدة.

وجوز القفال إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة؛ فإنه الأقل  
عند الشافعي وأبي حنيفة، بدليل تفاوت الضمائر، وتفصيل أهل اللغة.  
واثنان عند القاضي والأستاذ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

شَهِيدِينَ ﴿ [الأنبياء: ٧٨]، فقييل: أضاف إلى المعمولين، وقوله تعالى: ﴿فَقَدَّ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] فقييل: المراد به الميول، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «الاثنان فما فوقهما جماعة»؛ فقييل: أراد به جواز السفر، وفي غيره إلى الواحد، وقوم: إلى الواحد مطلقاً).

صورة المسألة: العام إذا خُصَّ فما هي الغاية أو القدر الذي ينتهي إليه التخصيص؟

ذكر المصنف أنه يجوز التخصيص بشرط أن يبقى من العام عدد غير محصور، وعلل بسماجة أن يخصص فلا يبقى من العام إلا فرد واحد. واحتج عليه بقول القائل: أكلت كل رمان، ولم يأكل غير واحدة، بأنه قبيح. وذهبت الحنفية، وأكثر الحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص إلى أن يبقى واحد. وذهب القفال إلى أنه يجوز تخصيص ألفاظ العموم الدالة على الجمع إلى أن يبقى من العام أقل مراتب ذلك اللفظ.

فيتفق مع الحنفية في الألفاظ التي لا تدل على الجمع ك (من).  
والراجح: يجوز التخصيص إلى أن يبقى منه واحد.  
ثم انتقل المصنف لبيان أقل الجمع، فذكر قولين:  
ومحل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل: مسلمين وغيره من جموع القلة - وهي: جموع التكسير، وجمع السالم -.

وليس البحث في مفهوم الجمع لغة، أو في جموع الكثرة.  
وجموع الكثرة كدراهم عند النحويين أقلها أحد عشر، كما تقدم.  
القول الأول: أقل الجمع: ثلاثة، وهو قول أبي حنيفة والشافعي.  
 واحتجوا بـ:

- اختلاف ضمير التثنية وهو الألف عن ضمير الجمع وهو الواو يدل على

اختلاف التثنية والجمع.

- أهل اللغة ميّزوا بين المفرد والمثنى والجمع في الصيغة والضمير، فيكون الجمع غير المثنى والمفرد.

القول الثاني: أقل الجمع: اثنان، وهو قول مالك واختاره الباقلاني والرازي.

واحتجوا به:

- قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]. أراد به داود وسليمان، فأطلق الجمع وأراد الاثنان.

واعترض عليه: بأن الحكم مصدر فأضيف إلى المعمولين، وهما: الفاعل - وهو الحكم - والمفعول - وهو المحكوم عليه -.

وأجيب على هذا الاعتراض: أن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً.

- قوله تعالى: ﴿إِنْ نُؤَبَّأَ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [التحریم: ٤]، والمراد عائشة وحفصة رضي الله عنهما، فأطلق القلوب بالجمع على قلبي عائشة وحفصة رضي الله عنهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

واعترض عليه: أن المراد بالقلب هنا الميل مجازاً، والميل يتعدد.

والصواب أن يقال: أن الجمع هنا للمناسبة بين المضاف والمضاف إليه، فلم يقل: قلباكما؛ لأن النطق بلفظ الجمع أسهل، مع إضافته لضمير التثنية.

- قوله صلى الله عليه وسلم: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، فأطلق على الاثنان جماعة.

واعترض عليه: أراد أنه جماعة في جواز السفر؛ لأن العبد نُهي عن السفر وحده، فهو حكم شرعي، لا لغوي.

ويجاب أيضاً: أنه خارج محل النزاع.

وهو حديث ضعيف.

والراجع: أن أقل الجمع ثلاثة؛ لما تقدم.

ولقول ابن عباس: «فالأخوان بلسان قومك ليسا ياخوة» أخرجه الحاكم.

فنفى أن يكون في لسان العرب إطلاق الجمع على الثنية.

أضف على ذلك: أنه قول الشافعي، وهو حجة في اللغة.

قال الشافعي في «الرسالة»: «لما كان اسم الناس يقع على ثلاثة نفر...».

\* المسألة الرابعة: العام بعد التخصيص مجاز.

قال المصنف: (الرابعة: العام المخصص مجاز، وإلا لزم الاشتراك.

وقال بعض الفقهاء: إنه حقيقة.

وفرق الإمام: بين المخصص المتصل والمنفصل؛ لأن المقيد بالصفة لم

يتناول غير الموصوف، قلنا: المركب لم يوضع، والمفرد متناول).

صورة المسألة: العام المخصوص ما بقي منه بعد التخصيص هل يكون مجازاً؟

ذهب المصنف إلى أن العام إذا خص فهو مجاز في الباقي.

واحتج: أنه حقيقة في استغراق أفرادها، فلو كان أيضاً حقيقة في البعض المتبقي

للزم الاشتراك، والأصل عدم الاشتراك، كما أن المجاز خير من الاشتراك.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنه حقيقة في المتبقي؛ لأن اللفظ العام متناول له.

وفرق الرازي بين ما خص بمتصل وما خص بمنفصل، فإذا خص بمتصل كان

حقيقة، وإذا خص بمنفصل كان مجازاً.

واحتج: أن المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف؛ لأنه لو تناول غير

الموصوف لكان تقييده بالصفة عبثاً، كقولك: أكرم الأذكىء، فلا يتناول غير الأذكىء،

وإذا تناوله الموصوف فقط كان استعماله فيه حقيقة، وهذا بخلاف ما خص بمنفصل،

فإن لفظه متناول للخارج بحسب اللغة مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً.

وأجاب المصنف: أن المركب من الموصوف والصفة لم يوضع للباقي؛ لأن

المركبات غير موضوعة، فلا يكون حقيقة، والمفرد العام متناول لكل أفرادهِ ولم يستعمل إلا في البعض، فيكون مجازاً.

وهذه المسألة مبنية على إثبات المجاز، وقد تقدم نقضه. فهو حقيقة في المتبقي.

**\* تنبيه:**

ذهب بعض المحققين من أهل العلم إلى أن العام المخصوص ما خصُ بدليل منفصل لا متصل؛ لأن الاتصال منعه العموم، فيكون خاصاً لا عاماً.

وعليه: فلا يمكن أن يدخله المجاز - على التسليم بوجود المجاز -؛ لأنه لم يدل إلا على المخصوص، فلم يستعمل في غير ما وضع له.

**\* المسألة الخامسة: المخصص بمعين حجة دون المبهم.**

قال المصنف: **(الخامسة: المخصص بمعين حجة).**

**ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور.**

**وفصل الكرخي.**

**لنا: أن دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على الآخر؛ لاستحالة الدور،**

**فلا يلزم من زوالها زوالها).**

هذه المسألة متفرعة على من قال: الباقي بعد التخصيص مجاز.

صورة المسألة: العام المخصوص بمعين هل يكون حجة؟

بين المصنف أن العام إذا خص بمعين فإنه حجة عند الجمهور فيما عدا صورة

التخصيص، وأما إذا خص بمبهم فإنه لا يكون حجة، كقول القائل: اقتلوا المشركين

إلا بعضهم؛ لأنه لا يعرف الفرد الذي خص، وهذا قول أكثر الأصوليين.

ومنع حجية العام المخصص بمعين عيسى بن أبان وأبو ثور، ونسب إلى أكثر

المعتزلة.

وفصل الكرخي بما إذا خص بمتصل فهو حجة، وإلا فلا.  
 واحتج المصنف على مذهبه: أن دلالة العام على فرد من أفراده لا تتوقف على  
 دلالة على فرد آخر، وإلا لزم الدور أو التحكم.

وقد ضعفت هذه الحجة؛ لأنه دور معين، وليس بمحال.  
 والحجة الصحيحة: الاستمسك بما عليه السلف من الاستدلال بالعمومات  
 المخصوصة بلا نكير، وهو إجماع سكوتي.

قال التاج السبكي: «لأن دلالة مثلاً على الباقي لو توقفت دلالة على البعض  
 المخرج: فإن لم تتوقف دلالة على المخرج على الباقي كان ذلك تحكماً؛ إذ دلالة  
 العام على كل أفراده متساوية، وإن توقفت عليه لزم الدور؛ لتوقف كل منهما على  
 الآخر، والدور مستحيل، فدلالته على كل فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من  
 الأفراد.

وإذن لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها عن البعض الآخر فلا يكون  
 حجة.

وهذا الدليل ضعيف من وجهين:

أحدهما: أن هذا دور معية لا سبق، فلا استحالة فيه.

ويظهر هذا بمعرفة دور سبق والمعية، فنقول: كل واحد من الشئيين على الآخر  
 إن كان توقف قبله وبعده فهو الدور السبقي الذي يستحيل وقوعه.

ومثاله: إذا قال: زيد لا أخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي، وقال عمرو: لا أخرج  
 منها حتى يخرج زيد قبلي، وإن لم يكن سبقاً كان إذا قال كل منهما: لا أدخل حتى  
 يدخل الآخر، فلا استحالة فيه لجواز دخولهما معاً، وهذا هو المعنى، وهو الموجود  
 في دلالة العام.

والثاني: أن دلالة العام على كل فرد مشروطة باستعماله في الموضوع وهو:

الاستغراق، فإذا لم يستعمل فيه جاز في كل واحد أن يكون حجة في شيء منه.  
والأولى: التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين؛ فإنهم استدلوا  
بأكثر العمومات المخصوصة من غير نكير».

ومن الحجج أيضاً: استصحاب كونه حجة قبل التخصيص.

\* المسألة السادسة: هل يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص؟

قال المصنف: (السادسة: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصّص.

وابن سريج أوجب طلبه أولاً.

لنا: لو وجب لوجب طلب المجاز؛ للتحرز عن الخطأ، واللازم منتفٍ.

قال: عارض دلالة احتمال المخصّص.

قلنا: الأصل يدفعه).

صورة المسألة: إذا ورد لفظ عام فهل يُعمل به قبل البحث عن المخصّص؟

محل الخلاف: من العلماء من جعل محل الخلاف عامّاً، ومنهم من جعله في  
العام الذي لم يعلم تخصيصه، أو عُلم تخصيص صورة معينة منه، لا العام الذي  
كثرت تخصيصاته.

ومنهم من جعل الخلاف في الاعتقاد دون العمل، ومنهم من جعله في الاعتقاد  
والعمل.

ذهب المصنف إلى أنه يستدل بالعام ما لم يظهر المخصّص، وهو قول أكثر  
الحنفية.

ومنع ابن سريج من الاستدلال به قبل طلب المخصّص، وهو قول جمهور  
الأصوليين.

واختلف الجمهور هل يكفي غلبة الظن بعدم وجود مخصّص، أو لا بد من  
القطع؟



فيه قولان:

الجمهور منهم يكفي غلبة الظن في عدم وجود المعارض، وذهب الباقلاني إلى أنه لا بد من القطع.

ومن حجج الجمهور: أن شرط العمل بالعام عدم وجود المخصّص، ولا يعرف إلا بالطلب، فيكون الطلب واجباً، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. واحتج المصنف على أنه يستدل بالعام ما لم يظهر المخصّص: أنه لو وجب طلب المخصّص لوجب طلب المجاز قبل التمسك بالحقيقة؛ بجامع التحرز من الخطأ.

فإذا كان طلب المجاز باطلاً بالاتفاق كان طلب المخصّص أيضاً باطلاً. واعترض عليه: أن احتمال وجود المخصّص عارض دلالة العام؛ فالعام يحتمل التخصيص وعدمه.

وأجاب المصنف: أن الأصل يدفع الاحتمال، والأصل عدم التخصيص. واحتج من يرى العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص: أن الظاهر العموم، والأصل عدم المخصّص، فيستصحب العدم. وهو مبني على حجية الاستصحاب.

والراجح: أن اللفظ العام إذا تكرر من غير تخصيص، أو دخل وقت العمل فإنه يعمل به من غير طلب التخصيص.

بل هو على كل حال لا يشترط في العمل به البحث عما يعارضه أو يخصّصه؛ لمبادرة الصحابة للعمل بالعام<sup>(١)</sup>، كما أن التابعين لم يكونوا يسألون الصحابة إذا

(١) عن جابر قال: «بعثنا رسول الله ﷺ وأمر علينا أبا عبيدة، نتلقى عيرا لقريش، وزودنا جراباً من تمر لم نجد لنا غيره، فكان أبو عبيدة يعطينا تمرّة تمرّة، قال: فقلت: كيف كنتم تصنعون بها؟ قال: نمصها كما يمص الصبي، ثم نشرب عليها من الماء، فتكفينا يومنا إلى الليل، وكنا

أخبروهم بلفظ عام هل خصص أو لا؟  
 والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:  
 الأصل الأول: دلالة العام على أفراده، فمن قال: ظنية، ذهب إلى أنه لا يعمل به  
 إلا إذا غلب على الظن انتفاء المعارض.  
 ومن قال: قطعية ذهب إلى أنه يعمل به قبل البحث عن المخصص.  
 الأصل الثاني: العمل بالظاهر حتى يوجد دليل صارف، ودلالة العام على أفراده  
 من باب الظاهر.



نضرب بعصينا الخبط، ثم نبهه بالماء فنأكله.  
 قال: وانطلقنا على ساحل البحر، فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكتيب الضخم فأتيناه،  
 فإذا هي دابة تدعى العنبر، قال: قال أبو عبيدة: ميتة؟ ثم قال: لا، بل نحن رسل رسول الله ﷺ  
 وفي سبيل الله وقد اضطررتم فكلوا...». أخرجه مسلم في صحيحه (٦ / ٦١) (ح ٥١٠٩).  
 فحكم أبو عبيدة على هذه الدابة بأنها نجسة لعموم القرآن في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ  
 أَلْمِيتَةُ﴾ [المائدة: ٣]. ولم يبحث عن مخصص لها، مع أنها قد خصصت بقوله ﷺ في ماء  
 البحر: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته».

قال المصنف:

(الفصل الثالث: في المخصّص.

وهو متصل ومنفصل، فالمتصل أربعة:

الأول: الاستثناء: وهو الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها، والمنقطع مجازاً.

وفيه مسائل:

الأولى: شرطه الاتصال عادة؛ باجماع الأدباء.

وعن ابن عباس خلافه، قياساً على التخصيص بغيره.

والجواب: النقص بالصفة والغاية، وعدم الاستغراق.

وشرط الحنابلة: ألا يزيد على النصف، والقاضي: أن ينقص منه.

لنا: لو قال عليّ عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجمالاً.

وعلى القاضي: استثناء الغاوين من المخلصين، وبالعكس.

قال: الأقل ينسى فيستدرك.

ونوقض بما ذكرناه.

الثانية: الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، خلافاً لأبي حنيفة.

لنا: لو لم يكن كذلك لم يكف (لا إله إلا الله).

احتج بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «لا صلاة إلا بطهور».

قلنا: للمبالغة.

الثالثة: المتعددة إن تعاطفت، أو استغرق الأخير الأول، عادت إلى

المتقدم عليها، وإلا يعود الثاني إلى الأول، لأنه أقرب.

الرابعة: قال الشافعي: المتعقب للجمل كقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ

تَابُوا﴾ [المائدة: ٣٤]. يعود إليها.

وخص أبو حنيفة بالأخيرة.

وتوقف القاضي والمرضى.

وقيل: إن كان بينهما تعلق فلجميع، مثل: أكرم الفقهاء والزهاد، أو:

أنفق عليهم إلا المبتدعة، وإلا فللأخيرة.

لنا: ما تقدم أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات،

كالحال والشرط وغيرهما، فكذلك الاستثناء.

قيل: خلاف الدليل، خولف في الأخيرة للضرورة، فبقيت الأولى على

عمومها.

قلنا: منقوض بالصفة والشرط.

الثاني: الشرط: وهو: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، كالإحصان.

وفيه مسألتان:

الأولى: الشرط إن وجد دفعة فذاك، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل

أجزائه، أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه.

الثانية: إن كان زانياً ومحصناً، فارجم، يحتاج إليهما، وإن كان سارقاً أو

نباشاً فاقطع، يكفي أحدهما، وإن شُفيتُ فسالم وغانم حر فشفي عتقا، وإن

قال: (أو) فيعتق أحدهما، ويعين.

الثالث: الصفة: مثل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وهي كالأستثناء.

الرابع: الغاية، وهي طرفه.

وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها، مثل: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ [البقرة:

١٨٧]، ووجوب غسل المرفق للاحتياط.

شرح المصنف في بيان المخصّص، وأراد به: الدليل، وهو اللفظ.

والمخصّص ينقسم إلى متصلٍ ومنفصلٍ.

فالمتصل، هو: ما لا يستقل بنفسه.

والمنفصل، هو: المستقل بنفسه.

وبدأ المصنف بالمتصل، وذكر أنه أربعة أقسام: الاستثناء، والشرط، والصفة،

والغاية.

وزاد بعضهم: بدل البعض من الكل.

الأول: الاستثناء.

وعرفه بـالإخراج بإلا غير الصفة ونحوها.

قال: **(إخراج)** أي: طرح.

**(غير الصفة)** احتراز من (إلا) إذا كانت للصفة، وهي التابعة لجمع منكر غير

محصور، وتكون بمعنى غير، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

[الأنبياء: ٢٢].

**(ونحوها)** أي: نحو (إلا) ك: خلا، وحاشا، وعدا، وسوى.

وقول المصنف: **(إخراج)** يفهم منه أن المستثنى دخل في المستثنى منه ثم

أخرج.

والأقرب: أنه لم يدخل في المستثنى منه؛ لأن التخصيص بيان، فلو عبر بغير هذا

اللفظ لكان أسلم.

قوله: **(والمنقطع مجازاً)**.

الاستثناء ينقسم إلى: متصل، ومنقطع.

فالاستثناء المتصل: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

تقول: جاء القوم إلا زيداً، فزيدٌ من القوم، ومن جنسهم فهذا يسمى استثناء

متصلاً.

والاستثناء المنقطع: أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه.  
 تقول: جاء القوم إلا حمارًا، فالحمار ليس من القوم، فهذا يسمى استثناء منقطعاً.  
 وذكر المصنف أن الاستثناء المنقطع من باب المجاز؛ لأنه لا إخراج فيه،  
 وبالتالي لا يدخل في التعريف؛ لأن التعريف إنما يكون للحقيقة، لا للمجاز.  
 وهذا مبني على إثبات المجاز.

واختلف في مسألة: هل يصح الاستثناء من غير الجنس أو لا؟  
 والراجح: الجواز؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وإبليس ليس من جنس الملائكة،  
 فالملائكة خلقت من نور، وإبليس خلق من نار.

### ثم انتقل إلى المسائل المتعلقة بالاستثناء:

\* المسألة الأولى: شروط الاستثناء:

قال: (الأولى: شرطه الاتصال عادة؛ باجماع الأدباء.  
 وعن ابن عباس خلافه، قياساً على التخصيص بغيره.  
 والجواب: النقص بالصفة والغاية، وعدم الاستغراق.  
 وشرط الحنابلة: ألا يزيد على النصف، والقاضي: أن ينقص منه.  
 لنا: لو قال عليّ عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعاً.  
 وعليّ القاضي: استثناء الغاوين من المخلصين، وبالعكس.  
 قال: الأقل ينسى فيستدرك.  
 ونوقض بما ذكرناه).

ذكر أن شرط الاستثناء: الاتصال عادة، بأن يكون متصلًا بالكلام عادة، فلا يمنع  
 التنفس والسعال من الاتصال، لكن لو قلت: له عليّ عشرة، ثم ذهبت، وجئت في  
 اليوم الثاني، فقلت: إلا واحداً، فلا يقبل، اللهم إلا إذا كان الفصل يسيراً، كما جاء في

الحديث أن النبي ﷺ قال عن حرم مكة: «لا يعضد شوكة، ولا ينفر صيده، ولا يختلي خلاه، فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر. فقال ﷺ: إلا الإذخر».

فالنبي ﷺ سكت يسيراً حتى سمع كلام العباس، ثم قال: «إلا الإذخر». واحتج المصنف على هذا الشرط: بإجماع أهل اللغة، فالعرب يعدون الاستثناء المنفصل من اللغو.

ونُسب إلى ابن عباس أنه لا يشترط الاتصال، ومنهم من قال: يجوزُهُ إلى سنة، ومنهم من قال: إلى شهر، وقيل غير ذلك.

واحتجوا على ما نسب لابن عباس: أنه قياس على التخصيص المنفصل؛ بجامع أنها من المخصصات، فالتخصيص المنفصل يجوز تأخره.

وأجيب: بالنقض بالصفة والغاية، والشرط، فهي من جملة المخصصات، ويشترط فيها الاتصال.

ثم ذكر شرطاً آخر، وهو: عدم الاستغراق، فلا بد أن يبقى من المستثنى منه شيء، كأن تقول: له عليّ عشرة إلا واحداً، لكن لو قلت: له عليّ عشرة إلا عشرة، فلا يكون صحيحاً؛ لأنه لغو.

واشترط الحنابلة: ألا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه.

واشترط الباقلاني أن ينقص من النصف، فلا يصح استثناء الأكثر أو المساوي.

واحتج المصنف بأمور:

الأول: لو قال: علي عشرة إلا تسعة، لزمه واحد بإجماع الفقهاء، فدل ذلك على

صحة الاستثناء، وهو بهذا يرد على الحنابلة والباقلاني.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾

[الحجر: ٤٢]؛ فاستثنى الغاوين من المخلصين، وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ فِيعْرَتِكَ

لَأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٨٢] إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴿ [ص: ٨٢-٨٣]. فاستثنى المخلصين

من الغاوين.

ولا يخلو: إما أن يستوي المستثنى والمستثنى منه، وإما أن يكون أحدهما أكثر من الآخر، وهذا فيه رد على الباقلاني.

ثم ذكر حجة للباقلاني، وهي: أن الأقل ينسئ ولا يلتفت إليه؛ لأنه خلاف الأصل، فيجوز استدراكه بالاستثناء، بخلاف الأكثر والمساوي. ونوقض باستثناء الغاوين من المخلصين.

**\* تنبيه:**

يلاحظ مما تقدم أن الشروط التي ذكرها المصنف في الاستثناء والتي يذكرها غيره من الأصوليين كلها متعلقة بكلام الناس، وبحثنا ابتداء في أصول الفقه متعلق بكلام الله **عَزَّ وَجَلَّ**.

فهذه من المباحث التي ليس لها علاقة بأصول الفقه، فمتى ما جاء الاستثناء في كلام الله أو في كلام رسول الله فهو استثناء، بأي صيغة جاء.

**\* المسألة الثانية:** الاستثناء من الإثبات نفي، والعكس.

قال المصنف: **(الثانية: الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، خلافاً لأبي حنيفة.**

لنا: لو لم يكن كذلك لم يكف (لا إله إلا الله).

احتج بقوله -عليه الصلاة والسلام-: « لا صلاة إلا بطهور».

قلنا: للمبالغة).

حكي على أن الاستثناء من الإثبات نفي: الإجماع، وحكى بعض الأصوليين الخلاف.

وأما الاستثناء من النفي هل هو إثبات للمستثنى؟ ففيه خلاف:

ذهب أكثر الأصوليين إلى أن الاستثناء من النفي إثبات.



وخالف في هذه المسألة أكثر الحنفية، فيرون أن الاستثناء من النفي مسكوت عنه.

فليس الخلاف جارياً فيهما عند الحنفية، كما أوهم كلام المصنف. واحتج المصنف على أن الاستثناء من النفي إثبات، والعكس: أنه لو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً لم يكف (لا إله إلا الله) في التوحيد؛ لأن (لا إله) نفي، واستثنى منه (إلا الله) فلو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً لكان هذا اللفظ لا يدل على إثبات الإلهية لله سبحانه؛ لأن الإثبات مسكوت عنه.

وأما أبو حنيفة فقد احتج بقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» والحديث لا يعرف بهذا اللفظ، وإنما أخرجه الدارقطني في السنن بلفظ: «لا صلاة إلا بوضوء». قال: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان كلما وُجد الطهور صحت الصلاة، وإن فقد شرط آخر.

وأجاب المصنف بـ: أنه هنا للمبالغة، فكأنه لا شرط للصحة إلا الطهارة، ولا يراد النفي.

والصحيح: ما ذهب إليه أكثر الأصوليين.

ويستثنى من ذلك: العدد.

تقول مثلاً: ما عندي من العشرة إلا واحداً.

فهل هذا الاستثناء من النفي يقتضي الإثبات؟

الجواب: لا؛ لأن الواحد من العشرة.

\* المسألة الثالثة: الاستثناءات المتعددة.

قال: (الثالثة: المتعددة إن تعاطفت، أو استغرق الأخير الأول، عادت إلى

المتقدم عليها، وإلا يعود الثاني إلى الأول، لأنه أقرب).

وهي مترتبة على المسألة التي قبلها.

## ذكر المصنف ثلاث صور:

الأولى: الاستثناءات إن عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المتقدم عليها وهو: المستثنى منه، مثل: له عليّ عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة، فيلزمه ثلاثة.  
الثانية: إن استغرق الأخير الأول عاد كلها إلى المستثنى منه، نحو: له علي عشرة إلا اثنين إلا أربعة، فيلزمه أربعة.

الثالثة: إن لم يكن معطوفاً ولا مستغرقاً فإنه يعود إلى الثاني دون الأول.

وهذا مبني على جواز الاستثناء من الاستثناء، وهو مذهب أكثر الأصوليين.

وقد جاء في الشرع؛ كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴾ (٥٨) [الحجر]:  
﴿ إِنْ لَوْطٍ إِنَّا لَمُنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٥٩) [الحجر]: ﴿ إِلَّا أَمْرَانَهُ قَدَرْنَا إِنَّمَا لِمَنِ الْغَابِرَاتُ ﴾ [الحجر]:  
[٥٨-٦٠].

مع مراعاة أن الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، نحو: له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة.

فقوله: (له عليّ عشرة إلا خمسة)، لا يلزمه إلا خمسة (نفي من إثبات)، وقوله (إلا أربعة) تضم إلى الخمسة فتصبح تسعة (إثبات من النفي)، وقوله (إلا ثلاثة) تخصم من التسعة فيبقى ستة (نفي من إثبات) فكل واحدة تعود إلى التي قبلها.  
وذهب أكثر الحنفية إلى أن الاستثناء من الاستثناء لا يجوز؛ لأن المستثنى لا حكم فيه، فهو مسكوت عنه، فترجع الاستثناءات إلى المستثنى الأول.

\* المسألة الرابعة: الاستثناء عقب الجمل.

قال: (الرابعة: قال الشافعي: المتعقب للجمل كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ

تَابُوا ﴾ [المائدة: ٣٤]. يعود إليها.

وخص أبو حنيفة بالأخيرة.

وتوقف القاضي والمرتضى.

وقيل: إن كان بينهما تعلق فللجميع، مثل: أكرم الفقهاء والزهاد، أو: أنفق عليهم إلا المبتدعة، وإلا فللأخيرة.  
لنا: ما تقدم أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات، كالحال والشرط وغيرهما، فكذلك الاستثناء.  
قيل: خلاف الدليل، خولف في الأخيرة للضرورة، فبقيت الأولى على عمومها.

قلنا: منقوض بالصفة والشرط).

صورة المسألة: الاستثناء إذا تعقب جملاً متعاطفة يصلح للعود إليها، فهل يعود إلى جميع الجمل؟

الراجح: أنه يعود إلى الجميع إذا لم يدل الدليل على إخراج البعض.

ومعنى الجمل: اللفظ الذي يصح إخراج بعضه، ويدخل في ذلك العدد. وليس المراد الجمل التي تقابل المفردات.

ومحل النزاع: الجمل المعطوفة بالواو.

يدل على عودها للجميع: أن الغالب في المخصصات الواردة بعد الجمل في الكتاب والسنة رجوعها إلى الجميع.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ [المائدة: ٣٣-٣٤].

وقد وقع الإجماع على أن ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ راجعة للجميع.

وقد ذكر المصنف المذاهب في هذه المسألة:

الأول: الاستثناء يعود إلى الجميع إذا كانت الجمل معطوفة بالواو، وهو مذهب

الشافعي، وأكثر الأصوليين.

الثاني: يعود إلى الأخيرة، وهو مذهب أبي حنيفة.

الثالث: التوقف، وهو مذهب الباقلاني، والشريف المرتضى، إلا أن الباقلاني توقف لعدم العلم بمدلول العام لغةً؛ بناء على أصله الفاسد، والمرتضى توقف لكونه عنده مشتركاً بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة فقط.

الرابع: إن كان بين الجمل تعلقٌ عاد الاستثناء إليها جميعاً، ك: (أكرم الفقهاء والزهاد)، أو (أنفق عليهم إلا المبتدعة)، وإلا عاد على الأخيرة فقط، وهو مذهب أبي الحسين البصري.

واحتج الشافعي: أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات، كالحال والشرط وغيرهما، فكذلك الاستثناء؛ بجامع أنها من المخصصات المتصلة. واعترض على المصنف ذكره للحال؛ لأنها عند أبي حنيفة ترجع إلى الأخير، كاستثناء.

واحتج أبو حنيفة: أن الاستثناء على خلاف الدليل فيكون مرجوحاً، وإنما رجعت للأخيرة مع أنها مخالفة للدليل للضرورة؛ لعدم إلغاء الاستثناء، ولكون الأخيرة أقرب، فبقيت الأولى على عمومها.

وأجاب المصنف ب: أنه منقوض بالصفة والشرط، فإنهما يعودان إلى الجميع. واعترض على المصنف ذكره للصفة؛ لأنها عند أبي حنيفة ترجع إلى الأخير، كاستثناء.

ثم انتقل المصنف إلى القسم الثاني من المخصصات المتصلة، وهو الشرط اللغوي.

قال: (الثاني: الشرط: وهو: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، كالإحصان.

وفيه مسألان:

**الأولى:** الشرط إن وجد دفعة فذاك، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه، أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه.

**الثانية:** إن كان زانياً ومحصناً، فارجم، يحتاج إليهما، وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع، يكفي أحدهما، وإن شُفيتُ فسالم وغانم حر فشفي عتقا، وإن قال: (أو) فيعتق أحدهما، ويعين).

الشرط، قد عرفه المصنف بـ: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، كالإحصان.

فالحكم الشرعي له علة، وشرط يتوقف عليه تأثير العلة.

فيتوقف على الشرط تأثير المؤثر دون وجوده، كالإحصان شرط في تأثير الزنا - وهو العلة - في الحكم - وهو وجوب الرجم -.

عندنا تأثير المؤثر (وجوب الرجم)، وجود المؤثر (الزنا)، وشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (الإحصان).

فالشرط - وهو الإحصان - يتوقف عليه تأثير المؤثر - وهو: وجوب الرجم -، دون وجود المؤثر - وهو الزنا -؛ لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان.

وكذلك وجوب الزكاة - وهو الحكم - يتوقف على شرط - وهو تمام الحول - إذا وجدت العلة - وهو ملك النصاب -.

وقوله: **(لا وجوده)** احتراز من ذات المؤثر؛ لأن الوجود عنده ليس عين الماهية، وإنما قدر زائد.

وجعل المصنف العلة مؤثرة لا يستقيم على أصله؛ لأن العلة عنده معرفة لا مؤثرات.

وفي تأثير المؤثر وعدمه مذهب باطلان:

الأول: تأثير ذاتي، وهو مذهب المعتزلة.

الثاني: نفي التأثير، وهو مذهب الأشاعرة، والتعريف الذي ذكره المصنف لا يستقيم على أصول الأشاعرة.

وهنا قول يقرب من المعتزلة من جهة، ومن الأشاعرة من جهة أخرى وهو قول الغزالي؛ فإنه جعل العلة مؤثرة بجعل الشارع، وقد تقدم تفصيل قوله عند ذكر السبب.

وأما الحق الذي عليه أهل السنة، فهو: أن الشروط مؤثرة في أحكامها تأثير السبب في المسبب، فالله ربط الأسباب بمسبباتها، وقد تقدم بيان ذلك.

وذكر المصنف في الشرط مسألتين:

المسألة الأولى: في الوقت الذي يحصل فيه المشروط، فذكر أن الشرط قد يوجد دفعة، كالبيع، فإذا وُجد دفعة وجد المشروط عند أول أزمته وجود الشرط. وقد يوجد الشرط بالتدرج كما إذا عُلّق بأمر، فإذا كان التعليق على الوجود فيوجد المشروط عند تكامل أجزاء الشرط والانتهاء منه، كنحو: إن صليت الفجر فأنت موفق، فيحصل المشروط عند تكامل الصلاة.

وإذا كان التعليق على العدم فيوجد المشروط عند ارتفاع جزء من الشرط، كنحو: إن لم تصل الفجر ستسجن، فيحصل السجن إذا ارتفع جزء من أجزاء الصلاة، كما لو صلى من غير أن يسلم؛ لأن المركب ينفي بانتفاء أجزائه، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

\* المسألة الثانية: الشرط والمشروط باعتبار التعدد على أقسام:

١- أن يتحدا، مثل: (إن قام زيد فاضربه).

٢- أن يتعددا.

والتعدد إما على سبيل الجمع، مثل: إن كان زانياً ومحصناً فارجم، فتعدد الشرط على سبيل الجمع، فلا يُرجم إلا بوجودهما، أو إن شفيت فسالم وغانم حر، فتعدد

المشروط على سبيل الجمع، فإذا شفي عتق الجميع.  
أو على البدل، مثل: إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع، فتعدد الشرط على سبيل  
البدل، فأيهما وجد حصل القطع، أو إن شفيت فسالم أو غانم حرّاً، فتعدد المشروط  
على سبيل البدل، فإذا شفي عتق أحدهما، ويعين أحدهما.

ثم انتقل المصنف إلى القسم الثالث من المخصصات المتصلة، وهو الصفة.

قال: (الثالث: الصفة: مثل: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وهي

كالاستثناء).

الصفة من المخصصات، وهي عند الأصوليين أعم من الصفة عند النحاة،  
فيدخل في الصفة عندهم: عطف البيان والحال، إلى غير ذلك.  
فالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ بلفظ آخر ليس بشرط ولا غاية، وأما عند  
النحاة فهي النعت.

وقد مثل المصنف ب: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]. وهو تمثيل غير سديد؛  
لأنه من باب تقييد المطلق، لا تخصيص العام؛ لأن رقبة ليست من صيغ العموم،  
وإنما صيغة إطلاق.

وذكر المصنف أن الصفة كالأستثناء في الاتصال، وعودها على الجمل.

والمثال الصحيح هو: قوله تعالى: ﴿فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَنَائِكُمْ

الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

وأنبه هنا: أن هناك تداخلاً بين التخصيص بالصفة ومفهوم الصفة.

وذهب بعض الأصوليين إلى أن التخصيص بالصفة لا يُتصوّر من الحنفية؛

لإنكارهم مفهوم المخالفة.

وأجاب بعض الحنفية: أن التخصيص بالصفة يقول به الحنفية إلا أنهم لا يثبتون

نقيض الحكم في الفرد المخرج؛ لعدم دخوله فيه أصلاً، فهو باقٍ على الأصل، خلافاً

لمن يرى مفهوم المخالفة.

وعليه: يمكن أن نقول: إن التخصيص بالصفة ومفهوم الصفة يشتركان في القصر وإثبات نقيض الحكم عند الجمهور، وأما عند الحنفية فيشتركان في القصر دون إثبات نقيض الحكم في الفرد المخرج.

ثم انتقل المصنف إلى القسم الرابع من المخصصات المتصلة، وهو الغاية.

قال: (الرابع: الغاية، وهي طرفه).

وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها، مثل: ﴿تُمْرَاتُمْوَا الصِّيَامِ إِلَى الْيَلِّ﴾ [البقرة:

١٨٧]، ووجوب غسل المرفق للاحتياط).

الغاية من المخصصات، وهي: إما أن تكون بد(إلى) أو بد(حتى) بشرط أن

يتقدّمهما عام يشمل ما بعد الغاية.

وحكم ما بعد الحرف مخالف لما قبله.

ومثل المصنف لهذا المخصص بقوله تعالى: ﴿تُمْرَاتُمْوَا الصِّيَامِ إِلَى الْيَلِّ﴾ [البقرة:

١٨٧]. فما بعد (إلى) مخالف لما قبلها في الحكم، فالليل ليس محلاً للصوم.

قوله: (وجوب غسل المرفق؛ للاحتياط) يجيب المصنف على اعتراض،

وهو: أنه لو كان حكم ما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها لما وجب غسل المرفقين في

الوضوء.

فكان جوابه: أن الوجوب من باب الاحتياط.





قال المصنف:

(والمنفصل: ثلاثة:

الأول: العقل، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

الثاني: الحس، مثل: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].

الثالث: الدليل السمعي، وفيه مسائل:

الأولى: الخاص إذا عارض العام يخصصه علم تأخيره أم لا.

وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً، وتوقف حيث جهل.

لنا: إعمال الدليلين أولى.

الثانية: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة، والإجماع،

كتخصيص: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] بقوله

تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية، بقوله -عليه

الصلاة والسلام-: «القاتل لا يرث».

وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] برجمه ﷺ للمحصن،

وتنصيف حد القذف على العبد.

الثالثة: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد.

ومنع قوم.

وابن أبان: فيما لم يخصص بمقطوع.

والكرخي: بمنفصل.

لنا: إعمال الدليلين، ولو من وجه أولى.

قيل: قال -عليه الصلاة والسلام-: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على

كتاب الله؛ فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه».

قلنا: منقوض بالمتواتر.

قيل: الظن لا يعارض القطع.

قلنا: العام مقطوع المتن مظنون الدلالة، والخاص بالعكس فتعادلا.

قيل: لو خصص لنسخ.

قلنا: التخصيص أهون.

وبالقياس.

ومنع أبو علي.

وشرط ابن أبان: التخصيص.

والكرخي: بمنفصل.

وابن سريج: الجلاء في القياس.

واعتبر حجة الإسلام: أرجح الظنيين.

وتوقف القاضي وإمام الحرمين.

لنا: ما تقدم.

قيل: القياس فرع فلا يقدم.

قلنا: على أصله.

قيل: مقدماته أكثر.

قلنا: قد يكون بالعكس، ومع هذا فإعمال الكل أحرى.

الرابعة: يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأنه دليل، كتخصيص: «خلق

الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه» بمفهوم: «إذا بلغ

الماء قلتين لم يحمل خبثاً».

الخامسة: العادة التي قررها رسول الله ﷺ تخصيص.

وتقريره عليه السلام على مخالفة العام تخصيص له، فإن ثبت: «حكمي على

الواحد حكيمى على الجماعة» يرتفع الحرج عن الباقيين.  
 السادسة: خصوص السبب لا يخصص؛ لأنه لا يعارضه.  
 وكذا مذهب الراوي، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه وعمله في الولوغ؛ لأنه ليس  
 بدليل.

قيل: خالف لدليل وإلا لانقذحت روايته.

قلنا: ربما ظنه دليلاً ولم يكن.

السابعة: أفراد فرد لا يخصص، مثل قوله -عليه الصلاة والسلام-: «أَيُّمَا  
 إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَرَ» مع قوله في شاة ميمونة: «دَبَاغُهَا طَهْرُهَا»؛ لأنه غير  
 مناف.

قيل: المفهوم منافٍ.

قلنا: مفهوم اللقب مردود.

الثامنة: عطف العام على الخاص لا يخصص مثل: «أَلَا لَا يَقْتُلُ مُسْلِمًا  
 بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ».

وقال بعض الحنفية بالتخصيص، تسوية بين المعطوفين.

قلنا: التسوية في جميع الأحكام غير واجبة.

التاسعة: عود ضمير خاص لا يخصص مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾

مع قوله تعالى: ﴿وَيُعَوْلُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لأنه لا يزيد على إعادته.

تذنيب: المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حُمل المطلق عليه، عملاً

بالدليلين، وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قيّد، وإلا فلا.

لما انتهى المصنف من المخصص المتصل انتقل إلى الكلام عن المخصص

المنفصل، وهو: الذي يستقل بنفسه.

والقاعدة: أن كل ما صح أن يكون دليلاً شرعياً؛ جاز التخصيصُ به.  
 فيخصص بقول الصحابي؛ لأنه دليلٌ، ويخصص بالإجماع؛ لأنه دليلٌ، وهكذا.  
 فتخصص الكتاب والسنة يكون بكل ما صح أن يكون دليلاً شرعياً، فيخصص  
 القرآن بالقرآن، ويخصص بالسنة أيضاً سواء كانت متواترة أو آحاداً، وتخصص السنة  
 بالقرآن، وأيضاً بالسنة، سواء كانت السنة متواترة أو آحاداً.

ويخصصان بالإجماع، وبمفهوم الموافقة، والمخالفة، وبقول الصحابي، وبكل  
 ما صح أن يكون دليلاً شرعياً.

والتخصص ليس رفعاً للحكم بالكلية، بل هو بيان، فلا يكون التخصص  
 بالقياس أو بقول الصحابي من باب مصادمة النص.

لكن ثمة تنبيه في قول الصحابي، وهو: أن يكون الصحابي قد علم بالعام ثم  
 خصصه، أما إذا لم يسمع بالعام فيتوقف فيه.

نعود إلى كلام المصنف:

ذكر المصنف أن المنفصل على ثلاثة أقسام:

الأول: العقل، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فأخرج العقل  
 ذاته.

وهو مبني على:

١ - دخول المتكلم في عموم كلامه.

٢ - أن الله يُطلق عليه (شيء).

الثاني: الحس، مثل: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].

الثالث: الدليل السمعي.

والصحيح: أنه ليس هناك إلا الدليل السمعي، فالعقل والحس لا تُخصَّص بهما

الأدلة الشرعية؛ لأنهما ليسا بأدلة شرعية.  
والأمثلة التي ذكرها المصنف ليست صحيحة من جهة كونها مخصصة؛ لأن  
عموم (كل) في كل موطن بحسبه.  
فالآية الأولى لم يدخل الله في عموم (كل) حتى يخرج بالعقل، فكل هنا في  
المخلوقات.

والآية الثانية بمعنى: أوتيت من جنس ما يؤتاه المملوك.

**ثم ذكر المصنف المسائل المتعلقة بالدليل السمعي:**

\* المسألة الأولى: إذا عارض الخاص العام فإنه يخصه.

قال: (الأولى: الخاص إذا عارض العام يخصه علم تأخيره أم لا).

وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً، وتوقف حيث جهل.

لنا: إعمال الدليلين أولى).

إذا ورد دليلان أحدهما عام والآخر خاص، فإن الخاص يقدم مطلقاً، سواء تقدم  
الخاص أو تأخر، أو اقترنا، أو جهل أيهما المتقدم، وأيهما المتأخر؛ وذلك أن في  
تقديم الخاص إعمالاً للدليلين، إذ فيه إعمال للعموم فيما عدا المخصوص، ومعلوم  
أنه لا يجوز اطراحهما إذا أمكن استعمالهما؛ وذلك أن الأدلة نُصبت للأخذ بها لا  
لاطراحها.

وتقديم الخاص على العام هو باتفاق المسلمين، لكن اختلفوا: هل هو  
تخصيص أو نسخ؟

ومحل الخلاف: إذا لم يعمل بالعام، وإلا فإنه يكون نسخاً؛ لأن البيان لا يتأخر  
عن وقت الحاجة.

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه إن علم التاريخ فالتأخر ناسخ، وإن جهل التاريخ  
فيتوقف.

والصحيح: أنه تخصيص؛ إذ هو تفسير وبيان، ولو جعلناه نسخاً لألغينا أحد الدليلين؛ لأن في النسخ إبطالاً للأول منهما، وفي التخصيص إعمالاً لهما: إعمالاً للعام في غير صورة الخاص، وإعمالاً للخاص في جميعه. أختتم بالأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، وهي: الأصل الأول: دلالة العام على أفراده، فمن قال: ظنية؛ جَوَزَ تقديم الخاص على العام مطلقاً.

ومن قال: قطعية؛ جوز تقديم المتأخر، وإن جهل التاريخ لزم التوقف.

الأصل الثاني: التخصيص هل هو بيان أو نسخ؟

فمن قال: بيان؛ جوز تقديم الخاص على العام مطلقاً.

ومن قال: نسخ؛ جوز تقديم المتأخر.

\* المسألة الثانية: تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة، وبالإجماع.

قال: (الثانية: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة،

والإجماع، كتخصيص: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:

٢٢٨] بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية، بقوله -عليه

الصلاة والسلام-: «القاتل لا يرث».

وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] برجمه ﷺ للمحصن،

وتنصيف حد القذف على العبد).

ذكر المصنف جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة، وبالإجماع،

ثم ذكر الأمثلة على ذلك.

والتخصيص بالإجماع بمعنى: التخصيص بالدليل الذي استند عليه الإجماع.

وهذا مبني على أنها أدلة قطعية، والعام دلالة على أفراد ظنية، فيصح تخصيص

الظني بالقطعي.

وحتى على قول من قال: دلالته على أفراده قطعية، فيصح التخصيص؛ لأنه قطعي مخصص لقطعي.

\* المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد.

قال: (الثالثة: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد.

ومنع قوم.

وابن أبان: فيما لم يخصص بمقطع.

والكرخي: بمنفصل.

لنا: إعمال الدليلين، ولو من وجه أولى.

قيل: قال -عليه الصلاة والسلام-: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على

كتاب الله؛ فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه».

قلنا: منقوض بالمتواتر.

قيل: الظن لا يعارض القطع.

قلنا: العام مقطوع المتن مظنون الدلالة، والخاص بالعكس فتعادلا.

قيل: لو خصص لنسخ.

قلنا: التخصيص أهون).

هذه المسألة -مسألة تخصيص القطعي بالظني- الخلاف فيها من الدخيل في

أصول الفقه، على التسليم بأن خبر الأحاد مطلقاً يفيد الظن، فلا يشترط في

التخصيص التساوي في القوة بين الأدلة.

فلو كان العام متواتراً، والخاص آحاداً، فإنه يخصصه، فالأضعف يخصص

الأقوى، والأقوى يخصص الأضعف، إلا على طريقة أهل الكلام.

فاشترط القوة لوثة كلامية، فينبغي التنبه لذلك.

ومن جواز التخصيص من أهل الكلام - كالمصنف - بناء على أن التخصيص بيان، وأن العام من جهة الدلالة ظني، لا أن خبر الواحد يفيد القطع. وقد ذكر المصنف الخلاف في هذه المسألة على أقوال:

الأول: جواز التخصيص بخبر الواحد.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً.

الثالث: جواز التخصيص إن خص العام قبل ذلك بقطعي؛ لأنه يصير مجازاً فتضعف دلالته، وإلا فلا يجوز، وقال به عيسى بن أبان. وفي قوله هذا مع ما سبق تناقض؛ لأنه لا يرى حجية العام بعد التخصيص، فلم يعد للتخصيص فائدة.

الرابع: جواز التخصيص إن خص بمنفصل، والمنع إن خص بمتصل، وقال به الكرخي.

واحتج المصنف في القول بالجواز بأنه إعمال للدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

واحتج المخالف: بقوله - عليه الصلاة والسلام -: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله؛ فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه»؛ فدل على أن السنة إذا خالفت الكتاب فهي مردودة.

والأولى أن يجاب بأنه حديث موضوع.

وأجاب المصنف: أن هذا الحديث المنسوب للنبي ﷺ منقوض بالسنة المتواترة، فهي تخصص الكتاب بالاتفاق.

واحتج المخالف أيضاً: أن الكتاب والسنة المتواترة قطعان، وخبر الأحاد ظني، والظن لا يعارض القطع.

وأجاب المصنف: أن العام من الكتاب والسنة المتواترة متنه ونسبته مقطوع



بهما، ودلالته ظنية، والخاص متنه ظني، ودلالته على فردة قطعية، فتعادلا.  
 واعترض على المصنف: أن خبر الآحاد مظنون الدلالة؛ لاحتماله الأمور العشرة.  
 وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن خبر الآحاد مطلقاً من قبيل الظن، وأنه  
 متوقف على أمور عشرة، وقد تقدم الكلام عنها.  
 واحتج المخالف أيضاً: لو جاز تخصيصها بخبر الآحاد لجاز نسخهما به، وهذا  
 باطل - على أصول المتكلمين الفاسدة -.  
 وأجاب المصنف: أن التخصيص أهون من النسخ؛ لأن التخصيص بيان،  
 والنسخ رفع للحكم بالكلية.  
 وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن خبر الآحاد لا ينسخ المتواتر؛ لكون  
 الآحاد يفيد الظن، وسيأتي الكلام عليه.

قوله: (وبالقياس).

ومنع أبو علي.

وشرط ابن أبان: التخصيص.

والكرخي: بمنفصل.

وابن سريج: الجلاء في القياس.

واعتبر حجة الإسلام: أرجح الظنيين.

وتوقف القاضي وإمام الحرمين.

لنا: ما تقدم.

قيل: القياس فرع فلا يقدم.

قلنا: على أصله.

قيل: مقدماته أكثر.

قلنا: قد يكون بالعكس، ومع هذا فإعمال الكل أحرى).

قوله: **(وبالقياس)** معطوف على خبر الواحد.  
بمعنى: ويجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد، وبالقياس.  
والقياس القطعي بالاتفاق يجوز التخصيص به.  
وأما الظني ففيه خلاف:  
القول الأول: جواز التخصيص به مطلقاً.  
القول الثاني: منع التخصيص به مطلقاً، وهو قول أبي علي الجبائي.  
القول الثالث: جواز التخصيص إن خص العام قبل ذلك، وإلا فلا يجوز، وهو  
قول عيسى بن أبان.  
القول الرابع: جواز التخصيص إن خص العام قبل ذلك بدليل منفصل، وإلا فلا  
يجوز، وهو قول الكرخي.  
القول الخامس: جواز التخصيص بالقياس الجلي دون الخفي، وهو قول ابن  
سريج.  
القول السادس: العام دلالة ظنية، والقياس دلالة ظنية فالعبرة بأرجح الظنيتين،  
وهو قول الغزالي.  
القول السابع: التوقف، وهو قول الباقلاني والجويني.  
واحتج المصنف في القول بالجواز بأنه إعمال للدليلين، وإعمال الدليلين أولى  
من إهمال أحدهما.  
واحتج من لا يرى الجواز مطلقاً: أن القياس فرع، والكتاب والسنة أصل، فلا  
يقدم الفرع على الأصل.  
وأجاب المصنف: أن القياس لا يقدم على أصله هو، وإنما على أصل آخر،  
فتخصيص العموم بالقياس ليس فيه تقديمه على أصله.  
واحتج من لا يرى الجواز مطلقاً أيضاً: أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص،

كذكر العلة، ووجودها في الفرع، وإذا كانت مقدماته أكثر كان أضعف، والأضعف لا يقدم على الأقوى.

وأجاب المصنف: أن مقدمات النص قد تكون أكثر من مقدمات القياس، ولو سلم أن مقدمات القياس أكثر فيجب التخصيص إعمالاً للدليلين.

والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:

الأصل الأول: دلالة العام على أفراده: هل هي قطعية أو ظنية؟

فمن ذهب إلى أنها ظنية، جوز تخصيصه بالقياس، ومن ذهب إلى أنها قطعية منع تخصيصه بالقياس.

الأصل الثاني: منع تخصيص القطعي بالظني، وهو أصل فاسد.

\* المسألة الرابعة: تخصيص المنطوق بالمفهوم.

قال: (الرابعة: يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأنه دليل، كتخصيص: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه» بمفهوم: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»).

ذكر المصنف أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأن المفهوم دليل، وكل ما صح دليلاً جاز التخصيص به، ولأن التعارض بينهما يمكن إزالته بالجمع.

سواء كان المفهوم مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة.

وحكي الإجماع على جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وعليه فالأولى حمل

الخلاف على مفهوم المخالفة، وهذا ما دل عليه تمثيل المؤلف.

وقد اختلف الأصوليون فيه على قولين:

ومحل الخلاف: في كلامين مستقلين من متكلم واحد وحكم واحد.

القول الأول: جواز تخصيص العام بالمفهوم، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

القول الثاني: منع تخصيص العام بالمفهوم، وهو مذهب الحنفية.

وحجتهم: أن مفهوم المخالفة ليس بدليل.

ومثل المصنف بـ: تخصيص «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه» بمفهوم «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً».

وهنا أنبه: لم يصح حديث في تغير الماء بالنجاسة، وإنما وقع عليه الإجماع.

والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:

الأصل الأول: أن المفهوم دليل.

الأصل الثاني: الدليل الخاص مقدم على الدليل العام.

\* المسألة الخامسة: التخصيص بالعادة الفعلية، وإقرار النبي ﷺ.

قال: (الخامسة: العادة التي قررها رسول الله ﷺ تخصيصاً).

وتقريره **عليه السلام** **علي** مخالفة العام تخصيصاً له، فإن ثبت «حكمي على

الواحد حكمي على الجماعة» يرتفع الحرج عن الباقيين).

صورة المسألة: إذا ورد لفظ عام وكانت العادة تُخرج بعض أفراد ذلك العام،

فهل تكون العادة مخصصة للفظ العام؟

بمعنى: لو أوجب الشارع أشياء بلفظ عام، وكانت العادة الفعلية جارية بترك

بعض ما تضمنه اللفظ العام، أو بفعل بعض ما تضمنه اللفظ العام، فهل تخصص

تلك العادة اللفظ العام، أو أن اللفظ العام باقٍ على عمومته؟

كما لو جاء النهي عن بيع الطعام بالطعام متفاضلاً، وكانت العادة الفعلية جارية

على بيع بعض الطعام بالطعام متفاضلاً فهل تكون العادة مخصصة للعام؟

ومحل هذه المسألة: العادة الفعلية، لا القولية.

وأما العادة القولية كإطلاق لفظ الدابة على الحمار فهي تخصص اللفظ العام،

وحكي عليها الإجماع.

وهنا لابد أن أبين: أن الجمهور لا يفرقون في المعنى بين العرف والعادة، بخلاف الحنفية فيجعلون العادة قسيمة للعرف؛ لأن العرف عندهم قولي، والعادة عملية.

نعود إلى المسألة: العادة الفعلية تخصص اللفظ العام، لكن يفرق بين العادة السابقة على العموم، والطارئة بعد العموم، فالسابقة تخصص، والطارئة لا تخصص، خلافاً للحنفية.

وقد ذكر المصنف أن العادة التي لا تخصص العام هي الطارئة، وهو الصحيح؛ لأن عادات الناس الطارئة لا تقوى على تخصيص اللفظ الشرعي؛ لأن المراد فهم كلام الله ورسوله ﷺ، وفهم كلامهما لا يعرف إلا بما كان موجوداً في عهده ﷺ. فالعادة التي تخصص اللفظ العام هي: التي تكون موجودة في عهد النبي ﷺ وأقرها.

فيكون المخصص هو الإقرار، وهو نوع من أنواع السنة. وهناك صورة أخرى يذكرها بعض الأصوليين وهي: إذا كانت العادة سابقة بفعل معين، ثم جاء النهي بلفظ عام يعمُّ العادة السابقة وغيرها، فهل النهي مقتصر على العادة، أو هو على عمومه؟

مثلاً: لو كانت العادة سابقة بأكل طعام معين، ثم جاء النهي عن أكل الطعام، فهل النهي يكون خاصاً بالطعام المعين الذي يأكلونه أو لا؟ وهذه الصورة مغايرة للصورة التي ذكرها البيضاوي.

قوله: **(وتقريره العلامة على مخالفة العام تخصيص له)** بمعنى: أن النبي ﷺ إذا أقر فعلاً مخالفاً للنص العام، فإنه يكون تخصيصاً له، فالإقرار كصريح الإذن.

وهذا مبني على أصل، وهو: عصمة النبي ﷺ في التبليغ. ثم استدل المصنف بدليل -على فرض ثبوته-، وهو: (حكيم على الواحد

حكيمى على الجماعة) فيرتفع الحرج عن الباقيين، ولا يكون خاصاً بذلك الشخص.  
وهذا الحديث الذي ذكره: لا أصل له.

وهذا مبني على أصل، وهو: الحكم الثابت في حق واحد ثابت في الجميع.  
ويكون نسخاً إن خالف ذلك الواحد جميع ما دل عليه العام؛ لأنه رفع للحكم  
بالكلية، ويكون تخصيصاً إن خالف في بعض أفراد العام.

\* المسألة السادسة: هل العبرة بعموم اللفظ أو خصوص السبب؟ وهل مذهب  
الراوي يخص اللفظ العام؟

قال: (السادة: خصوص السبب لا يخص؛ لأنه لا يعارضه.  
وكذا مذهب الراوي، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه وعمله في الولوغ؛ لأنه ليس  
بدليل.

قيل: خالف للدليل وإلا لانقذحت روايته.

قلنا: ربما ظنه دليلاً ولم يكن).

صورة المسألة: إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فهل يكون ذلك السبب  
مخصصاً للفظ العام؟

ذكر المصنف أن خصوص السبب لا يخص اللفظ العام؛ لأنه لا يعارضه، فلا  
منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب، وهو مذهب أكثر الأصوليين.  
والصحيح ما ذكره المصنف في هذه المسألة؛ فاللفظ العام إذا كان سبباً ووروده  
خاصاً، لم يسقط عموم اللفظ العام لخصوص السبب، وإن كان السبب الخاص  
قطعيّ الدخول في اللفظ العام.

والمراد بالسبب: هو الداعي للفظ العام.

وليس المراد بالسبب: ما كان موجباً للحكم، ككون ما عزر زنى فرجيم.

وهذا السبب - وهو: الداعي للفظ الخطاب - لا يجوز إخراجه من اللفظ العام

باتفاق الناس .

وهذه المسألة تشتمل على أمرين:

الأول: فيما إذا كان جواب السؤال يستقل بنفسه، وكان الجواب أعم من السؤال. أما إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بحيث لا يصح الابتداء به، فلا خلاف أنه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه؛ كأن السؤال معادٌ فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف: ٤٤].

الثاني: إذا ورد اللفظ العام على سبب لواقعة وقعت، وليس السبب موجباً للحكم. ومحل هذه المسألة فيما إذا لم تكن هناك قرينة توجب قصره على السبب، ولم يكن السياق يقتضي تخصيصه.

والسبب الذي ورد عليه اللفظ العام قطعي الدخول في اللفظ العام؛ وذلك لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فمن المستحيل أن يُسأل النبي ﷺ عن صورة فيعرض عنها ويبين غيرها.

وقطعية دخول السبب في اللفظ العام لا تجعله مخصصاً للفظ العام؛ لأن العبرة والحجة في لفظ الشارع لا في السبب.

ثم إن تخصيص العموم يكون بالمنافي، ولا منافاة بين السبب الخاص وعموم اللفظ في شيء ما، فلم يجز التخصيص به.

وفائدة ذكر السبب الخاص: أنه لا يجوز تخصيص هذه الصورة من هذا العموم. ومن وجوه ترجيح هذه المسألة: أن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فمضمون (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) إعمال للفظ العام في السبب الخاص وغيره.

قوله: (وكذا مذهب الراوي، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه وعمله في الولوغ؛ لأنه

ليس بدليل.

قيل: خالف لدليل وإلا لانقذحت روايته.

قلنا: ربما ظنه دليلاً ولم يكن).

انتقل إلى بيان أن مذهب الراوي لا يخصص اللفظ العام؛ لأن العبرة بروايته، لا بمذهبه.

والمراد بالراوي: الصحابي.

صورة المسألة: إذا روى الصحابي حديثاً عن النبي ﷺ يشتمل على لفظ عام، ثم أفتى الصحابي في بعض أفراد اللفظ العام بخلافه، فهل إخراج بعض أفراد العام يُعد تخصيصاً للفظ العام؟

وليس محل الخلاف فيما له حكم الرفع، فيكون التخصيص حينئذٍ بالسنة.

وليس محل البحث أيضاً في الإجماع السكوتي.

ومثل المصنف بأبي هريرة رضي الله عنه فقد روى حديث: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبعاً»، وكان يغسله ثلاثاً.

وهو مثال غير مطابق للدعوى؛ لأنه ليس فيه عموم.

واحتج ب: أن قول الصحابي ليس بدليل، وسيأتي بيان هذه المسألة.

واعترض على المصنف: أن الصحابي لما خالف عموم النص إنما كان ذلك

لدليل؛ لأنه لو خالفه من غير دليل لكان قادحاً في روايته.

وأجاب المصنف: أنه ربما خالف النص العام لِمَا ظنه دليلاً، وليس بدليل.

والراجع: أن الصحابي إذا اطلع على اللفظ العام فإن مذهبه يخص اللفظ

العام؛ لأنه دليل بشروطه.

\* المسألة السابعة: ذكر بعض أفراد العام لا يخصص العام.

قال: (السابعة: أفراد فرد لا يخصص، مثل قوله -عليه الصلاة والسلام-:



«أيما إهاب دُبغ فقد طهر» مع قوله في شاة ميمونة: «دباغها طهورها»؛ لأنه غير مناف.

قيل: المفهوم منافٍ.

قلنا: مفهوم اللقب مردود).

صورة المسألة: إذا ذكر فرد من أفراد العام بعد اللفظ العام، فهل يخص اللفظ العام بما ذكر من أفرادهِ؟  
بين المصنف أن ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخص اللفظ العام؛ لأن بعض الشيء لا ينافي الكل.  
ومثل بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «أيما إهاب دُبغ فقد طهر» مع قوله في شاة ميمونة: «دباغها طهورها».

وكونه ليس تخصيصاً؛ لأنه لا تعارض بينهما ولا منافاة، فإن الحكم على الفرد لا ينافي الحكم على العام، والمخصص لا بد أن يكون منافياً للعام، وإنما أُفرد اللفظ الخاص مع كونه مندرجاً في اللفظ العام؛ للاهتمام به.  
واحتج المخالف: أن تخصيص الفرد بالذكر يُفهم منه نفي الحكم عما عداه، فيكون منافياً للفظ العام.

وأجاب المصنف: أن هذا مفهوم لقب، ولا حجة فيه.

والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:

الأصل الأول: المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام.

الأصل الثاني: جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم المعمول به.

الأصل الثالث: عدم حجية مفهوم اللقب.

\* المسألة الثامنة: عطف العام على الخاص، أو الخاص على العام لا يخص.

قال: (الثامنة: عطف العام على الخاص لا يخص مثل: «ألا لا يقتل

مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده».

وقال بعض الحنفية بالتخصيص، تسوية بين المعطوفين.

قلنا: التسوية في جميع الأحكام غير واجبة).

صورة المسألة: إذا عطف الخاص على العام، فهل هذا العطف يقتضي

التخصيص؟

ذكر المصنف أن عطف العام على الخاص لا يخصص.

وكذلك عطف الخاص على العام.

ومثل بقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده».

وقال بعض الحنفية: بالتخصيص؛ لأنه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

وأجاب المصنف: بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه غير واجبة في

جميع الأحكام.

قال التاج السبكي: «وهو جواب ضعيف؛ لأن الحنفية لا يقولون باشتراك

المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام، بل باشتراكهما في المتعلقات

كالحال والشرط، والمصنف يوافق على ذلك، كما نص عليه في الاستثناء المتعقب

للجمل».

\* المسألة التاسعة: عود ضمير خاص لا يخصص.

قال: (التاسعة: عود ضمير خاص لا يخصص مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ

يَرَبِّضْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] مع قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لأنه لا يزيد

على إعادته).

صورة المسألة: إذا ورد لفظٌ عامٌ ثم أعيد عليه ضمير خاص ببعض أفرادها، فهل

يخصص الضمير العائد إلى بعض أفراد اللفظ العام؟

ذكر المصنف أنه إذا عاد ضمير إلى بعض أفراد العام فإنه لا يخصصه.

ومثل بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] مع قوله تعالى: ﴿وَيُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]. ف (المطلقات) لفظ عام يشمل البائن والرجعية، وقوله: (بعولتهن) راجع إلى الرجعية دون البائن. واحتج المصنف بـ: أنه لا يزيد على إعادته والتصريح به من غير أن يكون مخصصاً، فلو قال: وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً.

ثم ختم المصنف بتذنيب فقال: **(تذنيب: المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه، عملاً بالدليلين، وإلا فإن اقتضي القياس تقييده قيد، وإلا فلا).**

لما انتهى من العام والخاص ذكر المطلق والمقيد. وذكره في باب العام؛ لأن تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام، وللتشابه بين المطلق والعام لما في المطلق من العموم؛ ولذا تجد جمعاً من الأصوليين يذكرون المطلق مع العام.

ومن أظهر الفروق بين العام والمطلق: أن العام عمومه شمولي، والمطلق عمومه بدلي.

كما أن هناك اختلافاً بين صيغة العام، وصيغة المطلق. والمطلق يُعرّفه المناطقة بأنه: اللفظ الدال على الماهية - الحقيقة - من حيث هي، من غير قيد.

وهذا المطلق الكلي لا وجود له خارج الذهن، وإنما يوجد في الخارج مقيداً.

وإنما مراد الأصوليين بالمطلق: ما كان مطلقاً عن قيد بعينه.

ومثاله: رقبة؛ فهي مطلقة عن قيد معين، وهو: الإيمان.

واللفظ المطلق يراد منه: إيجاد الحقيقة فقط من غير قيدها المعين.

فمثلاً: المراد من الرقبة: إيجاد أي رقبة كانت.

والمقيد يراد منه: إيجاد الحقيقة مقيدة بقيود معينة.

فمثلاً: لما قال الله في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّرْتُهُمْ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. فهذا لفظ مطلق، يراد به إيجاد أي رقبة، سواء كانت مؤمنة، أو كافرة.

لكن إذا قيد اللفظ المطلق بقيد، فلا بد من وجود ذلك القيد، كقوله فيمن قتل نفساً خطأ: ﴿فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

والمطلق له صيغة، متى وجدت، كان اللفظ مطلقاً. وهذه الصيغة هي: النكرة في سياق الإثبات إذا لم تكن للامتنان. والمطلق والمقيد له أحوال:

الأولى: أن يتحد السبب والحكم.

الثانية: أن يختلف السبب والحكم.

الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم.

الرابعة: أن يتحد الحكم ويختلف السبب.

فإذا اتحد الحكم والسبب فيحمل المطلق على المقيد؛ إعمالاً للدليلين.

وأما إذا اتحد الحكم سواء اتحد السبب أو لا، فالراجح أنه يحتمل المطلق على المقيد.

ومن الأمثلة على اختلاف الحكم: قول الله - جل وعلا-: ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَجْشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥].

وفي الآية الأخرى: ﴿وَالَّذَانَ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَتَاذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٦].

فإنه أمر في الآية الثانية بالإيذاء، ولم يأمر باستشهاد أربعة، والإمساك في

البيوت، مع اتحاد السبب، وهو: الزنا.

وسبب عدم حمل المطلق على المقيد هنا: اختلاف الحكم.

وقول الله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

فقد قيد غسل اليدين في الوضوء بالمرافق، بينما في التيمم أطلق، ولا يصح هنا حمل المطلق على المقيد لاختلاف الحكم، فالحكم في الأول الغسل، وفي الثاني المسح.

أما إذا اتحد الحكم فإنه يحمل المطلق على المقيد.

قول المصنف: **(المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه، عملاً بالدليلين، وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قيداً، وإلا فلا)؛** بمعنى: أن المطلق يحمل على المقيد إذا اتحد السبب؛ إعمالاً للدليلين.

أما إذا اختلف السبب فينظر إن وجد قياس يقتضي تقييد المطلق قيد، وإلا فلا.

والمطلق عند الحنفية يحمل على المقيد في حال واحدة، وهي: إذا كان الحكم واحداً في حادثة واحدة، وهو من باب البيان ولو لم يعرف التاريخ، فإذا ورد مطلقاً في نص، ومقيداً في نص آخر فإنه يحمل المطلق على المقيد، وهذا باتفاق.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] مع قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ فقيد الدم بالمسفوح.

وما عدا هذه الحال فلا يحملون المطلق على المقيد، ويرون أنه إذا اتحد الحكم  
واختلف السبب فإنه يعمل بكل واحد منهما في موطنه.  
ويكون من باب النسخ عندهم إذا علم تأخر أحدهما؛ لأنه زيادة على النص،  
والزيادة على النص عندهم نسخ.



## الباب الرابع

قال المصنف:

(الباب الرابع: في المجمل والمبين.

وفيه فصول:

الأول: في المجمل.

وفيه مسائل:

الأولى: اللفظ: إما أن يكون:

مجملاً بين حقائقه، كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

أو أفراد حقيقة واحدة، مثل: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

أو مجازاته، إذا انتفت الحقيقة، وتكافأت، فإن ترجح واحد؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة، كنفى الصحة من قوله: (لا صلاة ولا صيام)، أو لأنه أظهر عرفاً، أو أعظم مقصوداً، كرفع الحرج، وتحريم الأكل من: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان» و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] حمل عليه.

الثانية: قالت الحنفية: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] مجمل.

وقالت المالكية: يقتضي الكل.

والحق: أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم، دفعاً للاشتراك والمجاز.

الثالثة: قيل: آية السرقة مجملة؛ لأن اليد تحتمل الكل والبعض، والقطع:

الشق، والإبانة.

## والحق: أن اليد للكل، تذكّر للبعض مجازاً، والقطع للإبانة والشق: إبانة.

شرح المصنف في الباب الرابع المتعلق بدلالات الألفاظ، وهو المجمل والمبين.

وقد تقدم تعريف المصنف للمجمل.

والمجمل هو: الذي لا يكفي وحده.

فأخرج هذا التعريف: النص والظاهر.

والحنفية يفرقون بين المجمل والمشكل، فيجعلون المجمل ما كان طريق معرفته النقل، والمشكل ما كان طريق معرفته العقل.

ومما ينبغي التنبيه إليه: أنه في لسان الأئمة قد يسمى العام والمطلق مجملاً.

وأخطأ من عرّف المجمل بقوله: ما لا يُفهم معناه، فهذا ليس بصحيح؛ لأنه ليس

بكلام أصلاً، والمجمل يفيد معنى، وله ظاهر، لكنه ليس بمعين.

فالصلاة مثلاً: يفهم معناها، لكن كيفيتها بينتها السنة.

والإجمال تابع للاحتمال المتساوي، والاحتمال قد يكون في المفرد، كالقراء،

وقد يكون في المركب، كالذي بيده عقدة النكاح.

والمفرد قد يكون حرفاً، وقد يكون اسماً، وقد يكون فعلاً.

والإجمال يقع في الأقوال والأفعال.

وترجيح إحدى الاحتمالات المتساوية راجع إلى القرينة اللفظية، أو السياقية، أو

الخارجية.

والمجمل قد وقع في القرآن، وقد أقر المتكلمون من الأشاعرة بوقوعه في

القرآن، لكن بنوه على أصل فاسد عندهم، وهو: أن الله يفعل لمجرد المشيئة.

ثم ذكر المصنف أقسام المجمل، وهي:



الأول: أن يكون مجملاً بين حقائقه، كالألفاظ المشتركة، فقد وضع اللفظ لعدة معانٍ، كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

والمشترك أخص من المجمل، فكل مشترك - إذا لم يحمل على جميع معانيه - مجمل، وليس كل مجمل مشتركاً.

الثاني: أن يكون مجملاً بين أفراد حقيقة واحدة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]؛ فالبقرة حقيقة واحدة لها أفراد.

الثالث: أن يكون مجملاً بين مجازاته إذا انتفت الحقيقة، وتكافأت المجازات فلم يترجح بعضها على بعض.

أما إذا ترجح بعضها على بعض فيتعين الحمل على الراجح.

وهذا مبني على إثبات المجاز، وقد تقدم نقضه.

ويغفلون عن تحديد المعنى بالسياق، وأنه حقيقة، لا مجاز.

وبين المصنف أسباب رُجحان بعض المجازات على بعض، وهي:

١ - أن يكون أحد المجازات أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر، كقوله ﷺ:

«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، وقوله ﷺ: «من لم يُبَيِّت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، فالحقيقة غير منتفية، فيحتمل أن تكون مجازاً في نفي الصحة، أو في نفي الكمال، ونفي الصحة أقرب، فتحمل عليه.

والصواب: أن المنفي هنا: الذات الشرعية، فالصلاة الشرعية منفية حقيقة؛

لانتفاء بعض واجباتها.

وعليه فلا تكون من المجمل.

وقول المصنف مبني على أصل فاسد وهو: نفي الحقائق الشرعية، كما تقدم.

ونفي الحقائق الشرعية بني على أصل عقدي فاسد، وهو: تفسيرهم للإيمان،

فقد فسروه بالتصديق، ومنعوا النقل.

٢- أن يكون أحد المجازات أظهر عرفاً من المجاز الآخر، كقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فليس المراد رفع الخطأ والنسيان، والأظهر عرفاً في الحديث نفي الحرج، لا الحكم.

وهذا مبني على أصل فاسد وهو: نفي الحقائق العرفية، أو عدها من المجاز.

٣- أن يكون أحد المجازات أعظم مقصوداً من المجاز الآخر، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةٌ﴾ [المائدة: ٣]. فليس المراد تحريم نفس العين، والأعظم مقصوداً من المجازات عرفاً هو حملها على الأكل.

وهذا مبني على أصل فاسد وهو: نفي الحقائق العرفية، أو عدها من المجاز.

ثم ذكر المصنف: ما اختلف في كونه مجملاً، فقال: **(الثانية: قالت الحنفية: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [البقرة: ١] مجمل.**

وقالت المالكية: يقتضي الكل.

والحق: أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم، دفعاً للاشتراك والمجاز.

الثالثة: قيل: آية السرقة مجملة؛ لأن اليد تحتمل الكل والبعض، والقطع: الشق، والإبانة.

والحق: أن اليد للكل، تذكر للبعض مجازاً، والقطع للإبانة والشق: إبانة).

اختلف في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]. هل هو من قبيل المجمل أو لا؟

فقالت الحنفية: مجمل؛ لاحتمال مسح جميع الرأس، أو بعضه.

وقالت المالكية: ليس مجملاً، وإنما يقتضي مسح جميع الرأس.

وهذا هو الظاهر من الباء، فهي للإلصاق، وقد ألصق المسح بالرأس، وهو اسم

لكله لا لبعضه، وبهذا ينتفي الإجمال.

ورجح المصنف أنه: حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض؛ دفعاً للاشتراك

فيما لو جعل حقيقة في كل منهما، أو دفعاً للمجاز فيما إذا جعل حقيقة في أحدهما.  
وهو مخالف لما رجحه سابقاً في الآية من أن الباء للتبويض.  
واختلف أيضاً في آية السرقة.

فقال بعضهم: مجملة في اليد والقطع؛ لاحتمال أن يراد باليد: اليد كلها، أو بعضها، ولاحتمال أن يراد بالقطع: الجرح، أو فصل العضو.  
ورجح المصنف أنها: ليست مجملة؛ لأن الأصل في اليد لغة أنه يراد بها الكل، والأصل في القطع لغة أنه يراد به: الإبانة.  
والشق أيضاً إبانة.  
والصحيح: أنها ليست مجملة؛ للوضع اللغوي.



قال المصنف:

(الفصل الثاني: في المبين.

وهو الواضح بنفسه، أو بغيره، مثل: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٤]،  
﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

وذلك الغير يسمى مبيناً.

وفيه مسألتان:

الأولى: أنه يكون قولاً من الله والرسول، وفعلاً منه، كقوله تعالى:  
﴿صَفَرَاءُ فِاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «فيما سقت  
السماء العشر» وصلاته، وحججه، فإنه أدل.

فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق.

وإن اختلفا، فالقول لأنه يدل بنفسه.

الثانية: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه تكليف بما لا يطاق،  
ويجوز عن وقت الخطاب.

ومنعت المعتزلة.

وجوز البصري، ومنا: القفال، والدقاق، وأبو إسحاق، بالبيان الإجمالي  
فيما عدا المشترك.

لنا: مطلقاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩].

قيل: البيان التفصيلي.

قلنا: تقييد بلا دليل، وخصوصاً أن المراد من قوله تعالى: ﴿أَنْ تَذَبْحُوا  
بِقَرَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٧] معينة، بدليل (ما هي)؟ و(ما لونها)؟ والبيان تأخر.

قيل: يوجب التأخير عن وقت الحاجة.

قلنا: الأمر لا يوجب الفور.

قيل: لو كانت معينة لما عنفهم.

قلنا: للتواني بعد البيان، وأنه تعالى أنزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

فنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح، فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية.

قيل: (ما) لا تتناولهم، وإن سلم، لكنهم خصوا بالعقل.

وأجيب: بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥]، وأن عدم رضاهم لا يعرف إلا بالنقل.

قيل: تأخير البيان إغواء.

قلنا: كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة.

قيل: كالخطاب بلغة لا تفهم.

قلنا: هذا يفيد غرضاً إجمالياً بخلاف الأول.

تنبيه: يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧] لا يوجب الفور.

الفصل الثالث: في المبيِّن له.

إنما يجب البيان لمن أريد فهمه، للعمل كالصلاة، أو الفتوى كأحكام الحيض).

عقد المصنف الفصل الثاني في المبيِّن.

والمبيِّن: اسم مفعول، من بينت الشيء تبييناً.

وهو يطلق على أمرين:

الأول: ما كان واضحاً بنفسه في الدلالة على معناه، فلا يحتاج إلى غيره في

الوضوح، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فهذا لم يسبقه إجمال، وهو واضح لغة في الدلالة على معناه.

ومثل له المصنف أيضاً: بقوله تعالى: ﴿وَسَعَلَ الْقَرِيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. فالقرية - على الحق من نفي المجاز - تطلق لغة على المحل والحال، وقد بين السياق المراد ووضّحه.

وقد بوب الشافعي باباً في «الرسالة» - وهو حجة في اللغة - قال فيه: «الصنف الذي يبين سياقه معناه».

والمصنف أراد بهذا المثال وضوحه من جهة العقل، فاللفظ حقيقة في طلب السؤال من الجدران، لكن العقل صرفه عن ذلك وبين أن المراد به الأهل.

وهذا بناه المصنف على أصله الفاسد في المجاز.

الثاني: ما كان واضحاً بغيره، فيحتاج إلى غيره في وضوحه. وستأتي الأمثلة عليه.

وذلك الغير يسمى المبيّن: اسم فاعل.

ثم شرع المصنف في ذكر المسائل.

\* المسألة الأولى: أقسام المبيّن.

قال: (الأولى: أنه يكون قولاً من الله والرسول، وفعلاً منه، كقوله تعالى:

﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «فيما سقت

السماء العشر» وصلاته، وحجه، فإنه أدل.

فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق.

وإن اختلفا، فالقول لأنه يدل بنفسه).

المبيّن إما:

١ - أن يكون قولاً من الله أو الرسول ﷺ، كقوله تعالى: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا

تَسْرُ النَّظِيرِينَ ﴿البقرة: ٦٩﴾؛ فهو بيان للبقرة.

وكقوله - عليه الصلاة والسلام -: «فيما سقت السماء العشر» فهو بيان لحق الزكاة في الزروع.

٢- أن يكون فعلاً من الرسول ﷺ كصلاته، فهو بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النور: ٥٦]، وحججه فهو بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وذكر المصنف أن البيان بالفعل أدل على المقصود من القول، فالخبر ليس كالمعينة.

وقد اختلف في مسألة: أيهما أبلغ في البيان القول أم الفعل؟

ولعل الأقرب: أن الفعل أبلغ من جهة بيان الكيفيات المخصوصة، والقول أبلغ في بيان العموم والخصوص.

قوله: **(فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق).**

**وإن اختلفا، فالقول لأنه يدل بنفسه)** بمعنى: أن القول والفعل إن اجتمعا وتوافقا في الحكم، فالسابق منهما هو المبيّن، والثاني تأكيد له. وإن اختلفا في الحكم، فالمبيّن هو القول؛ لأنه يدل بنفسه، بخلاف الفعل، فهو يدل إما بالضرورة، أو بالاستدلال بدليل قولي.

والمصنف لم يذكر من المبيّن إلا القول والفعل.

والقاعدة: أن (كل دليل شرعي يحصل البيان به).

فالبيان يحصل بكل ما صح أن يكون دليلاً شرعياً، فيحصل بقول الله، وفعله، وإقراره؛ ويكون الإقرار وقت نزول الوحي، كما يدخل في ذلك سكوته عن الحكم.

ويحصل بقول رسوله ﷺ، وفعله، وتقريره، وتركه، ويحصل بالإجماع، وغير

ذلك من الأدلة الشرعية، كما يحصل أيضاً بدلالة السياق.

\* المسألة الثانية: تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال: (الثانية: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه تكليف بما لا يطاق، ويجوز عن وقت الخطاب. ومنعت المعتزلة.

وجوز البصري، ومنا: القفال، والدقاق، وأبو إسحاق، بالبيان الإجمالي فيما عدا المشترك.

لنا: مطلقاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩].

قيل: البيان التفصيلي.

قلنا: تقييد بلا دليل، وخصوصاً أن المراد من قوله تعالى: ﴿أَنْ تَذَّبَحُوا بِقُرَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٧] معينة، بدليل (ما هي)؟ و(ما لونها)؟ والبيان تأخر.

قيل: يوجب التأخير عن وقت الحاجة.

قلنا: الأمر لا يوجب الفور.

قيل: لو كانت معينة لما عنفهم.

قلنا: للتواني بعد البيان، وأنه تعالى أنزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

فنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح، فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية.

قيل: (ما) لا تتناولهم، وإن سلم، لكنهم خصوا بالعقل.

وأجيب: بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥]، وأن عدم رضاهم لا يعرف إلا بالنقل.

قيل: تأخير البيان إغواء.

قلنا: كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة.



قيل: كالخطاب بلغة لا تفهم.

قلنا: هذا يفيد غرضاً إجمالياً بخلاف الأول.

تنبيه: يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ﴾ [المائدة:

٦٧] لا يوجب الفور).

ذكر المصنف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو: وقت العمل بالمجمل.

وعلى المنع: بأنه منع من التكليف بما لا يطاق؛ إذ كيف يكلف العبد به وهو لا يعلم به؟

وقد تناقض المصنف؛ لأنه يرى جواز التكليف بما لا يطاق.

ولا خلاف بين الأمة من حيث الجملة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى فعله، لكن قد يحصل التأخير، إما لحاجة المبلِّغ، أو لحاجة المبلِّغ.

فحاجة المبلِّغ؛ لأنه لا يمكن أن يبلغ كل الناس ابتداءً، وإنما يبلغ بحسب طاقته.

وأما حاجة المبلِّغ؛ فلأنه لا يمكنه فهم الخطاب جميعاً، وإنما يتدرج في التبليغ،

فجاز تأخير البيان هنا لحاجة المبلِّغ، كما جاز التأخير لحاجة المبلِّغ.

أما من حيث الجملة: فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت العمل فجوزه المصنف سواء كان

المحتاج إلى البيان له ظاهر قد استعمل في خلافه، كتأخير بيان التخصيص، وتأخير

بيان النسخ، أو ليس له ظاهر، كالأسماء المتواطئة، والمشاركة.

ومنعت أكثر المعتزلة تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت العمل إلا في

النسخ فيجوز تأخير بيانه.

وذهب أبو الحسين البصري المعتزلي، والدقاق، والقفال، إلى جواز تأخير

البيان في المجمل الذي ليس له ظاهر يعمل به، كالمشارك؛ لأنه لا يلزم محذور من

تأخيره، وان كان له ظاهر جاز تأخير البيان التفصيلي دون الإجمالي، فالإجمالي يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعاً من الوقوع في الخطأ، فيقال: هذا العام المراد منه الخصوص، من غير بيان تفصيلي لهذا الخاص.

ونسبة هذا القول إلى القفال والدقاق محل بحث.

والصواب: جواز تأخير البيان إلى وقت حضور العمل.

يدل عليه: ما جاء عن سليمان بن بريدة، عن أبيه: أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن وقت الصلاة؛ فقال له: «صلّ معنا هذين اليومين»، فلما زالت الشمس، أمر بلاً في أول الوقت، ثم في اليوم الآخر أمره في آخر الوقت. أخرجه مسلم.

فالرجل جاء يسأل عن أوقات الصلاة، ولم يحضر وقت العمل فقال له النبي ﷺ: «صلّ معنا»، ولم يبين له ابتداءً في أول الأمر، بل جعله يصلي معه، فصلّى في اليوم الأول في أول وقت الصلاة، وفي اليوم الثاني في آخر أوقات الصلاة.

ثم ذكر المصنف الأدلة:

أولاً: على جوازه مطلقاً: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]. و(ثم) تفيد التراخي، فدل ذلك على جواز تراخي البيان بعد القراءة، والبيان عام؛ لأنه مضاف.

واعترض أبو الحسين البصري بأنه: البيان التفصيلي لا الإجمالي، فيما له ظاهر. وأجاب المصنف: أنه تقييد بلا دليل، بل هو خلاف الدليل.

وهذا الدليل الذي استدل به المصنف محل نظر؛ لأن المراد بالبيان في الآية

ظهور القرآن على لسان النبي ﷺ.

ثانياً: على جواز التأخير في صورة النكرة: المراد من قوله تعالى: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]. هي بقرة معينة، بدليل سؤالهم عنها (ما هي)؟ و(ما لونها)؟

والبيان تأخر عن الخطاب حتى سألوا، فدل ذلك على جواز التأخير في صورة النكرة.

واعترض: أنه يوجب التأخير عن وقت الحاجة؛ لأن بني إسرائيل كانوا محتاجين إلى تعيينها؛ لكونهم مأمورين بذبحها.

وأجاب المصنف: أن الأمر لا يوجب الفور، فهم أمروا بذبح البقرة لا على الفور.

واعترض عليه أيضاً: أن البقرة غير معينة، ولو كانت معينة لما عنفهم، وذمهم على سؤالهم.

وأجاب المصنف: أن التعريف ليس على السؤال، وإنما على التواني بعد البيان. والاستدلال بالآية غلط ظاهر؛ ذلك أنه لا يجوز أن يتكلم المتكلم بلفظ له معنى وهو يريد غيره إلا بينه من غير تأخير، وإلا كان تلبساً على الناس. وإنما الذي يجوز تأخير البيان في المجملات.

واليهود إنما أمروا ببقرة مطلقة، لا معينة؛ لكنهم تعنتوا وتشددوا، فشد الله عليهم.

ثالثاً: على جواز التأخير في صورة العام: قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

فنفى ابن الزبير عن قريش بالملائكة والمسيح بأن هؤلاء عبدوا فيلزم أن يكونوا من حصب جهنم، فنزل بعد ذلك التخصيص: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] الآية.

واعترض: أن (ما) لا تتناول الملائكة؛ لأنها موضوعة لما لا يعقل فلا تكون مجملة، وإن سلم بدخولهم فهي مخصوصة بالعقل؛ لأن العقل يمنع من أن يعذب أحد بجريرة غيره.

والصواب: أنها ليست مخصوصة بالعقل، وإنما بالنصوص التي دلت على منع أن يعذب أحد بجريرة غيره.

وأجاب المصنف: أن (ما) تتناول العقلاء، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥].

واعترض عليه: بعدم التسليم فقد ذكر المصنف في العموم أن (ما) لما لا يعقل. ولو كانت (ما) هنا عامة لكانت معارضة المشركين صحيحة، وهذا فيه سوء ظن بكلام الله، وحسن ظن بكلام المشركين.

واعترض عليه أيضاً: أن الآية ليست عامة في كل معبود، وإنما فيما يعبد ككفار قريش؛ لأنهم هم المخاطبون بالآية، ولم يخاطب أهل الكتاب.

والصواب: أن ابن الزبير عارض من جهة القياس، فإذا كانت آلهته تدخل النار فيقاس عليها المسيح؛ لأنه عبد.

وجوابه: بإثبات الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فالمسيح حي من أنبياء الله، والأصنام من حجارة.

وأما قولهم: العقل يخصه، فأجاب المصنف: أن عدم رضاهم يعرف بالشرع لا بالعقل.

وهذه المسألة مبنية على أصل، وهو: بم تُعرف عصمة الأنبياء؟

فالمعتزلة قالوا: بالعقل، والأشاعرة قالوا: بالسمع.

ثم ذكر المصنف احتجاج أبي الحسين البصري، وهو: أن تأخير البيان الإجمالي في غير المشترك إغواء وإضلال؛ لأنه خطاب بما ظاهره أنه يريد منا أن نفهم ظاهره وليس كذلك.

وأجاب المصنف: أنه وقع في القرآن، ففي القرآن ما يوجب الظنون الكاذبة، كقوله

الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. فإنه يوهم التشبيه، وبالإجماع ليس إغواءً.

وهذا مبني على أصل عقدي فاسد، وهو: أن ظاهر نصوص الصفات يوهم التشبيه، والتشبيه كفر.

فهؤلاء جعلوا الكتاب والسنة دلائل كفرية، وأن ظاهرهما يوهم الكفر، أو ما لا يليق بالله - على زعمهم -، بل ليس عندهم أي شك في أن ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ انخرائط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه.

فأي تنقص لله ورسوله ﷺ بعد هذا؟! إذ يلزم على قولهم أن الله لو تركنا في الأمور العقلية بلا كتاب ولا سنة لكان خيراً، وأحسن للأمة، كما يلزم أن الله جعل كتابه مضلاً للناس، لا هادياً لهم، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. ثم أي تنقص للقرآن نفسه أعظم من هذا التنقص؛ إذ يلزم على قولهم أن القرآن لا فائدة وراءه في الأمور العقلية إلا الإضلال.

ويكفي هذا القول بشاعة ما يلزم عليه من هذه الأمور الكفرية! ثم ذكر احتجاج من منع تأخير البيان مطلقاً، وهو: أن الخطاب من غير البيان، كالخطاب بلغة لا تفهم، وهذا ممنوع. وأجاب المصنف: أن الخطاب من غير بيان يفيد غرضاً إجمالياً كالتهيو للامثال، بخلاف الخطاب بلغة لا تفهم.

قوله: (تنبيه: يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧] لا يوجب الفور).

ذكر مسألة، وهي: أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير بيان ما أوحى إليه إلى وقت الحاجة.

وأجاب على اعتراض - وهو: أمره ﷺ بالتبليغ يمنع التأخير - بقوله: الأمر ليس للفور.

ثم ذكر الفصل الثالث، فقال: (الفصل الثالث: في المبيّن له. إنما يجب البيان لمن أريد فهمه، للعمل كالصلاة، أو الفتوى كأحكام الحيض).

عقد المصنف هذا الفصل في المبيّن له. فذكر أنه يجب البيان لمن أراد الله إفهامه؛ حتى يعمل، أو يفتي به. واعترض على المصنف: تعبيره بـ(يجب)، فهذا لا يستقيم إلا على أصول المعتزلة، وأما الأشاعرة فيرون أنه لا يجب على الله شيء.

وهذه المسألة العقدية الناس فيها طرفان ووسط: الطرف الأول: لا يجب على الله شيء، كما هو مذهب الأشاعرة. الطرف الثاني: يجب على الله قياساً على المخلوق، كما هو مذهب المعتزلة. الوسط: لا يجب على الله شيء إلا ما أوجبه على نفسه، كما هو مذهب أهل السنة. وقد دل عليه:

قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧].

واعترض على المصنف أيضاً: إخراج النساء، فالرجال والنساء سواء.



## الباب الخامس

قال المصنف:

الباب الخامس: في النسخ والمنسوخ.

الفصل الأول: في النسخ.

وهو: بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه.

وقال القاضي: رفع الحكم.

ورد بأن الحادث ضد السابق، فليس رفعه بأولى من دفعه.

وفيه مسائل:

الأولى: أنه واقع، وأحاله اليهود.

لنا: أن حكمه، إن تبع المصالح فيتغير بتغيرها، وإلا فله أن يفعل كيف

شاء، وأن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع.

وقد نقل قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، والآن محرم اتفاقاً.

قيل: الفعل الواحد لا يحسن ويقبح.

قلنا: مبني على فاسد، ومع هذا فيحتمل أن يحسن لواحد، أو في وقت،

ويقبح لآخر، أو وقت آخر.

الثانية: يجوز نسخ بعض القرآن ببعض.

ومنع أبو مسلم الأصفهاني.

لنا: أن قوله تعالى: ﴿مَتَعَا إِلَىٰ الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠] نسخت بقوله تعالى: ﴿يَتَرَيَّصَنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].  
قال: قد تعدد الحامل به.

قلنا: لا بل بالحمل، وخصوصية السنة لاغ.  
وأيضاً: تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرُّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُودِكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] ثم نسخ.  
قال: زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره.  
قلنا: زال كيف كان.

احتج المانع بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢].

قلنا: الضمير للمجموع.  
الثالثة: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، خلافاً للمعتزلة.  
لنا: أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده، بدليل قوله تعالى: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلْتَأُ الْمِينُ﴾ [١٦] وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ [الصافات: ١٠٦].  
- [١٠٧] فنسخ قبله.

قيل: تلك بناء على ظنه.  
قلنا: لا يخطئ ظنه.  
قيل: إنه امتثل، وأنه قطع فوصل.  
قلنا: لو كان كذلك لم يحتج إلى الفداء.  
قيل: الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى.  
قلنا: يجوز للابتلاء.

الرابعة: يجوز النسخ بلا بدل، أو ببدل أثقل منه، كنسخ وجوب تقديم



الصدقة على النجوى، والكف عن الكفار بالقتال: استدل بقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

قلنا: ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً.

الخامسة: ينسخ الحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: ﴿مَتَّعْنَا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠] الآية، وبالعكس، مثل ما نقل «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، وينسخان معاً، كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل الله: عشر رضعات محرمت فنسخن بخمس».

السادسة: يجوز نسخ الخبر المستقبل، خلافاً لأبي هاشم.

لنا: أنه يحتمل أن يقال: لأعاقبن الزاني أبداً، ثم يقال أردت سنة.

قيل: يوهم الكذب

قلنا: ونسخ الأمر يوهم البداء).

شرح المصنف في الباب الخامس، وهو النسخ والمنسوخ.

والنسخ في اللغة: إما أن يكون بمعنى الإزالة، وإما أن يكون بمعنى النقل.

وعرف المصنف النسخ بـ: بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه.

قوله: **(بيان انتهاء حكم شرعي)** بمعنى أن للحكم الشرعي غاية ووقتاً ينتهي

إليه في علم الله، فيأتي دليل شرعي يبين انتهاء هذه الغاية، وهذا الوقت، فالنسخ على هذا تخصيص زمني.

وقوله: **(حكم شرعي)** أخرج البراءة الأصلية.

**(بطريق شرعي)**؛ احتراز من الطريق العقلي، ودخل في الطريق: قول النبي ﷺ

وفعله وتقريره.

والطريق أعم من الخطاب.

ولم يقل بحكم شرعي؛ لأن النسخ قد يكون لغير بدل.  
**(متراخ عنه)** بمعنى: لا بد أن يكون الدليل الثاني متأخرًا عن الدليل الأول، فلو كان معه لكان تخصيصًا، ولم يكن نسخًا.  
 واعترض على تعريف المصنف: أنه قصر المنسوخ في الحكم، وهذا مخرج للفظ.

والأولى في تعريف النسخ أن يقال: هو رفع حكم دليل شرعي أو لفظه بخطاب جديد.

ومعنى الرفع: إزالة الحكم.

ثم ذكر المصنف قول الباقلاني؛ فقال: **(وقال القاضي: رفع الحكم)** وفيه: أن النسخ رفع، وليس بيانًا، وهو قول أكثر الأصوليين.  
 واعترض على قول الباقلاني بأن الحكم الحادث ضد السابق، فليس رفع الحكم الحادث بالسابق بأولى من دفع السابق للحادث، بل الدفع أولى؛ لاستقرار السابق وتمكنه.

ويجاب عنه ب: أن الحادث أقوى من السابق؛ لقوة الوارد، فيرفعه.

ومن أنكر كون النسخ رفعًا أرجعه إلى أصول فاسدة، منها:

الأصل الأول: كلام الله قديم، والقديم لا يرفع، وإلا كان الله محلًا للحوادث، ولهذا جعلوا هذا الأصل من أدلتهم على أنه بيان.

فكلام الله -عندهم- معنى واحد لا يقبل التبعض، والرفع ينافي ذلك، بخلاف البيان.

ومن أقر بهذا الأصل وذهب إلى أن النسخ رفع: جعل الرفع راجعًا إلى متعلق الخطاب، لا إلى الخطاب نفسه.

وهذا مبني على أصلهم الفاسد في التعلق، وأنه حادث.

وقد ذكر الرازي اعتراضاً عليهم، وهو: أن الخطاب إما أن يكون أمراً ثبوتياً أو لا يكون، فإن لم يكن أمراً ثبوتياً استحال رفعه وإزالته، وإن كان أمراً ثبوتياً فهو إما: أن يكون حادثاً، أو قديماً.

فإن كان حادثاً لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وإن كان قديماً لزم عدم القديم وهو محال.

فتكون هذه المسألة مبنية عند بعض الأشاعرة على مسألة الكلام. والحق: أن المسألة في نفسها ليست مبنية على الكلام القديم، فأهل السنة يرون أن كلام الله يتجدد بحسب الأحاد، فهو يتكلم بالمنسوخ متى ما شاء، ويتكلم بالناسخ متى ما شاء، فيشرع الأحكام على حسب حكمته.

والناسخ عند أهل السنة رافع للمنسوخ.

الأصل الثاني: الحكم هل يرتفع بذاته، أو بضده؟

وقد ذكروا أن هذه المسألة تشبه مسألة بقاء الأعراض، والناسخ والمنسوخ ضدان وعرضان.

فمن قال ببقاء الأعراض أكثر من زمن واحد فقد شابه من قال: إن الحكم يبقى إلى مجيء ضده، فيرتفع به، فيكون الناسخ رافعاً للمنسوخ.

ومن قال بعدم بقائها فقد شابه من قال: إن الحكم ينعدم بذاته ثم يأتي ضده ويحل محله، فيكون الناسخ بياناً لزوال المنسوخ.

ووجه الشبه بين المسألتين عند الأشاعرة صحيح إن أريد بالحكم: الحكم الحادث لا القديم؛ لأن القديم عندهم ليس بعرض.

لكن لا يلزم أن كل من قال بأن العرض لا يبقى زمانين أن يقول بأن النسخ بيان، كما لا يلزم أن كل من قال بأن العرض يبقى أن يقول بأن النسخ رفع؛ لأن الشبه بينهما ليس من كل وجه.

ومن الفروق بينهما: أن كلام الله ليس عرضاً عند الأشاعرة. وأما مسألة الأعراض، فعند أهل السنة: أن وصف الصفات بالأعراض مجمل، لا يصح إثباته ولا نفيه.

ويرون أن دعوى أن الأعراض لا تبقى زمانين دعوى باطلة؛ لأنها مخالفة للحس وضرورة العقل، فالسواد والبياض الذي كان بالأمس هو السواد والبياض بعينه الذي وجد اليوم، وكذلك لون السماء لا يتغير، وهكذا.

الأصل الثالث: ظهور البداء، فزعموا أنه لو كان النسخ رفعاً لدل على البداء؛ لأنه رفع الحكم فكأنه انكشف له ما لم يكن عالمًا به، وهذا من الحجج التي ذكرها بعض من يرى أن النسخ بيان.

ولا شك في بطلانه في نفسه، فالله متصف بالعلم أزلاً، ولا يكون شيء إلا وفق ما علمه سبحانه، فلا تخفى عليه خافية.

والله أمر بالأمر وهو يعلم أنه سيرفعه، فلا يكون من البداء.

الأصل الرابع: التحسين والتقبيح، فمن قال بالتحسين والتقبيح العقلين جعل النسخ بياناً؛ لأن رفع الحسن قبيح، فلو كان النسخ رفعاً لكان الشيء الواحد حسناً قبيحاً، وهذا باطل.

ومن لم يقل بذلك جعله رفعاً؛ لأن رفع الحسن ليس قبيحاً.

وهذا بناء صحيح عند بعضهم، لكن المسألة في نفسها ليست مبنية عليه؛ لاختلاف الوقت بين النسخ والمنسوخ، فالناسخ متأخر عن وقت المنسوخ، فيكون النسخ رافعاً للمنسوخ من غير أن يلزم أن يكون الحسن قبيحاً.

والخلاصة: كون النسخ بياناً قول باطل؛ لاجتماع الأصول السابقة، لا لأحاديها.

فكل من قال بالبيان أرجعها إلى أصل فاسد، وإن كان ذلك الأصل بمفرده لم

يلتزم به كل من قال بأن النسخ بيان، لكن مجموعها يدل على فساد القول.

وأما كون النسخ رفعاً فحق؛ لبنائه على أصول صحيحة.  
وأركان النسخ هي:

١- الناسخ، وهو: الشارع.

٢- المنسوخ، وهو: الحكم المرفوع.

٣- المنسوخ عنه، وهو: العبد.

٤- المنسوخ به، وهو: الحكم الراجع لغيره.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أن إطلاق النسخ عند السلف أعم مما اصطح عليه الأصوليون، فإن السلف يطلقون النسخ على كل مقيد، فيدخل فيه البيان؛ لأنه واضح المجمل، ويدخل فيه التخصيص؛ لأنه خصص عاماً، ونحو ذلك.

ثم ذكر المصنف المسائل المتعلقة بالنسخ:

المسألة الأولى: النسخ جائز وواقع.

قال: (الأولى: أنه واقع، وأحاله اليهود).

لنا: أن حكمه إن تبع المصالح فيتغير بتغيرها، وإلا فله أن يفعل كيف

شاء، وأن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع.

وقد نقل قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، والآن محرماً اتفاقاً.

قيل: الفعل الواحد لا يحسن ويقبح.

قلنا: مبني على فاسد، ومع هذا فيحتمل أن يحسن لواحد، أو في وقت،

ويقبح لآخر، أو وقت آخر).

أجمع المسلمون على وقوع النسخ في الشريعة، خلافاً لمن شذ.

وذهب جمع من اليهود إلى عدم جوازه ووقوعه؛ فراراً من القول بنسخ التوراة.

ومن اليهود من ذهب إلى جوازه عقلاً، لا شرعاً.

واحتج المصنف بأمور:

أولاً: أن الحكم:

- إما أن يكون منوطاً بالمصالح فيتغير بتغيرها، والمصالح لا شك في تغيرها بتغير الأشخاص والأزمان.

- وإما أن يكون منوطاً بالمشيئة، كما هو مذهب الأشاعرة، فيفعل الله ما يشاء. وهذا مبني على: مسألة التحسين والتقيح، وهل يفعل الله لمحض المشيئة، أو لحكمة ترجع إلى الخلق؟

فالأشاعرة لا يرون أن الأحكام منوطة بالمصالح، وإنما يفعل الله لمحض المشيئة.

وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.

ثانياً: أن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع - وهو المعجزة عندهم -، ولا تصح إلا مع القول بنسخ الكتب السابقة، فوجب القطع بالنسخ.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾

[البقرة: ١٠٦].

فهذه الآية دلت على وقوع النسخ.

وأنبه هنا: أن الأشاعرة يحصرون دليل النبوة في المعجزة فقط، وهو أصل

باطل.

ثالثاً: أن آدم كان يزوج الأخت من الأخ، وهو الآن محرم بالنسخ بالاتفاق.

واحتج المخالف: أن الأمر والنهي راجعان إلى الحسن والقبح، فالأمر بالشيء

يقتضي حسنه، والنهي عن الشيء يقتضي قبحه، والفعل الواحد لا يكون حسناً

قبيحاً، بحيث إنه يكون قبل النسخ حسناً، وبعده قبيحاً.

وأجاب المصنف: أن هذا مبني على فاسد، وهو إثبات التحسين والتقيح العقلين. ولو سلم بثبوته، فلا استحالة أن يحسن الفعل لواحد ويقبح لغيره، أو يحسن في وقت ويقبح في غيره.

وقد تقدم الكلام عن مسألة التحسين والتقيح.

ولا يلزم من قال بالتحسين والتقيح العقلين إحالة النسخ؛ لأن بعض المعتزلة يقولون: إن النسخ لا يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد على الحد الذي تناوله، بل لابد من أن يزيل التعبد مثله في وقت آخر، أو على وجه آخر، فليس المنسوخ هو الحكم نفسه، وإنما مثله.

والجواب عن حجة المخالف أن يقال: ليس هناك ما يمنع من أن يكون الفعل مصلحة في وقت، ويكون مفسدة في وقت آخر، وهذا راجع إلى حكمة الله سبحانه. والنسخ له حكمة، كما قال الشافعي في «الرسالة» «... رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم فيه من نعمة، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم: جنته، والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمة فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه».

\* المسألة الثانية: جواز نسخ القرآن بعضه بعض.

قال: (الثانية: يجوز نسخ بعض القرآن ببعض.

ومنع أبو مسلم الأصفهاني.

لنا: أن قوله تعالى: ﴿مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠] نسخت بقوله تعالى:

﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قال: قد تعدد الحامل به.

قلنا: لا بل بالحمل، وخصوصية السنة لاغ.

وأيضاً: تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُوتِكُمْ صَدَقَةً ﴿ [المجادلة: ١٢] ثم نسخ.

قال: زال لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره.

قلنا: زال كيف كان.

احتج المانع بقوله تعالى: ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ [فصلت:

٤٢].

قلنا: الضمير للمجموع).

يجوز نسخ بعض القرآن ببعض، ولا يجوز نسخ جميع القرآن بالإجماع.

ومنع من جواز نسخ بعض القرآن ببعض أبو مسلم الأصفهاني فيما نسب إليه.

واحتج المصنف على الجواز: بوقوعه، وضرب لذلك مثالين:

الأول: قوله تعالى: ﴿ مَتَّعْنَا إِلَى الْحَوْلِ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]. نسخ بقوله تعالى:

﴿ يَرْبِضَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

واعترض: أن الاعتداد بالحوال لم ينسخ بالكلية؛ لأن الحامل تعتد به إذا كان

حملها سنة، فيكون تخصيصاً لا نسخاً.

وأجاب المصنف: أن الحامل لا تعتد بالسنة، بل بوضع الحمل سواء كان سنة أو

أقل، وحصول السنة إن وقع لا عبرة به.

الثاني: تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول وجب بقوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُحُوتِكُمْ صَدَقَةً ﴿ [المجادلة: ١٢]. ثم نسخ بقوله: ﴿ فَإِذْ لَمْ

تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [المجادلة: ١٣].

واعترض: أنه زال لزوال سبب الإيجاب، وهو: التمييز بين المنافق الذي لا يتصدق

وغيره، لا أنه نسخ.

وأجاب المصنف: أن الوجوب زال بعد ثبوته سواء بزوال سببه أو لا.

وقد ضعف جوابه؛ لأن زوال الحكم لزوال سببه ليس من باب النسخ.



ويجاب على الاعتراض أيضًا ب: أنه يلزم عليه أن كل من لم يتصدق من الصحابة فهو منافق، وهذا باطل.

ثم ذكر حجة لأبي مسلم، وهي: قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢]. فلو نسخ بعضه لكان يأتيه الباطل.

وأجاب المصنف: أن الضمير في قوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ﴾ لمجموع القرآن لا بعضه. وأجيب أيضًا: أن النسخ إبطال، لا باطل.

\* المسألة الثالثة: جواز نسخ الوجوب قبل العمل.

ويعبر عنها أيضًا بـ (نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به)، و(نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال)، و(نسخ الشيء قبل وقوعه)، و(نسخ الأمر قبل امتثاله). وتشمل هذه المسألة: نسخ الفعل قبل دخول وقت العمل، وبعد دخول الوقت لكن قبل أن يذهب من الوقت مقدار ما يسعه، والمأمور به على الفور قبل الشروع فيه.

قال: (الثالثة: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، خلافًا للمعتزلة).

لنا: أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده، بدليل قوله تعالى: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلْتَأُ الْمِينُ﴾ (١٦) وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿ [الصافات: ١٠٦-١٠٧] فنسخ قبله.

قيل: تلك بناء على ظنه.

قلنا: لا يخطئ ظنه.

قيل: إنه امتثل، وأنه قطع فوصل.

قلنا: لو كان كذلك لم يحتج إلى الفداء.

قيل: الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى.

قلنا: يجوز للابتلاء).

يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، كما لو قال: صلّ بعد العصر ركعتين، ثم قال له قبل العصر: لا تصلّ، وهو قول أكثر الأصوليين، وخالف في هذا المعتزلة، وبعض الحنفية.

والمسألة ليست مختصة بالوجوب، كما أوهم تعبير المصنف.

واحتج المصنف: بالوقوع في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَئَ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ قَالَ يَتَأَبَّتْ أَعْمَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿[الصفات: ١٠٢]. وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ ﴿١٦﴾ وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿[الصفات: ١٠٦-١٠٧]. فنسخ قبل وقت الذبح، ولهذا لم يذبح إسماعيل.

واعترض: أن إبراهيم ظن أنه مأمور بالذبح، وهو لم يؤمر بالذبح، وإنما بالمقدمات من الإضجاع، وأخذ السكين، ونحو ذلك.

وأجاب المصنف: أن ظن الأنبياء لا يخطئ.

واعترض أيضًا: أن إبراهيم امتثل، لكن كلما قطع شيئاً وصله الله.

وأجاب المصنف: أنه لو كان كذلك لم يحتج إلى الفداء بكبش؛ لأنه قد فعل المأمور به.

ثم احتج الخصم: أنه لو جاز النسخ قبل الفعل لجاز أن يكون الشخص الواحد مأمورًا منهيًا بالفعل الواحد في الوقت الواحد، وهذا محال.

وأجاب المصنف: أنه ليس هناك ما يمنع؛ لأن الغرض الابتلاء، لا حصول الفعل.

ثم هو مبني على إثبات التحسين والتقبيح العقليين، والأشاعرة لا يقولون به.

وأجاب غيره: أنه لم يجتمع أمر ونهي؛ لأن النهي أزال الأمر السابق.

\* تنبيه:

اعترض المعتزلة على الأشاعرة بالكلام النفسي، فإذا كان الكلام قديمًا، وهو

معنى واحد، فكيف يكون الناسخ والمنسوخ واحداً؟  
وقد حيرَ هذا الاعتراض الأشاعرة، وأجابوا عنه بأجوبة بعيدة، مبنية على أصلهم  
الباطل في كون كلام الله واحداً لا يتبعض.

### والأصول التي انبنت عليها هذه المسألة، هي:

الأصل الأول: هل الحكمة تكون للامتثال والابتلاء كما هو مذهب أهل السنة،  
أو تكون للامتثال فقط كما هو مذهب المعتزلة؟  
فالمنسوخ بعد العمل حكمته الامتثال، والمنسوخ قبل العمل حكمته الابتلاء.  
فهناك حكمة تنشأ من نفس الأمر دون المأمور به، وهذا هو الذي يجوز نسخه  
قبل التمكين.

وزعمت المعتزلة أنه لا مصلحة من نسخ الحكم قبل الفعل، وما لا مصلحة فيه  
فلا يؤمر به العبد، وبنوه على أن الشرع كاشفٌ عن حسن الفعل الذاتي، فلا يكون  
الأمر إلا بما هو حسن.

وغفل هؤلاء أن الأمر قد يكون للابتلاء، فقد يأمر بما ليس بحسن في نفسه ثم  
ينسخ قبل التمكين؛ لحصول العزم على الطاعة.

الأصل الثاني: التحسين والتقبيح، فمن قال بالتحسين والتقبيح العقلين منع  
النسخ قبل الفعل؛ لأن الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه يلزم أن يكون حسناً قبيحاً  
في آن واحد، ولا يمكن أن يكون حسناً قبيحاً.

ومن لم يقل بذلك جوزة؛ لأن الحسن والقبح شرعيان.

وهذا بناء صحيح على أصولهم.

وعند أهل السنة: أن الله أمر بالفعل لحكمة تقتضي حسنه، ثم لما زالت هذه  
الحكمة نهى عنه.

الأصل الثالث: هل يُشترط لصحة الأمر الإرادة؟

فمن قال: إن الأمر ليس هو الإرادة، جَوَّز النسخ.  
ومن قال: الأمر مستلزم للإرادة، كما هو عند المعتزلة، منع النسخ؛ لأن الله لما أمر علم أنه يريد فلا يجوز النسخ؛ لأنه لو جاز نسخه لكان غير مراد، فيلزم التناقض بأن يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد في وقت واحد.  
وأما أهل السنة: فيفرون بين الإرادة الكونية والشرعية، فالأمر يستلزم الإرادة الشرعية، لا الكونية، فيجوز أن ينسخ ما أَرَادَهُ شرعاً.  
الأصل الرابع: التكليف بما لا يطاق.

فمن جوز التكليف بما لا يطاق جوز النسخ؛ لأن الشارع أمره بالفعل ثم نهاه قبل أن يخلق فيه القدرة على الفعل، وهذا مبني على أن القدرة مقارنة للفعل.  
ومن منع التكليف بما لا يطاق، منع النسخ؛ لأنه إذا أمره بالفعل مطلقاً وأراد منه ثم منعه كان قد كلفه ما لا يطيقه، وهذا مبني على اشتراط الإرادة في الأمر.  
وعند أهل السنة: أنه ليس هناك تكليف بما لا يطاق؛ لأن الأمر غير مستلزم للإرادة الكونية، ولأن القدرة قد تكون قبل الفعل، وقد تكون مع الفعل.  
\* المسألة الرابعة: النسخ إلى بدل وإلى غير بدل.

قال: (الرابعة: يجوز النسخ بلا بدل، أو ببدل أثقل منه، كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكف عن الكفار بالقتال: استدل بقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

قلنا: ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً).  
صورة المسألة: إذا نُسخ الحكم فهل يجوز من غير أن يُبدل منه حكم آخر؟  
ذهب المصنف إلى أنه يجوز النسخ بلا بدل، أو إلى بدل أثقل؛ لأن عدم الحكم قد يكون خيراً للعبء، وقد يكون الأثقل خيراً له.  
واعترض على المصنف: أن عدم الحكم لا يقال عنه: (نأت)؛ لأنه عدم.

وأجيب بأن: مراده عدم حكم مبتدأ.

والنسخ قد يكون إلى بدل، وقد يكون إلى غير بدل، وقد يكون إلى حكم أشد، وقد يكون إلى حكم مساوٍ، وقد يكون إلى حكم أخف.

ومن الأمثلة على ما نسخ إلى بدل، وعلى ما نسخ إلى أغلظ: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ. وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿البقرة: ١٨٤-١٨٥﴾.

كان المسلمون مخيرين بين الصيام والإطعام، ثم نسخ التخير وأوجب الصيام. ومن الأمثلة على ما نسخ إلى أخف: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ حَرِيصٌ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلَّمَ أَنَّ فِيكُمْ سَعَةً فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿الأنفال: ٦٥-٦٦﴾.

ومن الأمثلة على ما نسخ إلى مساوٍ: تحول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة. وهذه من المسائل التي ليس تحتها عمل؛ لأن النسخ موجود سواء قلنا ببدل أو من غير بدل، وسواء قلنا إلى أغلظ أو إلى أخف.

ومن الأمثلة على ما نسخ إلى غير بدل: نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى النبي ﷺ، كما في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿المجادلة: ١٢﴾.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإيجاب إذا نسخ انتقل إلى الندب، فيكون

تقديم الصدقة بين يدي نجوى النبي ﷺ نسخ من الوجوب إلى الاستحباب.  
وجواز النسخ إلى غير بدل هو مذهب الجمهور.

\* المسألة الخامسة: نسخ الحكم والتلاوة.

قال: (الخامسة: ينسخ الحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: ﴿مَتَّعْنَا إِلَى  
الْحَوْلِ﴾ [البقرة: ٢٤٠] الآية، وبالعكس، مثل ما نقل: «الشيخ والشيخة إذا زنيا  
فارجمواهما ألبتة»، وينسخان معاً، كما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان  
فيما أنزل الله: عشر رضعات محرمت فنسخن بخمس».

قد ينسخ اللفظ ويبقى الحكم، وقد ينسخ الحكم ويبقى اللفظ، وقد ينسخ  
الحكم واللفظ معاً.

مثال نسخ اللفظ مع بقاء الحكم: آية الرجم، قد جاء عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «كان  
فيما أنزل آية الرجم فقرأناها ووعيناهها، ورجم رسول الله ورجمنا..»، فأية الرجم  
ليست موجودة مع بقاء حكمها.

ومثال نسخ الحكم مع بقاء اللفظ: قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا  
فزوروها».

ومثال نسخ الحكم واللفظ معاً: ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما أنزل  
من القرآن: عشر رضعات يحرم من ثم نُسِخن بخمسٍ معلومات».

\* المسألة السادسة: جواز نسخ الخبر المستقبل.

قال: (السادسة: يجوز نسخ الخبر المستقبل، خلافاً لأبي هاشم.  
لنا: أنه يحتمل أن يقال: لأعاقبن الزاني أبداً، ثم يقال: أردت سنة.

قيل: يوهم الكذب

قلنا: ونسخ الأمر يوهم البداء).

صورة المسألة: مدلول الخبر إذا كان في المستقبل فهل يجوز نسخه؟  
 ومحل الخلاف: إذا لم يُرد بمدلول الخبر الإنشاء، وكان يمكن أن يتغير.  
 أما تلاوة الخبر فيجوز نسخها، وحكي عليه الاتفاق.  
 ذكر المصنف أنه يجوز نسخ مدلول الخبر في المستقبل إن كان مما يمكن أن  
 يتغير، خلافاً لأبي هاشم المعتزلي.  
 والجمهور على أنه لا يجوز نسخه.  
 ومنهم من ذهب إلى جواز النسخ في المستقبل دون الماضي.  
 واحتج المصنف بـ: أنه يحتمل أن يقال: لأعاقب الزاني أبداً، ثم يقال: أردت  
 سنة، فأخرج بعض الزمان.  
 واحتج المخالف: أنه يوهم الكذب.  
 وأجاب المصنف: أن نسخ الأمر يوهم البداء أيضاً، فجوابكم جوابنا.  
 والحق: أنه لا يجوز النسخ في المستقبل؛ لاستناده على أصليين فاسدين، وما  
 استند على فاسد فهو فاسد.  
 وهذه المسألة مبنية على أصول، وهي:  
 الأصل الأول: هل النسخ رفع أو بيان؟  
 فمن قال إنه بيان جَوَّز نسخ الخبر في المستقبل؛ لأن الخبر له مدة بينها الخبر  
 الثاني، فلا يستلزم الكذب.  
 ومن قال إنه رفع فلا يجوز ذلك؛ لأن الخبر إن كان صدقاً فرفعه يستلزم الكذب.  
 ومن قال إن النسخ رفع فلا يحسن منه أن يجوز نسخ الأخبار.  
 الأصل الثاني: الكذب هل يكون في المستقبل.  
 فمن قال: الكذب يكون في الماضي والمستقبل منع من نسخ الخبر في المستقبل.  
 ومن قال: الكذب يكون في المستقبل دون الماضي أجاز نسخ الخبر في المستقبل.

قال المصنف:

(الفصل الثاني: في النسخ والمنسوخ.

وفيه مسائل:

الأولى: الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة، كنسخ الجلد في حق المحصن، وبالعكس كنسخ القبلة.

وللشافعي رحمته الله قول بخلافهما.

دليله في الأول: قوله تعالى: ﴿تَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

ورد: بأن السنة وحي أيضاً.

وفيهما قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤].

وأجيب في الأول بأن النسخ بيان.

وعورض في الثاني: بقوله: ﴿تَبَيَّنَّا﴾ [النحل: ٨٩].

الثانية: لا ينسخ المتواتر بالآحاد، لأنَّ القاطع لا يدفع بالظن.

قيل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] منسوخ بما روي أنه -

عليه الصلاة والسلام-: «نهى عن كل ذي ناب من السباع».

قلنا: (لا أجد) للحال فلا نسخ.

الثالثة: الإجماع لا ينسخ؛ لأن النص يتقدمه، ولا ينعقد الإجماع بخلافه،

ولا القياس بخلاف الإجماع، ولا ينسخ به.

أما النص والإجماع فظاهران.

وأما القياس فلزواله بزوال شرطه.

والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه.

الرابعة: نسخ الأصل، يستلزم نسخ الفحوى، وبالعكس؛ لأن نفي اللازم

يستلزم نفي ملزومه، والفحوى يكون ناسخاً.



الخامسة: زيادة صلاة ليست بنسخ.

قيل: تغير الوسط.

قلنا: وكذا زيادة العبادة، أما زيادة ركعة ونحوها، فكذلك عند الشافعي،

ونسخ عند الحنفية، وفرق قوم: بين ما نفاه المفهوم، وبين ما لم ينفه.

والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينفه.

وقال البصري: إن نفي ما ثبت شرعاً كان نسخاً، وإلا فلا، فزيادة ركعة على

ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد، وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ.

خاتمة:

النسخ يعرف بالتاريخ، فلو قال الراوي هذا سابق: قبل، بخلاف ما لو قال:

هذا منسوخ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا نراه).

عقد المصنف هذا الفصل لبيان النسخ والمنسوخ.

وقاعدة النسخ: أن كل ما ثبت به حكم شرعي في عهد النبي ﷺ جاز النسخ به.

فقولنا في القاعدة: (في عهد النبي ﷺ) أخرج الإجماع، وقول الصحابي.

وذكر المصنف عدة مسائل:

\* المسألة الأولى: نسخ الكتاب بمثله.

قال: (الأولى: الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة، كنسخ الجلد في حق

المحصن، وبالعكس كنسخ القبلة.

وللشافعي ﷺ قول بخلافهما.

دليله في الأول: قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

ورد: بأن السنة وحي أيضاً.

وفيهما قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤].

وأجيب في الأول بأن النسخ بيان.

وعورض في الثاني بقوله: ﴿بَيِّنَا﴾ [النحل: ٨٩].

ذكر أن أكثر العلماء على جواز نسخ الكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، خلافاً للشافعي.

ومثل المصنف على نسخ الكتاب بالسنة بـ: نسخ النبي ﷺ جلد المحصن بالرجم.

واعترض عليه: أن الرجم ثابت بالقرآن.

ثم إن هذا تخصيص وليس بنسخ.

ومثل المصنف على نسخ السنة بالكتاب بـ: التوجه إلى بيت المقدس فقد ثبت بالسنة، ونسخه الكتاب.

ثم ذكر المصنف أدلة الشافعي:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

وهذا يدل على أنه يأت بما هو من جنسه، فالسنة ليست خيراً من القرآن.

ورُد: أن السنة وحي، كما أن القرآن وحي، وقد تكون الخيرية في المضمون،

والثواب.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وهو دليل على المسألتين: نسخ الكتاب بالسنة، والعكس: لو كانت السنة ناسخة لم

تكن مبينة، وإنما كانت رافعة، وهذا مخالف لوصف الله السنة بأنها مبينة، ولو كان

الكتاب ناسخاً للسنة، لكان الكتاب مبيناً للسنة لا العكس.

وأجاب المصنف: أن النسخ بيان؛ لأنه تخصيص للحكم بزمان.

وأن الكتاب وصف بأنه تبيان، فيكون بياناً للسنة.

وعلى كل حال فالأصل أن الكتاب لا ينسخه إلا الكتاب، لكن قد تخفى علينا دلالة الكتاب وتظهر في السنة واضحة، فتكون السنة ناسخة. وذكر بعض العلماء أن نسخ الكتاب بالسنة ليس له مثال؛ فيكون غير واقع في الشريعة.

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة، هو: اشتراط الجنسية بين الأدلة، فمن اشترط الجنسية منع نسخ الكتاب بالسنة.

\* المسألة الثانية: نسخ المتواتر بالآحاد.

قال: (الثانية: لا ينسخ المتواتر بالآحاد، لأنَّ القاطع لا يدفع بالظن.

قيل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] منسوخ بما روي أنه -

عليه الصلاة والسلام-: «نهى عن كل ذي ناب من السباع».

قلنا: (لا أجد) للحال فلا نسخ).

ذكر المصنف أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد؛ لأن المتواتر قطعي، والآحاد ظني، والقطعي لا ينسخ بالظني.

والمسألة مفروضة في الوقوع لا في الجواز، وإن كان هناك من خالف في الجواز.

وُضعفت حجة المصنف بأمرين:

الأول: ليس هناك دليل يمنع من نسخ القطعي بالظني، وإنما هذا مبني على أصل

كلامي فاسد.

وكون القطعي لا ينسخ بالظني خطأ قطعاً؛ لأن ما ثبت بخبر الآحاد إما أن يكون

حقاً وإما أن يكون باطلاً، فإن كان حقاً فإنه ينسخ.

وما ثبت بخبر الآحاد لا يكون إلا حقاً.

فهذه لوثة كلامية، ليس لها علاقة بأصول الفقه، وهو قول مخالف لمذهب أهل

السنة والجماعة.

هذا بالنظر إلى الأصل الذي حمل أهل الكلام على منع أن ينسخ الأحاد المتواتر.  
الثاني: لو سلم أن القطعي لا ينسخه الظني، فالقطعي أصل الحكم لا دوامه،  
والنسخ محله الدوام لا أصل الحكم.

ثم ذكر المصنف حجة الخصم، وهي: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. منسوخ بما روي بالأحاد أنه -عليه الصلاة والسلام-: «نهى عن كل ذي ناب من السباع».

وأجاب المصنف: أن الآية للحال، بمعنى أنه لا يجد فيما أوحى إليه في ذلك الوقت إلا هذه المحرمات، فغيرها على الإباحة الأصلية، وبالتالي فليس هناك نسخ.  
وأجيب أيضًا: أن الحديث مخصص، لا ناسخ.  
\* المسألة الثالثة: الإجماع لا ينسخ.

قال: (الثالثة: الإجماع لا ينسخ؛ لأن النص يتقدمه، ولا ينعقد الإجماع بخلافه، ولا القياس بخلاف الإجماع، ولا ينسخ به.  
أما النص والإجماع فظاهران.  
وأما القياس فلزواله بزوال شرطه.  
والقياس إنما ينسخ بقياس أجلي منه).

صورة المسألة: هل الإجماع ينسخ، وينسخ به؟  
ذكر المصنف أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ، وكذلك لا ينسخ حكم آخر بالإجماع عند الجمهور؛ لأن النسخ لا يكون إلا في زمن النبي ﷺ، والإجماع لا يكون إلا بعده.

ونسخ الإجماع لا يخلو:

- أن يكون بالنص، والنص متقدم على الإجماع؛ لأن الإجماع يكون بعد وفاة النبي ﷺ.

- أن يكون بالإجماع، ولا ينعقد الإجماع بخلافه؛ لأنه يلزم أن يكون أحد الإجماعين خطأ.

- أن يكون بالقياس، ولا يصح؛ لأن شرط القياس ألا يخالف الإجماع، فإن خالف الإجماع فلا عبرة به؛ لزوال شرطه.

والإجماع أيضًا لا يُنسخ به؛ لأن المنسوخ لا يخلو:

- أن يكون النص، ولا ينعقد الإجماع على خلافه؛ إلا إذا كان له مستند فيكون الناسخ هو المستند، لا نفس الإجماع.

- أن يكون الإجماع، ولا يصح أن ينعقد إجماع بخلاف إجماع؛ لأن أحدهما خطأ.

- أن يكون القياس، ولا يصح لزوال شرطه؛ فإنه يشترط ألا يكون على خلاف إجماع.

والأصل الذي انبنت عليه هذه المسألة، هو: أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ، وإنما ينعقد بعده، والنسخ يكون في عهده ﷺ، لا بعده، فاستحال اجتماع النسخ والإجماع.

وهذا مبني على تعريف الإجماع، فمما يدخل في حد الإجماع: أنه بعد وفاة النبي ﷺ.

لكن ينبغي ملاحظة: أن الإجماع لا بد له من مستند من الكتاب أو السنة.

وبالتالي: إذا قلنا: إن الإجماع ينسخ - كما عليه بعض العلماء - فالمراد مستنده،

لا نفس الإجماع.

ثم انتقل المصنف إلى مسألة: هل ينسخ القياس القياس؟

فذكر أن القياس ينسخ بقياس أجلي منه.

والقياس لا ينسخ النص؛ لأن النسخ لا يكون إلا بتأخر الناسخ عن المنسوخ، ولا مدخل للعقل والقياس في معرفة المتقدم والمتأخر، وكذلك القياس مستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص، كما أنه إنما يصح إذا لم يعارضه نص، فإذا عارضه نص فلا حجة في القياس، ولا في دليل العقل.

أضف على ذلك: أن قياس غير النبي ﷺ وإن كان دليلاً شرعياً إلا أنه مستفاد بعد وفاة النبي ﷺ، فلا يكون ناسخاً.

هذا في القياس إذا كان مستنبطاً.

أما إذا كان منصوباً على علته، فإنه ينسخ به؛ لأنه كالنص.

\* المسألة الرابعة: نسخ فحوى الخطاب.

قال: (الرابعة: نسخ الأصل، يستلزم نسخ الفحوى، وبالعكس؛ لأن نفي

اللازم يستلزم نفي ملزومه، والفحوى يكون ناسخاً).

يجوز نسخ مفهوم الموافقة، والنسخ به، وقال بذلك أكثر الأصوليين.

ونسخ أصل مفهوم الموافقة يستلزم نسخ مفهوم الموافقة؛ لأن الفحوى تبع

للأصل، فإذا زال المتبوع زال التابع، فنسخ مفهوم الموافقة يستلزم نسخ الأصل.

ومثاله: نسخ التأليف - وهو الأصل - يستلزم نسخ الضرب.

واحتج المصنف ب: أن الفحوى لازم للأصل، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم.

قوله: (والفحوى يكون ناسخاً) بمعنى أن مفهوم الموافقة يكون ناسخاً؛ لأن

دلالته إما أن تكون لفظية، فتكون كالمنطوق، أو قياسية قطعية، وكلاهما يكون

ناسخاً.

لكن من منع النسخ بالقياس منع النسخ بالفحوى؛ لأنها عنده من باب القياس.

فدلالة مفهوم الموافقة هي الأصل وانبنى عليها الخلاف في النسخ.

\* المسألة الخامسة: الزيادة على النص ليست بنسخ.

قال: (الخامسة: زيادة صلاة ليست بنسخ).

قيل: تغير الوسط.

قلنا: وكذا زيادة العبادة، أما زيادة ركعة ونحوها، فكذلك عند الشافعي،

ونسخ عند الحنفية، وفرق قوم: بين ما نفاه المفهوم، وبين ما لم ينفه.

والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وما لم ينفه.

وقال البصري: إن نفي ما ثبت شرعاً كان نسخاً، وإلا فلا، فزيادة ركعة على

ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد، وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ).

صورة المسألة: زيادة عبادة مستقلة من جنس ما قبلها، وأما إذا لم تكن من جنس

ما قبلها فليست نسخاً بالاتفاق.

ذكر المصنف أن زيادة عبادة مستقلة على النص ليست بنسخ، وهو مذهب

الجمهور، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس.

وذهب بعضهم إلى أن زيادة هذه الصلاة تغير الوسط، فيلزم منه نسخ الأمر

بالمحافظة على الصلاة الوسطى.

وأجاب المصنف: أن زيادة العبادة المستقلة ليست نسخاً مع أنها تجعل العبادة

الأخيرة ليست أخيرة.

وهو جواب ضعيف؛ لأن حجتهم في الأمر بالمحافظة على الوسط، وقد

تغيرت، لا مجرد التغير فقط.

ثم انتقل المصنف إلى زيادة شيء لا يستقل، كركعة، وذكر اختلاف الأصوليين:

الأول: ليس بنسخ، ونسبه للشافعي.

الثاني: نسخ، ونسبه للحنفية.

الثالث: إذا كانت الزيادة نفاها مفهوم الأول فنسخ، كما لو قال: في المعلوفة زكاة، بعد قوله: في السائمة زكاة، وإذا لم ينفها فليست بنسخ.

الرابع: إذا كانت الزيادة تنفي الاعتداد بالأصل بحيث إنه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به، فنسخ، وإلا فلا يكون نسخاً، وهو قول القاضي عبد الجبار.

الخامس: إذا كانت الزيادة تنفي ما ثبت شرعاً فنسخ، وإلا فلا، كما لو نفت ما ثبت بالبراءة العقلية فلا يكون نسخاً.

ومثل عليه المصنف ب: أن زيادة ركعة على ركعتين تكون نسخاً؛ لأنها نفت حكماً شرعياً، وهو وجوب التشهد عقب الركعتين.

وزيادة التغريب على الجلد ليست نسخاً؛ لأنها نفت ما ثبت بالبراءة الأصلية وهو عدم التغريب.

والتحقيق في مسألة الزيادة على النص أن يقال:

الزيادة لا تخلو من أحوال:

الأولى: ألا تتعلق بالنص المزيد عليه، وهذا لا خلاف في كونه لا يعد نسخاً؛ لعدم تغير حكم المزيد عليه، كإيجاب الزكاة بعد الصلاة.

الثانية: أن تتعلق بالنص المزيد عليه، وهي قسمان:

الأول: أن تتعلق تعلق الشرط بالمشروط، كشرط الإيمان في الرقبة.

الثاني: أن تتعلق لا على وجه الشرط، وإنما تكون جزءاً، كزيادة ركعة في الظهر، أو لا تكون جزءاً ولا شرطاً كزيادة التغريب في الحد.

والحال الثانية بقسميها ليست من باب النسخ على الصحيح؛ لأنه ليس فيها رفع الحكم الثابت بالخطاب، وإنما زيد عليه، والزيادة عليه لا تقتضي رفعه.

ثم ختم بخاتمة متعلقة بطرق معرفة النسخ، فقال: **(خاتمة:**

**النسخ يعرف بالتاريخ، فلو قال الراوي هذا سابق: قبل، بخلاف ما لو قال:**



**هذا منسوخ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا نراه).**

يعرف النسخ بعدة أمور:

أولاً: أن يكون هناك لفظ يدل على التأخر والنسخ، كقوله تعالى: ﴿أَكُنَّ خَفَّافًا اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦].

ثانياً: أن يأتي إجماع بأن هذا النص متأخر عن هذا النص، أو أن هذا النص ناسخ لهذا النص.

ثالثاً: أن يأتي قول للصحابي على أن هذا النص متأخر عن هذا النص، أو هذه الآية نسخت بهذه الآية.

ومما يجب أن يعلم: أننا لا نصير إلى النسخ إلا بعد تعذر الجمع، ولا بد من معرفة التاريخ.

أما إذا تعذر الجمع ولم نعرف التاريخ، فلا نقول بالنسخ، وإنما نذهب إلى الترجيح.

نعود إلى كلام المصنف:

ذكر المصنف أن النسخ يعرف بالتاريخ بأن يكون أحدهما متأخراً عن الآخر، كما لو قال الراوي: هذا سابق على هذا.

أما لو قال: منسوخ، فلا يقبل؛ لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد، ولا نرى ما يراه الراوي. وفيه نظر إذا قاله الصحابي؛ لأن قول الصحابي حجة، كما سيأتي.



**الكتاب الثاني :**

**في السنة**



**قال المصنف:****(الكتاب الثاني: في السنة:**

وهي قول الرسول ﷺ، أو فعله، وقد سبق مباحث القول، والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها، وذلك في بابين).

بعد ما انتهى المصنف من الكتاب الأول انتقل إلى الكتاب الثاني، وهو: السنة. وسنة النبي ﷺ: تارة تكون قولية، وتارة تكون فعلية، وتارة تكون تقريرية، وتارة تكون تركية.

وفي تعريف السنة لم يذكر المصنف التقرير؛ لأنه داخل في الفعل، والأولى: فصله.

وذكر المصنف أنه قد سبق الكلام عن القول -الأمر، والنهي، والعام، والخاص، ونحوها- في الكتاب الأول، وسيكون حديثه عن أفعال النبي ﷺ، وطرق إثباتها في هذا الكتاب.

فجعل الباب الأول في الكلام في أفعاله، والباب الثاني في الأخبار. والسنة وحي كما أن القرآن وحي.

والكتاب والسنة متساويان باعتبار الاحتجاج بهما.

فعن المقدم بن معديكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه» أخرجه أبو داود.

والسنة مع القرآن على وجوه:

الوجه الأول: أن تكون موافقة لما جاء به القرآن.

الوجه الثاني: أن تكون بياناً لما جاء في القرآن ومفسرة له.

الوجه الثالث: أن تكون موجبة لحكم جديد أو محرمة لما سُكت عنه.  
والسنة على كل أحوالها حجة في إثبات الأحكام الشرعية.



## الباب الأول

قال المصنف:

(الباب الأول: في الكلام في أفعاله.

وفيه مسائل:

الأولى: أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون، لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهواً، والتقارير المذكور في كتابي: «المصباح».

الثانية: فعله المجرد، يدل على: الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خيران، وتوقف الصيرفي وهو المختار؛ لاحتمالها، واحتمال أن يكون من خصائصه.

احتج القائل بالإباحة: بأن فعله لا يكره ولا يحرم، والأصل عدم الوجوب والندب، فبقي الإباحة.

ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب.

وبالندب بأن قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

[الأحزاب: ٢١] يدل على الرجحان، والأصل عدم الوجوب.

وبالوجوب: بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ

اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وإجماع

الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين؛ لقول عائشة: «فعلته أنا ورسول الله

ﷺ فاغتسلنا».

وأجيب: بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه ﴿وَمَا آتَاكُمْ﴾  
معناه: وما أمركم، بدليل ﴿وَمَا نَهَاكُمْ﴾، واستدلال الصحابة بقوله: «خذوا عني  
مناسككم».

الثالثة: جهة فعله تعلم إما: بتنصيبه.

أو بتسويته بما علم جهته.

أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها، أو بيانها، وخصوصاً: الوجوب:  
بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة، وكونه موافقة نذر.

أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف، والندب بقصد القرية مجرداً،  
وكونه قضاء لمندوب.

الرابعة: الفعلان لا يتعارضان، فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً  
نسخه.

وإن عارض عاماً فبالعكس.

وإن اختص به نسخه في حقه.

وإن اختص بنا خصناً في حقنا قبل الفعل، ونسخ عنا بعده.

وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده.

الخامسة: أنه -عليه الصلاة والسلام- قبل النبوة تعبد بشرع.

وقيل: لا.

وبعدها: فالأكثر على المنع.

وقيل: أمر بالاعتباس.

ويكذبه انتظاره الوحي، وعدم مراجعته، ومراجعتنا.

قيل: راجع في الرجم.

قلنا: للإلزام.

استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة -عليهم الصلاة والسلام-.  
قلنا: في أصول الشريعة وکلياتها).

عقد المصنف هذا الفصل في أفعال النبي ﷺ، وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: عصمة الأنبياء بعد النبوة.

قال: (الأولى: أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون، لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهواً، والتقارير المذكور في كتابي: «المصباح».)  
قدّم المصنف بهذه المسألة؛ لأن الاحتجاج بالفعل مبني على كونه فعلاً معصوماً.

والأنبياء والرسل معصومون من كل ما يقدر في نبوتهم: من الكذب، والخيانة، وغير ذلك.

ومعصومون أيضاً من الكفر والشرك بالإجماع.

وأما عصمة الأنبياء من الكبائر فهذا قول أئمة السلف، وهو مجمع عليه.

وتنازع العلماء هل تصدر منهم الصغائر أو لا؟

على أقوال:

القول الأول: وقوع الصغائر من الأنبياء مع إثبات العصمة من الإقرار عليها مطلقاً، وهو قول جمهور الناس.

وهذا القول موافق للآثار المنقولة عن السلف، لكن النبي إذا ارتكب صغيرة فإنه لا يستقر عليها، ويسارع بالتوبة.

القول الثاني: الأنبياء معصومون من الصغائر.

القول الثالث: لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهواً، وهذا الذي اختاره المصنف.

وأصحاب هذين القولين توهموا أن الذنوب تكون نقصاً وإن تاب التائب منها.



والصحيح: هو القول الأول.

والأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- كانوا لا يؤخرون التوبة؛ بل يسارعون إليها ويسابقون إليها.

لكن مما يجب التنبيه عليه هنا: أن مأخذ الأشاعرة القائلين بنفي العصمة عن الأنبياء من الصغائر ليس هو مأخذ أهل السنة والجماعة. فإن الأشاعرة ذهبوا إلى أن العقل لا يوجب عصمة النبي إلا في التبليغ خاصة؛ لأن هذا هو مدلول المعجزة، وما سوى ذلك إن دل السمع عليه، وإلا لم تجب عصمته منه.

وهذا مبني على كلامهم في النبوة، فالنبوة عندهم مدارها على الوحي من غير أن يكون في النبي صفة اختصه الله بها، كما أنهم لما حصرُوا دلائل النبوة في المعجزة، وكان فعل الكبائر والذنوب لا يناقض مدلول المعجزة كان دليلهم على عدم وقوع الأنبياء في الكبائر هو السمع فقط.

\* المسألة الثانية: فعل النبي ﷺ المجرد.

قال: (الثانية: فعله المجرد، يدل على: الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخري وابن خيران، وتوقف الصيرفي وهو المختار؛ لاحتمالها، واحتمال أن يكون من خصائصه. احتج القائل بالإباحة: بأن فعله لا يكره ولا يحرم، والأصل عدم الوجوب والندب، فبقى الإباحة.

ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب.

وبالندب بأن قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

[الأحزاب: ٢١] يدل على الرجحان، والأصل عدم الوجوب.

وبالوجوب: بقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ

اللَّهُ فَاتَّبِعُونِي ﴿ [آل عمران: ٣١]، ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين؛ لقول عائشة: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا».

وأجيب: بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه ﴿وَمَا آتَاكُمْ﴾ معناه: وما أمركم، بدليل ﴿وَمَا نَهَيْكُمْ﴾، واستدلال الصحابة بقوله: «خذوا عني مناسككم».

صورة المسألة: فعل النبي ﷺ المجرد الذي لم يعلم حكمه، هل هو للوجوب؟ وخرج بالمجرد: ما علم حكمه. اختلف في هذه المسألة على أقوال: الأول: الإباحة، ونسبه إلى مالك. الثاني: النذب، وهو قول الشافعي. الثالث: الوجوب، وهو قول ابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خيران. الرابع: التوقف، وهو قول الصيرفي، واختاره المصنف؛ لاحتمال الإباحة والنذب والوجوب؛ ولاحتمال أن يكون من خصائصه ﷺ، ومع الاحتمال امتنع الجزم بواحد منها.

ثم ذكر المصنف حجج الأقوال:

أولاً: حجة من قال بالإباحة: الاستقراء، ففعله ﷺ لا يكون محرماً؛ لأنه معصوم، ولا مكروهاً؛ لأنه لا يقع من النبي ﷺ.

ولا يكون أيضاً واجباً ولا مندوباً؛ لأن الأصل عدم الوجوب والنذب؛ ولأن الوجوب والنذب رجحان وهو خلاف الأصل، فبقي أن يكون مباحاً.

ورُدَّ ب: أن الغالب في فعله الوجوب أو النذب، فيحمل على الغالب لا على

النادر.

ثانياً: حجة من قال بالندب: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. فلما أثبت الأسوة الحسنة دل على رجحان الفعل على الترك، والأصل عدم الوجوب.

ثالثاً: حجة من قال بالوجوب: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَا ءَأَنذَرُكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]. والأصل في الأمر أنه للوجوب، والمتابعة: الإتيان بمثل فعله.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

فجعل محبة الله مستلزماً لمتابعته ﷺ، والمحبة واجبة فتكون المتابعة واجبة؛ لأن لازم الواجب واجب.

وأجمع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانيين؛ لقول عائشة: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»، وهو مجرد فعل، وإجماعهم حجة. وأجيب بـ: أن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه من وجوب أو ندب، فالمتابعة تحصل بموافقة قصد النبي ﷺ.

وعليه فالمتابعة متوقفة على العلم بقصد النبي ﷺ.

وأما قوله: ﴿وَمَا ءَأَنذَرُكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ فمعناه: وما أمركم؛ بدليل ذكر مقابله، وهو قوله: ﴿وَمَا نَهَيْكُمْ عَنْهُ﴾ [الحشر: ٧]؛ فيكون المقصود بـ (ما آتاكم)؛ أي: ما أمركم.

وأما الإجماع على وجوب الغسل، فهم مأمورون بقوله: «خذوا عني مناسككم» لا بمجرد الفعل، والنسك: العبادة، وليس خاصاً بالحج.

والقاعدة في أفعال النبي ﷺ: أنه يصح الاقتداء به ﷺ فيها مطلقاً.

فإن قيل: ما المشروع الاقتداء أو الموافقة؟

قيل: هناك اقتداء وتأس، وموافقة.

والمشروع هو: الاقتداء والتأسي.

والمراد بالاقتداء والتأسي: أن تفعل صورة الفعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل.

فلا بد في التأسي من الموافقة في الصورة، وفي النية والقصد، فالموافقة في الصورة وحدها لا تسمى تأسيًا، وإنما تسمى موافقة، والمشروع في الأفعال هو: التأسي.

فإذا فعل النبي ﷺ الفعل على وجه القربة، فالتأسي فيه أن يفعل على وجه القربة. وهذا النوع إذا علم حكمه من وجوب أو ندب فإن حكم الاقتداء به فيه يكون على ذلك الحكم، فما فعله النبي ﷺ على سبيل الوجوب يكون الاقتداء به فيه على سبيل الوجوب، وما فعله على سبيل الاستحباب يكون الاقتداء به فيه على سبيل الاستحباب، وهكذا.

وأما إذا كان غير معلوم الحكم - وهذه هي مسألتنا - وظهر منه ﷺ أنه قصد بفعله القربة، فإنه يكون مندوبًا لا واجبًا.

بمعنى: عندنا فعل لا نعرف حكمه، فننظر هل فعله النبي ﷺ على وجه القربة والطاعة لله ﷻ أو لا؟

فإن ظهر لنا أنه فعله على قصد القربة فإنه يكون مندوبًا، ولا يكون واجبًا على الراجح؛ لأن ظهور قصد القربة نستفيد منه رجحان الفعل، والزيادة على هذا المعنى تحتاج إلى دليل، ومجرد الرجحان يفيد الندب.

وقد ذهب جمع من الأصوليين إلى الوجوب، ومنهم من توقف، ومنهم من قال بالإباحة، وهذه الأقوال مرجوحة؛ لما تقدم.

ومن الأمثلة: ما جاء عن عائشة رضي الله عنها في الصحيح قالت: «ما كان رسول الله ﷺ يزيد على إحدى عشرة ركعة...».

فعائشة رضي الله عنها تحكي فعلاً للنبي صلى الله عليه وسلم، هذا الفعل يظهر منه أنه على وجه القربة إلى الله عز وجل، ومجرد الفعل يفيد الاستحباب، فيكون الأولى والمستحب ألا يزداد على إحدى عشرة ركعة.

وأما إذا لم يظهر من الفعل قصد القربة وكان غير معلوم الحكم، فإنه محمول على الإباحة على الراجح، وهو قول الجمهور؛ لأن الأصل عدم التعبد. فلو فعل فعلاً ليس ظاهره أن يتقرب ويتعبد به إلى الله عز وجل، فهذا مباح، والاعتداء به فيه مباح.

وكونه مباحاً لأمرين:

الأول: لم يتعلق به أمر ولا نهى.

الثاني: صدوره منه صلى الله عليه وسلم يدل على الإذن فقط، والزيادة على هذا من وجوب أو ندب تحتاج إلى دليل.

فمثلاً: قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

فزواج امرأة الدعي مباح؛ لأنه لم يفعله على وجه القربة.

كذلك من الأمثلة ما جاء عن عائشة أنها قالت: «نزل الأبطح ليس بسنة، إنما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان أسمح لخروجه».

فالنبي صلى الله عليه وسلم لما حج حجة الوداع لم يخرج مباشرة من مكة إلى المدينة، وإنما ارتاح في مكان يسمى الأبطح، قريب من مكة.

وأنبه هنا: من ذهب إلى الوجوب عقلاً، وهو قول أكثر المعتزلة؛ بناء على إثبات التحسين والتقبيح العقليين.

وبعض من ذهب إلى الوجوب شرعاً بناء على نفي التحسين والتقبيح العقليين.

وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم أقسام:

١ - العام المطلق المجرد.

وهذا النوع منه:

- ما يكون معلوم الحكم من وجوب أو نذب.

- ما يكون غير معلوم الحكم لكن ظهر فيه قصد القرية، فهذا يحمل على النذب.

- ما يكون غير معلوم الحكم، ولم يظهر فيه قصد القرية، فهذا يحمل على الإباحة.

٢- أن تكون جبليّة مثل الأكل والشرب، فهذا يكون مباحاً.

٣- الفعل الخاص، ولا يكون خاصاً إلا إذا دل عليه الدليل؛ لأن الأصل أنه فعل له ﷺ ولأتمته، فلا تثبت الخصوصية إلا بدليل شرعي.

يشهد لهذا الأصل: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١].

ومن أمثلة الفعل الخاص: قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وحكم هذا النوع عدم جواز التآسي به اتفاقاً.

٤- الفعل الذي جاء بياناً لمجمل، أو امتثالاً لأمر، فيكون حكمه حكم المبيّن.

فمثلاً: الفعل إذا بين أمراً قولياً، يكون حكمه حكم ذلك الأمر، فإن كان الأمر واجباً كان الفعل واجباً، وإن كان مندوباً كان الفعل مندوباً.

٥- الفعل المتردد بين الشرع والجبلي، بمعنى: أمر جبلي فعل في عبادة مثل:

جلسة الاستراحة.

والفعل المتردد بين الشرع والجبلي، الأظهر فيه أنه مباح، إلا لقرينة.

وهو مبني على التعارض بين الأصل والظاهر، فالأصل عدم التشريع، والظاهر

في أفعال النبي ﷺ الشريع.

\* المسألة الثالثة: الطرق التي بها يعلم جهة الفعل.

قال: (الثالثة: جهة فعله تعلم إما: بتنصيبه.

أو بتسويته بما علم جهته.

أو بما علم أنه امثال آية دلت على أحدها، أو بيانها، وخصوصاً: الوجوب:

بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة، وكونه موافقة نذر.

أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف، والندب بقصد القرية مجرداً،

وكونه قضاء لمندوب).

لما ذكر المصنف في المسألة السابقة أن المتابعة لا بد فيها من معرفة جهة الفعل،

ناسب أن يبين في هذه المسألة الطرق التي بها تعلم جهة الفعل، وهي إما الوجوب،

أو الندب، أو الإباحة.

فذكر أن جهة الفعل تُعلم بما يأتي:

١- التنصيب عليها؛ بأن يقال: هذا الفعل واجب، أو مندوب، أو مباح.

٢- التسوية بما علمت جهته؛ بأن يقال: هذا الفعل مثل الفعل الذي قد علمت

جهته.

٣- أن يكون الفعل امثالاً لآية معلومة الحكم؛ فيكون حكم الفعل كحكم الآية.

٤- أن يكون الفعل بياناً لمجمل معلوم الحكم.

ثم ذكر طرق معرفة الوجوب خصوصاً، وهي:

- أن يقع الفعل مع الأمارات التي تدل على الوجوب، أو يقترن مع الفعل أمانة

تدل على الوجوب، كالصلاة اقترنت معها أمانة الأذان والإقامة.

- أن يكون الفعل موافقاً لفعل نذره، كما لو قال: إن نجحت فسأصوم غداً، فإن

نجح يكون فعله واجباً.

- أن يكون الفعل محرماً لو لم يجب، كالركوع الثاني في الخسوف.
- ثم ذكر طرق معرفة الندب، وهي:
- أن يعلم أنه قصد بالفعل القربة المجردة عن تعيين الوجوب أو الندب، فيكون مندوباً؛ لأن الحرج على الترك خلاف الأصل.
- كون الفعل قضاء لمندوب.
- \* المسألة الرابعة: الفعلان لا يتعارضان.

قال: (الرابعة: الفعلان لا يتعارضان، فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً نسخه.

وإن عارض عاماً فبالعكس.

وإن اختص به نسخه في حقه.

وإن اختص بنا خصناً في حقنا قبل الفعل، ونسخ عنا بعده.

وإن جهل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده).

صورة المسألة: إذا تعارض الفعل والقول، فأيهما يقدم؟

الفعلان لا يتصور تعارضهما؛ لأنه لا عموم لهما، ولإمكان الجمع بينهما، لكن قد يحصل التعارض بين القول والفعل.

وإذا تعارضا فلا يخلو الأمر من أحوال:

الأولى: أن يكون القول متقدماً على الفعل الذي أمرنا أمر إيجابٍ باتباع النبي ﷺ فيه، فإن الفعل يكون ناسخاً حينئذٍ.

الثانية: أن يكون الفعل العام للنبي ﷺ ولأتمته متقدماً، والقول متأخر، فإن القول يكون ناسخاً.

الثالثة: أن يكون الفعل المتقدم خاصاً بالنبي ﷺ، فإن القول يكون ناسخاً في حقه.



- الرابعة: أن يكون الفعل المتقدم خاصاً بنا، ولا يخلو:
- أن يكون صدور القول قبل الفعل منا فيكون تخصيصاً.
  - أن يكون صدور القول بعد الفعل منا فيكون نسخاً.
- الخامسة: أن يُجهل التاريخ فلا يُعلم أيهما المتقدم: القول أو الفعل؟ ولم يمكن الجمع، فيقدم القول على الفعل؛ لأن الفعل يحتمل الخصوصية، بخلاف القول.
- \* المسألة الخامسة: هل النبي ﷺ متعبّد قبل البعثة بشرع؟
- قال: (الخامسة: أنه -عليه الصلاة والسلام- قبل النبوة تعبد بشرع.
- وقيل: لا.
- وبعدها: فالأكثر على المنع.
- وقيل: أمر بالاعتباس.
- ويكذبه انتظاره الوحي، وعدم مراجعته، ومراجعتنا.
- قيل: راجع في الرجم.
- قلنا: للإلزام.
- استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة -عليهم الصلاة والسلام-.
- قلنا: في أصول الشريعة وكلياتها).
- صورة المسألة: هل النبي ﷺ كان يتعبد الله بشرع قبل البعثة؟
- ذكر المصنف المذاهب في هذه المسألة، وهي:
- الأول: النبي ﷺ قبل النبوة تعبد بشرع، واختاره المصنف.
- واختلف في تحديد الشرع المتعبّد به، فمنهم من قال: شريعة آدم، ومنهم من قال: نوح، ومنهم من قال: إبراهيم، ومنهم من قال: موسى، ومنهم من قال: عيسى، ومنهم من قال: لا ندري ما هو الشرع.
- الثاني: لم يكن متعبّداً بشرع.

وهناك قول ثالث، وهو: التوقف، وانقسموا: فمنهم من توقف في عين المتعبّد به، ومنهم من توقف في الأصل، فيجوز أن يكون متعبّداً، ويجوز ألا يكون متعبّداً. والمسألة مفروضة في فروع الشرائع، لا في أصول الشرائع. وهذه المسألة لا ثمره تحتها، فيجب إخراجها من أصول الفقه. وأما بعد النبوة؛ فالأكثر على المنع. وقيل: أمر بالاعتباس وأخذ الأحكام من كتبهم، ويعبر عنه بـ (شرع من قبلنا شرع لنا).

ورده المصنف: بانتظار الوحي، فلو كان أمر أن يأخذ بأحكام الكتب السابقة لما انتظر الوحي.

ثم لم يكن يراجع كتبهم، وكذلك الأمة لا يجب عليها مراجعة الكتب السابقة. وأجيب: أنه لم يرجع إليها؛ لأنها محرفة.

قال التاج السبكي: «وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهي ضعيفة؛ لأن الإيجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُنِينَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. وليس المراد أخذ ذلك منهم؛ لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره».

ثم أورد المصنف اعتراضاً، وهو: أن النبي ﷺ راجع كتبهم في مسألة الرجم لما ترفع إليه اليهود.

وأجاب المصنف: أن النبي ﷺ راجع كتبهم لإلزام اليهود، لا ليأخذ منها شرعاً. واحتج الخصم بـ: الآيات التي دلت على أن النبي ﷺ مأمور باقتفاء الأنبياء السابقين، كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَلْتَدَةُ﴾ [الأنعام: ٩٠]. وأجاب المصنف: أن هذا في أصول الدين ووكلياته، لا في الشرائع. وهذه المسألة مبنية على أصل وهو: التحسين والتقبيح.

فإذا كانت الأحكام الشرعية حُسنها وقبحها ذاتياً، فلا يمكن أن تتغير بتغير الشرائع، فيكون شرع من قبلنا شرعاً لنا. ومن أنكر الحسن والقبح الذاتي، وجعله راجعاً إلى الشرع، جوز أن يكون الحكم حسناً عند من قبلنا، قبيحاً لنا. وليس البناء هنا كلياً.

والصحيح: أن النبي ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله؛ لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَةٌ﴾ [الأنعام: ٩٠]. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وجاء عن مجاهد أنه سأل ابن عباس عن سجدة (ص) من أين سجدت؟ فقال: أو ما تقرأ: ﴿وَمِن دُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ [الأنعام: ٨٤] ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَةٌ﴾ [الأنعام: ٩٠]؛ فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به، فسجدها داود عليه السلام، فسجدها رسول الله ﷺ. أخرجه البخاري. وعليه: فشريعة من قبلنا شريعة لنا فيما لم ينسخه شرعنا، وعلم ثبوته شريعة لمن قبلنا بطريق صحيح أنه شرع لنا. أما ما نسخه شرعنا فهو ليس شرعاً لنا بالاتفاق، كما أن ما ثبت بشرعنا أنه شرع لنا فهو شرع لنا بالاتفاق.

وقولنا: (بطريق صحيح)؛ أي: يثبت شرعاً لهم، إما: بالقرآن، أو بخبر النبي ﷺ. فتخرج بذلك الإسرائيليات، فالإسرائيليات لا تُصدَّق ولا تُكذَّب؛ وذلك لما جاء عن أبي هريرة قال: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «لا تُصدِّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية» أخرجه البخاري.

ويشترط للعمل بشرع مَنْ قبلنا شرطان:  
الأول: أن يثبت أنه شرعٌ لمن قبلنا بطريق صحيح.  
الثاني: ألا ينسخه شرعنا.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: في الأخبار.

وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما علم صدقه.

وهو سبعة:

الأول: ما علم وجود مُخْبِرِهِ بالضرورة أو الاستدلال.

الثاني: خبر الله تعالى، وإلا لكان في بعض الأوقات أكمل منه تعالى.

الثالث: خبر رسول الله ﷺ، والمعتمد دعواه الصدق، وظهور المعجزة

على وفقه.

الرابع: خبر كل الأمة؛ لأن الإجماع حجة.

الخامس: خبر جمع عظيم عن أحوالهم.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن.

السابع: المتواتر، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة

تواطؤهم على الكذب.

وفيه مسائل:

الأولى: أنه يفيد العلم مطلقاً، خلافاً للسمنية.

وقيل: يفيد عن الموجود لا عن الماضي.

لنا: أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية، والأشخاص الماضية.  
 قيل: نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين.  
 قلنا: للاستئناس.

الثانية: إذا تواتر الخبر أفاد العلم، فلا حاجة إلى النظر، خلافاً لإمام  
 الحرمين والحجة والكعبي والبصري، وتوقف المرتضى.  
 لنا: لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأتى له، كالبه والصبيان.  
 قيل: يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم، وأن لا داعي لهم إلى الكذب.  
 قلنا: حاصل بقوة قريبة من الفعل، فلا حاجة إلى النظر.  
 الثالثة: ضابطه: إفادة العلم.

وشرطه: ألا يعلمه السامع ضرورة، وألا يعتقد خلافه لشبهة دليل، أو تقليد،  
 وأن يكون سند المخبرين إحساساً به، وعددهم مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب.  
 وقال القاضي: لا يكفي الأربعة، وإلا لأفاد قول كل أربعة، فلا يجب تزكية  
 شهود الزنا؛ لحصول العلم بالصدق أو الكذب، وتوقف في الخمسة.  
 ورد: بأن حصول العلم بفعل الله تعالى، فلا يجب الاطراد.  
 وبالفرق بين الرواية والشهادة.  
 وشرط اثنا عشر، كقضاء موسى -عليه الصلاة والسلام-.  
 وعشرون: لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].  
 وأربعون: لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وكانوا  
 أربعين.

وسبعون: لقوله تعالى: ﴿وَأَخْنَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥].  
 وثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر.  
 والكل ضعيف.

ثم إن أخبروا عن عيان، فذلك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات.  
الرابعة: مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى جملاً  
وهلم جزأ، تواتر القدر المشترك؛ لوجوده في الكل.

عقد المصنف الباب الثاني في الأخبار.  
والخبر نوع من أنواع الكلام، وقد تقدم الحديث عن الكلام.  
وله صيغة في لغة العرب وضعت له، وذهبت الواقعة إلى أنه لا صيغة له، نظير  
قولهم في الأمر والنهي.  
والأشاعرة منهم من يطلق الخبر على اللساني، ومنهم من يطلقه على النفساني.  
والخبر، هو: ما يحتمل الصدق والكذب لذاته.  
فمثلاً: لو قلت: جاء فلان من السفر، هذا خبر؛ لأنه يحتمل الصدق والكذب.  
واعترض بعضهم على التعريف بأنه يقتضي اجتماع الصدق والكذب على خبر  
واحد، وهما لا يجتمعان؛ لأنهما ضدان.  
وأجيب بـ: أن الخبر جنس، ولا يتناول خبرًا واحدًا.  
ثم إن احتمال الصدق والكذب باعتبار ذاته، فيستوي الأمران، ولا يقال: صدقت  
أو كذبت إلا بدليل خارجي.  
وذهب الرازي إلى أن الخبر غني عن الحد والرسم.  
وكون الخبر ينقسم إلى صدق وكذب رده القرافي، وذكر أن الخبر لم يوضع إلا  
للصدق، وأما الكذب فإنه يكون من جهة المتكلم، لا الوضع.  
وهنا أنبه على أمر وهو: أنه قد يأتي الكلام بصورة الخبر ويراد به الإنشاء،  
فيكون حكمه حكم الإنشاء.  
ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ

الرِّضَاعَةُ ۞ [البقرة: ٢٣٣]؛ فهذه صورة الخبر لكن يراد به الإنشاء، فيعامل معاملة الإنشاء.

وقد جعل المصنف الخبر باعتبار ما يعرض له وما يبقى على أصله ثلاثة أقسام:

الأول: ما علم صدقه.

الثاني: ما علم كذبه.

الثالث: ما ظن صدقه.

أما ما علم صدقه، وهو: الفصل الأول، فقد جعله المصنف في سبعة أقسام:

الأول: أن يكون المخبر به - وهو مدلول الخبر - قد:

- علم بالضرورة، كالواحد نصف الاثنين.

- الاستدلال ويمثل له أهل الكلام بحدوث العالم.

وقد سلك المتكلمون مسالك وعرة، لا يحتاج إليها في إثبات حدوث العالم،

كما أنها تفضي إلى باطل.

وغرضهم من ذلك: إثبات الصانع.

فجعلوا ما هو من قبيل العلم الضروري من العلم النظري، كجعلهم إثبات

وجود الله من العلم النظري.

وهذا ضلال بين، فالله قد فطر العباد على الإقرار بوجوده، فإثبات وجود الله

مركوز في الفطر لا يحتاج إلى إثبات.

وهذا ما قرره أهل السنة والجماعة.

الثاني: أن يكون الخبر صادراً من الله، ولا شك في صدقه، فلو لم يكن صدقاً

لكان المخلوق أكمل منه؛ لأن الصدق صفة كمال، والله أحق بالكمال، فلو اتصف به

المخلوق في وقت دون الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لكان المخلوق أكمل

من الله.



الثالث: أن يكون الخبر صادرًا من رسول الله ﷺ، وجعل المصنف العمدة في ذلك دعواه الصدق، وظهور المعجزة عقب ذلك.

وهذا مبني على حصر دلائل النبوة في المعجزة، وهو ضلال بين. والحق: أن دلائل النبوة أعم من المعجزة، وإذا ثبت أنه نبي فكل ما يخبر به فهو حق؛ لأنه لا ينطق عن الهوى.

ثم إنه يستشكل على المصنف أنه يجوز الصغائر على النبي سهواً فكيف يطلق القطع؟

وهذا لا يشكل على مذهب أهل السنة؛ لأنهم وإن جوزوا الصغائر على الأنبياء، لكنهم يرون أنهم لا يقرؤون عليها، وأنهم يسارعون إلى التوبة. الرابع: أن يكون الخبر صادرًا عن مجموع الأمة؛ لأن إجماع الأمة حجة لا يتطرق إليه الخطأ.

وهذا مبني على أن الإجماع قطعي، أما لو كان ظنيًا فإنه لا ينتج عنه قطعي. والرازي يرى أن الإجماع ظني. الخامس: أن يكون الخبر عن أحوالهم المختلفة كالشهوة والجوع صادرًا عن جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب. فيقول مثلاً أحدهم: أنا جائع، والآخر أنا عطشان. فنقطع بوجود خبر صحيح بين هذه الأقوال المختلفة نجهل عينه من غير أن نقطع بصدق الجميع.

وهذا القسم يغاير التواتر المعنوي؛ لأن الجمع مختلفون لفظًا ومعنى فيما أخبروا به.

السادس: أن يكون الخبر محفوظًا بالقرائن. يخرج الرازي تلقي الأمة بالقبول من أن يكون قرينة تدل على القطع.

السابع: المتواتر، وهو: خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب.

وقد ذكر المصنف للمتواتر مسائل، وهي:

\* المسألة الأولى: إفادته للعلم.

قال: (الأولى: أنه يفيد العلم مطلقاً، خلافاً للسمنية).

وقيل: يفيد عن الموجود لا عن الماضي.

لنا: أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية، والأشخاص الماضية.

قيل: نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين.

قلنا: للاستئناس).

صورة المسألة: هل المتواتر يفيد العلم مطلقاً أو لا؟

ذكر المصنف أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً، وهو محل إجماع بين أئمة المسلمين، خلافاً للسمنية، فقد زعموا أنه لا يفيد العلم مطلقاً. وذهب قوم إلى أن المتواتر يفيد العلم إذا كان عن موجود، ولا يفيد إذا كان عن ماضٍ.

واحتج المصنف على أنه يفيد العلم مطلقاً: العلم الضروري على وجود البلدان البعيدة، والأشخاص السابقين من غير تردد، والعلم بذلك حاصل بالتواتر، لا بالحس والعقل.

واعترض عليه: وجود التفاوت بين خبر التواتر وبين المحسوسات والبدهييات، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وقيام التفاوت يدل على احتمال تطرق النقيض في المتواتر، وقيام الاحتمال يدفع العلم.

وأجاب المصنف: أن التفاوت راجع إلى كثرة استعمال بعض القضايا دون بعض، فيحصل الاستئناس ببعضها دون بعض، وليس راجعاً لاحتمال النقيض.

وهذا مبني على أن العلوم لا تتفاوت، وقد تقدم نقضه.  
وأجاب الرازي ب: أن هذا تشكيك في الضروريات، فلا يستحق الجواب.  
وهاهنا مسألة، وهي: هل اجتماع عدد كثير على اعتقاد شيء يفيد العلم؟  
والجواب: لا؛ لأنه ليس مبنياً على أمر محسوس.  
\* المسألة الثانية: التواتر يفيد العلم الضروري، لا النظري.  
قال: (الثانية: إذا تواتر الخبر أفاد العلم، فلا حاجة إلى النظر، خلافاً لإمام  
الحرمين والحجة والكعبي والبصري، وتوقف المرتضى).  
لنا: لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأتى له، كالبله والصبيان.  
قيل: يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم، وأن لا داعي لهم إلى الكذب.  
قلنا: حاصل بقوة قريبة من الفعل، فلا حاجة إلى النظر).  
صورة المسألة: هل المتواتر يفيد العلم الضروري أو النظري؟  
ذكر المصنف أنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم الضروري، فلا يحتاج معه إلى نظر،  
فالتواتر يحصل عقبه علم ضروري.  
وخالف الجويني والغزالي والكعبي وأبو الحسين البصري، فذهبوا إلى أنه يفيد  
العلم النظري.  
واعترض عليه في نسبته للغزالي.  
وتوقف المرتضى من الشيعة، وكذا الأمدى.  
 واحتج المصنف ب: أن الخبر المتواتر حاصل لمن ليس أهلاً للنظر، كالبه  
والصبي، ولو كان نظرياً لما كان حاصلًا لهم.  
 واحتج المخالف ب: أن العلم الحاصل بالمتواتر متوقف على العلم بامتناع تواطؤهم  
على الكذب عادة، وعلى العلم أنه لا داعي لهم إلى الكذب، وهذه المقدمات لم  
يحصل العلم بها للسامع للمتواتر، فيكون العلم بها استدلالياً؟!!

بمعنى: أن هاتين المقدمتين تحتاجان إلى نظر فيكون الموقف عليهما كذلك.  
وأجاب المصنف بـ: أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل، فبمجرد  
حصول طرف المطلوب في الذهن حصلت عقبه من غير نظر، فمجرد سماع  
المتواتر يحصل العلم من غير استدلال.  
ثم إن الفطرة والعادة تمنعان أن يحصل الكذب من الجماعة بدون تواطؤ  
واتفاق.

ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن الخلاف لفظي؛ لأن النظر في المقدمات  
يؤول إلى الاضطرار في التصديق به.  
\* المسألة الثالثة: ضابط المتواتر وشروطه.

قال: (الثالثة: ضابطه: إفادة العلم.

وشروطه: ألا يعلمه السامع ضرورة، وألا يعتقد خلافه لشبهة دليل، أو تقليد،  
وأن يكون سند المخبرين إحساساً به، وعددهم مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب.  
وقال القاضي: لا يكفي الأربعة، وإلا لأفاد قول كل أربعة، فلا يجب تزكية  
شهود الزنا؛ لحصول العلم بالصدق أو الكذب، وتوقف في الخمسة.  
ورد: بأن حصول العلم بفعل الله تعالى، فلا يجب الاطراد.  
وبالفرق بين الرواية والشهادة.

وشرط اثنا عشر، كنعباء موسى -عليه الصلاة والسلام-.

وعشرون: لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

وأربعون: لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وكانوا

أربعين.

وسبعون: لقوله تعالى: ﴿وَأَخَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر.

**والكل ضعيف.**

**ثم إن أخبروا عن عيان، فذلك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات).**

ضابط المتواتر، هو: حصول العلم من غير انضمام قرينة إليه.

وهو إنما يفيد العلم إذا توفرت شروطه، وهذه الشروط هي:

١- ألا يكون السامع قد علمه ضرورة؛ لأن التواتر سيُحصّل له الحاصل.

٢- ألا يكون السامع معتقداً لخلاف مدلول المتواتر؛ إما لشبهة دليل إن كان

عالمًا، أو لتقليد إن كان عامياً.

وهذا الشرط مبني على اعتقاد الرافضة؛ فإن الرافضة يرون أن إمامة علي

حصلت بالخبر المتواتر، وأن الذي منع الخصم من إفادة العلم عندهم بمدلول هذا

المتواتر اعتقاد سابق بخلافه.

٣- أن يكون المخبرون قد استندوا على أمر حسي، كمشاهدة.

٤- أن يكون عدد المخبرين بلغ مبلغاً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب عادة.

وهل يشترط العدد؟

قال الباقلاني: لا يكفي الأربعة في عدد المخبرين؛ وإلا لأفاد قول كل أربعة

صادقين العلم، ولو أفاد قول كل أربعة صادقين لما وجبت تزكية شهود الزنا؛ لأنهم

إن كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم، فلا حاجة للتزكية، وإن لم يحصل

العلم بقولهم لزم أن يحصل العلم بكونهم كاذبين؛ لأن حصول العلم بالصدق من

لوازم قول كل أربعة صادقين، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وإذا انتفى الصدق

ثبت الكذب، وإذا ثبت الكذب فلا حاجة لتزكيتهم.

وإذا كان طلب تزكيتهم واجبة بطل قبول قول كل أربعة صادقين.

وتوقف الباقلاني في الخمسة.

ورُد في الأربعة بوجهين:

الأول: أن حصول العلم بالمتواتر ليس لذاته، وإنما بفعل الله، فيجوز أن يحصل العلم في أربعة دون أربعة، فلا يجب اطراده.

بمعنى: أن الله هو الذي يخلق العلم، فقد يخلقه عند إخبار أربعة دون أربعة. وهذا مذهب الأشاعرة، وهو مبني على أصلهم الفاسد في أفعال الله وأفعال العبد، وقد تقدم نقضه.

الثاني: الفرق بين الرواية والشهادة، فلا يلزم من قبول الرواية قبول الشهادة.

ثم ذكر أن بعضهم شرط في عدد المخبرين:

- اثني عشر، كقضاء موسى عليه السلام.

- عشرين، لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَادِقُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥].

- أربعين، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤] وكانوا أربعين.

- سبعين، لقوله تعالى: ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

- ثلاثمائة وبضعة عشر، عدد أهل بدر.

وهي كلها ضعيفة، وقد ضعفها المصنف؛ لعدم دلالتها على أن هذه الأعداد شرط في المتواتر.

والراجح: أنه لا يشترط فيه عدد، بل متى ما وقع في النفس اطمئنان إلى صدقهم واستحال كذبهم كان متواتراً.

قوله: **(ثم إن أخبروا عن عيان، فذلك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات)**

بمعنى: أن الجمع الذي يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عما شاهدوه، فذاك، وإن كان سماعاً تناقلوه فيشترط حصول العدد في كل طبقات الإسناد.

\* المسألة الرابعة: التواتر المعنوي.

قال: (الرابعة: مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى جملاً وهلم جرًّا، تواتر القدر المشترك؛ لوجوده في الكل).

التواتر المعنوي، وهو: أن ينقل جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك؛ فيكون القدر المشترك يفيد العلم.

فالتواتر المعنوي يقع في المعنى وليس في اللفظ، بخلاف التواتر اللفظي.

ومثل عليه ب: لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى جملاً،

وهلم جرًّا، فيقطع بثبوت القدر المشترك، وهو: الإعطاء.

ومن الأمثلة أيضًا: أن النبي ﷺ دعا بدعاء معين في غزوة بدر، ودعا بدعاء معين

دبر الصلوات، ودعا بدعاء معين في كذا أو في كذا، والقاسم المشترك أنه -عليه

الصلاة والسلام- دعا، فتواترت النصوص على إثبات أن النبي ﷺ كان يدعو.



قال المصنف:

(الفصل الثاني: فيما علم كذبه.

وهو قسمان:

الأول: ما علم خلافه ضرورةً، أو استدلالاً.

الثاني: ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله، كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، إذ لو كان لنقل.

وادعت الشيعة أن النص، دل على إمامة علي عليه السلام ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية، ومعجزات الرسول -عليه الصلاة والسلام-.

قلنا: الأولان من الفروع، ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما، بخلاف الإمامة.

وأما تلك المعجزات: فلقلة المشاهدين.

مسألة: بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله كذب، لقوله: «سيكذب علي»، ولأن منها ما لا يقبل التأويل، فيمتنع صدوره عنه.

وسببه: نسيان الراوي أو غلظه، أو افتراء الملاحدة؛ لتنفير العقلاء).

انتقل المصنف إلى القسم الثاني من أقسام الخبر، وهو: ما علم كذبه.

وقسمه إلى قسمين:

الأول: الخبر الذي علم خلافه ضرورةً، أو استدلالاً، فلو أن راوياً روى خلاف ما علم بالتواتر مثلاً علم كذبه.

الثاني: الخبر الذي لو صح لتوفرت الدواعي على نقله، كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما؛ إذ لو كان لنقل.

وكما لو نقل ناقل أن خلافة علي ثبتت بالنص، فهذا يُعلم كذبه.



وذهبت الرافضة إلى أن النص قد دل على إمامة علي عليه السلام ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية في الصلاة، ومعجزات الرسول، كحنين الجذع - عليه الصلاة والسلام - مع توفر الدواعي لنقلها.

وأجاب المصنف بـ: أن الإقامة والتسمية لم يتواترا؛ لأنهما من الفروع، ولا يترتب على مخالفتها كفر ولا بدعة، بخلاف الإمامة، فإنها من الأصول.

وأما المعجزات فلم تتواتر؛ لقلة المشاهدين لها.

ومن المناسب أن ألخص كلام ابن تيمية في الطرق التي يعلم بها كذب

المنقول، وهي:

١ - أن يروي خلاف ما علم بالتواتر والاستفاضة.

٢ - أن ينفرد الواحد والاثنان بما يعلم أنه لو كان واقعاً لتوفرت الدواعي على

نقله.

قوله: (مسألة: بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب، لقوله: «سيكذب

علي»، ولأن منها ما لا يقبل التأويل، فيمتنع صدوره عنه.

وسببه: نسيان الراوي أو غلظه، أو افتراء الملاحدة؛ لتنفير العقلاء).

بمعنى: ليس كل ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يكون صدقاً، بل بعضه مقطوع بكذبه.

واحتج المصنف بـ:

١ - قوله صلى الله عليه وسلم: «سيكذب علي».

ولم يصح هذا اللفظ، وإنما جاء في صحيح مسلم بلفظ: «يكون في آخر الزمان

دجالون كذابون...».

٢ - أن منها ما لا يقبل التأويل؛ لمعارضته للدليل العقلي، فيمتنع صدوره عنه.

وهذا مبني على أصل باطل، وهو: أن العقل أصل النقل، وقد تقدم نقضه.

ثم بين أن سبب الكذب:

- نسيان الراوي.
- غلط الراوي.
- افتراء الملاحدة؛ لتنفير العقلاء عن الإسلام.
- وهناك أسباب أخرى مبسوطة في كتب مصطلح الحديث.



قال المصنف:

(الفصل الثالث: فيما ظنَّ صدقه.

وهو خبر العدل الواحد.

والنظر في طرفين:

الأول: في وجوب العمل به:

دل عليه السمع.

وقال ابن سريج والقفال والبصري: دل العقل أيضاً.

وأنكره قوم لعدم الدليل، أو للدليل على عدمه شرعاً وعقلاً.

وأحاله آخرون.

واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

لنا: وجوه:

الأول: أنه أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة، والإنذار: الخبر المخوف،

والفرقة ثلاثة، والطائفة واحد أو اثنان.

قيل: لعل للترجي.

قلنا: تعذر فيحمل على الإيجاب؛ لمشاركته في التوقع.

قيل: الإنذار: الفتوى.

قلنا يلزم تخصيص الإنذار، والقوم بغير المجتهدين، والرواية ينتفع بها

المجتهد وغيره.

قيل: فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد.

قلنا: خص النص فيه.

الثاني: أنه لو لم يقبل: لما علل بالفسق، لأن ما بالذات لا يكون بالغير،

والثاني باطل، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقُ بَنِي فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦].

الثالث: القياس على الفتوى والشهادة.

قيل: يقتضيان شرعاً خاصاً، والرواية عاماً.

ورد بأصل الفتوى.

قيل: لو جاز لجاز اتباع الأنبياء، والاعتقاد بالظن.

قلنا: ما الجامع؟

قيل: الشرع يتبع المصلحة، والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة.

قلنا: منقوض بالفتوى، والأمور الدنيوية).

شرح المصنف في القسم الثالث من أقسام الخبر، وهو: فيما ظن صدقه. وتكلم في هذا القسم عن خبر العدل الواحد من جهة وجوب العمل به، ومن جهة شروط العمل به.

وبحث هذه المسألة ليس محله كتب الأصول، وإنما محله كتب الحديث، فهم أعلم بهذا الفن، وغيرهم يعدون من باب العوام.

وخبر العدل الواحد هو: الذي لم يبلغ مبلغ المتواتر.

واحترز بالعدل عن الفاسق، والمجهول.

واختلف في وجوب العمل بخبر الواحد العدل على أقوال:

بعد اتفاقهم على العمل بخبر الواحد في الفتوى، والشهادة، والأمور الدنيوية،

إما وجوباً كما عبر المصنف، أو جوازاً كما عبر غيره.

وهذا من تحرير المصنف لمحل النزاع.

القول الأول: وجوب العمل به، وإليه ذهب الجمهور.

واختلفوا:

فذهب أكثرهم إلى أن الوجوب دل عليه الدليل السمعي فقط.

وقال ابن سريج والقفال والبصري: دل عليه العقل أيضًا.  
القول الثاني: عدم وجوب العمل به.  
واختلفوا:

فمنهم من ذهب إلى: أن عدم الوجوب لعدم الدليل الشرعي، أو العقلي.  
ومنهم من ذهب إلى: أن عدم الوجوب للدليل على عدمه شرعًا.  
ومنهم من ذهب إلى: أن عدم الوجوب للدليل على عدمه عقلاً.  
القول الثالث: استحالة وجوب العمل به عقلاً.

ثم ذكر المصنف حجته على وجوب العمل، وهي:

الحجة الأولى: أن الله أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة، في قوله تعالى:  
﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ  
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. والإنذار: الخبر المخوف، والفرقة: ثلاثة، والطائفة:  
واحد أو اثنان، فدل ذلك على وجوب العمل بخبر الواحد.

واعترض عليه: أن (لعل) للترجي.

وأجاب المصنف ب: أن الترجي ممتنع في حق الله، فيحمل على الإيجاب؛  
لمشاركته في التوقع والطلب، والإيجاب لازم الترجي.

واعترض عليه أيضًا ب: أن الإنذار بالفتوى لا مطلقًا؛ لأن التفقه يحتاج إلى  
الفتوى، وهذا بالاتفاق يقبل فيه خبر الواحد، كما تقدم.

وأجاب المصنف ب: أنه يلزم منه تخصيص الإنذار مع أنه عام، ولا دليل على  
التخصيص، كما يلزم منه تخصيص القوم المنذرين بغير المجتهدين؛ لأن المجتهد لا يقلد  
غيره في الفتوى، بخلاف لو حمل الإنذار على عمومهم فيشمل الرواية والفتوى، فإن  
الرواية ينتفع بها المجتهد وغيره، بخلاف الفتوى فينتفع بها غير المجتهد.

واعترض عليه أيضًا ب: أنه لو كان المراد بالفرقة ثلاثة للزم أن يخرج من كل

ثلاثة واحد، وهذا باطل بالإجماع.

وأجاب المصنف بـ: أنه خص بالإجماع، فلا يجب في الثلاثة أن يخرج واحد، بل قد يكون الواحد عن جمع كثير.

الحجة الثانية: أن الله أمر بالتبين عند وجود الفسق، فدل على أن الفسق علة للتبين، فلو لم يقبل خبر الواحد مطلقاً لما علل عدم قبوله خبر الفاسق بالفسق، لأن ما لا يقبل بالذات لا يكون معللاً بالغير؛ لأن الشيء إذا كان له وصف ذاتي لا يزول، ووصف عرضي يزول؛ فلا يصح تعليله بالعرضي إذا أمكن تعليله بالذاتي، والذاتي هنا أنه واحد، والعرضي الفسق، فلو صح تعليل الآية بكونه خبراً واحداً لما صح تعليلها بالفسق؛ إذ لو كان معللاً بالغير مع أنه لا يقبل بالذات لحصل هناك تناقض؛ لأن تعليله بالغير يقتضي حصوله بذلك الغير، وهذا ينافي كونه لا يقبل بالذات.

ثم إن امتناع تعليله بالفسق باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾ [الحجرات: ٦]. فقد علل قبوله بعدم الفسق، فإذا انتفى الفسق قبل خبر الواحد، وإذا قبل دل على وجوب العمل به.

الحجة الثالثة: قياس الرواية على الفتوى والشهادة وهما مقبولتان بالاتفاق؛ بجامع تحصيل المصلحة المظنونة، أو دفع المفسدة المظنونة.

واعترض عليه بـ: أن الفتوى والشهادة يقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس، بخلاف الرواية فهي تقتضي شرعاً عاماً.

ورد بـ: أن أصل الفتوى عام، فتكون مشاركة للرواية.

وُضِعَّ الجواب.

ومن الحجج التي لم يذكرها المصنف وهي أقوى مما ذكره: إجماع الصحابة

على قبول أخبار الآحاد، والعمل بها، وقد اشتهر وبلغ مبلغ المتواتر.

واحتج من منع العمل بخبر الواحد عقلاً بـ:

١- لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز العمل به في الاعتقاد، ولجاز اتباع الأنبياء به بلا معجزة، وإنما بمجرد دعوى النبوة إذا كان عدلاً لمجرد الظن، قياساً على الرواية، وهذا مخالف للاتفاق؛ لأنه لا يعمل بالظن في الموضوعين. وهذا مبني على أن معرفة الله نظرية، وأن خبر الآحاد لا يحتج به في العقائد وعلى حصر دلائل النبوة في المعجزة، وهذه أصول فاسدة مبنية على آراء فلسفية باطلة.

وأجاب المصنف ب: المطالبة بإثبات الجامع بين الرواية والاعتقاد؛ لأن القياس لا بد له من جامع.

وأجيب أيضاً ب: أن الدليل القاطع قد قام على وجوب العمل بخبر الواحد، ولم يتم ذلك في خبر مدعي النبوة إلا إذا علمنا صدقه بمعجزة أو غيرها. وعند أهل السنة أن خبر الآحاد يحتج به في العقائد، والتفريق بين العقائد والأحكام تفريق بلا حجة.

كيف والرواة الذين رووا باب الأحكام هم أنفسهم الرواة الذين رووا باب الاعتقاد، فإما أن يؤخذ بهم في البابين، أو يتركوا في البابين، وإذا تركوا في البابين بطلت الشريعة.

وقد أجمع السلف على الاحتجاج بخبر الآحاد، فلم يفرقوا بين باب الاعتقاد وباب الأحكام.

ثم إن الأئمة ذكروا أخبار الآحاد المتعلقة بالعقيدة في كتبهم، وحدثوا الناس بها، فإذا كان الواجب ردها كما عليه أهل الكلام، لكان فعل الأئمة عبثاً، بل أوقعوا الناس في اعتقاد الباطل.

وهل يجزئ مسلم أن يقول هذا الكلام الفاسد؟!!

٢- أن الشرع يتبع مصلحة العباد، وجوباً عند المعتزلة، وتفضلاً عند الأشاعرة،

والظن الحاصل بخبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة؛ لأنه مظنة الخطأ. وأجاب المصنف بـ: أنه منقوض بالفتوى، والأمور الدنيوية، وبالاتفاق يقبل فيهما خبر الواحد.

وأجيب أيضاً بـ: أنه قد قام الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد، وغلب على ظننا صدق المخبر، فيكون ما تضمنه خبره مصلحة لنا.

### \* تنبيه:

خبر الأحاد عند المصنف لا يوجب العلم. وهذا فيه لوثة كلامية، حيث إن المتواتر هو: الذي يفيد العلم، والأحاد: يفيد الظن.

وخبر الأحاد عند أهل السنة قد يكون قطعياً يقينياً، وذلك إذا احتفت به قرائن. وذهب الرازي إلى أن خبر الأحاد قد يفيد العلم بالقرائن إلا أنه لا يعد تلقي الأمة للخبر بالقبول قرينة. ومن أوائل من ذهب إليه: الباقلاني في «التقريب والإرشاد»، وتبعه الجويني، والغزالي.

كما أنهم لا يحتجون بخبر الأحاد مطلقاً في المسائل العقدية إذا خالف عندهم العقل، بل وحتى ولو كان الخبر متواتراً.

فالمتواتر قطعي من جهة الثبوت ظني من جهة الدلالة، والأحاد ظني من جهة الثبوت ظني من جهة الدلالة.

فإذا خالف الحديثُ العقلَ، فإن كان متواتراً لم يردوا لفظه؛ لأنه قطعي الثبوت، ولكن يؤولون دلالته؛ لأنه ظني الدلالة.

وأما الأحاد فإنهم يردونه؛ لأنه ظني الثبوت.

فهذا التقسيم - وهو كون الخبر قطعي وظني - خدموا به عقيدتهم.



ثم إن الشروط التي ذكرها في المتواتر لا تنطبق إلا على حديث أو حديثين،  
وأما غالب الأحاديث فلا تنطبق عليها شروط المتواتر.  
وهذا يرجع إلى نقض الشريعة، وتعطيلها.  
وإذا كانت غالب الأحاديث ظنية فلن تكون حجة في باب الاعتقاد على  
تقريراتهم الفاسدة.



قال المصنف:

(الطرف الثاني: في شرائط العمل به:

وهو إما في المخبر، أو المخبر عنه، أو الخبر.

أما الأول: فصفت تغلب على الظن، وهي خمس:

الأول: التكليف، فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى.

قيل: يصح الاقتداء بالصبي؛ اعتماداً على خبره بطهره.

قلنا: لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره.

فإن تحمل ثم بلغ وأدى: قبل قياساً على الشهادة، وللإجماع على إحضار

الصبيان مجالس الحديث.

الثاني: كونه من أهل القبلة، فتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة، إن

اعتقدوا حرمة الكذب، فإنه يمنعه عنه.

وقاسه القاضيان بالفاسق.

ورد بالفرق.

الثالث: العدالة: وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل

المباحة، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالمًا، وإن جهل قبل.

قال القاضي أبو بكر: ضم جهلاً إلى فسق.

قلنا: الفرق عدم الجرأة.

ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته، لأن الفسق مانع، فلا بد من تحقق

عدمه، كالصبا والكفر. والعدالة تعرف بالتزكية، وفيها مسائل:

الأولى: شرط العدد في الرواية والشهادة.

ومنع القاضي فيهما.

والحق الفرق كالأصل.

- الثانية: قال الشافعي رحمته الله: يذكر سبب الجرح.
- وقيل: سبب التعديل.
- وقيل: سببهما.
- وقال القاضي: لا فيهما.
- الثالثة: الجرح مقدم على التعديل، لأن فيه زيادة.
- الرابعة: التزكية: أن يحكم بشهادته، أو يثني عليه، أو يروي عنه من لا يروي عن غير العدل، أو يعمل بخيره.
- الرابع: الضبط، وعدم المساهلة في الحديث.
- وشرط أبو علي العدد.
- ورد: بقبول الصحابة خبر الواحد.
- قال: طلبوا العدد.
- قلنا: عند التهمة.
- الخامس: شرط أبو حنيفة رحمته الله فقه الراوي إن خالف القياس.
- ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي.
- وأما الثاني: فألا يخالفه قاطع لا يقبل التأويل.
- ولا يضره مخالفة: القياس، ما لم يكن قطعي المقدمات، بل يقدم لقلة مقدماته.
- وعمل الأكثر.
- والراوي.
- وأما الثالث: ففيه مسائل:
- الأولى: لألفاظ الصحابي سبع درجات:
- الأولى: (حدثني) ونحوه.

الثانية: (قال الرسول ﷺ) لاحتقال التوسط.

الثالثة: (أمر) لاحتقال اعتقاد ما ليس بأمر أمرًا، والعموم والخصوص، والدوام واللاذوام.

الرابعة: (أمرنا)، وهو حجة عند الشافعي رحمه الله؛ لأن من طوع أميرًا إذا قاله فهم منه أمره، ولأن غرضه بيان الشرع.  
الخامسة: (من السنة).

السادسة: (عن النبي ﷺ)، وقيل: للتوسط.

السابعة: (كنا نفعل في عهده).

الثانية: لغير الصحابي أن يروي: إذا سمع من الشيخ، أو قرأ عليه، ويقول له هل سمعت؟ قال: نعم، أو أشار، أو سكت، وظن إجابته عند المحدثين، أو كتب الشيخ، أو قال: سمعت ما في هذا الكتاب، أو يجيز له.

الثالثة: لا تقبل المراسيل، خلافاً لأبي حنيفة ومالك رحمهم الله.

لنا: أن عدالة الأصل لم تعلم، فلا تقبل.

قيل: الرواية تعديل.

قلنا: قد يروى عن غير العدل.

قيل: إسناده إلى الرسول يقتضي الصدق.

قلنا: بل السماع.

قيل: الصحابة أرسلوا وقبلت.

قلنا: لظن السماع.

فرعان:

الأول: المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي، أو فتوى أكثر أهل العلم.

الثاني: إن أرسل، ثم أسند قبل.

وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف.  
 الرابعة: يجوز نقل الحديث بالمعنى، خلافاً لابن سيرين.  
 لنا: أن الترجمة بالفارسية جائزة، فبالعربية أولى.  
 قيل: يؤدي إلى طمس الحديث.  
 قلنا: لما تطابقا لم يكن ذلك.  
 الخامسة: إذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس، قبلت الزيادة.  
 وكذا إن اتحد وجاز الذهول على الآخرين، ولم يغير إعراب الباقي.  
 فإن لم يجز الذهول، لم تقبل.  
 وإن غير الإعراب، مثل: «في كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة» طلب  
 الترجيح.  
 فإن زاد مرة وحذف أخرى، فالاعتبار بكثرة المرات).

شرح المصنف في الكلام عن خبر العدل الواحد من جهة شروط العمل به.

وهذه الشروط إما في:

- المخبر، وهو الراوي.
- أو المخبر عنه، وهو مدلول الخبر.
- أو الخبر، وهو اللفظ نفسه.

**أولاً: شروط في المخبر حتى تقبل روايته، وهي:**

- الشرط الأول: أن يكون مكلفاً، فخرج المجنون والصبي؛ لأن غير المكلف لا

تمنعه خشية الله من الكذب.

واعترض عليه ب: الصبي، فإنه يصح الاقتداء به في الصلاة؛ اعتماداً على خبره

بأنه متطهر.

وأجاب المصنف بـ: أن صحة صلاة المأموم خلف الصبي لا تتوقف على إخباره بالطهارة، فلا تتوقف صحة صلاة المأموم على صحة صلاة إمامه. أما إذا تحمل الصبي حال صباه ثم بلغ ذلك حال بلوغه قبلت روايته؛ قياساً على الشهادة، وللإجماع على إحضار الصبيان مجالس الحديث مع قبولهم ما تحملوه بعد البلوغ.

- الشرط الثاني: أن يكون من أهل القبلة، فخرج بذلك الكافر الذي لا يصلي إلى القبلة. وأما الكافر إذا كان يصلي للقبلة كالمجسم فتقبل روايته إذا كان يعتقد حرمة الكذب.

وكثير منهم لم يقبل روايتهم مطلقاً. وقد اختلف المتكلمون في تكفير المجسم. والمجسم عند المتكلمين يطلق على طائفتين: الأولى: الكرامية؛ فإنهم يقولون بأن الله جسم، لكنه لا كالأجسام، خلافاً لأوائل الرافضة، كهشام.

الثانية: أهل الحديث، فإن المتكلمين يسمونهم مجسمة؛ لأنهم يثبتون الصفات لله سبحانه، وإثبات الصفات عند المتكلمين تجسيم. وهذا ظلم لأهل السنة؛ فأهل السنة لا يثبتون الجسم لله ولا ينفونه؛ لأنه من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً.

فإثباته يستلزم إثبات حق وباطل، ونفيه يستلزم إثبات حق وباطل. وإنما أهل السنة يتوقفون في اللفظ، ويستفصلون في المعنى؛ فإن أريد بالجسم: ما يشار إليه؛ فهذا حق، وإن أريد ما تكون من لحم ودم؛ فهذا باطل. والمتكلمون يلصقون هذه التسمية بكل من يخالفهم في الصفات، وهم

يعتمدون في نفي صفات الله على مسلك التجسيم، يقولون مثلاً: لو أثبتنا الاستواء للزم من ذلك التجسيم، فينكرون صفات الكمال بناء على هذا المسلك.

وهذا المسلك باطل من وجوه:

الوجه الأول: أن لفظ (الجسم)، لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً، فلا يصح إثباته ولا نفيه، وإنما يستفصل في المعنى، ويتوقف في اللفظ.

الوجه الثاني: أن ثبوت الصفات في الجملة لله سبحانه أمر مقطوع به، متواتر تواتراً معنوياً، فكل شبهة تعارض هذا الأمر المقطوع به فإنها تكون فاسدة، ونفي التجسيم يريدون به نفي الصفات، فيكون باطلاً قطعاً.

الوجه الثالث: أن هذا المسلك - لو سلم بصحته جدلاً - فإنه يلزم منه نفي ما أثبتته المتكلمون من صفات.

فلا تثبت لله على هذا المسلك صفة، ويحصل التناقض بين المتكلمين، فما يثبته الأشعري يأتي المعتزلي وينقضه بهذا المسلك، وما يثبته المعتزلي يأتي الأشعري وينقضه بهذا المسلك، وهكذا.

فظهر بهذا بطلان المسالك التي اعتمد عليها المتكلمون في النفي، والذي ترتب عليه أن من أثبت الصفات لله فهو مجسم.

- الشرط الثالث: أن يكون عدلاً، والعدالة: ملكة في النفس تمنع صاحبها من اقتراف الكبائر، والرذائل المباحة، وهي: ما يخالف المروءة.

فخرج بذلك الفاسق إن أقدم على الفسق وهو عالم بالاتفاق، فإن كان جاهلاً لشبهة قبلت روايته؛ لأنه يظن أنه عدل.

واحتج الباقلاني على عدم قبول رواية الفاسق الجاهل ب: أنه ضم جهلاً إلى فسق.

وأجاب المصنف ب: أن هناك فرقاً بين العالم والجاهل، وهو: عدم جرأة الجاهل

على المعصية، وهذه غير موجودة في العالم.  
 وخرج بذلك أيضاً: من جهلت عدالته وفسقه، فإن روايته لا تُقبل؛ لأن الفسق مانع، فلا بد من تحقق عدمه، كالصبا والكفر.  
 وضعف ب: أن عدم المانع ليس شرطاً حتى يشترط تحقق عدمه.  
 وأنبه هنا إلى أن الفسق قسمان:  
 ١- من جهة العمل، وهذا لا يُقبل روايته.  
 ٢- من جهة الاعتقاد كأهل البدع، فهؤلاء من كفر ببدعته كالرافضة فروايتهم مردودة، ومن لم يكفر ببدعته، ففيه خلاف.  
 والراجح: قبولها إذا كان معروفاً بالصدق.  
 وإنما قُبلت رواية من فسق باعتقاده؛ لأنه لم يعلم أنه فسق؛ فلا يقدح في الظن بصدقه.  
 ومما يجب أن يعلم: أن الصحابة كلهم عدول.  
 وقد ذكر الزركشي نقلاً عن السمعاني أن طريقة الأصوليين هي تخصيص الصحابي بمن طالت ملازمته للنبي ﷺ.  
 ورتب بعضهم عليه: اشتراط العدالة لمن طالت صحبته فقط.  
 والأصل باطل، وكذلك ما بني عليه.  
 فمجرد رؤية النبي ﷺ تكفي في عد الصحابي صحابياً، ومن ثبتت صحبته فلا يبحث بعد ذلك عن عدالته.  
 ومن ضلال المعتزلة: أنهم فسَّقوا بعض الصحابة ممن قاتل علياً رضي الله عنه!  
 ثم انتقل المصنف إلى مسألة ما تعرف به العدالة؟  
 والعدالة تعرف ب: التزكية.  
 وفيها مسائل:



\* المسألة الأولى: هل يشترط العدد في التزكية؟

فيه مذاهب:

الأول: اشتراط العدد في الرواية والشهادة، فلا بد فيهما من اثنين.

الثاني: منع اشتراط العدد، وذهب إليه الباقلاني.

الثالث: الفرق بين الشهادة والرواية وذهب إليه المصنف، فيشترط العدد في الشهادة دون الرواية، كالأصل؛ لأنها تزكية على خبر فكانت كالخبر، فالشهادة لا تقبل بواحد، بخلاف الرواية.

\* المسألة الثانية: هل يشترط بيان سبب الجرح والتعديل؟

وفيه مذاهب:

الأول: ذكر سبب الجرح دون التعديل، ونسبه للشافعي؛ لأن أسباب الجرح قليلة بخلاف أسباب التعديل.

الثاني: ذكر سبب التعديل دون الجرح؛ خوفاً من التصنع في العدالة.

الثالث: يذكران جميعاً.

الرابع: لا يذكران، وذهب إليه الباقلاني؛ للثقة في المعدل والمجرح.

وهذه المسائل لن أقف عندها؛ لأن محل بحثها كتب الجرح والتعديل، ومصطلح الحديث.

\* المسألة الثالثة: إذا تعارض الجرح والتعديل فأيهما يقدم؟

ذكر المصنف أن الجرح مقدم على التعديل؛ لأن مع المجرح زيادة علم على المعدل.

وهي مفروضة في الجرح المفسر.

\* المسألة الرابعة: بماذا تُعرف التزكية؟

تعرف التزكية إما بـ:

أن يحكم حاكم بشهادة المزكّي.

أن يثنى عليه بالعدالة.

أن يروي عنه من عُرف أنه لا يروي إلا عن ثقة.

أن يعمل بخبره إمام معتبر، إلا إذا كان العمل بموجب الخبر، لا لأجل الخبر.

- الشرط الرابع: أن يكون الراوي ضابطاً - ضبط صدر، أو ضبط كتاب -، غير

متساهل في الحديث.

وشرط أبو علي الجبائي العدد في الرواية.

ورد به: قبول الصحابة خبر الواحد.

واعترض على الرد: أن الصحابة طلبوا العدد في وقائع متعددة.

وأجاب المصنف: بأن ذلك كان عند حصول التهمة.

- الشرط الخامس: أن يكون الراوي فقيهاً إذا خالف القياس، ونسبه إلى

أبي حنيفة.

ورد به: عدالة الراوي يغلب معها ظن صدقه، فيكفي.

ويتلخص من الشرط السابقة أن الراوي المقبول الرواية، هو: ما غلب عليه ظن

الصدق.

**ثانياً: شروط المخبر به، وهي:**

ألا يخالف دليلاً قطعياً، فإن خالف فإنه يرد إلا إذا كان مدلول الخبر يقبل

التأويل فإنه يؤوّل.

وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.

ويدخلون في هذا نصوص الصفات؛ فإن ظاهر نصوص الصفات عندهم قد

خالف العقل؛ فتؤول؛ لأن العقل أصل النقل.

ولا يضر مدلول الخبر مخالفته لـ:

- القياس، ما لم يكن القياس قطعيّ المقدمات، فإن لم يكن قطعياً قُدّم خبر الواحد عليه؛ لقلّة مقدماته.

وهذا إذا لم يمكن الجمع بينهما.

- عمل الأكثر؛ لكونهم ليسوا بحجة؛ لأنهم بعض الأمة.

- الراوي الذي روى الخبر، فمخالفة الراوي لما روى لا تقدح في الخبر.

**ثالثاً: الخبر نفسه، بمعنى: لفظه، وفيه مسائل:**

\* المسألة الأولى: ألفاظ الصحابي، وهي على درجات:

١- يقول: (حدثني النبي ﷺ) ونحوها، ك: (أخبرني)، و(سمعت)، وهذه هي الأصل؛ لعدم احتمال الوسطة.

٢- يقول: (قال النبي ﷺ)، وهذه دون الأولى؛ لاحتمال أن تكون هناك واسطة بين النبي ﷺ والراوي، والظاهر منها السماع.

٣- يقول: (أمر النبي ﷺ بكذا)، وهي أقل رتبة من التي قبلها؛ لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً، أو أنه عام وليس بعام، أو أنه للدوام وليس للدوام. وهذه الاحتمالات لا ترد على الصحابة؛ لأنهم عرب أقحاح، يعرفون دلالات الألفاظ.

٤- يقول: (أمرنا بكذا)، فيحتمل أمر غير النبي ﷺ، وذكر المصنف أنه حجة عند الشافعي؛ لأن من طوع أميراً إذا قال: (أمرنا) فهم منه أمر ذلك الأمير، وكذلك غرض الصحابي هو بيان الشرع، والشرع يُؤخذ من النبي ﷺ.

٥- يقول: (من السنة كذا)؛ فيحمل على سنة النبي ﷺ.

٦- يقول: (عن النبي ﷺ)؛ فتحمل على السماع، وهي أدنى مما قبلها لاستعمال (عن) في الوسطة.

٧- يقول: (كنا نفعل في عهده).

\* المسألة الثانية: رواية غير الصحابي.

له أن يروي إذا:

- سمع من الشيخ، وهو أرفع أنواع التحمل.
- فإذا سمع الراوي من الشيخ، يقول: (حدثني)، ويجوز أيضًا أن يقول: (أخبرني).
- قرأ على الشيخ، وهو العرض، ويقول الطالب للشيخ: هل سمعت؟ فيقول الشيخ: نعم، فهنا يقول: (أخبرني)، ولا يقول: حدثني مطلقًا، وله أن يقول: (حدثني قراءة).

واختلفوا هل هي مساوية للسمع أو لا؟

والأقرب: أنها أقل من السماع.

أما إذا لم يعترف به الشيخ فلا يجوز أن يروي عنه.

- قرأ عليه، ويقول الطالب للشيخ: هل سمعت؟ فيشير الشيخ إشارة مفهومة.
- قرأ عليه، ويقول له: هل سمعت؟ فيسكت الشيخ، وظن أن سكوته إجابة عند المحديثين، فجمهور المحديثين على جواز الرواية؛ لأن سكوته ينزل منزلة تصريحه بتصديق القارئ.

وشرط قوم إقرار الشيخ نطقًا.

- الكتابة، وهي: أن يكتب الشيخ إلى الراوي سمعت كذا من فلان، فللمكتوب إليه إذا علم خط الشيخ أو ظنه أن يروي عنه.
- أن يقول الشيخ: (سمعت ما في هذا الكتاب)؛ فيجوز للسامع أن يرويه عنه، ناوله أو لا.

- الإجازة، وهي: أن يجيز الشيخ له رواية الكتاب.

وهذا كله بحثه في كتب المصطلح.

\* المسألة الثالثة: حكم المراسيل.

المرسل عند الأصوليين: قول من لم يلق النبي ﷺ.  
فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين؛ لأن المحدثين يخصصونه بالتابعي.  
والمرسل ذكر المصنف أنه لا يُقبل، خلافاً لأبي حنيفة ومالك.  
وحجته: أن عدالة الراوي في المرسل لم تعلم، فلا تكون الرواية مقبولة.  
واعترض عليه بـ: أن رواية العدل عنه تعديل.  
وأجاب المصنف بـ: أن العدل قد يروي عن غير العدل.  
واعترض عليه أيضاً بـ: أن إسناد المرسل إلى النبي ﷺ يقتضي صدقه.  
وأجاب المصنف بـ: عدم التسليم؛ لأن الإسناد يقتضي أنه سمعه من غيره يرويه  
عن النبي ﷺ.  
ثم ذكر حجة لهم، وهي: أن الصحابة أرسلوا ولم يصرحوا بسماعهم من النبي  
ﷺ، وقبلت روايتهم.  
وأجاب المصنف بـ: أنها قبلت لظن أنهم سمعوها من النبي ﷺ.  
ثم إن المسألة مفروضة في غير الصحابة.  
فرع المصنف فرعين عن المرسل، وهما:  
الأول: المرسل يكون مقبولاً إذا عضده قول صحابي، أو فتوى أكثر أهل العلم.  
الثاني: أن الراوي إذا أرسل الحديث ثم أسنده قبل.  
وقيل: لا يقبل؛ لأن إهماله للراوي المسقط يدل على علمه بضعفه.  
والعبرة عند المحدثين بالقرائن فقد يقدم المرسل، وقد يقدم الموصول.  
\* المسألة الرابعة: الرواية بالمعنى.  
ذهب المصنف إلى جواز الرواية بالمعنى، خلافاً لابن سيرين.  
وعامة أهل العلم على الجواز بشرط أن يكون عالمًا بما يتغير به المعنى.  
 واحتج المصنف بـ:

جواز ترجمة الحديث بالفارسية، فبالعربية أولى.

واعترض عليه ب: أن رواية الحديث بالمعنى يؤدي إلى اندراس معناه، فيكون غير جائز، والعلماء متفاوتون في استخراج دقائق المعاني من الألفاظ. وأجاب المصنف ب: أن اللفظين متطابقان، فلا يلزم الطمس. ومن الحجج: اختلاف ألفاظ الحديث، وعليه درج السلف.

\* المسألة الخامسة: زيادة الثقة.

إذا زاد أحد الرواة زيادة في الحديث عن غيره فإما أن:

- يتعدد المجلس؛ فيكون مجلس من زاد غير مجلس غيره، فتقبل الزيادة.

- يتحد المجلس وجاز على الذين لم يزيدوا الذهول على الآخرين، وكانت الزيادة لم تغير إعراب الباقي: قبلت.

فإن لم يجز عليهم الذهول: لم تقبل.

وإن غيرت الإعراب: لم تقبل.

ومثل على ذلك ب: «في كل أربعين شاة شاة» فلو أن راوياً آخر رواه ب (أو نصف شاة) طلب الترجيح للتعارض.

فإن زاد الراوي في الحديث مرة وحذف أخرى، فالاعتبار بكثرة المرات. وأختم ب: أن ما ذكره المصنف من مسائل متعلق بعلم مستقل وهو علوم الحديث، والعبرة في علوم الحديث بأهل الحديث، وليس العبرة فيه بالأصوليين، فينبغي أن يخرج من أصول الفقه.





الكتاب الثالث:

في الإجماع





قال المصنف:

(الكتاب الثالث: في الإجماع.

وهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور.  
وفيه ثلاثة أبواب).

شرح المصنف في الكتاب الثالث بعدما انتهى من الكتابين السابقين، وهذا الكتاب جعله في الإجماع.

وعرفه بـ: (اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور).

(اتفاق أهل الحل والعقد) بمعنى: أنه لا بد في الإجماع من اتفاق، وهذا

الاتفاق إنما يكون من أهل الحل والعقد كلهم، وهم: العلماء المجتهدون.

(من أمة محمد ﷺ) احتراز عن المجتهدين في الأمم السابقة؛ للحديث الذي

ورد في هذه الأمة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، أما غيرها من الأمم، فلا عبرة بمخالفتهم، وكذلك لا عبرة بإجماعهم إذا أجمعوا. وهذا ما عليه أكثر الأصوليين.

(على أمر من الأمور) وهذا شامل للشريعة كلها، وكذلك الأحكام العقلية،

واللغوية، ونحو ذلك.

ومن الأصوليين من قيده بأمر ديني، وهذا هو الأليق بالإجماع الشرعي.

والأولى أن يزداد في تعريف المصنف، فيقال: (في عصر ما، بعد وفاة النبي ﷺ).

(في عصر ما)؛ أي: سواء كان في عصر الصحابة، أو التابعين، أو في عصرنا

اليوم، فمتى ما حصل اتفاق بين العلماء المجتهدين كان اتفاقهم إجماعاً لا يجوز مخالفته في أي عصر كان.

وهذا ما عليه أكثر الأصوليين، خلافاً لداود الظاهري الذي خصه بإجماع

الصحابة دون غيرهم؛ بناء على أن الإجماع لا بد له من توقيف، والصحابة شهدوا

التوقيف من النبي ﷺ.

ويعترض عليه: أن مَنْ بعد الصحابة يُجمعون، ويكون مستندهم التوقيف من الكتاب والسنة.

**(بعد وفاة النبي ﷺ)؛ أي: أن الإجماع لا يكون في حياته ﷺ.**

ولما انتهى المصنف من تعريف الإجماع، عقد له ثلاثة أبواب، وهي على النحو الآتي:

الباب الأول: في بيان كونه حجة.

الباب الثاني: في أنواع الإجماع.

الباب الثالث: في شرائطه.



## الباب الأول

قال المصنف:

(الباب الأول: في بيان كونه حجة.

وفيه مسائل:

الأولى: قيل محال، كاجتماع الناس في وقت واحد، على مأكول واحد.

وأجيب: بأن الدواعي مختلفة ثمة.

وقيل: يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم، وجواز خفاء واحد منهم، وحموله،

وكذبه خوفاً، أو رجوعه قبل فتوى الآخر.

وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة، فإنهم كانوا محصورين قليلين.

الثانية: أنه حجة، خلافاً للنظام والشيعة والخوارج.

لنا وجوه:

الأول: أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في

الوعيد، حيث قال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نُبَيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]

الآية، فيكون محرماً، فيجب اتباع سبيلهم؛ إذ لا مخرج عنهما.

قيل: رتب الوعيد على الكل.

قلنا: بل على كل واحد، وإلا لغا ذكر المخالفة.

قيل: الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف.

قلنا: لا، وإن سلم لم يضر؛ لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة.

- قيل: لا يوجب تحريم كل ما غير .  
 قلنا: لجواز الاستثناء .
- قيل: السبيل دليل المجمعين .  
 قلنا: حملة على الإجماع أولى لعمومه .
- قيل: يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين  
 قلنا: حينئذ تكون المخالفة: المشاقة .
- قيل: يترك الاتباع رأساً .  
 قلنا: الترك غير سبيلهم .
- قيل: لا يجب اتباعهم في فعل المباح .  
 قلنا: كاتباع الرسول -عليه الصلاة والسلام- .
- قيل: المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل .  
 قلنا: خص النص فيه .
- قيل: كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة .  
 قلنا: بل في كل عصر؛ لأن المقصود العمل ولا عمل يوم القيامة .
- الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ٢٤٣] عدلهم،  
 فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً، كبيرة وصغيرة، بخلاف تعدينا .
- قيل: العدالة فعل العبد، والوسط فعل الله تعالى .  
 قلنا: فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا .
- قيل: عدول وقت أداء الشهادة .  
 قلنا: حينئذ لا مزية لهم؛ فإن الكل يكونون كذلك .
- الثالث: قال النبي ﷺ: « لا تجتمع أمتي على خطأ » ونظائره، فإنها وإن لم  
 تتواتر آحادها، لكن المشترك بينهما متواتر .

والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الإمام المعصوم.  
 الثالثة: قال مالك رحمته الله: اجتماع أهل المدينة حجة، لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إن المدينة لتنفى خبثها»، وهو ضعيف.  
 الرابعة: قال الشيعة: إجماع العترة حجة، لقوله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] وهم: علي وفاطمة وابناهما -رضوان الله عليهم-؛ لأنها لما نزلت لفَّ -عليه الصلاة والسلام- عليهم كساءً وقال: «هؤلاء أهل بيتي»، ولقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي».  
 الخامسة: قال القاضي أبو حازم: إجماع الخلفاء الأربعة حجة، لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».  
 وقيل: إجماع الشيخين؛ لقوله رحمته الله: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر».  
 السادسة: يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه، كحدوث العالم ووحدة الصانع، لا كإثباته).

عقد المصنف الباب الأول في بيان حجية الإجماع؛ لأن الاستدلال به مبني على إثبات كونه حجة.

وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: من أنكر الإجماع.

قال: (الأولى: قيل محال، كاجتماع الناس في وقت واحد، على مأكول واحد).

وأجيب: بأن الدواعي مختلفة ثمة.

وقيل: يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم، وجواز خفاء واحد منهم، وخموله،

وكذبه خوفاً، أو رجوعه قبل فتوى الآخر .

وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة، فإنهم كانوا محصورين قليلين).  
 ذهب بعضهم إلى استحالة وقوع الإجماع؛ لاستحالة اجتماع الناس في وقت واحد على مأكل واحد، فقاَسوا استحالة اجتماعهم على إثبات حكم على استحالة اجتماع الناس في وقت واحد على مأكل واحد؛ بجامع الامتناع عادة.  
 وأجيب: أن الدواعي مختلفة في المأكل فهو طبعي-بمعنى: مستنده الطبع، والطبائع تختلف- بخلاف الحكم؛ فإن الداعي له الدليل، فيمكن اجتماعهم عليه.  
 ثم إنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وهذا هو الجواز العقلي.  
 أضف على ذلك: أن الإجماع وقع، كالإجماع على وجوب الصلوات الخمس، والوقوع يستلزم الجواز.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإجماع يتعذر الوقوف عليه، وليس محالاً؛ لأن العلماء قد انتشروا، وجواز خفاء واحد منهم بأن يكون محبوساً، أو في مكان لا يعرف، أو يكون خامل الذكر، وكما يجوز عليه أن يكذب خوفاً من سلطان ونحوه، أو يرجع قبل فتوى الآخر.

وأجيب: أن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة، فإنهم كانوا محصورين قليلين.

وأما أن يخبروا بالكذب؛ فالصحابه كلهم عدول، وهذا لا يتصور منهم، وأما رجوعهم فهو خلاف الأصل.

ويعترض عليه: أن فيه حصر حجية الإجماع في عصر الصحابة فقط.  
 والإجماع متى ما صحَّ كان حجة، فلو أجمع الصحابة على أمر لا يجوز للتابعين أن يخالفوهم، وإذا أجمع التابعون فلا يجوز لمن بعدهم أن يخالفوهم، فمتى ما ثبت الإجماع كان حجةً.

خلافًا لمن خصه بإجماع الصحابة فقط، وهم الظاهرية. وأجاب غيره: أنه يمتنع عادة ألا يُعرف العالم في بلدته وبين أهله، فيمكن الاطلاع على قوله.

وأنبه هنا: أن الإجماع الذي ينضبط -أي: الذي نثق فيه أكثر، ويسهل تحققه- هو إجماع القرون الثلاثة، لأن بعد القرون الثلاثة انتشر العلماء في الأمصار، فمن الصعب أن تجمع أقوالهم.

والأضبط منه: إجماع الصحابة.

\* المسألة الثانية: الإجماع حجة.

قال: (الثانية: أنه حجة، خلافًا للنظام والشيعة والخوارج.

لنا وجوه:

الأول: أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، حيث قال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية، فيكون محرماً، فيجب اتباع سبيلهم؛ إذ لا مخرج عنهما.

قيل: رتب الوعيد على الكل.

قلنا: بل على كل واحد، وإلا لغا ذكر المخالفة.

قيل: الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف.

قلنا: لا، وإن سلم لم يضر؛ لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة.

قيل: لا يوجب تحريم كل ما غير.

قلنا: لجواز الاستثناء.

قيل: السبيل دليل المجمعين.

قلنا: حملة على الإجماع أولى لعمومه.

قيل: يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين



قلنا: حينئذٍ تكون المخالفة: المشاقة.  
 قيل: يترك الاتباع رأسًا.  
 قلنا: الترك غير سبيلهم.  
 قيل: لا يجب اتباعهم في فعل المباح.  
 قلنا: كاتباع الرسول -عليه الصلاة والسلام-.  
 قيل: المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل.  
 قلنا: خص النص فيه.  
 قيل: كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة.  
 قلنا: بل في كل عصر؛ لأن المقصود العمل ولا عمل يوم القيامة.  
 الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] عدلهم، فتجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً، كبيرة وصغيرة، بخلاف تعدينا.  
 قيل: العدالة فعل العبد، والوسط فعل الله تعالى.  
 قلنا: فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبننا.  
 قيل: عدول وقت أداء الشهادة.  
 قلنا: حينئذٍ لا مزية لهم؛ فإن الكل يكونون كذلك.  
 الثالث: قال النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ» ونظائره، فإنها وإن لم تتواتر آحادها، لكن المشترك بينهما متواتر.  
 والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الإمام المعصوم).  
 ذكر أن الإجماع حجة يجب العمل به، وهو قول الجمهور، خلافاً للنظام المعتزلي، والشيعة، والخوارج.  
 والنقل عن النظام فيه إشكال.  
 وعلى كل حال: فالنظام والشيعة والخوارج لا عبرة بهم، ولا ينبغي إيراد أقوالهم.

ثم ذكر المصنف الأدلة على حجتيه:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُنِنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١٥٥]. فجمع الله بين مشاققة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين، فيكون الإجماع حجة.

والتقرير الصحيح للآية: أن المشاققة مستلزمة لاتباع غير سبيل المؤمنين، واتباع غير سبيل المؤمنين مستلزم للمشاققة، وكل منهما يقتضي الوعيد. واعترض على المصنف: أنه رتب الوعيد على الكل، أي: المجموع من مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، فيكون هو المحرم؛ لأنه لا يلزم من ترتبه على المجموع وجوده لكل واحد منهما بانفراده.

وأجاب المصنف: بعدم التسليم، بل الوعيد على كل واحد؛ بدليل ذكر متابعة غير سبيل المؤمنين؛ لأن المشاققة وحدها مستقلة بالوعيد، فيكون ذكر المتابعة لغواً، وهذا باطل.

فإن قيل: اشترط في المشاققة تبين الهدى، وعطف المتابعة على المشاققة، فيشترط فيها أيضاً تبين الهدى؛ لأن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً بعد تبين الهدى، ويدخل في عموم الهدى: الدليل، فيستغنى بتبين الدليل عن الإجماع.

قيل: لا نسلم أن كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه كان شرطاً في المعطوف، والعطف إنما يفيد التشريك في بعض الأحكام.

وإن سلم، فالهدى المشروط هو: دليل التوحيد والنبوة، لا الدليل الذي استند عليه الإجماع.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن الأدلة الشرعية متوقفة على إثبات الصانع

والنبوة، وأن إثبات الصانع مستفاد من العقل، ودليل النبوة محصور في المعجزة.  
فإن قيل: أن (غير) و(سبيل) مفردان لا عموم فيهما، فلا يوجب تحريم كل ما  
غاير، وإنما يصدق بصورة واحدة، كالكفر.

قيل: (سبيل) مضاف فيقتضي كل ما غاير؛ بدليل جواز الاستثناء، فتقول: إلا  
سبيل كذا، ومعيار العموم جواز الاستثناء.

فإن قيل: السبيل ليس هو الإجماع، وإنما دليل الإجماع.

قيل: السبيل يطلق على الإجماع ويطلق على الدليل، وحمله على الإجماع  
أولى؛ لعموم فائدته، فينتفع به المجتهد والمقلد.

فإن قيل: اتباع سبيل المؤمنين يكون باتباعهم فيما صاروا به مؤمنين، وليس في  
كل شيء.

قيل: يلزم على ذلك أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة؛ لأنه لا معنى  
للمشاقة إلا مخالفة الإيمان، وهذا تكرار.

فإن قيل: يحمل ترك الاتباع على ترك الاتباع مطلقاً، فلا يتبع سبيلهم ولا سبيل  
غيرهم؛ لأن الآية لا تدل على وجوب اتباع سبيلهم، وإنما تدل على تحريم اتباع غير  
سبيلهم.

قيل: ترك الاتباع مطلقاً مخالفة لسبيلهم؛ لأن سبيلهم الأخذ بقولهم، وترك  
الأخذ بقولهم اتباع لغير سبيلهم، فثبت وجوب اتباع سبيلهم.

فإن قيل: يلزم على وجوب اتباعهم في كل شيء وجوب اتباعهم في الفعل  
المباح، وهذا باطل؛ لأن المباح سيكون واجباً.

قيل: وجوب اتباعهم كوجوب اتباع النبي ﷺ، فإذا فعل النبي ﷺ المباح كان  
اتباعه باعتقاد إباحته، وكذلك متابعة سبيل المؤمنين.

وأيضاً كما خرج المباح من عموم اتباع النبي ﷺ يخرج من متابعة سبيل المؤمنين.

فإن قيل: المجمعون أثبتوا ما أجمعوا عليه بالدليل؛ لأن الإجماع لا بد أن يكون مستنداً على الدليل، فمن اتباع سبيلهم أن تثبت الحكم بالدليل لا بإجماعهم.  
قيل: اتباعهم واجب إلا ما خص بدليل، فيكون العبرة بالدليل، ولا يلزم من دخول التخصيص فيه إبطاله بالكلية.

فإن قيل: المراد بالمؤمنين هم كل المؤمنين إلى يوم القيامة؛ لأن (أل) للاستغراق، فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة.

قيل: المراد المؤمنون في كل عصر؛ لأن المقصود العمل، فلو كان المراد كل المؤمنين لكان العمل يوم القيامة، ولا عمل يوم القيامة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ فقد عدلهم الله العليم الخبير بجعلهم وسطاً وشهوداً، وهذا يقتضي عصمتهم من الخطأ، وهو تعديل للمجموع لا للأفراد؛ لوجود أفراد الفساق فيهم، فدل ذلك على أن إجماعهم حجة.

واعترض عليه: أن العدالة فعل العبد فهو الذي يأتي بالواجبات ويترك المحرمات، والوسط فعل الله؛ لقوله: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، فيكون الوسط غير العدالة.

وأجاب المصنف: أن فعل العبد هو فعل الله، وهذا هو مذهب الأشاعرة. وهذا مبني على أصل عقدي فاسد، وهو: أن العبد ليس له قدرة مؤثرة، وأن الفاعل هو الله، وهذا حقيقة قول الجبرية.

وهذا مخالف للنصوص الشرعية، وإجماع السلف، وقد أضاف الله الفعل إلى العبد، فلو لم تكن له قدرة مؤثرة لما أضاف إليه الفعل.

ثم إن كلامهم متناقض؛ لأنهم أثبتوا قدرة ونفوا عنها التأثير.

واعترض على المصنف أيضاً: أن الوسط مصدر، وهو صفة للأمة، فكيف يكون

فعلاً لله؟

فإن قيل: معنى تعديل الله لهم أن يشهدوا على الخلق يوم القيامة، فيكونون عدولاً وقت الشهادة - وهو يوم القيامة - لا قبله.

قيل: يلزم عليه ألا تكون لهذه الأمة مزية؛ لأن الأمم كلها عدول، وهذا مخالف لمفهوم الآية؛ لأن الآية فيها تعظيم الأمة.

الدليل الثالث: قال النبي ﷺ: « لا تجتمع أمتي على خطأ » ونظائره.

فهذه الأحاديث وإن لم تتواتر لفظاً فقد تواترت معنى؛ إذ إن القدر المشترك بينها - وهو: عصمة الأمة - متواتر.

والحق الذي لا مرية فيه، هو: كون الإجماع حجة.

ثم ذكر المصنف مذهب الشيعة، وهو: أن الإجماع حجة؛ لاشتماله على قول الإمام المعصوم، ولا يخلو زمن عن الإمام المعصوم، فإجماع الأمة يكشف عن قول الإمام المعصوم عندهم.

وهو مبني على أصول فاسدة عندهم، منها:

الأول: أن الإمامة هي أصل من أصول الدين.

الثاني: إثبات العصمة للأئمة، فأئمتهم لا بد أن يكونوا معصومين.

أشير هنا إلى مسألة وهي: اختلف الأصوليون المثبتون للإجماع: هل الإجماع قطعي أو ظني؟

ذهب الجويني إلى أن الإجماع حجة قاطعة، ومستند القطع: العادة والعقل دون السمع؛ لأنه ظني.

والعادة تمنع من اجتماعهم على حكم من غير أن يكون لهم مستند قطعي.

وذهب الغزالي إلى أنه قطعي بالقرآن والسنة المتواترة، والعقل.

وذهب الرازي إلى أن الإجماع ظني؛ لأنه ثبت عنده بأدلة ظنية.

وقد رد عليه: أن النصوص التي دلت على حجية الإجماع إذا ضُمت إلى بعض

أفادت القطع، فهي متواترة معنى.

والصواب: أن أصل الإجماع قطعي؛ لدلالة السمع والعقل.

وأما الإجماع المعين فمنه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني بحسب انتفاء المخالف، فإذا قطع انتفاؤه كان الإجماع قطعياً، وإذا ظن انتفاؤه كان الإجماع ظنياً.

\* المسألة الثالثة: إجماع أهل المدينة.

قال: (الثالثة: قال مالك رضي الله عنه: اجتمع أهل المدينة حجة، لقوله -عليه

الصلاة والسلام-: «إن المدينة لتنفى خبثها»، وهو ضعيف).

محل الخلاف: في عصر الصحابة والتابعين فقط.

ذكر المصنف أن مذهب مالك في إجماع أهل المدينة أنه حجة؛ لقوله -عليه

الصلاة والسلام-: «إن المدينة لتنفى خبثها» أخرج البخاري ومسلم.

والخطأ خبث.

قال المصنف: (وهو ضعيف)؛ أي: الاستدلال بالحديث؛ لوجوه:

الأول: ظاهر الحديث أن كل من خرج منها فهو من الخبث الذي تنفيه المدينة،

وقد خرج منها علي، وابن مسعود، وغيرهما، وهم من أجلة الصحابة.

الثاني: أن يحمل على من خرج منها كراهية المقام فيها.

الثالث: أن يحمل على زمان النبي صلى الله عليه وسلم؛ فيكون المراد بالخبث: الكفار.

وعورض بعموم الأمة في الأدلة الدالة على حجية الإجماع، وأن الأماكن لا

تؤثر في كون الأقوال حجة.

وأجيب على الوجوه المتقدمة: بأنها خلاف الأصل، وتخصيص اللفظ العام بلا

دليل.

والتحقيق في (مسألة إجماع أهل المدينة) - كما ذكره المحققون - أنه على

أربع مراتب:

الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي صلوات الله عليه وآله، كمقدار الصاع والمد، فهذا حجة باتفاق.

الثانية: عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان بن عفان، فهذا حجة عند مالك وهو المنصوص عن الشافعي، وظاهر مذهب أحمد.

الثالثة: إذا تعارض دليلان وجهل أيهما أرجح فهل يرجح بعمل أهل المدينة؟ فيه نزاع:

فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة.

ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح بعمل أهل المدينة.

الرابعة: عمل أهل المدينة المتأخر.

الذي عليه الأئمة أنه ليس بحجة شرعية، وهو مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وقول المحققين من أصحاب مالك.

\* المسألة الرابعة: إجماع أهل البيت.

قال: (الرابعة: قال الشيعة: إجماع العترة حجة، لقوله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] وهم: علي وفاطمة وابناهما -رضوان الله عليهم-؛ لأنها لما نزلت لفَّ -عليه الصلاة والسلام- عليهم كساءً وقال: «هؤلاء أهل بيتي»، ولقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إني تارك فيكم ما تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي».

ذهبت الشيعة إلى أن إجماع العترة حجة.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣]. وقالوا: هم علي وفاطمة وابناهما -رضوان الله عليهم-؛ لأنه لما نزلت الآية لفَّ -عليه الصلاة والسلام- عليهم كساءً وقال: «هؤلاء أهل

بيتي» أخرجه الترمذي.

فنفي عنهم الرجس، والخطأ رجس.

واعترض عليهم: أن الآية في أزواج النبي ﷺ؛ لسياق الآية.

كما اعترض عليهم ب: أنها في الآخرة، فنفي الرجس عنهم في الآخرة.

ولو سلم في الدنيا فإن الخطأ ليس رجسًا.

واحتجوا أيضًا ب: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «إني تاركٌ فيكم ما إن

تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي» أخرجه الترمذي.

واعترض عليهم: أنه علق بالمجموع، وهما: الكتاب والعتره، لا على العتره

وحدها.

والصواب: أن إجماعهم ليس بحجة؛ بدليل أن عليًا خالف الصحابة في مسائل،

ولم يحتج عليهم بإجماع أهل البيت؛ ولأن العتره بعض الأمة.

\* المسألة الخامسة: إجماع الخلفاء الأربعة، وإجماع الشيخين.

قال: (الخامسة: قال القاضي أبو حازم: إجماع الخلفاء الأربعة حجة، لقوله

-عليه الصلاة والسلام-: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».

وقيل: إجماع الشيخين لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر

وعمر»).

ذهب القاضي أبو حازم من الحنفية إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة؛

استدلالاً بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من

بعدي» أخرجه أبو داود والترمذي.

والصحيح: أنه ليس إجماعاً؛ لأنهم بعض الأمة، لكنه حجة.

ثم ذكر المصنف قولاً آخر وصدده ب(قيل) تضعيفاً له وهو: أن إجماع

أبي بكر وعمر حجة؛ استدلالاً بقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»



أخرجه الترمذي.

والصحيح: أنهما ليسا إجماعاً؛ لأنهما بعض الأمة، لكنهما حجة.  
وهذا مبني على أصل، وهو: أن قول الصحابي دليل وحجة.  
\* المسألة السادسة: في بيان متى يستدل بالإجماع.

قال: (السادسة: يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه، كحدوث العالم  
ووحدة الصانع، لا كإثباته).

ذكر المصنف أنه يستدل بالإجماع في كل شيء إلا ما يتوقف العلم بكون  
الإجماع حجة على العلم به؛ لأن الإجماع فرع ذلك الأمر، فإذا توقف عليه لم يصح  
الاستدلال بالإجماع عليه؛ لأنه يلزم الدور.

فيستدل به على حدوث العالم، وعلى أن الصانع واحد؛ لأن العلم بكون  
الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما.

ومن المتكلمين من عارض المصنف في التمثيل بهذين المثالين.  
ولا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع؛ لأن العلم بكون الإجماع حجة يتوقف  
على العلم به.

فالعلم بكون الإجماع حجة متوقف على إثبات الشرع، وإثبات الشرع متوقف  
على إثبات النبوة، وإثبات النبوة متوقف على إثبات الصانع.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية لا فطرية، فلما كانت  
معرفة الله عقلية، لم يكن الإجماع طريقاً إلى معرفة الله سبحانه.

والحق: أن معرفة الله فطرية، لكن دلالة الأدلة الأخرى كالإجماع على إثبات  
وجوده سبحانه لا ينافي كون الإقرار به فطرياً.

وأما الوجدانية فقد تناقض الأشاعرة في دليل إثباتها.

وقد بينتُ هذا في تعليقي على المقدمة العقدية لمتن ابن عاشر.

## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: في أنواع الإجماع.

وفيه مسائل:

الأولى: إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداهما قول ثالث؟

والحق: أن الثالث إن لم يرفع مجتمعا عليه جاز، وإلا فلا.

مثاله: ما قيل في الجدم مع الأخ الميراث للجد.

وقيل: لهما فلا سبيل إلى حرمانه.

قيل: اتفقوا على عدم الثالث.

قلنا: كان مشروطا بعدمه، فزال بزواله.

قيل: وارد على الواحداني.

قلنا: لم يعتبر فيه إجماعا.

قيل: إظهاره يستلزم تخطئة الأولين.

وأجيب: بأن المحذور هو التخطئة في واحد، وفيه نظر.

الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟

والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة، لم

يجز؛ لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب على من ساعد مجتهدا في

حكم مساعدته في جميع الأحكام. قيل: أجمعوا على الاتحاد.

- قلنا: عين الدعوى.
- قيل: قال الثوري: الجماعة ناسياً يفطر والأكل لا.
- قلنا: ليس بديل.
- الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف، خلافاً للصيرفي.
- لنا: الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف.
- وله ما سبق.
- الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة، إجماع، خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين.
- لنا: أنه سبيل المؤمنين.
- قيل: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ﴾ أوجب الرد إلى الله تعالى.
- قلنا: زال الشرط.
- قيل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».
- قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصرهم.
- قيل: اختلافهم إجماع على التخيير.
- قلنا: ممنوع.
- الخامسة: إذا اختلفوا فماتت إحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة؛ لكونه قول كل الأمة.
- السادسة: إذا قال البعض، وسكت الباقي، فليس بإجماع ولا حجة.
- وقال أبو علي: إجماع بعدهم.
- وقال ابنه: هو حجة.
- لنا: أنه ربما سكت لتوقف، أو خوف، أو تصويب كل مجتهد.
- قيل: يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف.

جوابه: المنع، وأنه إثبات الشيء بنفسه.

فرع:

قول البعض فيما تعم به البلوى، ولم يسمع خلافه، كقول البعض وسكوت

الباقيين.

عقد المصنف الباب الثاني في بيان أنواع الإجماع باعتبار ما يكون حجة وما لا يكون

حجة، وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: حكم إحداث قول ثالث.

قال: (الأولى: إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟

والحق: أن الثالث إن لم يرفع مجمعاً عليه جاز، وإلا فلا.

مثاله: ما قيل في الجدم مع الأخ الميراث للجد.

وقيل: لهما فلا سبيل إلى حرمانه.

قيل: اتفقوا على عدم الثالث.

قلنا: كان مشروطاً بعدمه، فزال بزواله.

قيل: وارد على الواحداني.

قلنا: لم يعتبر فيه إجماعاً.

قيل: إظهاره يستلزم تخطئة الأولين.

وأجيب: بأن المحذور هو التخطئة في واحد، وفيه نظر).

صورة المسألة: إذا اختلف المجتهدون في مسألة على قولين، فهل يجوز لمن

بعدهم أن يحدثوا قولاً ثالثاً؟

ومحل النزاع فيها: إذا استقر الخلاف.

في هذه المسألة مذاهب:

الأول: أن القول الثالث إن لزم منه رفع المجمع عليه لم يجز، وإلا جاز.  
ومثل عليه ب: لو هلك هالك وترك الجد مع الإخوة.  
فاختلف العلماء على قولين:  
الأول: التشريك.

والثاني: سقوط الإخوة بالجد.  
فلو قال أحد بإسقاط الجد بالإخوة لم يجز؛ لأنه لزم منه رفع المجمع عليه.  
الثاني: الجواز مطلقاً.  
الثالث: المنع مطلقاً، وهو قول الجمهور.  
واحتج المانعون بأدلة؛ منها:

١ - أن المجتهدين في ذلك العصر قد اتفقوا على عدم القول الثالث؛ لأن كلاً منهم يرى أن خلاف قوله ليس بحق.  
وأجاب المصنف: أن هذا الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث، فزال الاتفاق بزوال العدم، وهو وجود القول الثالث.  
واعترض على هذا الجواب: أنه لو صح لكان وارداً على الإجماع على القول الواحد، فلا يكون حجة، فيقال: الاتفاق على القول الواحد بشرط عدم القول الثاني، فإذا ظهر القول الثاني زال الاتفاق، فيجوز القول بخلافه.  
وأجاب المصنف: أنه بالإجماع لا يعتبر هذا في الإجماع الوحداني.  
٢ - أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة القولين السابقين المجمع عليهما، وهذا فيه تخطئة للأمة، وإجماع الأمة معصوم.  
وأجيب: أن المحذور في تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد، لا على قولين.

قال المصنف: **(وفيه نظر)**؛ لعموم الأدلة التي فيها عصمة الأمة.

والصواب: أنه لا يجوز إحداث قول ثالث؛ لأن فيه نسبة الأمة إلى تضييع الحق، وهذا لا يجوز؛ لأنه ينافي عصمة الأمة، ولأن فيه خلوّ زمنٍ عن الحق، وهذا باطل.

\* المسألة الثانية: الفصل بين مسألتين.

قال: (الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟  
والحق: إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع كتوريث العمّة والخالة، لم  
يجز؛ لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في  
حكم مساعدته في جميع الأحكام. قيل: أجمعوا على الاتحاد.  
قلنا: عين الدعوى.  
قيل: قال الثوري: الجماعة ناسياً يفطر والأكل لا.  
قلنا: ليس بديل).

صورة المسألة: إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين وإنما حكموا عليهما  
بحكم واحد، فهل لمن بعدهم الفصل؟  
وهذه المسألة تغاير المسألة التي قبلها في محل الحكم، فهنا متعدد، وفيما قبلها  
واحد.

واختلف الأصوليون في هذه المسألة:  
ذكر المصنف أن الحق: إن نص المجتهدون على عدم الفرق، أو اتحد الجامع  
لم يجز، وإلا جاز.  
ومثل على اتحاد الجامع بـ: توريث العمّة والخالة؛ فإن العلة واحدة، وهي:  
كونهما من ذوي الأرحام.  
 واحتج: أنه لو لم يجز لوجب على من وافق مجتهداً في حكم لدليل: موافقته في  
جميع الأحكام، وهذا فيه سد باب الاجتهاد.  
 واحتج المانعون مطلقاً بـ: أن المجتهدين إذا قال بعضهم بحكم في المسألتين،

وقال الآخرون بحكم فيهما، فقد أجمعوا على اتحاد الحكم في المسألتين، فيكون الفصل بأن تعطى كل مسألة حكماً مغايراً للآخر قدحاً في الإجماع.

وأجاب المصنف: أن هذه هي عين الدعوى، ولا يصح أن تجعل الدعوى دليلاً، فلا يسلم أن عدم التفصيل إجماع على الاتحاد في الحكم.

واحتج المجوزون مطلقاً بـ: تفصيل الثوري في مسألة من أفطر ناسياً، فذكر أن الجماع ناسياً يفطر، بخلاف الأكل.

وأجاب المصنف: أن مذهب الثوري ليس بدليل حتى يُحتج به.

\* المسألة الثالثة: الإجماع بعد خلاف سابق.

قال: (الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف، خلافاً للصيرفي).

لنا: الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف.

وله ما سبق).

صورة المسألة: إذا اختلف المجتهدون في عصر على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على أحد القولين؟

ومحل المسألة في عصر واحد.

ذكر المصنف أنه يجوز الإجماع بعد خلاف سابق، خلافاً للصيرفي.

واحتج بـ: إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم في السقيفة.

ويعترض عليه: أن هذا الإجماع ليس بعد خلاف مستقر، فلا عبرة بالخلاف.

قوله: (وله ما سبق)؛ أي: حجة الصيرفي ما سبق من الأدلة على منع إحداث

قول ثالث.

وتقريره: أن خلاف المجتهدين في العصر إجماع منهم على تجويز الخلاف،

فإذا سوغنا إجماعهم على أحد القولين منع من الأخذ بالإجماع السابق في تجويز

القولين، فيكون إجماع قد رفع إجماعاً، وهذا باطل.

وأجيب: أن تجويز المجتهدين مشروط بألا يحصل إجماع. وهذه المسألة مبنية على أصل، وهو: انقراض العصر، فمن يرى اشتراط انقراض العصر جوز الإجماع بعد الخلاف؛ لأن خلافهم ليس إجماعاً على أن المسألة خلافية. ومن يرى عدم الاشتراط اختلفوا.

والأقرب: الجواز؛ لعدم استقرار الخلاف.

\* المسألة الرابعة: الإجماع على أحد القولين السابقين.

قال: (الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة، إجماع، خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين. لنا: أنه سبيل المؤمنين.

قيل: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ﴾ أوجب الرد إلى الله تعالى.

قلنا: زال الشرط.

قيل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصرهم.

قيل: اختلفهم إجماع على التخيير.

قلنا: ممنوع).

صورة المسألة: إذا اختلف أهل عصرٍ على قولين فهل يكون اتفاق من بعدهم

على أحد القولين إجماعاً؟

وقد اختلف الأصوليون في وقوعه شرعاً.

ومحل المسألة في وقوع الإجماع في غير العصر الذي حصل فيه الخلاف،

ويكون الخلاف قد استقر، وانقرض المجتهدون.

ذهب المصنف إلى أنه يُعدُّ إجماعاً، خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين.

وذكر الرازي أنه خلافٌ لكثير من المتكلمين، وكثير من الفقهاء: الشافعية والحنفية.



ونسب الشيرازي المنع إلى عامة الشافعية.  
ومثّل المصنف له بـ: الاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة، مع أنه هناك من كان يفتي بهما.

واحتج المصنف بـ: أنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه.

واحتج المخالفون للمصنف بـ:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فأوجب

الرد إلى الله والرسول عند التنازع، لا إلى الإجماع.

وأجاب المصنف: أن الرد إلى الله والرسول مشروط بوجود التنازع، ولا تنازع في العصر الذي حصل فيه الإجماع، فلا يلزم الرد إلى الله والرسول؛ لأن الله قد جعل التنازع شرطاً في الرد، فإذا زال الشرط زال المشروط.

وقد ضُعب؛ لأن التنازع قد حصل، فكان الواجب الرجوع إلى الكتاب والسنة، لا أن يجمعوا.

ثانياً: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فدل ذلك على أن من اقتدى بأحد الصحابة بما يخالف ما أجمع عليه العصر الثاني فقد حصل له الاهتداء. والحديث ضعيف.

وأجاب المصنف: أن الخطاب للعوام في عصر الصحابة فقط.

وقد ضُعب؛ لأن الخطاب عام.

ثالثاً: أن اختلاف العصر الأول إجماع على التخيير، فيكون الإجماع الثاني مناقضاً للإجماع الأول، وهذا باطل.

وأجاب المصنف: أنه لا يسلم أنه إجماع على التخيير؛ لأن كل فرقة تخطئ الأخرى. وأجيب أيضاً: أن إجماعهم على التخيير بين القولين مشروط بالأحداث إجماع، فلما زال الشرط بحصول الإجماع زال المشروط وهو التخيير.

والأقرب: أن اتفاق من بعد عصر الخلاف على أحد القولين لا يعد إجماعاً؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائلها؛ ولأن فيه تخطئة الإجماع السابق على تجويز الخلاف، والإجماع لا يجوز عليه الخطأ.

وعليه فلا بد أن يكون أحد الإجماعين لم يثبت.

\* المسألة الخامسة: موت إحدى طائفتي الإجماع هل يجعل قول الباقي

حجة؟

قال: (الخامسة: إذا اختلفوا فماتت إحدى الطائفتين يصير قول الباقي

حجة؛ لكونه قول كل الأمة).

صورة المسألة: إذا اختلف المجتهدون في مسألة على قولين ثم ماتت إحدى

الطائفتين فهل يصير قول الباقي حجة وإجماعاً؟ لكونهم كل الأمة.

وهذه مسألة افتراضية، ينبغي أن تخرج من أصول الفقه.

وتعليل البيضاوي يدل على أنه يرى أنه إجماع.

والصواب: خلافه؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائلها.

\* المسألة السادسة: الإجماع السكوتي.

قال: (السادسة: إذا قال البعض، وسكت الباقي، فليس بإجماع ولا حجة.

وقال أبو علي: إجماع بعدهم.

وقال ابنه: هو حجة.

لنا: أنه ربما سكت لتوقف، أو خوف، أو تصويب كل مجتهد.

قيل: يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف.

جوابه: المنع، وأنه إثبات الشيء بنفسه).

الإجماع السكوتي حصل فيه خلاف بين الأصوليين.

صورة المسألة: إذا قال بعض المجتهدين قولاً، واطلع عليه غيره وسكتوا، فهل

يكون إجماعاً وحجة؟

والخلاف محله إذا لم يُعلم أن السكوت كان عن رضا، وكانت المسألة من المسائل التي تناط بها الأحكام الشرعية، أما إذا انتشر القول وسكت العلماء وعرفنا أن سكوتهم عن رضا فلا خلاف في أنه حجة.

فإذا علم أن سكوتهم كان عن رضا فإنه يكون إجماعاً، كما لو قالوه صريحاً. وإذا كانت المسألة لا تكليف فيها، فلا تدخل في محل النزاع؛ لأنها لم تُنط بها الأحكام فلا يلزمهم النظر فيها.

بعد معرفة محل الخلاف نعود إلى المسألة:

إذا قال بعض المجتهدين قولاً، وسكت عنه الباقيون، فعند المصنف ليس بإجماع ولا حجة، ونسب إلى الشافعي في الجديد.

وذكر النووي أن الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع.

وأما قوله: (لا ينسب إلى ساكت قول) فهو محمول على نفي الإجماع القطعي.

وحمله بعضهم كالزركشي إلى أنه يريد من بعد الصحابة.

وذهب أبو علي الجبائي إلى أن السكوتي إجماع إذا انقضى عصرهم.

وذهب أبو هاشم الجبائي إلى أنه حجة، وليس بإجماع.

واحتج المصنف بـ: أن سكوت الباقيين قد يكون للتوقف في حكم المسألة، أو

لخوف من السلطان ونحوه، أو أنه سكت؛ لأنه يرى أن كل مجتهد مصيب، وإذا

احتمل هذه الأمور؛ فلا ينسب لساكت قول.

واعترض على هذه الحجة: بقول النبي ﷺ في البكر: «إذنها صماتها».

وأما كون كل مجتهد مصيب فمذهب باطل، سيأتي نقضه.

واحتج أبو هاشم على كونه حجة بـ: أن العلماء يتمسكون بالقول المنتشر ما لم

يعرف له مخالف.

وأجاب المصنف: أنه لا يسلم، وأنه استدلال بنفس الدعوى، فالقول المنتشر الذي لم يعرف له مخالف هو: قول البعض، وسكوت الباقيين.  
والصحيح: أن الإجماع السكوتي حجة وإجماع بشرط انقراض العصر؛ لأن الله حَفِظَ دينه، ومن حَفِظَ دينه أنه لو كان القول الذي انتشر باطلاً لردَّ عليه العلماء -رحمهم الله تعالى-.

ثم إن الحق واحد لا يتعدد، وهذا هو أصل المسألة؛ ذلك أن الحق إما أن يكون في القول الذي اشتهر وانتشر، وإما أن يكون الحق في خلافه، فإذا كان الحق في القول الذي انتشر فيجب اتباعه، وإذا كان القول الذي انتشر باطلاً، فيجب على العلماء أن يردوا عليه، فلما لم يردوا عليه دل على أنه حق.  
ولو لم يكن الإجماع السكوتي حجة فليس هناك إجماع، لأنه يتعذر أن تجمع أقوال كل المجتهدين.

ثم ختم المصنف بفرع، وهو: (فرع):

**قول البعض فيما تعم به البلوى، ولم يسمع خلافه، كقول البعض وسكوت الباقيين).**

صورة الفرع: إذا قال البعض قولاً ولا يعرف هل اطلع عليه الباقيون أو لا، فهل يلحق بالإجماع السكوتي؟

ذهب المصنف إلى أنه إذا كان مما تعم به البلوى فيكون كقول البعض وسكوت الباقيين.



## الباب الثالث

قال المصنف:

(الباب الثالث: في شرائطه.

وفيه مسائل:

الأولى: أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن، فإنَّ قول غيرهم بلا دليل، فيكون خطأ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل.

قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي: (المؤمنون) يصدق على الأكثر. قلنا: مجاز.

قالوا: «عليكم بالسواد الأعظم».

قلنا: يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث.

الثانية: لا بد له من سند، لأن الفتوى بدونه خطأ.

قيل: لو كان فهو الحجة.

قلنا يكونان دليلين.

قيل: صححوا بيع المراضاة بلا دليل.

قلنا: لا بل ترك اكتفاء بالإجماع.

فرعان:

الأول: يجوز الإجماع عن الأمانة بأنها مبدأ الحكم.

قيل: الإجماع على جواز مخالفتها.

قلنا: قبل الإجماع.

قيل: اختلفت فيها.

قلنا: متقوض بالعموم وخبر الواحد.

الثاني: الموافق لحديث لا يجب أن يكون عنه، خلافاً لأبي عبد الله البصري، لجواز اجتماع دليلين.

الثالثة: لا يشترط انقراض المجمعين، لأن الدليل قام بدونه.

قيل: وافق على الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع أم الولد، ثم رجع، ورد بالمنع.

الرابعة: لا يشترط التواتر في نقله كالسنة.

الخامسة: إذا عارضه نص، أول القابل له، وإلا تساقط).

عقد المصنف الباب الثالث في بيان شرائط الإجماع، وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: لا عبرة بالعوام في الإجماع.

قال: (الأولى: أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن، فإن قول غيرهم بلا

دليل، فيكون خطأ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل.

قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي: (المؤمنون) يصدق على الأكثر.

قلنا: مجاز.

قالوا: «عليكم بالسواد الأعظم».

قلنا: يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث).

الشرط الأول: أن يُنقل في الإجماع قول كل عالم بذلك الفن.

وخرج بالعالم: العوام.

فآحاد الأمة إما أن يكونوا مجتهدين أو لا يكونون مجتهدين.

فأما غير المجتهد فإما أن يكون غير مكلف كالصبي والمجنون، فهؤلاء لا عبرة

بهم في الإجماع.

وإما أن يكون مكلفاً كالعوام، فهذا لا عبرة به عند الأكثر، خلافاً لما نسب للباقلاني من أنه يعتبر قول العامة؛ لدخولهم في الأمة، واختاره الآمدي. والخلاف مبني على قول القائل: (أجمعت الأمة) هل يصدق من غير دخول العوام؟ أو يقال: (أجمع علماء الأمة). وحجة الأكثر: أن قول العامي لا يستند إلى دليل، فيكون قوله محرماً؛ لأنه بلا دليل.

وأما المجتهد، فلا يخلو:

- أن يكون مجتهداً في كل فن، فيكون قوله معتبراً في الإجماع.
- أن يكون مجتهداً في فن دون فن.

فذكر المصنف أنه يشترط في الإجماع أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن في ذلك العصر، ولا عبرة بقول غيرهم؛ لأنهم يُعدُّون من العوام، وأن أقوالهم لا دليل عليها؛ لأنهم لا خبرة لهم بأدلة ذلك الفن، فيكون قولهم خطأ. فإذا خالف واحد من علماء ذلك الفن، فلا يكون قولهم إجماعاً؛ لأنه يقدح في عدّه سبيلاً للمؤمنين.

وهنا أشير إلى اختلاف الأصوليين في الأصولي المجتهد هل يُعتد به في الفقه؟ فمنهم من اعتبره، ومنهم من استبعده.

وهذا مما يدل على أن أصول الفقه عند المتكلمين نظري بعيد عن الفقه.

ثم فرع مسألة، وهي: إذا خالف واحد أو اثنان في الإجماع هل يُعدُّ قادحاً؟

ذهب الخياط وابن جرير الطبري وأبا بكر الرازي إلى أنه إذا خالف واحد أو اثنان فإنه يكون إجماعاً.

وحكى المصنف عنهم أنه لا يضر مخالفة الأقل.

واحتجوا به: أن لفظ (المؤمنين) يصدق على الأكثر.  
وأجاب المصنف: أنه يصدق على الأكثر مجازاً؛ فإن (أل) في المؤمنين للاستغراق.

واحتجوا أيضاً به: قول النبي ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» أخرجه ابن ماجه.  
والسواد الأعظم هم: الأكثر.  
وأجاب المصنف: أن السواد الأعظم هم كل الأمة، وإلا لوجب عدم الالتفات إلى ثلث الأمة إذا خالفوا الثلثين، ويكون قول الثلثين حجة.  
والحديث ضعيف.  
قال بعض الأصوليين: إن قولهم هذا شذوذ عن الجماعة، فعلى قاعدتهم لا عبرة بقولهم.

والصواب: ما عليه الأكثر.

\* المسألة الثانية: مستند الإجماع.

قال: (الثانية: لا بد له من سند، لأن الفتوى بدون خطأ.

قيل: لو كان فهو الحجة.

قلنا يكونان دليلين.

قيل: صححوا بيع المراضاة بلا دليل.

قلنا: لا بل ترك اكتفاء بالإجماع).

الإجماع لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل شرعي عند الأصوليين إلا من شذ؛ لأن الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكون الإجماع متأخراً عن زمن النبي ﷺ، فيكون قولاً جديداً في الشرع.

واحتج من لا يرى اشتراط المستند به:

١- لو كان لا بد أن يستند إلى دليل لكانت الحجة في الدليل لا في الإجماع نفسه.



وأجاب المصنف: أنهما يكونان دليلين: الإجماع والدليل، وتنوع الأدلة لا إشكال فيه.

٢- لو كان لا بد أن يستند الإجماع إلى دليل لما صح بدونه، وقد أجمع العلماء على صحة بيع المراضاة بلا دليل.

وأجاب المصنف: أنه لا نسلم أنهم أجمعوا بلا دليل، وإنما ترك ذكر الدليل اكتفاء بالإجماع.

وكلتا الطائفتين اتفقوا على اعتبار الدليل في الإجماع، لكن الجمهور ذهبوا إلى أنه لا بد لكل إجماع من دليل خاص في آحاد المسائل، والآخرين ذهبوا إلى اعتبار الدليل العام على كون الإجماع حجة. والصواب: ما ذهب إليه الجمهور.

ثم فرع المصنف على هذه المسألة فرعين، فقال: **(الأول: يجوز الإجماع عن الأمانة بأنها مبدأ الحكم.**

**قيل: الإجماع على جواز مخالفتها.**

**قلنا: قبل الإجماع.**

**قيل: اختلفت فيها.**

**قلنا: متقوض بالعموم وخبر الواحد.**

**الثاني: الموافق لحديث لا يجب أن يكون عنه، خلافاً لأبي عبد الله البصري،**

**لجواز اجتماع دليلين).**

الفرع الأول: أن المستند يجوز أن يكون قياساً؛ لأن الأمانة -وهي الدليل الظني

عندهم- مبدأ وطريق للحكم الشرعي، والقياس طريق للحكم الشرعي، كما أن الدليل

طريق للحكم الشرعي، فيجوز أن يكون الإجماع مستنداً عليها قياساً على الدليل.

وكون الأمانة ظنية مبنية على أصل فاسد، تقدم الكلام عنه.

وجه التفريع: بناء على أن الإجماع لا بد أن يكون له مستند، ولهذا فرع هذه المسألة على المسألة التي قبلها.

واحتج المانعون:

أولاً: الإجماع منعقد على جواز مخالفة القياس، فإذا استند عليها الإجماع جازت مخالفته، والإجماع لا تجوز مخالفته.

وأجاب المصنف: جواز مخالفة القياس قبل أن ينضم إليه الإجماع لا بعده.

ثانياً: القياس اختلف العلماء في الاحتجاج به، فكيف يكون مستنداً للإجماع؟ والإجماع لم يختلف فيه.

وأجاب المصنف: أنه منقوض بالعموم وخبر الواحد فقد اختلف العلماء فيهما، مع جواز أن يكون الإجماع مستنداً على كل منهما.

الفرع الثاني: الإجماع الموافق لدليل لا يجب أن يكون هو مستند الإجماع؛ لجواز اجتماع دليلين على مسألة واحدة.

وخالف في هذا البصري.

ويمكن أن يقال: هو مستند الإجماع من باب غلبة الظن، لا من باب اليقين.

\* المسألة الثالثة: انقراض العصر.

قال: (الثالثة: لا يشترط انقراض المجمعين، لأن الدليل قام بدونه).

قيل: وافق عليّ الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع أم الولد، ثم رجع، ورد بالمنع).

صورة المسألة: هل يُشترط في الإجماع موت جميع المجمعين حتى يكون حجة؟

ذكر المصنف أنه لا يشترط انقراض عصر المجمعين، وهو مذهب الجمهور؛

لأن الدليل على كون الإجماع حجة قام بدون اشتراط انقراض العصر.

واستدل من يرى اشتراط انقراض العصر ب: رجوع بعض الصحابة على ما

أجمعوا عليه، ولو كان لا يشترط انقراض العصر لما صح رجوعهم.  
ومثلوا ب: موافقة عليّ الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع أم الولد، ثم رجع.  
ورُدَّ ب: عدم التسليم بثبوت الرجوع، أو بثبوت الإجماع.  
والراجع: أنه لا يشترط في الإجماع انقراض العصر، بل متى ما ثبت الإجماع  
ولو لحظة فإنه يكون حجة؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تجمع أمتي على ضلالة» ولم  
يشترط انقراض العصر.

ولو قلنا باشتراط انقراض العصر لجوزنا لبعض المجمعين أن يرجع عن قوله  
بعد ثبوت الإجماع، وإذا رجع انخرم الإجماع، فلن ينضبط إجماع.  
\* المسألة الرابعة: الإجماع المنقول بالآحاد.

قال: (الرابعة: لا يشترط التواتر في نقله كالسنة).

لا يشترط في الإجماع أن ينقل بطريق التواتر، بل يكفي نقل الآحاد عند أكثر  
الأصوليين؛ لوجوب العمل بالظن، وقياساً على السنة.  
وهذا مبني على أصل عند المصنف، وهو: أن أصل الإجماع حجة ظنية، ولهذا  
جوز فيه خبر الآحاد.

ومن اشترط القطع في أصل الإجماع منع.

\* المسألة الخامسة: معارضة الإجماع للنص.

قال: (الخامسة: إذا عارضه نص، أول القابل له، وإلا تساقط).

إذا عارض الإجماع نصُّ أول القابل للتأويل، سواء كان النص أو الإجماع؛ وإلا  
تساقط فلا بد من قرينة خارجية.

وهذه مسألة غير واقعة في الشريعة، فلا يوجد إجماع صحيح يخالف النص  
الصحيح؛ إلا أن يكون إجماعاً استقرائياً، أو أن النص منسوخ بنص آخر.  
والإجماع الاستقرائي إذا عارض النص الذي لا معارض له، فإنه لا يكون حجة.

وما يذكره بعض الأصوليين عند ذكرهم للترتيب بين الأدلة من أن الإجماع أقوى من النص، فيقدم؛ لأن نصوص الكتاب والسنة تحتمل النسخ والتأويل، بخلاف الإجماع.

فهذا ليس بسديد؛ لأن الإجماع الصحيح لا يخالف النص الصحيح الذي لا معارض له.

ثم كيف يعارضه؟ والإجماع إنما كان حجة لرجوعه إليه.

وحجج الله لا تتعارض في نفس الأمر.

والذي درج عليه الأئمة أنهم يجعلون الإجماع هو المرتبة الثالثة، فيذكرونه بعد نصوص الكتاب والسنة.

وكم من إجماع يُدعى أنه معارض للنصوص وهو في الحقيقة ليس بإجماع.

ولو فتح الباب على مصراعيه لردت كثير من النصوص الشرعية.





**الكتاب الرابع:**

**في القياس**



قال المصنف:

(الكتاب الرابع: في القياس.

وهو: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.

قيل: الحكمان غير متماثلين في قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة.

قلنا: تلازم، والقياس لبيان الملازمة، والتماثل حاصل على التقدير، والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياساً. وفيه بابان).

انتقل المصنف إلى الكتاب الرابع، وجعله في القياس.

والأصوليون منهم من يعرفه باعتبار كونه دليلاً مستقلاً، ومنهم من يعرفه باعتبار كونه فعلاً للمجتهد.

وعرفه المصنف بقوله: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم.

(إثبات) بمعنى: القدر المشترك بين العلم والظن، فقد يعلم ثبوت الحكم في الفرع قطعاً، وقد يعلم ظناً.

(مثل حكم) بمعنى: أن عين حكم الأصل ليس هو عين حكم الفرع، فتحريم الخمر ليس هو تحريم النبيذ، وإنما مثله، واحترز بهذا عن إثبات خلاف حكم الأصل.

(معلوم) أراد به الأصل، وعبر بمعلوم حتى يتناول المعدوم؛ لأن (شيء) عند الأشاعرة لا يدخل فيه المعدوم، خلافاً للمعتزلة.



والشيء عند أهل السنة: اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان، فما قدره الله وعلم أنه سيكون فهو شيء في العلم والكتابة، وإن لم يكن شيئاً في الخارج.

يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس:

[٨٢].

(معلوم آخر) أراد به الفرع.

(لاشتراكهما في علة الحكم) أراد ذكر العلة.

ومن الأصوليين من يذكر الجامع ليشمل قياس العلة، والدلالة، ونحو ذلك.

فلا بد في القياس حتى يكون صحيحاً من اتحاد الحكم، والعلة، أو الجامع.

قوله: (عند المثبت) ليشمل القياس الصحيح والفاقد، ويدخل في المثبت:

المجتهد، والمقلد.

وقد جمع المصنف في تعريفه للقياس بين فعل المجتهد وبين كونه دليلاً

مستقلاً.

فكونه إثباتاً هو: فعل للمجتهد.

وكون الفرع والأصل مشتركين في العلة هو: الدليل نفسه.

ولم يسلم تعريف المصنف من الاعتراضات.

ومن أعظم الاعتراضات عليه: أن الحكم عند الأشاعرة قديم، والأصل والفرع

حادثان.

وقد فر بعضهم من هذا الإشكال بزعمه تعذر التعريف الحقيقي للقياس، وإنما

يعرف بالرسم.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً على التعريف، فقال: (الحكمان غير متماثلين في

قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة)

بمعنى: أن تعريف المصنف للقياس غير جامع؛ لخروج قياس العكس، فالحكمان فيه غير متماثلين؛ لأنه إثبات نقيض الحكم لوجود نقيض العلة.

وقرر هذا بـ: لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف لم يكن شرطاً بالنذر، قياساً على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف، لم تكن شرطاً له بالنذر، فلو نذر الاعتكاف صائماً لم يلزمه.

فالمطلوب في الفرع إثبات كون الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف، والثابت في الأصل نفي كون الصلاة شرطاً له، فحكم الفرع ليس مثل حكم الأصل، بل نقيضه.

وأجاب المصنف: أن قياس العكس هو تلازم، فقولنا: (لو لم يشترط الصوم في الاعتكاف لم يجب بالنذر، لكنه وجب بالنذر فهو شرط فيه) فلزم من استثناء نقيض الثاني نقيض الأول.

وهذا التلازم لا يبحث عنه في أصول الفقه.

وأما القياس الذي عرفه المصنف فهو لبيان الملازمة.

وما ذكره في قياس العكس فإن التماثل حاصل في التقدير، فعلى تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ألا يشترط أيضاً في النذر، كما أن الصلاة لا تشترط في الاعتكاف حال النذر.

ثم قال: **(والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياساً)** بمعنى: أن ما عدا قياس العلة فلا يعرف عند الفقهاء، ومنه قياس التلازم - ويسمى أيضاً بالاستثنائي - والاقتراني، فهذان يسميان قياساً عند المناطق.

والاستثنائي هو: الذي يستثنى فيه نقيض الثاني لإنتاج نقيض الأول.

والاقتراني، مثل: كل سجود عبادة، وكل عبادة لا بد لها من نية.

إذن كل سجود لا بد له من نية.

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين الاجتهاد والقياس؟

- والجواب: أن الاجتهاد أعم من القياس من جهتين:
- الأولى: أن القياس مفتقر إلى الاجتهاد دون العكس.
- الثاني: أن القياس لا بد أن يقوم على أصل، بخلاف الاجتهاد.
- وللقياس أركان يقوم عليها، وهي: الأصل، والعلة، والفرع، والحكم.
- الأصل وهو: محل الحكم المشبه به.
- ومنهم من جعله الحكم.
- العلة، وهي: الوصف المشترك بين الأصل والفرع، المتضمن للمناسبة، المقتضي للحكم، المشتمل على حكمة مقصودة للشارع.
- وقد جاء التعليل في القرآن ب: (من أجل)، و(كي)، والباء، واللام، وبأن، وترتيب الجزاء على الشرط، وبالفاء المؤذنة للسببية، وبترتيب الحكم على الوصف المقتضي له، وبالمفعول لأجله، وبمجيء (إن) بعد أمر أو نهي أو خبر.
- الفرع وهو: ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه.
- الحكم، وهو: الحكم الشرعي الذي ورد في الأصل.
- وهذه الأركان قد تضمنها التعريف المذكور سابقاً.



## الباب الأول

قال المصنف:

(الباب الأول: في بيان أنه حجة.

وفيه مسائل:

الأولى: في الدليل عليه:

يجب العمل به شرعاً.

وقال القفال والبصري: عقلاً.

والقاساني والنهرواني: حيث العلة منصوصة، أو الفرع بالحكم أولى،

كتحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وداود أنكر التعبد به.

وأحاله الشيعة والنظام.

واستدل أصحابنا بوجوه:

الأول: أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجازة اعتبار، وهو مأمور

به في قوله: (فاعتبروا).

قيل: المراد الاتعاظ؛ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية.

قلنا: المراد القدر المشترك.

قيل: الدال على الكلي لا يدل على الجزئي.

قلنا: بلى، ولكن هاهنا جواز الاستثناء دليل العموم.

وقيل: الدلالة ظنية.

قلنا: المقصود العمل فيكفي الظن.

الثاني: قصة معاذ وأبي موسى.

قيل: كان ذلك قبل نزول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

قلنا: المراد الأصول؛ لعدم النص على جميع الفروع.

الثالث: أن أبا بكر قال في الكلالة: «أقول برأبي؛ الكلالة: ما عدا الوالد

والولد».

والرأي هو: القياس إجماعاً.

وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس.

وقال في الجدد: «أقضي فيه برأبي».

وقال عثمان: «إن اتبعت رأيك فسديد».

وقال علي: «اجتمع رأبي ورأي عمر في أم الولد».

وقاس ابن عباس الجدد على ابن الابن في الحجب.

ولم ينكر عليهم، وإلا لاشتهر.

قيل: ذموه أيضاً.

قلنا: حيث فقد شرطه توفيقاً.

الرابع: أن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع: يوجب ظن

الحكم في الفرع، والنقيضان لا يمكن العمل بهما، ولا الترك لهما، والعمل

بالمرجوح ممنوع؛ فتعين العمل بالراجح.

احتجوا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا﴾ [الحجرات: ١]، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا﴾ [الأعراف: ٣٣]،

﴿وَلَا تَقْفُ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَلَا رَطْبٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ﴿إِنَّ الظَّنَّ﴾ [يونس: ٣٦].

قلنا: الحكم مقطوع، والظن في طريقه.

الثاني: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك ضلوا».

الثالث: ذم بعض الصحابة له من غير نكير.

قلنا: معارضان بمثلهما فيجب التوفيق.

الرابع: نقل الإمامية إنكاره عن العترة.

قلنا: معارض بنقل الزيدية.

الخامس: أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنزَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦].

قلنا: الآية في الآراء والحروب، لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «اختلاف أمتي رحمة».

السادس: الشارع فصل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف، والصلوات في القصر، وجمع بين الماء والتراب في التطهير، وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل، دون غاصب الكثير، وجلد بقذف الزنا، وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر، وذلك ينافي القياس.

قلنا: القياس حيث عرف المعنى.

الثانية: قال النظام والبصري وبعض الفقهاء: إن التنصيص على العلة أمر بالقياس.

وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك.

لنا: أنه إذا قال: (حرمت الخمر؛ لكونها مسكرة)، يحتمل على الإسكار مطلقاً، وعلى إسكارها. قيل: الأغلب عدم التقييد.

قلنا: فالتنصيص وحده لا يفيد.

قيل: لو قال: (علة الحرمة الإسكار)؛ لاندفع الاحتمال.  
قلنا: فيثبت الحكم في كل الصور بالنص.  
الثالثة: القياس إما قطعي أو ظني؛ فيكون الفرع بالحكم أولى كتحریم  
الضرب على تحريم التأفيف، أو مساوياً: كقياس الأمة على العبد في السراية،  
أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا.  
قيل: تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً.  
ويكذبه: قول الملك للجلاد: (اقتله، ولا تستخف به).  
قيل: لو ثبت قياساً لما قال به منكره.  
قلنا: القطعي لم ينكر.  
قيل: نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى، كقولهم: (فلان لا يملك الحبة ولا  
النقير ولا القطمير)؛ قلنا: أما الأول فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل.  
وأما الثاني: فلأن النقل فيه ضرورة، ولا ضرورة هنا.  
الرابعة: القياس يجري: في الشرعيات حتى الحدود والكفارات؛ لعموم  
الدلائل.  
وفي العقلیات عند أكثر المتكلمين.  
وفي اللغات عند أكثر الأدباء.  
دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره).

---

عقد المصنف هذا الباب في بيان حجية القياس.  
وقد حُكي الاتفاق على حجيته في الأمور الدنيوية، وفي قياس النبي ﷺ.  
وأما القياس الشرعي، فذهب الجمهور إلى أنه يجب العمل بالقياس شرعاً،  
بمعنى: أن الشرع دل على وجوب العمل بالقياس.

ويجوز عقلاً، وحكى الجويني عليه إجماع العلماء السابقين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الجماهير.

وذهب القفال من الشافعية، وأبو الحسين البصري إلى أنه يجب العمل به عقلاً، بمعنى: أن العقل دل على وجوب العمل بالقياس.

وذهب القاساني والنهرواني إلى أنه يجب العمل به إذا كانت العلة منصوطة، أو يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وفي تمثيل المصنف نظر؛ لأنه من باب المفهوم.

وذهب داود الظاهري إلى أنه لا يجب العمل بالقياس، وأنكر التعبد به شرعاً لا عقلاً، وحكي عنه أنه أحال التعبد به عقلاً.

وذهبت الشيعة والنظام إلى أنه يستحيل عقلاً التعبد به.

وقد اختلف النقل عن داود والنظام.

وبناه المعتزلة ومن وافقهم على مسألة التحسين والتقييح، سواء من قال منهم بالجواز أو الوجوب؛ لأن العمل بالقياس عقلاً حسن؛ رعاية لمصالح الناس، وإثباتاً للحكم في المستجدات، وترك العمل به قبيح.

أما من قال منهم بالمنع؛ فلأن القياس من باب الظنون والرجم، والرجم جهل، والجهل قبيح.

ثم ذكر المصنف حجة الجمهور، وهي على وجوه:

الوجه الأول: أن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجازة اعتبار؛ لأن الاعتبار مشتق من العبور، والاعتبار مأمور به في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾

[الحشر: ٢].

واعترض عليه: أن المراد بالاعتبار في الآية: الاتعاظ لا القياس؛ لأنه لا يناسب

صدر الآية، فلو قال: يخربون بيوتهم بأيديهم، فقيسوا الذرة على البر لكان ركيكاً.



وأجاب المصنف: أن المراد بالاعتبار في الآية: القدر المشترك بين القياس والاعتراض، وهي المجاوزة.

ويجاب أيضاً: أن الاعتراض غاية الاعتبار، وليس هو الاعتبار، يقال: اعتبر ليتعظ. وذكر اعتراضاً آخر، وهو: على التسليم بأن القدر المشترك المجاوزة ومنها القياس، فالآية أمرت بمطلق الاعتبار، والقدر المشترك أمر كلي، القياس جزء من جزئياته، والدال على الكلي لا يدل على الجزئي.

وأجاب المصنف: بتسليم أن الدال على الكلي لا يدل على الجزئي، لكن الذي دل على العموم هنا: جواز الاستثناء.

وُضعف جوابه؛ لأن جواز الاستثناء يكون في اللفظ العام، لا في اللفظ المطلق. وذكر اعتراضاً آخر، وهو: على التسليم بأن الآية دلت على القياس من باب العموم إلا أنها تفيد الظن؛ لأن دلالة العام على أفراده ظنية، فتكون دلالة الاعتبار على القياس ظنية، ولا يحتج بالظن في المسائل العلمية.

وأجاب المصنف: بعدم التسليم بأن المسألة علمية؛ لأن المقصود من إثبات القياس حجة العمل، ويكفي في العمل الظن.

والاعتراض والجواب عنه مبني على أصل فاسد، وهو: أنه لا يحتج على القطعي بالظني.

الوجه الثاني: قصة معاذ وأبي موسى، جمعهما، وإنما الوارد عن معاذ رضي الله عنه، فقد جاء أن رسول الله ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، فقال: «كيف تقضي؟» فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأبي، قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ. أخرج الترمذي، وفيه ضعف.

واعترض عليه: أن العمل بالقياس كان قبل نزول قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ

لَكُمْ دِينَكُمْ ﴿ [المائدة:٣]. وأما بعد أن كملت الشريعة فلا قياس؛ لأنه سيكون مصادماً للنص.

وأجاب المصنف: أن المراد بالإكمال في الآية: الأصول؛ لعدم النص على جميع الفروع.

والصواب: أن الفروع داخلة في إكمال الدين من جهة القواعد الكلية والأصول العامة التي ترجع إليها الفروع التي لم ينص عليها.

والجواب الصحيح على الاعتراض: أن الأصل عدم تخصيص بعض الأزمنة إلا بدليل.

ثم إن العمل بالقياس من إكمال الدين؛ لأنه دليل شرعي. الوجه الثالث: أن أبا بكر قال في الكلاله: «أقول فيها برأبي» أخرجه الدارمي في السنن.

والكلاله: ما عدا الوالد والولد.

والرأي هو: القياس إجماعاً.

وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس، فقال له: «اعرف الأمثال والأشباه، ثم قس الأمور عند ذلك». أخرجه الدارقطني في السنن.

وقال عمر في الجدة: «أقضي فيه برأبي».

وقال عثمان لعمر: «إن اتبعت رأيك فسديد».

وقال علي: «اجتمع رأبي ورأي عمر في أم الولد» أخرجه عبد الرزاق في «المصنف».

وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الإخوة.

ولم ينكر عليهم، وإلا لاشتهر، فيكون إجماعاً سكوتياً.

كما أن فعلهم وإن لم يتواتر أحاده لكن بمجموعه حصل العلم الضروري أنهم

كانوا يجتهدون فيما لا نص فيه.

واعترض عليه: أن القياس ذمه من نقلت عنهم.

وأجاب المصنف: أن الجمع بين ذلك أن يقال: مدحهم للقياس محمول على القياس الصحيح، وذمهم محمول على القياس الفاسد، وهو الذي فقد شرطه، كأن يكون مخالفاً للنص.

الوجه الرابع: المجتهد إذا ظن أن الأصل معلق بعلّة، ووجد هذه العلة في الفرع، فسيغلب على ظنه ثبوت حكم الأصل في الفرع، والظن بوجود الشيء يستلزم الوهم بعدمه، وحينئذٍ فلا يمكنه العمل بهما أو تركهما؛ لأن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، كما لا يمكن العمل بالوهم المرجوح دون الظن شرعاً وعقلاً، فتعين العمل بالظن، وهذا هو العمل بالقياس.

ثم ذكر المصنف أدلة المنكرين للقياس، وهي:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]. ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كَنْبٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]. ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

فالقول بالقياس فيه التقدم على كلام الله ورسوله، وهو تقول على الله بلا علم؛ لأن حكم الفرع غير معلوم، وهو أيضاً مصادم للنص؛ لإحاطة النص بالأحكام، فلا رطب ولا يابس إلا وقد نص على حكمه، وهو أيضاً من الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً.

وأجاب المصنف: أن الحكم بالقياس مقطوع به، والظن في الطريق الموصل إلى القياس، كما تقدم في بداية المتن.

وأجيب أيضاً: أن القياس من أمر الله ورسوله ﷺ، فاستعماله بشروطه لا يعد

تقدمًا عليهما.

الوجه الثاني: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك ضلوا» أخرجه أبو يعلى في المسند، وهو ضعيف.

الوجه الثالث: أن بعض الصحابة قد ذموا القياس.

وأجاب المصنف عن الوجهين بـ: أنهما معارضان بمثلهما فيجب التوفيق، فيحمل الذم على القياس الفاسد، والمدح على القياس الصحيح.

الوجه الرابع: نقل الإمامية إنكار القياس عن العترة.

وأجاب المصنف: أن نقل الإمامية معارض بنقل الزيدية عن العترة.

وهذا مما يجب أن يخرج من أصول الفقه؛ لأنه لا عبرة بالشيعة في أنفسهم، ولا في نقلهم.

الوجه الخامس: القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة؛ لأنه ظن، والظنون متفاوتة، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنزَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦].

وأجاب المصنف: أن الآية وردت في الحروب والآراء، بخلاف الأحكام فيجوز فيها الخلاف؛ لقوله ﷺ: «اختلاف أمتي رحمة»، وهذا الحديث لا أصل له. والاختلاف رحمة في المسائل التي اختلف فيها السلف دون غيرها، فليتنبه لذلك.

الوجه السادس: أن الشارع فرّق بين المتماثلات، كفصله بين الأزمنة والأمكنة في الشرف، كالفرق بين شرف مكة والمدينة، والصلوات في القصر كالفرق بين الشائبة والثلاثية.

وجمع بين المختلفات، كجمعه بين الماء والتراب في التطهير.

وذكر أحكامًا لا مجال للعقل فيها، كإيجابه التعفف على الحرّة الشوهاء دون

الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل، دون غاصب الكثير، وجلد بقذف الزنا، وشرط فيه شهادة أربعة دون الشهادة بالكفر فلم يشترط فيها أربعة، وذلك كله ينافي القياس. وأجاب المصنف: أن محل القياس إذا عرفت العلة، وما لم تذكر فيه العلة فلا قياس فيه، وعدم القياس في بعض الصور، لا يقتضي منع القياس مطلقاً. ودعوى أن الشريعة تفرق بين المتماثلات، وتجمع بين المختلفات دعوى كاذبة، وإنما الشريعة تفرق بين المختلفات، وتجمع بين المتماثلات، وعليه يقوم القياس الصحيح.

وليس في الشريعة نص يخالف القياس.

وأشير هنا إلى أن مسألة العمل بالقياس لها تعلق بمسألة هل النصوص شاملة للأحكام؟

فذهب من يرى العمل بالقياس عقلاً إلى أن النصوص لا تفي بالأحكام؛ لأنها متناهية.

وذهب من يرى إنكار القياس إلى أن النصوص شاملة لجميع الأحكام بالأسماء اللغوية.

والقول الحق: أن النصوص شاملة للأحكام بالألفاظ والمعاني، فألفاظ النصوص متناولة لجميع الأحكام، ومعانيها أيضاً متناولة لجميع الأحكام.

وأنبه إلى: أن الجويني في البرهان بنا على عدم استيعاب نصوص الشريعة للحوادث كتابه الذي أفردته عن الاستدلال.

وأراد بالاستدلال: الإطلاق الخاص.

\* المسألة الثانية: التنصيص على العلة هل هو أمر بالقياس؟

قال: (الثانية: قال النظام والبصري وبعض الفقهاء: إن التنصيص على

العلة أمر بالقياس.

وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك.

لنا: أنه إذا قال: (حرمت الخمر؛ لكونها مسكرة)، يحتمل عليّة الإسكار مطلقاً، وعليّة إسكارها. قيل: الأغلب عدم التقييد.

قلنا: فالتنصيص وحده لا يفيد.

قيل: لو قال: (علة الحرمة الإسكار)؛ لاندفع الاحتمال.

قلنا: فيثبت الحكم في كل الصور بالنص).

صورة المسألة: إذا نص الشارع على علة الحكم، كما لو قال: حرمت الخمر؛ لكونها مسكرة، فهل هذا التنصيص أمر منه بالقياس؛ فيلحق غيره به، أو لا يعدى إلى غيره إلا بدليل آخر؟

وتحرير محل النزاع: التنصيص على العلة من غير أن تنضم إليها قرينة على القياس.

ذهب النظام وأبو الحسين البصري وبعض الفقهاء إلى أن التنصيص على العلة أمر بالقياس.

ونقل المصنف هنا عن النظام يتعارض مع ما سبق من أن النظام يحيل عقلاً التعبد بالقياس.

وأجيب: أن النظام يرى أن التنصيص على العلة يقتضي ثبوت الحكم في جميع الصور بالنص لا بالقياس، بمعنى: أنه من باب العموم.

وذهب أبو عبد الله البصري إلى أن التنصيص على علة الفعل لا يكون أمراً بالقياس، بخلاف التنصيص على علة الترك.

وذهب الجمهور ومنهم الرازي والآمدي والمصنف إلى أنه ليس أمراً بالقياس مطلقاً.

وذهبت الحنابلة إلى أنه من باب النص لا من باب القياس، فيكون الحكم ثابتاً

في الكل من باب النص، ونسب إلى الشافعي.  
 وقد حكي الإجماع على الأخذ بالعلة إذا كانت منصوبة، لكن اختلفوا: هل  
 الأخذ بها من باب القياس أو العمل بالنص؟  
 والخلاف في ذلك شبه لفظي؛ لاتفاقهم على الأخذ بها.  
 وعلى كل حال: فالتنصيص على العلة يقتضي ما يقتضيه صريح القول.  
 ثم إن العلة عند أهل السنة مقتضية للحكم، فيلحق المسكوت عنه بالمنطوق إذا  
 توافقا في العلة.

وهذا خلاف ما يقرره الأشاعرة من أن العلة مجرد علامة، ولهذا التنصيص على  
 العلة عندهم ليست أمراً بالقياس.

ثم ذكر المصنف حجة الجمهور، وهي:

إذا قال الشارع: (حرمت الخمر؛ لكونها مسكرة) يحتمل أن علة الحكم:  
 الإسكار مطلقاً، ويحتمل أن تكون العلة: إسكار الخمر فقط، وإذا احتمل هذا وهذا  
 لم يجز القياس إلا بأمر مستأنف بالقياس، وإذا كان هذا في جانب الترك ففي جانب  
 الفعل من باب أولى.

وذكر المصنف اعتراضين:

الأول: أن الأغلب عدم تقييد الإسكار بالخمر، فيكون الإسكار مطلقاً هو العلة؛  
 لأنه وصف مناسب.

وأجاب المصنف: أن محل البحث في التنصيص على العلة هل يكون أمراً  
 بالقياس أو لا؟ وليس محل البحث في إضافة الأغلب، فهذه قرينة على عدم التقييد.

الثاني: أن الاحتمال المذكور هو في مثالكم فقط، أما لو قال: (علة حرمة الخمر  
 الإسكار) اندفع الاحتمال الثاني.

وأجاب المصنف: أنه ثبت الحكم في كل صور المسكر بالنص في هذا المثال،

لا بالقياس .

ورد عليه: أن (الخمير) في المثال لا تتناول غيرها.

\* المسألة الثالثة: القياس القطعي والظني.

قال: (الثالثة: القياس إما قطعي أو ظني؛ فيكون الفرع بالحكم أولى: كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساوياً: كقياس الأمة على العبد في السراية، أو أدون: كقياس البطيخ على البر في الربا. قيل: تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً. ويكذبه: قول الملك للجلاد: (اقتله، ولا تستخف به). قيل: لو ثبت قياساً لما قال به منكره. قلنا: القطعي لم ينكر.

قيل: نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى، كقولهم: (فلان لا يملك الحبة ولا النقيير ولا القطمير)؛ قلنا: أما الأول فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل. وأما الثاني: فلأن النقل فيه ضرورة، ولا ضرورة هنا).

القياس ينظر إليه باعتبار فعل المجتهد وهو: الإلحاق والتسوية، وينظر إليه باعتبار الحكم الثابت في الأصل.

والقياس الذي هو فعل المجتهد ينقسم باعتبار قوته إلى قسمين:

الأول: القياس القطعي، وهو: العلم بعلة الحكم في الأصل، ثم العلم بحصول تلك العلة في الفرع، كأن نعلم بأن علة تحريم التأفيف الأذى، ونعلم وجودها في الضرب.

والقطعية هنا عند المصنف في العلم بالإلحاق، لا الحكم، فقد يقطع بمساواة الشيء للشيء في حكمه المظنون.

وهذا مبني على الأصل الفاسد المتقدم، وهو: أن دلالة الألفاظ ظنية.



الثاني: القياس الظني، وهو: إما أن تكون علة الحكم في الأصل مظنونة، أو وجودها في الفرع مظنونة، أو كلاهما، كقياس البطيخ على البر في الربا. وأما بالنظر إلى الحكم الثابت في الأصل فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، فإن كان قطعياً فقد أحال الرازي أن يكون ثبوت الحكم في الفرع أقوى منه؛ لأنه لا مرتبة أعلى من اليقين.

وهذا مبني على أصل فاسد، وهو: أن العلوم لا تتفاوت، وقد تقدم نقضه. وإن لم يكن قطعياً فقد يكون ثبوت الحكم في الفرع أولى، وقد يكون مساوياً، وقد يكون أدون منه.

فقياس الأولى: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

والمساوي: كقياس الأمة على العبد في السراية.

ويسمى هذان القياسان بـ: (القياس في معنى الأصل)، و(القياس الجلي)، وقد تقدم في كلام المصنف أنهما من باب مفهوم الموافقة، لا القياس، وهو الصواب. وأما الأدون، فهو القياس المستعمل عند الفقهاء.

واعترض عليه في عد الأولى من القياس بـ: أن تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى بوجوه:

الأول: عرفاً، فيكون قد نقل من اللغة إلى العرف.

وأجاب المصنف بـ: أنه يكذبه قول الملك لجلاده: (اقتله، ولا تستخف به)، فلو كان يدل على أنواع الأذى عرفاً لما حسن النهي عن الاستخفاف؛ لأن النهي عن الاستخفاف يلزم منه النهي عن القتل.

وضعف؛ لأنه خارج البحث، فالكلام في التأفيف، لا في الاستخفاف.

ثم يجوز له أن يخالف الظاهر بالتصريح، فالنهي عن الاستخفاف يدل بالظاهر على النهي عن القتل، وقد جاء التصريح بإبطاله.

الثاني: أن تحريم الضرب لو كان من باب القياس لخالف فيه من أنكر القياس، مع أنه لا ينكره أحد.

وأجاب المصنف بـ: أنه قياس قطعي، ولهذا لم ينكر. وُضعف؛ لأن من المنكرين من أنكر القياس مطلقاً، ومن أثبتته ممن أنكر القياس أثبتته بناء على أنه مفهوم الموافقة.

الثالث: أن نفي الأدنى يستلزم نفي الأعلى، كقولهم: (فلان لا يملك الحبة ولا النقيير ولا القطمير)؛ فنفي الحبة يدل على نفي ما هو أعلى كالذنانير من غير قياس، ونفي النقيير والقطمير يدل على أنه لا يملك شيئاً، وكذلك نفي التأيف الذي هو أدنى يدل على نفي الضرب الذي هو أعلى من غير قياس.

وأجاب المصنف بـ: أن نفي الحبة لما كانت جزءاً من كل، كان نفي الجزء يستلزم نفي الكل.

وأما نفي النقيير والقطمير فقد دل على أنه لا قيمة له؛ لأن النقل فيهما ضرورة؛ إذ ليس المراد نفي حقيقة النقيير، وإنما بيان ما لا يساوي شيئاً، وهذا بخلاف نفي التأيف فليس هناك نقل؛ لجواز حمله على المعنى اللغوي.

\* المسألة الرابعة: فيما يجري فيه القياس.

قال: (الرابعة: القياس يجري: في الشرعيات حتى الحدود والكفارات؛

لعموم الدلائل.

وفي العقلية عند أكثر المتكلمين.

وفي اللغات عند أكثر الأدباء.

دون الأسباب والعادات كأقل الحيض وأكثره).

ذكر المصنف أن القياس يجري في الشرعيات والكفارات والعقلية واللغات،

دون الأسباب والعادات.

أما الشرعيات فكل حكم شرعي أمكن تعليله فإنه يجري فيه القياس سواء كان في الحدود، أو الكفارات، أو الرخص، أو التقديرات.

وصورته في الحدود: قياس اللائط على الزاني؛ بجامع الإيلاج في الفرج.  
وصورته في الكفارات: قياس اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار على القتل الخطأ.

وصورته في الرخص: قياس العنب على الرطب في بيع العرايا.  
وصورته في التقديرات: أقل الصداق ربع دينار قياساً على قطع اليد في السرقة؛ بجامع استباحة العضو.

ومنع من هذه الأربعة الحنفية.  
وقد تتبع الشافعي كلام الحنفية فوجد أنهم يقيسون في هذه الأمور، بل تعدوه إلى الاستحسان.

واحتج المصنف ب: عموم الأدلة الدالة على حجية القياس.  
والراجع: جواز القياس فيها؛ لأنها معقولة المعنى، فالقياس فيها ممكن، فصح استعماله.

وأما العقليات، وهي: ما ثبت بالأدلة العقلية.  
والمراد بالقياس: قياس التمثيل.  
ذهب أكثر المتكلمين إلى أن القياس يجري فيها؛ بشرط الجامع العقلي.  
وذهب الجويني ووافقه الغزالي والرازي أنه لا قياس فيها؛ لأن مقدمتيه ظنية يصعب حصول اليقين فيها.

والصواب: الجواز بشرط وجود الجامع، أو إلغاء الفارق، فلا فرق بين الشرعيات والعقليات.

لكن يجب التنبيه على أن القياس الذي يستعمل في حق الله هو قياس الأولي، دون

قياس التمثيل وقياس الشمول؛ لأن قياس التمثيل والشمول لا بد فيهما من استواء الطرفين، أما قياس الأولى فلا يكون فيه استواء الأطراف، وإنما يكون أحدهما أعلى من الآخر.

وأما اللغات بمعنى: أن يسمى شيء باسم شيء آخر؛ لعللة جامعة؛ فقد ذهب أكثر الأدباء إلى أن القياس يجري فيها، وهو قول جماعة من الأصوليين.

وحكى ابن فارس إجماع أهل اللغة إلا من شذ أن للغة العرب قياساً.

وذكر أن محل النزاع: في الأسماء التي وضعت مخصوصة للذوات؛ لاشتمالها على معانٍ مناسبة للتسمية.

فهذه المعاني إذا وجدت في ذات وإن تغير الاسم هل يصح فيها القياس؟

وأما أسماء الأعلام، وأسماء الفاعلين والمفعولين كالعالم فلا تدخل في محل النزاع؛ لأن أسماء الأعلام لا يعقل معناها، وأما أسماء الفاعلين فتطلق على من تحقق فيه الوصف وضعاً، فكل من قام به العلم فهو عالم.

والبحث في التسمية، لا في الحكم.

وأما الأسباب فقد ذهب المصنف إلى أنه لا يجري فيها القياس.

وصورته: أن يجعل الشارع الوصف سبباً للحكم، فهل يقاس عليه وصف آخر فيكون سبباً؟ كقياس الجوع على الغضب في القضاء.

وأكثر الأصوليين على المنع كما ذهب إليه المصنف، وجعلوا الصورة التي ذكرت من باب مفهوم الموافقة.

وذهب أكثر الشافعية إلى الجواز.

وهو الأقرب: لمعرفة العلة، والأصل فيها الإلحاق، ولعموم شرعية القياس.

وهذه المسألة مبنية عند قوم على أصل، وهو: هل الأسباب أحكام شرعية؟ فإن قيل: هي أحكام شرعية جاز فيها القياس، وإن قيل: ليست أحكاماً شرعية لم يدخلها القياس.

ولم يلتزم كل من قال بأنها أحكام شرعية بجريان القياس فيها؛ لأنهم نظروا إلى أن القياس في الأسباب ينافي بقاء حكم الأصل، بخلاف القياس في الأحكام. ومنهم من بناها على أصل عقدي فاسد، وهو: نفي تأثير الأسباب في مسبباتها. وأما العادات فقد ذهب المصنف إلى أنه لا يجري فيها القياس، كأقل الحيض وأكثره؛ لأن العادة تختلف.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: في أركانه.

إذا ثبت الحكم في صورة المشترك بينهما وبين غيرها: تسمى الأولى: أصلاً، والثانية: فرعاً، والمشارك علة وجامعاً. وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلاً. والإمام: الحكم في الأولى أصلاً، والعلة فرعاً، وفي الثانية بالعكس. وبيان ذلك في فصلين).

شرح المصنف في بيان أركان القياس، وهي: الأصل، والفرع، والجامع. ولم يذكر الحكم؛ لأنه تقدم الكلام عليه في المقدمات. ولم يذكر حكم الفرع أيضاً؛ لأنه هو حكم الأصل، والتغاير بينهما باعتبار المحل.

ومنهم من قال: لأنه ثمرة القياس، فذكره يلزم منه الدور. ورُدَّ: أن ثمرة القياس: العلم بحكم الفرع، لا الحكم نفسه. ذكر المصنف أنه إذا ثبت الحكم في صورة المشترك بينها وبين غيرها تسمى الصورة الأولى أصلاً، والثانية فرعاً، والمشارك علة وجامعاً، وهذا هو مذهب الفقهاء، فجعلوا الأصل هو محل الحكم، وكذا الفرع، كالخمر والنبيد.

وذهب المتكلمون إلى أن الأصل هو: دليل الحكم في الصورة التي ذكرنا أنه حكم، وفرعه هو: حكم المحل المقيس عليه.

وذهب الرازي إلى أن هناك أصليين وفرعين:

الأول: الصورة الأولى أصل للعلة التي فيها، والعلة فرع؛ لأنها مستنبطة من الأصل، فمثلاً: تحريم الخمر أصل للإسكار، والإسكار فرع، فلما حرم الشارع الخمر أخذنا منه أن علة التحريم الإسكار.

الثاني: الصورة الثانية فرع؛ للعلة، والعلة أصل؛ لأنها لما وجدت في الفرع ترتب عليها إثبات حكم الأصل، فمثلاً: النبيذ فرع لعلة الإسكار، والإسكار أصل، فلما وجد الإسكار في النبيذ ترتب عليه إثبات التحريم.

فالعلة مأخوذة من حكم الأصل، والمأخوذ فرع عن المأخوذ منه، وحكم الفرع مرتب على العلة، والمترتب فرع على المترتب عليه. وهذه أمور اصطلاحية لا ثمرة تحتها.

ثم شرع المصنف في بيان العلة والأصل والفرع على التفصيل.



قال المصنف:

(الفصل الأول: في العلة.

وهي المعرف للحكم.

قيل: المستنبطة عرفت به فيدور.

قلنا: تعريفه في الأصل، وتعريفها في الفرع، فلا دور).

عقد المصنف هذا الفصل في العلة، وتسمى أيضًا بـ: السبب، والمناط، والمقتضي، ونحو ذلك.

وهناك تسميات ترجع إلى أصول عقديّة فاسدة، كـ: الأمانة، والموجب بالذات، ونحو ذلك.

وبدأ المصنف بتعريفها، فقال: **(هي المعرف للحكم).**

فجعل المصنف العلة هي مجرد علامة وأمانة للحكم، وليست مؤثرة في الحكم؛ لنفيه ربط الأسباب بمسبباتها.

ومعنى العلة قد حصل فيه خلاف طويل بين أهل السنة وبين أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

وهو مبني على أصل عقدي وهو: أفعال الله هل هي معللة؟

فمذهب أهل السنة: أن أفعال الله معللة، فالله يأمر وينهى لحكمة قائمة به متصف بها، من أجلها شرع الحكم.

وخالف في هذا أهل الكلام، فإن المعتزلة يقولون: إن الله يأمر لحكمة ليست قائمة به، وإنما هي حكمة مخلوقة.

والأشاعرة يقولون: إن الله يأمر لا لحكمة متصف بها من أجلها فعل، بل لمجرد المشيئة.



والفعل عندهم ليس فيه صفة اقتضت الحكم، وإنما الفعل بالحكم يحصل على صفة إضافية.

ولما قرر هذا الأشاعرة في باب الاعتقاد، مع نفيهم لربط الأسباب بمسبباتها: تناقضوا تناقضاً عجيباً؛ لأنهم لو نفوا التعليل في باب الفقه نفوا باب القياس، فالقياس إنما يقوم على العلة.

فزعم جمهورهم أن العلة أمانة وعلامة على الحكم، فهي لا تؤثر بنفسها، وإنما هي وصف معرّف.

وذهب الغزالي في «المستصفى» إلى أن العلة مؤثرة في الحكم بإيجاب الله لا لذاتها، لكن هذا الإيجاب هو مجرد نصب علامات ليعرف الحكم، فيحصل عندها الحكم لا بها.

وهو تناقض؛ لأنه جمع بين التأثير وكونها علامة.

فالفعل في ذاته لا يشتمل على مصلحة، وإنما أثرت العلة بجعل الله.

وهو في هذا موافق لما قرره غيره من الأشاعرة.

ومنهم من ذهب إلى أنها الباعث، بمعنى: أنها مشتملة على حكمة صالحة أن

تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم على سبيل التفضل.

وقد ضعفه جمع من الأشاعرة؛ لاستحالته في حق الله تعالى؛ لأنه يلزم منه

إثبات الغرض لله، وهو منتفٍ عندهم في حق الله.

وذهبت المعتزلة إلى أن العلة مؤثرة في الحكم بذاتها؛ بناءً على قاعدتهم في التحسين

والتقبيح، ووجوب فعل الأصلح؛ ذلك أنه لما كان العقل يدرك الحسن والقبح لزم إدراكه

للو صف المؤثر، فتكون العلة وصفاً ذاتياً لا يتوقف على جعل جاعل.

وأما أهل السنة والجماعة فتعريف العلة عندهم، هو: الوصف المشترك بين الأصل

والفرع، المتضمن للمناسبة، المقتضي للحكم، المشتمل على حكمة مقصودة للشارع.

والعلة تأثيرها في الحكم إنما هو بجعل الله.  
 وكون العلة مقتضية للحكم؛ لأن الاقتضاء لا بد معه من توفر الشروط وانتفاء  
 الموانع، ومن شرط كون العلة مؤثرة أن تكون بجعل الشارع.  
 وكونها مشتملة على الحكمة؛ لأن الله يفعل ويأمر لحكمة، لا لمجرد المشيئة.  
 وقد جاء التعليل في كتاب الله تارة بـ (الباء)، وتارة بـ (اللام)، وتارة بـ (كي)، إلى  
 غير ذلك.

فنصوص الكتاب والسنة كثيرة في إثبات التعليل في أفعال الله **وَجَاءَ**.  
 والأصول الفاسدة التي انبنت عليها هذه المسألة عند الأشاعرة هي:  
 الأصل الأول: أفعال الله ليست معللة، وتعرف عندهم أيضًا بـ (نفي الغرض عن الله).  
 وقد تقدم الكلام عنه.

الأصل الثاني: نفي تأثير الأسباب في المسببات.  
 وقد تقدم الكلام عنه.

الأصل الثالث: نفي الحسن والقبح العقليين، فلو كانت الأفعال مشتملة على  
 صفات مناسبة لكانت هذه الصفات هي المؤثرة في الحكم، وهذا باطل عندهم.  
 وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.

الأصل الرابع: الحكم قديم والوصف حادث، فلا يعلل القديم بالحادث،  
 فجعلوا العلة مُعَرِّفة.

وقد تقدم الكلام عن هذه المسألة.

نعود إلى كلام المصنف:

لما عرف المصنف العلة بأنها مُعَرِّفة للحكم ذكر اعتراضًا، وهو: أن العلة  
 المستنبطة عُرِفَت بالحكم، فلو عرف الحكم بها لزم منه الدور.  
 واحترز بالمستنبطة من المنصوصة؛ لأن المنصوصة عُرِفَت بالنص، لا بالحكم.

وأجاب المصنف: أن تعريف الحكم بالعلة هذا بالنسبة للأصل، وتعريف العلة للحكم هذا بالنسبة للفرع، فلا يلزم منه الدور؛ لانفكاك الجهة، فهي معرفة لحكم الفرع، لا الأصل.

وألزم أن يزيد في تعريف العلة فيقول: المعرف لحكم الفرع. وهذا خلاف المشهور عن الأشاعرة؛ فإن المشهور عنهم أن حكم الأصل معلل<sup>٥٥</sup> بالعلة المشتركة بين الأصل والفرع.

#### \* تنبيه:

حصل هناك تناقض بين مذهب الأشاعرة ومذهب الفقهاء؛ فإن الأشاعرة يرون أن أحكام الله لا تعلل، بخلاف الفقهاء. وقد أدرك الأشاعرة هذا التناقض، وحاولوا أن يجيبوا عنه، لكن إجاباتهم بعيدة جداً.

وهذا كله مبني على أصلهم الفاسد في أفعال الله سبحانه، مع نفيهم لربط الأسباب بمسبباتها.

ومن عجيب تلك الإجابات: أن بعضهم أرجع التعليل إلى فعل المكلف، لا إلى الحكم الشرعي، فالوصف مقصود لفعل المكلف، وباعث للعبد على الفعل والامثال، لا باعث للشارع على شرع الحكم.

مثاله: حفظ النفوس فهو علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف.



قال المصنف:

(والنظر في أطراف:

الطرف الأول: في الطرق الدالة في العلية:

الأول: النص القاطع: كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، وقوله  
التعليق: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»، وقوله: «إنما نهيتكم عن لحوم  
الأضاحي لأجل الدافة».

والظاهر: (اللام)؛ كقوله تعالى: ﴿لِذُلُوكِ السَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإن أئمة  
اللغة قالوا: اللام للتعليل، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].  
وقول الشاعر:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

للعاقبة مجازاً.

و(إن)؛ مثل: «لا تقربوه طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيامة مليبياً»، وقوله -عليه  
الصلاة والسلام-: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

و(الباء)؛ مثل: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

الثاني: الإيماء، وهو خمسة أنواع:

الأول: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، وتكون الفاء في الوصف أو  
الحكم، وفي لفظ الشارع، أو الراوي، مثاله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]،  
«لا تقربوه طيباً»، «زنى ما عز فرجم».

فرع: ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية.

وقيل: إذا كان مناسباً.

لنا: أنه لو قيل: أكرم الجاهل وأهن العالم قبح، وليس لمجرد الأمر، فإنه

قد يحسن، فهو لسبق التعليل.

قيل: الدلالة في هذه الصورة، لا تستلزم دلالة في الكل.

قلنا: يجب دفعاً للاشتراك.

الثاني: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، كقول الأعرابي:

أفطرت يا رسول الله، فقال: «أعتق رقبة».

لأن صلاحية جوابه، تُغلب كونه جواباً لها، والسؤال معاد فيه تقريراً،

فالتحق بالأول.

الثالث: أن يذكر وصفاً لو لم يؤثر، لم يفد، مثل: «إنها من الطوافين

عليكم»، «ثمرة طيبة وماء طهور»، وقوله: «أينقص الرطب إذا جف، قيل: نعم،

قال: فلا إذن»، وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت

بماء ثم مججته».

الرابع: أن يفرق الحكم بين شيئين بذكر وصف، مثل: «القاتل لا يرث»،

وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً

بيد».

الخامس: النهي عن مفوت الواجب، مثل: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

الثالث: الإجماع، كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في

الإرث، بامتزاج النسبين.

الرابع: المناسبة، المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، وهو:

حقيقي دنيوي ضروري، كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر

عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا.

ومصلحي، كنصب الولي للصغير.

وتحسيني، كتحریم القاذورات.

وأخروي، كتزكية النفس.  
 وإقناعي يظن مناسباً فيزول بالتأمل فيه.  
 والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة.  
 أو في جنسه، كامتزاج النسبين في التقديم.  
 أو بالعكس، كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة.  
 أو جنسه في جنسه، كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة  
 القذف، والمظنة قد أقيمت مقام الظنون؛ لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه  
 شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً، فحيث ثبت حكم وهناك  
 وصف، ولم يوجد غيره ظن كونه علة.  
 وإن لم تعتبر، هو المناسب المرسل: اعتبره مالك.  
 والغريب: ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه، كالطعم في الربا.  
 والملائم: ما أثر جنسه في جنسه أيضاً.  
 والمؤثر ما أثر جنسه فيه.  
 مسألة: المناسبة لا تبطل بالمعارضة؛ لأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من  
 نفعه لا يصير نفعه غير نفع، لكن يندفع مقتضاه.  
 الخامس: الشبه، قال القاضي: المقارن للحكم إن ناسبه بالذات، كالسكر  
 للحرمة فهو: المناسب، أو بالتبع، كالطهارة، لاشتراط النية، فهو الشبه.  
 وإن لم يناسب، فهو الطرد، كبناء القنطرة للتطهير.  
 وقيل: ما لم يناسب: إن علم اعتبار جنسه القريب، فهو الشبه، وإلا فهو  
 الطرد.  
 واعتبر الشافعي: المشابهة في الحكم، وابن علية في الصورة، والإمام: ما  
 يظن استلزامه، ولم يعتبر القاضي مطلقاً.

لنا: أنه يفيد ظن وجود العلة، فيثبت الحكم.  
قال: ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع.  
قلنا: ممنوع.

السادس: الدوران، وهو: أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعدمه،  
وهو يفيد ظناً، وقيل: قطعاً.  
وقيل: لا قطعاً ولا ظناً.

لنا: أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة؛ لأنه إن وجد قبله فليس  
بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه.

وأيضاً: عليّة بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع  
عدم عليّة بعضها؛ لأن ماهية الدوران: إما أن تدل على عليّة المدار، فيلزم عليّة  
هذه المدارات، أو لا تدل فيلزم عليّة تلك للتخلف السالم عن المعارض،  
والأول ثابت، فانتفى الثاني.  
وعورض بمثله.

وأجيب: بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض.  
قيل: الطرد لا يؤثر، والعكس لم يعتبر.  
قلنا: يكون للمجموع ما ليس لأجزائه.

السابع: التقسيم الحاصر، كقولنا: ولاية الإجماع إما ألا تعلل، أو تعلل  
بالبكارة، أو الصغر، أو غيرهما، والكل باطل سوى الثاني.  
فالأول والرابع للإجماع.

والثالث لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «الشيء أحق بنفسها».  
والسبر غير الحاصر، مثل أن تقول: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو  
القوت.

فإن قيل: لا علة لها، أو العلة غيرها.

قلنا: قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها، والأصل عدم غيرها.

الثامن: الطرد، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه، فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب.

وقيل: تكفي مقارنته في صورة.

وهو ضعيف.

التاسع: تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفارق.

وقد يقال: العلة إما المشترك، أو المميز، ولا يكفي أن يقال: محل الحكم

إما المشترك، أو مميز الأصل؛ لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم.

تنبيه: قيل: لا دليل على عدم عليته، فهو علة.

قلنا: لا دليل على عليته فليس بعلة.

قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به.

قلنا: هو دور).

ذكر المصنف أن النظر في العلة يكون من ثلاثة أطراف، وبدأ بالطرف الأول

المتعلق بمسالك إثبات العلة.

والجمهور على أن طريق إثبات العلة هو السمع فقط.

والطرق في الجملة ترجع إلى: النص، والإجماع، والاستنباط.

وذكر المصنف تسعة طرق، وهي:

الطريق الأول: النص، ومراده: ما كانت دلالته من الكتاب والسنة على العلية

ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة، وهو قسمان:

١ - النص القاطع، وهو: ما كان صريحاً في العلية.



وليس النص هنا ما يقابل الظاهر.

والصريح: ما كان اللفظ موضوعاً في اللغة للدلالة على التعليل.

وأعلاه: لعله كذا، أو لسبب كذا، ودونه: من أجل كذا، ودونه: كي يكون كذا،

إلى غير ذلك.

وكونه قطعياً لا يستقيم مع ما قرره سابقاً من أن دلالات الألفاظ ظنية.

ومن الأمثلة: قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، وقوله **العليه**: «إنما جعل

الاستئذان لأجل البصر» أخرجه البخاري ومسلم، وقوله: «إنما نهيتكم عن لحوم

الأضاحي؛ لأجل الدافة».

٢- النص الظاهر، وهو: ما لا يكون صريحاً في العلية ك(اللام)، و(إن)،

و(الباء).

أما (اللام) فكقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]؛

فإن أئمة اللغة قالوا: اللام للتعليل.

ولم يقطع به؛ لأنه يحتمل التعليل ويحتمل غيره، كالتخصيص.

وذكر المصنف اعتراضاً على قول أئمة اللغة إن (اللام) للتعليل، وهو: قوله

تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]؛ فليست جهنم علة الخلق.

وقول الشاعر:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

والموت ليس علة الولادة، والخراب ليس علة البناء.

وأجاب المصنف: أنه إذا تعذر حملها على الحقيقة حملت على المجاز،

والمجاز في اللام هنا أنها للعاقبة.

وأما (إن)؛ فكقوله **عليه**: «لا تقربوه طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً» أخرجه

البخاري ومسلم، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «إنها من الطوافين عليكم

والطوافات» أخرجه أبو داود.

وأما (الباء)؛ فكقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والضابط في الباء: أن يصلح غالباً في موضعها اللام.

الطريق الثاني: الإيماء، ويسمى أيضاً: التنبيه، ومعناه: أن يقرب الحكم بوصف

لو لم يكن علة لكان عبثاً.

ودلالة النص عليه التزاماً.

وهو خمسة أنواع:

النوع الأول: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، فيذكر الحكم والوصف،

وتلحق الفاء الثاني منهما.

والثاني قد يكون الوصف، وقد يكون الحكم، وقد يكون الترتيب في لفظ

الشارع، وقد يكون في لفظ الراوي.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛

فدخلت الفاء على الحكم في كلام الشارع.

وقوله ﷺ: «لا تقربوه طيباً؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» فدخلت الفاء على

الوصف في كلام الشارع.

وفي الأثر: «زنى ما عز فرُجم» فدخلت الفاء على الحكم في كلام الراوي.

وترتيب الحكم على الوصف بالفاء يشعر بالعلية عند المصنف وإن لم يكن

مناسباً؛ بناء على أصله الفاسد في نفي التأثير.

ثم فرع المصنف فرعاً، فقال: (فرع: ترتيب الحكم على الوصف يقتضي

العلية.

وقيل: إذا كان مناسباً.

لنا: أنه لو قيل: أكرم الجاهل وأهن العالم قبح، وليس لمجرد الأمر، فإنه

قد يحسن، فهو لسبق التعليل.

قيل: الدلالة في هذه الصورة، لا تستلزم دلالة في الكل.

قلنا: يجب دفعاً للاشتراك).

هذا الفرع في بيان: هل يشترط المناسبة في الوصف الموصفاً إليه أو لا؟  
فذهب المصنف إلى أن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية، وإن لم يكن  
مناسباً.

وهو مبني على أصل فاسد، وهو: أن العلة مجرد علامة، وليست مؤثرة في  
الحكم.

وذهب بعضهم إلى اشتراط المناسبة.

واحتج المصنف بـ: لو قيل: (أكرم الجاهل وأهن العالم)، لكان مستقبلاً عرفاً،  
وليس لمجرد الأمر؛ ذلك أن الأمر بإكرام الجاهل قد يحسن لشجاعته مثلاً، وسبب  
الاستقباح أنه يسبق إلى الذهن التعليل، فإكرام الجاهل لعله الجهل، فيكون الأصل  
أن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية مطلقاً، وإن لم يكن مناسباً.  
واعترض عليه: أن الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالة على جميع الصور،  
فلا تثبت بها قاعدة كلية؛ لأن الجزئي لا يدل على الكلية؛ لاحتمال أن يكون للجزئي  
خصائص اختص بها.

وأجاب المصنف: أنه يلزم أن يشمل جميع الصور وإلا كان اشتراكاً؛ لكون  
الترتيب يدل على العلية مرة، ومرة لا يدل، وهذا خلاف الأصل.

وضعف؛ لأن المركب غير موضوع عنده، فأين لزوم الاشتراك؟

قال التاج السبكي: «سلمنا أنه موضوع، ولكن إنما يلزم الاشتراك أن لو قلنا: إنه  
يدل في غير هذه الصورة على شيء، وفرق بين الدلالة على العدم وعدم الدلالة،  
والاشتراك لازم على الأول الممنوع، دون الثاني المسلم.

ولا يقال: الترتيب الدال في هذه الصورة لا بد أن يدل على شيء في غيرها؛ لأن ذلك مجرد دعوى».

النوع الثاني: أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه وهو الشخص، فيظن أن تلك الصفة علة الحكم، كقول الأعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال ﷺ: «أعتق رقبة...» أخرجه ابن ماجه. فيكون الجماع في نهار رمضان علة الإعتاق؛ لأنه أمره بالاعتاق بعد علمه باتصافه بالجماع في النهار.

واحتج المصنف ب: أن صلاحية جوابه على السؤال يغلب كونه جواباً على السؤال؛ لأن قوله: (أعتق) يصلح أن يكون جواباً لسؤال: واقعت...، وإذا كان جواباً على السؤال؛ فإن السؤال يكون معاداً فيه تقديرًا، فكأنه قال: واقعت أهلك في رمضان فأعتق، فالتحق بالنوع الأول، لكنه دون الأول؛ لعدم التصريح بالترتيب بالفاء.

وأخطأ المصنف في الحديث؛ لأن الحديث ورد بـ (واقعت)، لا (أفطرت). النوع الثالث: أن يذكر الشارع وصفًا لو لم يؤثر في الحكم بأن يكون علة له لم يكن لذكره فائدة، فيستفاد كونه علة. ومثل له ب:

١- ذكر الطواف عقب إصغاء الإناء للهرة، يدل على أن الطواف علة للطهارة، وهذا في قوله عن الهرة: «إنها من الطوافين عليكم»، فلو لم يكن الطواف له تأثير في طهارتها لما ذكره، والإصغاء دليل الطهارة.

٢- ذكر طيب التمرة وطهورية الماء في محل الحكم، وهذا في قوله ﷺ لما سألهم: «ما في إداوتك؟ قال: نبيذ، قال ﷺ: تمر طيبة وماء طهور» أخرجه أبو داود،

وهو ضعيف، فلو لم يكن هذا الوصف علة لما كان لذكره فائدة.

٣- أن يسأل عن وصف فإذا أجيب عنه رتب عليه حكماً وهو في قوله: «أينقص الرطب إذا جف؟ قيل: نعم، قال: فلا إذن»، فيكون المسئول عنه علة الحكم؛ لأن النقصان لو لم يكن علة لما كان لذكره فائدة.

٤- قوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم، فعدل عن الجواب إلى نظير محل السؤال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته» فيكون المعنى المشترك بينهما هو العلة، وهو أنه مقدمة للمفطرات.

النوع الرابع: أن يفرق الشارع في الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما، فيكون ذلك الوصف علة للحكم والفرق. وهو قسمان:

١- ألا يذكر حكم الآخر، مثل: «القاتل لا يرث» مع إثبات الإرث لغيره من الأولاد، ففرق بين القاتل وغيره بوصف وهو القتل، فيدل على أن القتل علة منع الميراث، ولم يذكر فيه حكم غير القاتل.

٢- أن يذكر حكم الآخر، مثل قوله -عليه الصلاة والسلام-: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد» أخرجه مسلم، بعد ذكره حكم اتفاق الجنسين. النوع الخامس: النهي عن الفعل المفوت للواجب علينا، فيكون علة ذلك النهي كونه مفوتاً للواجب، كقوله تعالى: ﴿فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ فإنه لما أوجب السعي ونهى عن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب.

الطريق الثالث: الإجماع على أن هذا الوصف علة، كإجماع تعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث، بامتزاج النسبين -الأبوين- أي: وجودهما فيه.

وكذلك الإجماع على أصل التعليل، وإن اختلفوا في تعيين العلة.

ومن الأصوليين من قدمه على النص؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ.

وهو مجرد اصطلاح، والواجب: تقديم النص؛ لمنزلته وشرفه.

الطريق الرابع: المناسبة، وهي: أن يقترن بالحكم وصف مناسب مستقل بالعلية. واستخراج العلة في الأصل بالمناسبة يسمى (تخريج المناط). والمناسبة: مفاعلة، فهي: أمر إضافي بين الوصف والحكم، فليست قائمة بالوصف ولا بالحكم.

وبدأ المصنف بتعريف المناسب؛ لأنه يستلزم تعريف المناسبة. وعرف المصنف المناسب بـ: ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً. واعترض عليه: أن هذا حكم، فالحكم هو الذي يجلب، فيكون قد عرف العلة بالحكم.

وهو مبني على إثبات التعليل في أفعال الله، والأشاعة لا يعللون أفعال الله، ولا يرون ربط الأسباب بالمسببات، وإنما يستقيم على أصولهم الفاسدة أن يجعل المناسب ملائماً، لا جالباً.

ومنهم من عرف النفع بـ: اللذة وطريقها، والضرر بـ: الألم وطريقه. ومنهم من عرف النفع بـ: الملائم، والضرر بـ: المنافي. وصوب الرازي أنه لا يجوز تحديدهما؛ لظهورهما. ومنهم من عرف المناسب بـ: الملائم لأفعال العقلاء في العادات. بناء على أصله الفاسد، وهو: إنكار التعليل في أفعال الله. وضابط مسلك المناسبة، هو: أن يقترن بالحكم وصف سالم من القوادح، وقد قام الدليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره.

ثم قسم المصنف المناسب إلى:

- ١- الحقيقي، وهو: الذي لا يزول بالتأمل.
- ٢- الإقناعي، وهو: الذي يظن أنه مناسب لكن بعد التأمل والبحث يظهر أنه ليس مناسباً.

والحقيقي ينقسم إلى:

- دنيوي، وهو: ما تعلق بالحياة الدنيا.
- أخروي، وهو: ما تعلق بالسعادة الأخروية، لكن تمثيل المصنف بتهديب النفس فيه نظر.

والدنيوي ينقسم إلى:

- ضروري، وهو: ما حفظ الضرورات الخمس، كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا.

- مصلحي، وهو: ما كانت الحاجة إليه واقعة، كنصب الولي للصغير.
- تحسيني، وهو: ما لم يكن ضروريًا ولا حاجيًا، وجرى مجرى التحسينات، كتحریم القاذورات.

ثم قسم المصنف المناسب من جهة اعتباره وعدم اعتباره إلى أقسام:

- الأول: ما اعتبره الشارع بإيراد الفروع على وفقه، لا أن يُنصَّ علىٰ عليه، أو يومئ إليها؛ فإنه يفيد العلية.
- وقد تقدم النص والإيماء.

وهو على أقسام:

- ١- أن يكون نوع المناسبة معتبرًا في نوع الحكم، كالسكر في الحرمة، فالسكر نوع من الأوصاف، والتحریم نوع من أنواع الحكم، وقد اعتبره الشارع في الخمر، فيقاس عليه النبيذ.

- ٢- أن يكون نوع المناسبة معتبرًا في جنس الحكم، كامتزاج النسبين (الأبوين) في تقديم الإخوة من الأبوين في الميراث، فيقاس عليه التقدم في النكاح.
- وامتزاج النسبين نوع، والتقديم جنس، يدخل تحته: التقديم في النكاح وفي

الإرث، وغير ذلك.

٣- أن يكون جنس المناسبة معتبراً في نوع الحكم، كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة، فالشارع اعتبر جنس المشقة في نوع وهو سقوط القضاء.

٤- أن يكون جنس المناسبة معتبراً في جنس الحكم، كإيجاب حد القذف على شارب الخمر؛ لا للشرب، وإنما لكونه مظنة للقذف، فأقاموا مظنة القذف مقام القذف، قياساً على الخلوة بالأجنبية فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقام الوطء في التحريم.

فالمظنة جنس، والحكم جنس.

ثم بين المصنف وجه المناسبة في هذه الأقسام الأربعة، فقال: **(لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً، فحيث ثبت حكم وهناك وصف، ولم يوجد غيره ظن كونه علة) بمعنى: أنه ثبت باستقراء الأحكام الشرعية وجود أن الشارع شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً، فحيث ثبت حكم وهناك وصف فيه مصلحة العبد، ولم يوجد غيره من الأوصاف التي تصلح أن تكون علة، ظن كون ذلك الوصف علة.**

وقوله: **(تفضلاً وإحساناً) بمعنى: أنه يجوز ألا يقصد المصلحة، وأرادوا بذلك الرد على المعتزلة، الذين يوجبون رعاية مصالح العباد.**

وقوله برعاية المصالح وإن كان تفضلاً ينافي ما قرره سابقاً ويقرره الأشاعرة من كون أفعال الله لا تعلق، وهذا يظهر تناقضهم وحيرتهم.

الثاني: ما لم يعرف هل اعتبره الشارع أو لا؟ ويسمى بـ (المناسب المرسل) أو (المصلحة المرسلة)، وقد ذكر المصنف أن مالكاً اعتبره، وسيأتي الكلام عليه.

الثالث: ما ألغاه الشارع، فهذا لا يجوز التعليل به، ولم يذكره المصنف، وهو في الحقيقة ليس مصلحة، وإنما لقصور نظر المجتهد قد يعدها مصلحة، وهي ليست



مصلحة، وإنما هي مفسدة، ولهذا ألغاه الشارع.

ثم قسم المصنف المناسب الذي علم اعتباره من جهة التأثير إلى أقسام:  
وفي معناها خلاف، وهي أمور اصطلاحية.

الأول: المناسب الغريب، وهو: الذي أثر نوعه في نوع الحكم، ولم يؤثر جنسه في جنسه.

وسمي غريباً؛ لأنه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره.

ومثل ب: الطعم في الربا؛ فإن نوع الطعم يؤثر في نوع من الأحكام وهو حرمة الربا إذا بيع ذلك النوع بمثله كالبر بالبر، ولا يؤثر جنس الطعم في جنس الربا؛ بدليل جواز بيع بعض الأنواع -كالشعير مثلاً- ببعض آخر -كالبر مثلاً- متفاضلاً مع وجود الطعم فيهما.

والمراد بالنوع هنا، هو: القدر المشترك بين آحاد متفقة في الحقائق.

والمراد بالجنس هنا، وهو: القدر المشترك بين آحاد مختلفة في الحقائق.

الثاني: الملائم، وهو: ما أثر نوعه في نوعه، وجنسه في جنسه، كالقتل العمد العدوان في وجوب القصاص، فنوع القتل مؤثر في نوع الحكم وهو الوجوب، وكذلك جنسه -وهي الجناية- مؤثرة في جنس القصاص، وهو العقوبة. وهو متفق على قبوله.

الثالث: المؤثر، وهو: ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير.

قال التاج السبكي: «وقال قوم: المؤثر هو: ما دل نص أو إجماع على عليته سواء كان مناسباً كما تقدم من الأمثلة، أو غير مناسب، كالمني لإيجاب الغسل، واللمس لنقض الوضوء، وقالوا: إنما يسمى بذلك؛ لأنه ظهر تأثيره، فلم يحتج مع ذلك إلى المناسبة.

وأما الإمام فإنه قال في تعريف الغريب والملائم: ما قاله المصنف، وقال في

المؤثر: عكس مقالته، فجعله ما يكون الوصف فيه مؤثراً في جنس الحكم دون غيره، كامتزاج النسبين مع تقديم الأخ من الأبوين وكالبلوغ فإنه يؤثر في رفع الحجر عن المال، فيؤثر في رفعه عن النكاح دون الثيابة؛ فإنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو: رفع الحكم.

ثم قال الإمام: إن ذلك إنما يتم بالمناسب أو السبر».

ومنهم من يزيد رابعاً، وهو: المرسل.

ومما ينبغي أن يعلم: أن للوصف والحكم مراتب:

فأعم مراتب الوصف: الوصف؛ لأن منه مناسباتاً وطردياً.

ثم المناط، فكل مناط وصف، وليس كل وصف مناطاً؛ لأن الوصف الطردي

ليس مناطاً.

ثم المصلحة الظاهرة، فكل مصلحة مناط للحكم، وليس كل مناط مصلحة؛ لأن

من المناط ما هو تعبدي لا تعرف علته.

وأما مراتب الحكم فأعمه: الحكم، فكل واجب حكم، وليس كل حكم واجباً.

ثم كونه واجباً إلى آخر الأحكام.

ثم ختم المصنف هذا المسلك بمسألة، فقال: **(مسألة: المناسبة لا تبطل**

**بالمعارضة؛ لأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع،**

**لكن يندفع مقتضاه).**

صورة المسألة: إذا اشتمل الوصف المناسب على مفسدة معارضة لما فيه من

المصلحة، فهل يكون ذلك مبطلاً لمناسبته؟

وتحرير محل الخلاف: ألا يكون المعارض ينفي المصلحة، لأنه إن دل على

انتفائها فهو قادح، وحكي عليه الاتفاق.

وإنما الخلاف فيما إذا كان المعارض يدل على وجود مفسدة، أو فوات مصلحة

تساوي المصلحة أو ترجح عليها.

ذكر المصنف أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة.

وذهب الأكثر إلى إبطالها.

وعلل المصنف عدم الإبطال بـ: أن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه فإنه لا يصير نفعه غير نفع، فلا يرفع النفع بالكلية، لكن يندفع مقتضاه فلا يترتب عليه الحكم، وذلك لا يقدر في المناسبة.

أما إذا ترجح النفع على الضرر فالراجح لا يبطل بالمرجوح.

وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن الخلاف لفظي؛ لاتفاقهم على أنه لا يترتب عليه حكم؛ لكونها ملغاة، وإن اختلفوا في المأخذ.

قال الزركشي: «واعلم أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه من القائلين بعدم تخصيص العلة.

أما من قال بتخصيصها فيقول ببقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة»

الطريق الخامس: الشبه.

قال المصنف: (الخامس: الشبه، قال القاضي: المقارن للحكم إن ناسبه بالذات، كالسكر للحرمة فهو: المناسب أو بالتبع، كالطهارة، لاشتراط النية، فهو الشبه.

وإن لم يناسب، فهو الطرد، كبناء القنطرة للتطهير.

وقيل: ما لم يناسب: إن علم اعتبار جنسه القريب، فهو الشبه، وإلا فهو

الطرد.

واعتبر الشافعي: المشابهة في الحكم، وابن علية في الصورة، والإمام: ما

يظن استلزامه، ولم يعتبر القاضي مطلقاً.

لنا: أنه يفيد ظن وجود العلة، فيثبت الحكم.  
 قال: ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع.  
 قلنا: ممنوع).

هذا المسلك من أدق المسالك، وقد اختلفوا في تعريفه:  
 ذهب الباقلاني إلى أن الشبه هو: الوصف المقارن للحكم الذي تظهر مناسبته  
 بالالتزام.

ومثاله: الطهارة لاشتراط النية، فيعلل وجوب النية في التيمم؛ كونه طهارة، ولا مناسبة  
 بين الطهارة واشتراط النية بالذات، لكن تناسبه بالاستلزام؛ لأن الطهارة عبادة،  
 والعبادة تناسبها النية.

أما الوصف المقارن للحكم الذي تظهر مناسبته بالذات فهو المناسب، كالسكر  
 لتحريم المسكر.

وأما إذا لم تكن هناك مناسبة مطلقاً، فهو الطرد، كبناء القنطرة على الماء فإنه  
 ليس مناسباً للتطهير.

فإذن الباقلاني ينظر إلى دلالة مناسبة الوصف للحكم؛ فإن ناسبه بالذات  
 فمناسب، وإن كان بالالتزام فشبه، وإلا فطرد.

وذهب بعضهم في تعريف الشبه إلى أنه الوصف الذي لم يناسب الحكم إن  
 علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو: الشبه، وإن لم يعلم اعتبار  
 جنسه القريب فهو: الطرد.

وصدر المصنف هذا التعريف بـ (قيل) تضعيفاً له.

مثاله: إيجاب المهر بالخلوة، فالخلوة لا تناسب وجوب المهر، لكن اعتبر جنس  
 الوصف وهو كون الخلوة مظنة الوطء في جنس الوجوب، فأقيمت الخلوة مقام الوطء  
 في التحريم.

والمصنف عبر بالپرد، وعبر عنه الأمدى بالپردى، وهو أولى؛ تمييزاً له عن مسلك الطرد.

والوصف الطردى، هو: الذي لم يعهد من الشارع الالتفات إليه في إثبات الأحكام، كالطول والقصر، ونحوهما.

والناظر فيما تقدم يجد أن الوصف في الشبه متردد بين المناسب والپردى، فمن جهة عدم إلغاء المناسبة أشبه المناسب، ومن جهة عدم تحقق المناسبة أشبه الطردى.

وبعض من احتج به بناه على أصل فاسد، وهو: تصويب المجتهدين؛ لأنه لما كان الحق غير متعين جاز للمجتهد الأخذ بأحد الاحتمالين، ويكون مصيباً. بعد أن انتهى المصنف من تعريفه انتقل إلى حكمه، وقد اختلف فيه: فالمصنف اعتبره مطلقاً.

واعتبره الشافعي في الحكم لا في الحقيقة والصورة. واعتبره إسماعيل بن علية في الصورة، كقياس الخيل على الحمير في سقوط الزكاة.

وقد رد ب: أن مجرد الشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم. وفصل الرازي فذكر أنه معتبر إن حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم، أو مستلزم لما هو علة له، سواء كان ذلك في الصورة أو الحكم. وذهب الباقلاني إلى أنه لا اعتبار به مطلقاً.

ثم ذكر المصنف حجته على أن الشبه معتبر، وهي: على التفسير الأول، وهو أنه مستلزم للعلة: لما ظن كونه مستلزماً للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة.

وعلى التفسير الثاني: لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة، وأن العلة إما هذا

الوصف أو غيره، ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر في جنس ذلك الحكم، ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف كان ظن إسناد هذا الحكم إلى الوصف أقوى من إسناد غيره، وإذا أفاد الظن، فإنه يكون حجة.

واحتج الباقلاني ب: أن الشبه ليس بمناسب، وما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع. وأجاب المصنف: بالمنع، فلا يسلم أن ما ليس مناسباً فهو مردود؛ لأنه قد يكون مستلزماً للمناسب، فيكون غير مردود.

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين الشبه وقياس غلبة الأشباه؟

والجواب: أن قياس غلبة الأشباه هو: أن يتردد الفرع بين أصليين، فيلحق بأكثرهما شبيهاً.

قال الشافعي في «الرسالة»: «... أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبيهاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبيهاً به». وهو إما أن يكون الشبه نفسه، أو نوع من أنواعه، وهو اشتراك في بعض الوجوه لا جميعها.

وقد حكى الاتفاق أنه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة؛ لأنه أقوى منه، ولأن الإلحاق في غلبة الأشباه ليس بالعلة. الطريق السادس: الدوران.

قال: (السادس: الدوران، وهو: أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعدمه، وهو يفيد ظناً، وقيل: قطعاً. وقيل: لا قطعاً ولا ظناً.

لنا: أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة؛ لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه.

وأيضاً: عليّة بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع

عدم عليّة بعضها؛ لأن ماهية الدوران: إما أن تدلّ علىّ عليّة المدار، فيلزم عليّة هذه المدارات، أو لا تدلّ فيلزم عليّة تلك للتخلف السالم عن المعارض، والأول ثابت، فانتفىّ الثاني.

وعورض بمثله.

وأجيب: بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض.

قيل: الطرد لا يؤثر، والعكس لم يعتبر.

قلنا: يكون للمجموع ما ليس لأجزائه).

الدوران، ويعبر عنه أيضًا بـ (الطرد والعكس) و(الدوران الوجودي والعدمي)، ويسميه بعضهم بـ (السلب والوجود).

والدوران في الأصل: مصدر دار يدور دورًا ودورًا.

وقد عرفه المصنف بـ: أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعده.

فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فيوجد الحكم عند وجود الوصف، ويعدم عند عدمه.

والوصف يسمى مدارًا؛ لأن المدار في الأصل موضع الدوران، والحكم يسمى دائرًا.

ويشترط فيه المناسبة، فخرج ما كان طرديًا.

وتعريفه يشكل علىّ مذهب الأشاعرة الذين يجعلون الحكم قديمًا، وهم فروا من

هذا الإشكال بزعمهم أن حدوث الحكم بمعنى: حدوث متعلقه، وقد تقدم بطلان ذلك.

ويشكل عليهم أيضًا؛ لنفيهم التأثير، وهذا من تناقضهم.

والدوران إما:

١- أن يقع في صورة واحدة، كالعصير لما لم يكن مسكرًا كان حلالًا، فإذا أسكر

صار حرامًا، فوجود الإسكار وعدمه يكون في محل واحد.

٢- أن يقع في صورتين، كوجود النصاب الزكوي مقترناً بالزكاة في محل، وعدمه في محل آخر، وهو أضعف من الأول.

وعبارة المصنف: (يحدث الحكم بحدوث وصف) مخالفة لعبارة الرازي؛ لأن الرازي عبر بـ (أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف).

وعبارة المصنف تقتضي أن يكون الوصف علة للحدوث؛ لأن الباء تعليلية، والدوران يستدل به على علية الوصف، بينما عبارة الرازي لا تقتضي ذلك.

ثم انتقل المصنف إلى مسألة: هل الدوران يفيد العلية أو لا؟

اختلفوا على أقوال:

الأول: يفيد العلية ظناً، وهو مذهب الجمهور، واختاره المصنف.

الثاني: يفيد العلية قطعاً، ونسب لبعض المعتزلة.

الثالث: لا يفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً، واختاره أكثر الحنفية.

واحتج المصنف على قوله بوجهين:

الوجه الأول: أن الحكم -أي: متعلقه عند المصنف؛ لأصله الباطل - حادث، وكل حادث له علة، وغير الوصف المدار لا يكون علة؛ لأن ذلك الغير إن وجد قبل حدوث الحكم فليس بعلة؛ لتخلف الحكم عن العلة، وهو خلاف الأصل، وإن لم يوجد قبله فالأصل عدمه، فيكون الوصف المدار هو العلة.

الوجه الثاني: علية بعض المدارات للحكم مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم علية بعضها، فهذان أمران متنافيان، يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر؛ لأن ماهية الدوران: إما أن تدل على علية المدار للحكم، فيلزم علية هذه المدارات، أو لا تدل، فيلزم علية تلك المدارات للتخلف السالم عن المعارض، والأول، وهو: علية بعض المدارات مع التخلف ثابت، وإذا ثبت الأول انتفى الثاني وهو: عدم علية بعض المدارات للدائر.



واعترض عليه بمثله، بثبوت الثاني وهو عدم عليية بعض المدارات، كالمتضايقين، وانتفاء الأول وهو: عليية بعض المدارات للحكم مع التخلف في شيء من الصور. وأجيب بـ: أن غاية ما يلزمنا فيما ذكرناه من كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف في بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول، وهذا لا إشكال فيه؛ لأن المدلول قد يتخلف لمعارض، وأما دعواكم أنتم فيلزم منه أن يوجد المدلول بدون الدليل، وهو محال.

ثم ذكر حجة من منع الدوران، وهي: أن الدوران مُكوّن من الطرد والعكس، فالطرد، وهو: وجود الحكم عند وجود الوصف، لا يؤثر في العلية، والعكس، وهو: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لا يعتبر في العلة الشرعية، وانضمام ما لا يفيد إلى ما لا يفيد لا يفيد.

وأجاب المصنف بـ: أنه يكون للمجموع ما لا يكون لأجزائه، فعدم دلالتها حال الانفراد لا يدل على عدم دلالتها حال الاجتماع، فالتركيب يفيد ما لا يفيد الإفراد. ثم إن تقسيمهم غير حاصر؛ لعدم ذكرهم مجموع الأمرين. الطريق السابع: السبر والتقسيم. وعبر عنه المصنف بـ (التقسيم الحاصر). وقدّم السبر؛ لأنه الغاية، والتقسيم وسيلة، فالتقسيم حصر للأوصاف، والسبر اختبارها.

قال: (السابع: التقسيم الحاصر، كقولنا: ولاية الإجماع إما ألا تعلل، أو تعلل بالبخارة، أو الصغر، أو غيرهما، والكل باطل سوى الثاني. فالأول والرابع للإجماع.

والثالث لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «الشيء أحق بنفسها». والسبر غير الحاصر، مثل أن تقول: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت.

**فإن قيل: لا علة لها، أو العلة غيرها.**

**قلنا: قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها، والأصل عدم غيرها).**

السبر والتقسيم يقوم على أمرين:

الأول: حصر الأوصاف التي يتوهم صلاحيتها للتعليل؛ إذ لو لم يكن حاصرًا

لربما جاز أن يكون الوصف الباقي هو العلة.

الثاني: إلغاء ما ليس صالحًا للتعليل، فيتعين الباقي.

ولابد أن يكون الحكم في الأصل معللاً، لا تعبدياً.

والتقسيم الحاصر: ما دار بين النفي والإثبات.

وهذا التقسيم قد يفيد القطع، وقد يفيد الظن.

فإذا كان حصر الأقسام وإبطال ما عداه قاطعاً، فإنه يكون قاطعاً، وإلا كان ظنيًا

إذا تخلفا، أو تخلف أحدهما.

وقد مثل المصنف على التقسيم الحاصر بـ: ولاية الإجماع إما: ألا تعلق، أو تعلق

بالبكارة، أو الصغر، أو غيرهما.

وكل الأقسام باطلة إلا البكارة.

وبطلان الأول والرابع؛ للإجماع.

وأما الثالث؛ فلبطلانها في الثيب الصغيرة؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-:

«الثيب أحق بنفسها».

وأما السبر غير الحاصر، وهو: الذي لا يكون بين النفي والإثبات، ويسمى

بـ(المنتشر).

وهذا يفيد الظن.

ومثل عليه بقول القائل: علة حرمة الربا إما: الطعم، أو الكيل، أو القوت.

وأطلق عليه السبر في قوله: **(والسبر غير الحاصر)**؛ لجواز إطلاق السبر على

التقسيم، والعكس.

ثم ذكر المصنف اعتراضاً على السبر غير الحاصر، وهو: ألا يكون الحكم معللاً، أو تكون العلة غير ما ذكر.

وأجاب المصنف بـ: أن الغالب على الأحكام تعليلها، والأصل عدم غيرها.

الطريق الثامن: الطرد، ويعبر عنه أيضاً بـ (الدوران الوجودي).

قال: (الثامن: الطرد، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه، فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب.

وقيل: تكفي مقارنته في صورة.

(وهو ضعيف).

الطرد وعرفه المصنف بـ: أن يثبت مع الوصف الحكم في جميع الصور عدا المتنازع فيه.

فكلما ثبت الوصف ثبت معه الحكم.

والطرد هو: الوصف الذي لم يُعلم أنه مناسب، ولا مستلزم للمناسب.

فإذا كان مناسباً بالذات فهو قياس لا طرد، وإن كان مناسباً بالتبع فهو قياس شبه، لا طرد.

وذهب المصنف إلى أن هذا المسلك حجة.

واحتج بـ: أن الحكم إذا ثبت فيما عدا المتنازع فيه مع الوصف لزم ثبوت الحكم مع الوصف في المتنازع فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب، وهذا باستقراء الشرع؛ فإن النادر في كل باب يلحق بالأغلب.

وقد قيل: يكفي في التعليل بالوصف مقارنته للحكم في صورة.

وضعفه المصنف؛ لأن الصورة الواحدة لا تفيد الظن، وإنما الظن يحصل بالتكرار.

الطريق التاسع: تنقيح المناط.

قال: (التاسع: تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفارق.  
وقد يقال: العلة إما المشترك، أو المميز، ولا يكفي أن يقال: محل الحكم  
إما المشترك، أو مميز الأصل؛ لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم.  
تنبيه: قيل: لا دليل على عدم عليته، فهو علة.  
قلنا: لا دليل على عليته فليس بعلة.  
قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به.  
قلنا: هو دور).

مناط الشيء: ما نيظ به، بمعنى: ما علق به.  
وتنقيح المناط، عرفه المصنف ب: أن يبين إلغاء الفارق بين الأصل والفرع،  
فيشتركان في الحكم.

وذكر الرازي أنه طريق جيد، إلا أنه يعود إلى السبر والتقسيم.  
وقد يقال: علة الحكم إما المشترك بين الأصل والفرع، أو المميز للأصل عن  
الفرع، والثاني باطل؛ لأن الفارق ملغى، فثبت أن المشترك هو العلة.  
قوله: (ولا يكفي..). أي: ولا يكفي أن يقال: محل الحكم إما المشترك، أو مميز  
الأصل؛ لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم، فلا يصح استعمال تنقيح  
المناط عليه.

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين تنقيح المناط والسبر والتقسيم؟

والجواب: تنقيح المناط يطلق على أمرين:

الأول: تبين إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وقد تقدم.

الثاني: أن يذكر في النص عدة أوصاف فيقوم المجتهد بإلغاء ما لا يصلح أن  
يكون علة، وتعيين الباقي.

وهو بهذا المعنى يعود إلى السبر والتقسيم من جهة إلغاء ما لا يصلح أن يكون

علة، لكنه يفارقه من جهة أخرى، وهي: أن السبر والتقسيم مسلك من مسالك استخراج العلة، فالعلة فيه مستنبطة غير مذكورة في النص.

أما تنقيح المناط؛ فالعلة مذكورة في النص، لكن صاحبها أوصافٌ أخرى. وبالمعنى الأول يفارق السبر في أنه يكتفى فيه بنفي الفارق ولا يحتاج إلى تعيين العلة، بخلاف السبر والتقسيم.

فالسبر والتقسيم يراد به: تعيين العلة، بمعنى: الإلحاق فيه بذكر الجامع. وتنقيح المناط يراد به: إبطال الفارق، بمعنى: الإلحاق فيه بإلغاء الفارق، ويسميه الحنفية بـ(الاستدلال)، ولا يجعلونه من باب القياس، فالقياس عندهم ما كان بذكر الجامع، لا بإلغاء الفارق.

**قوله: (تنبيه: قيل: لا دليل على عدم عليته، فهو علة.**

**قلنا: لا دليل على عليته فليس بعلة.**

**قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به.**

**قلنا: هو دور).**

بعدما ذكر طرق إثبات العلة أراد أن ينبه على فساد طريقين يذكرهما بعض الأصوليين.

**الأول: أن يقال: هذا الوصف علة؛ لعدم الدليل على عدم عليته.**

**وضعه المصنف بـ: المعارضة، فيقال: هذا الوصف ليس بعلة؛ لعدم الدليل**

**على عليته.**

**الثاني: إذا كان هذا الوصف علة لتأتى العمل بالقياس، والقياس مأمور به،**

**فتكون عليه هذا الوصف أولى من عدم عليته.**

**وضعه المصنف بـ: أنه يلزم منه الدور، لأن تأتي العمل بالقياس متوقف على أن**

**الوصف علة، وكون الوصف علة متوقفاً على العمل بالقياس.**

قال المصنف:

(الطرف الثاني: فيما يبطل العلية:

وهو ستة:

الأول: النقض، وهو إبداء الوصف بدون الحكم، مثل أن تقول لمن لم يبيت النية: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح، فينتقض بالتطوع.

قيل: يقدر.

قيل: لا مطلقاً.

وقيل: في المنصوصة.

وقيل: حيث مانع، وهو المختار قياساً على التخصيص، والجامع جمع الدليلين، ولأن الظني باقٍ، بخلاف ما إذا لم يكن مانع.

قيل: العلة ما يستلزم الحكم.

وقيل: انتفاء المانع لم يستلزمه.

قلنا: بل ما يغلب ظنه وإن لم يخطر المانع وجوداً أو عدماً، والوارد استثناء لا يقدر، كمسألة العرايا؛ لأن الإجماع أدل من النقض.

وجوابه: منع العلة لعدم قيد.

وليس للمعترض الدليل على وجوده، لأنه نقل.

ولو قال: ما دلت به على وجوده هنا، دل عليه ثمة، فهو نقل إلى نقض الدليل أو دعوى الحكم، مثل أن يقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع، فينتقض بالإجارة. قلنا: هناك لاستقرار المعقود عليه، لا لصحة العقد ولو تقديراً، كقولنا: رق الأم علة رق الولد، وثبت في ولد المغرور تقديراً، وإلا لم تجب قيمته، أو إظهار المانع.

تنبيه: دعوى ثبوت الحكم أو نفيه، في صورة معينة، أو مبهمة، ينتقض

بالإثبات، أو النفي العامين، وبالعكس.  
 الثاني: عدم التأثير: بأن يبقى الحكم بعده.  
 وعدم العكس: بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى.  
 فالأول: كما لو قيل: مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء.  
 والثاني: الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما قصر.

والأول: يقدح إن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين.  
 والثاني: حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين.  
 وذلك جائز في المنصوصة كالإيلاء، واللعان، والقتل، والردة، لا في المستنبطة، لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما يصرفه عن الآخر، وعن المجموع.  
 الثالث: الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر، كقولهم: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أدائها.  
 قيل: خصوصية الصلاة ملغى؛ لأن الحج كذلك، فبقي كونه عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض.  
 الرابع: القلب: وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علتته، إلحاقاً بأصله، وهو إما:

نفي مذهبه صريحاً، كقولهم: المسح ركن من الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، كالوجه.  
 فيقول: ركن فيه؛ فلا يقدر بالربع كالوجه.  
 أو ضمناً، كقولهم: بيع الغائب عقد معاوضة فيصح، كالنكاح.  
 فيقول: فلا يثبت فيه خيار الرؤية.  
 ومنه قلب المساواة، كقولهم: المكره مالك مكلف، فيقع طلاقه، كالمختار.

فيقول: فنسوي بين إقراره، وإيقاعه.  
أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون  
بمجردة قرينة كالوقوف بعرفة.  
فيقول: فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة.  
قيل: المتنافيان لا يجتمعان.  
قلنا: التنافي حصل في الفرع بعرض الإجماع.  
تنبيه: القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايرًا لعلة  
المستدل وأصله.  
الخامس: القول بالموجّب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء  
الخلافاً، مثاله في النفي: أن نقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص.  
فيقول: مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره.  
ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل.  
وفي الثبوت: قولهم الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالإبل.  
فنقول: مسلم في زكاة التجارة.  
السادس: الفرق: وهو جعل تعين الأصل علة والفرع مانعاً.  
والأول: يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين.  
والثاني: عند من جعل النقض مع المانع قادحاً.

عقد المصنف هذا الطرف في قواعد العلة، وما يبطلها، ويعبر عنها بعضهم  
بـ(الأسئلة الواردة على القياس).

والأصل أن تدرس هذه القواعد في فن الجدل؛ لأنها متعلقة به، فينبغي إخراجها  
من أصول الفقه.



وهذه القوادح: منها ما يقدر في العلة بمنع كونها علة، أو بمنع وجودها في الأصل، أو بمنع وجودها في الفرع، أو بمعارضتها بعلة أخرى. ومنها ما يقدر في الدليل.

وذكر المصنف ستة، وأوصلها بعضهم إلى ثمانية وعشرين: القادح الأول: النقض.

قال: (الأول: النقض، وهو إبداء الوصف بدون الحكم، مثل أن تقول لمن لم يبيت النية: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح، فينتقض بالتطوع. قيل: يقدر.

قيل: لا مطلقاً.

وقيل: في المنصوطة.

وقيل: حيث مانع، وهو المختار قياساً على التخصيص، والجامع جمع الدليلين، ولأن الظني باقٍ، بخلاف ما إذا لم يكن مانع.

قيل: العلة ما يستلزم الحكم.

وقيل: انتفاء المانع لم يستلزمه.

قلنا: بل ما يغلب ظنه وإن لم يخطر المانع وجوداً أو عدماً، والوارد استثناء لا يقدر، كمسألة العرايا؛ لأن الإجماع أدل من النقض. وجوابه: منع العلة لعدم قيد.

وليس للمعترض الدليل على وجوده، لأنه نقل.

ولو قال: ما دلت به على وجوده هنا، دل عليه ثمة، فهو نقل إلى نقض الدليل أو دعوى الحكم، مثل أن يقول: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع، فينتقض بالإجارة. قلنا: هناك لاستقرار المعقود عليه، لا لصحة العقد ولو تقديرًا، كقولنا: رق الأم علة رق الولد، وثبت في ولد المغرور تقديرًا، وإلا

لم تجب قيمته، أو إظهار المانع.

تنبيه: دعوى ثبوت الحكم أو نفيه، في صورة معينة، أو مبهمه، ينتقض بالإثبات، أو النفي العامين، وبالعكس).

النقض، وعرفه المصنف ب: إبداء الوصف بدون الحكم في صورة من الصور. فيتخلف الحكم مع وجود الوصف في صورة، ويعبر عنه بـ (تخصيص الوصف) أو (تخصيص العلة).

فإذا وجد الوصف بدون الحكم يقال: انتقضت العلة؛ لعدم اطرادها. ومثّل عليه بأن تقول: من لم يبيت النية من الليل فقد تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح.

فينتقض بصوم التطوع؛ فإنه يصح وإن لم يبيت النية من الليل، فوجدت العلة وهي العراء، وتخلف الحكم.

ثم ذكر المصنف الأقوال في كونه يقدرح أو لا، وهي:

الأول: يقدرح مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء تخلف الحكم لفقد شرط أو لوجود لمانع أو لا.

الثاني: لا يقدرح مطلقاً.

الثالث: لا يقدرح في العلة المنصوصة، ويقدرح في المستنبطة مطلقاً.

الرابع: يقدرح مطلقاً إذا لم يكن مانع، فإذا وجد مانع فإنه لا يقدرح، واختاره المصنف.

واحتج المصنف ب:

١ - قياس النقض على التخصيص، فالتخصيص لا يقدرح في حجية العام على بقية أفرادها، وكذلك النقض لا يقدرح في كون الوصف علة، والجامع بينهما: الجمع بين الدليلين، فتثبت العلة في جميع الصور عدا الصورة التي تخلف عنها الحكم لمانع.

٢- ظن العلة باقياً إذا تخلف الحكم لمانع، بخلاف التخلف لغير لمانع، وإذا بقي ظن العلة لم يكن التخلف لمانع قادحاً؛ لأن التخلف لا لعدم المقتضي، وإنما لوجود مانع.

واحتج من يرى القدح مطلقاً بـ: أن العلة ما يستلزم الحكم، وتخلف الحكم لمانع مع وجود الوصف لا يستلزم الحكم، فلا يكون علة، فيكون النقض قادحاً مطلقاً؛ لأنه إذا ثبت عدم عليته مع وجود المانع فمع عدم المانع من باب أولى. وأجاب المصنف بـ: عدم التسليم بأن العلة ما يستلزم الحكم، بل العلة هي ما يغلب على الظن وجود الحكم بالوصف، وإن لم يخطر المانع بالبال وجوداً وعدمًا. وهذا مبني على أن العلة أمانة ومعرفة للحكم، لا على أنها مؤثرة، فإن المؤثرة مستلزمة للحكم.

وهذه المسألة محلها إذا لم يأت النقض بطريق الاستثناء، كمسألة العرايا، فهذا لا يقدر؛ لأن الإجماع منعقد على أن علة الربا أحد ما ذكر من الكيل أو الطعم، ونحوهما، والنقض لا يرفع الإجماع؛ لأن الإجماع أقوى.

والخلاف في النقض هل هو قادح أو لا؟ مبني على مسألة هل يشترط في العلة:

الاطراد؟

فعلى اشتراطه يكون النقض قادحاً، وعلى عدم اشتراطه لا يكون قادحاً، وإنما هو من باب التخصيص.

والأقرب: أن تخلف الحكم مع وجود العلة في بعض الصور إذا كان لفوات شرط، أو وجود مانع، أو لوجود دليل، فلا يكون قادحاً في العلة.

وأما إذا لم يكن هناك ما يمنع، وتخلف الحكم في صورة ليس بينها وبين الفرع فرق؛ فإن نقضها يكون قادحاً.

ولا فرق بين أن تكون العلة منصوصة أو لا.

وأشبهه ما يكون الخلاف في هذه المسألة عند بعضهم أنه يرجع إلى العبارة؛ لأن لفظ العلة يعبر به عن العلة التامة وهو: مجموع ما يستلزم الحكم، فهذه يجب طردها، ولا يتصور تخصيصها.

ويعبر به عن المقتضي للحكم الذي يتوقف اقتضاؤه على ثبوت الشروط وانتفاء الموانع، فهذه إذا تخلف الحكم عنها لغير ذلك بطلت.

فالعلة قد تكون تامة موجبة للمعلول، وقد تكون مقتضية يتخلف عنها المعلول؛ لفوات شرط، أو وجود مانع.

ثم انتقل المصنف إلى جواب النقض.

وجواب النقض يكون بأمور:

الأول: منع وجود العلة في صورة النقض، فيكون تخلف الحكم لعدم وجود العلة، فلا يكون نقضاً.

الثاني: بيان وجود الحكم في صورة النقض، فيكون الحكم موجوداً لوجود علته، فلا نقض.

الثالث: إظهار المانع على رأي المصنف، فعدم تأثير العلة في الحكم لوجود مانع، فلا يكون نقضاً.

قوله: **(لعدم قيد)**؛ أي: لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلية.

فإذا منع المجيب وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد، فهل للمعتزض إقامة الدليل على وجوده؟

ذكر المصنف أنه ليس للمعتزض إقامة الدليل على وجوده؛ لأنه نقل من مسألة المنع إلى مسألة أخرى، وهي الاستدلال.

ولو قال المعتزض ما دللت به على وجود العلة في غير صورة النقض هو بعينه يدل على وجودها في صورة النقض.

فيكون المعترض قد تمسك بنفس الدليل الذي استدل به المانع، فهذا أيضًا غير مقبول؛ لأنه نقل من نقض العلة إلى نقض دليلها.

قوله: **(أو دعوى الحكم)** هذا هو الجواب الثاني للنقض.

ومثَّل عليه بـ: السلم عقد معاوضة، فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع، بل يصح حالًا وأجلًا، فينتقض بالإجارة، فهي عقد معاوضة، ويشترط فيها التأجيل.

فيجواب: أن التأجيل في الإجارة؛ لاستقرار المعقود عليه، وهو الانتفاع بالعين، لا أنه شرط لصحة عقد الإجارة، وكونه شرطًا للاستقرار لا يلزم منه أن يكون شرطًا للصحة.

قوله: **(ولو تقديرًا)** مثل عليه بكون رِقِّ الأم علة رِق الولد، فينتقض بولد المغرور بحرية الجارية، فَرِقُّ الأم موجود مع حرية الولد.

فيجواب: رِق الولد موجود تقديرًا، وإلا لم تجب قيمته لمالك الأم، والقيمة للرقيق لا للحر.

قوله: **(أو إظهار مانع)** هذا هو الجواب الثالث للنقض.

قوله: **(تنبيه: دعوى ثبوت الحكم أو نفيه، في صورة معينة، أو مبهمة، ينتقض بالإثبات، أو النفي العامين، وبالعكس)** بمعنى: دعوى ثبوت الحكم قد يكون في جميع الصور، وقد يكون في بعضها، فإن كان في بعضها فلا يخلو:

- أن يدعي ثبوت الحكم في صورة معينة، أو مبهمة، فينتقض بالنفي العام في جميع الصور؛ لأن الجزئية السالبة لا ينقضها الجزئية الموجبة.

- أن تكون دعوى ثبوت الحكم عامة، فينتقض بنفيه عن صورة معينة أو مبهمة؛ لأن الكلية تنقضها الجزئية.

وأما دعوى نفي الحكم فقد يكون في جميع الصور، وقد يكون في بعضها، فإن كان في بعضها فلا يخلو:

- أن يدعي نفي الحكم في صورة معينة، أو مبهمة، فينتقض بالإثبات العام في

جميع الصور؛ لأن الجزئية الموجبة لا ينقضها الجزئية السالبة.  
- أن تكون دعوى نفي الحكم عامة، فينتقض بإثباته في صورة معينة أو مبهمة؛  
لأن الكلية تنقضها الجزئية.

القادح الثاني: عدم التأثير، وعدم العكس.

قال: (الثاني: عدم التأثير: بأن يبقى الحكم بعده.

وعدم العكس: بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى.

فالأول: كما لو قيل: مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء.

والثاني: الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما  
قصر.

والأول: يقدح إن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين.

والثاني: حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين.

وذلك جائز في المنصوصة كالإيلاء، واللعان، والقتل، والردة، لا في المستنبطة؛

لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما يصرفه عن الآخر، وعن المجموع).

عدم التأثير، وعرفه المصنف بـ: أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض

علة، فيكون الوصف طردياً.

ففي عدم التأثير يبقى شخص الحكم، وهو قادح في العلة المستنبطة المختلف

فيها.

ومثّل عليه بما: لو قيل عن بيع الغائب: مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء،

والجامع: عدم الرؤية.

فيقدح فيه بـ: عدم تأثير عدم الرؤية في الصحة؛ لبقاء الحكم -وهو عدم

الصحة- بعد زوال الوصف -وهو عدم الرؤية-؛ لعدم القدرة على التسليم.

وبناه المصنف على منع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين؛ لأنه

إذا عدم ما فرض علة مع بقاء الحكم، من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى، دل على أن ذلك الوصف ليس علة.

ومن قال بجواز تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين لم يعد عدم التأثير قادحاً؛ لجواز وجود الحكم مع علة أخرى.

وأما عدم العكس، فعرفه المصنف بـ: أن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى تخالف العلة الأولى.

ففي عدم العكس يبقى نوع الحكم، بخلاف عدم التأثير فإنه يبقى شخص الحكم.

ومثل عليه بـ: الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب، فمنع الأذان للصبح قبل وقتها، والعلة عدم القصر.

فيقدح فيه بـ: عدم تأثير عدم القصر في الحكم؛ فالعصر تقصر مع منع تقديم أذانه.

فلم ينظر إلى شخص المقيس عليه وهو المغرب، بل في نوعه كالعصر، فعدم الأذان قبل الوقت موجود مع عدم الوصف وهو عدم القصر.

وبناء المصنف على منع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مستقلتين، فثبوت الحكم دون وصف يدل على أنه ليس علة، وإلا لانتفى الحكم بانتفاء العلة؛ لأن انتفاء العلم أو الظن بها انتفاء للحكم.

وقد حُكي الاتفاق على أن الحكم الواحد بالجنس والنوع يجوز تعليله بعلتين مستقلتين، فيكون بعض أفرادها يثبت بعلة، وبعضه يثبت بعلة أخرى.

كما أنه لا نزاع في جواز تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين على البديل.

وحصل الخلاف في الحكم الواحد بالشخص لا على سبيل البديل.

واحتج المصنف على جواز تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين منصوصتين بالوقوع: أن اللعان والإيلاء علتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة. وكذا الردة والقتل علتان مستقلتان في سفك الدم.

بخلاف المستنبطة فيمتنع؛ لأن ظن ثبوت الحكم لأحد الوصفين بأنه العلة يصرفه عن الآخر بأن يكون علة، ويصرفه أن يكون المجموع علة، وحيثُ فلا يحصل الظن بالعلية؛ لتعارضها.

فاحتج المصنف على أن عدم التأثير وعدم العكس لا يبطلان مطلقاً ببناء ذلك على مسألة: هل يجوز تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين؟ والراجع في عدم التأثير: أن وجود الحكم بلا وصف إن لم يكن وصف آخر هو علة له، كان عدم التأثير قادحاً، فعدم التأثير قادح إذا كان الحكم لا يعلل إلا بعلة واحدة. وكذلك عدم العكس.

القادح الثالث: الكسر.

قال: (الثالث: الكسر وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر، كقولهم: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أدائها. قيل: خصوصية الصلاة ملغى؛ لأن الحج كذلك، فبقي كونه عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض).

الكسر، وعرفه المصنف بـ: عدم تأثير أحد جزأي العلة المركبة ونقض الجزء الآخر.

فالكسر يكون في العلة المركبة.

ومثل عليه بقولهم: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أدائها.

فالعلة مركبة من أمرين: صلاة، يجب قضاؤها.

فيجاب بـ: خصوصية الجزء الأول، -وهو: الصلاة- ملغى؛ لأن الحج يجب



قضاؤه ويجب أدائه وليس بصلاة، فبقي الجزء الثاني، وهو كونه عبادة يجب قضاؤها، وهو منقوض بصوم الحائض فهو عبادة ولا يجب قضاؤه.

وعرفه غيره بـ: إبداء الحكمة بدون الحكم.

وعلى هذا التعريف يكون مبنياً على مسألة التعليل بالحكمة.

القادح الرابع: القلب.

قال: (الرابع: القلب: وهو أن يربط خلاف قول المستدل على علة، إلحاقاً

بأصله، وهو إما:

نفي مذهبه صريحاً، كقولهم: المسح ركن من الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، كالوجه.

فيقول ركن فيه فلا يقدر بالربع كالوجه.

أو ضمناً، كقولهم: بيع الغائب عقد معاوضة فيصح، كالنكاح.

فيقول: فلا يثبت فيه خيار الرؤية.

ومنه قلب المساواة، كقولهم: المكره مالك مكلف، فيقع طلاقه، كالمختار.

فيقول: فنسوي بين إقراره، وإيقاعه.

أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون

بمجرده قرينة كالوقوف بعرفة.

فيقول: فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة.

قيل: المتنافيان لا يجتمعان.

قلنا: التنافي حصل في الفرع بعرض الإجماع.

تنبيه: القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة

المستدل وأصله).

القلب، وعرفه المصنف بـ: أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على علة

التي أوردتها المستدل إلحاقاً بأصله الذي جعله مقيساً عليه.  
 فيعلق على العلة المذكورة في القياس نقيض حكم المستدل، ويرد ذلك الأصل  
 بعينه، فيقلب دليله حجة عليه.

وينقسم القلب إلى:

١- نفي مذهب المستدل صريحاً، كقولهم: مسح الرأس ركن من أركان  
 الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، قياساً على الوجه.  
 فيقول المعارض: مسح الرأس ركن في الوضوء فلا يقدر بالربع قياساً على  
 الوجه، فأبطل تقدير الربع صريحاً.  
 فأبطل مذهب خصمه صريحاً وإن لم يثبت مذهبه.

٢- نفي مذهب المستدل ضمناً، فيبطل لازماً من لوازمه، كقولهم: بيع الغائب  
 عقد معاوضة، فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه، كالنكاح، لا يشترط فيه رؤية  
 المنكوحه.

فيقول المعارض: بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يثبت فيه خيار الرؤية،  
 كالنكاح.

وخيار الرؤية لازم لصحة البيع عند المستدل، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.  
 ومن أنواع القلب ضمناً: قلب المساواة، بأن يكون في الأصل حكمان: أحدهما  
 منتفٍ عن الفرع اتفاقاً، والآخر مختلف فيه، فيسوي بينهما نفيًا أو إثباتاً.  
 ومثّل عليه بقولهم: المكروه مالك للطلاق مكلف، فيقع طلاقه، كالمختار.  
 فيقول المعارض: المكروه مالك للطلاق مكلف فنسوي بين إقراره بالطلاق،  
 وإيقاعه، كالمختار.

وإذا ثبتت المساواة بين الحكمين في الفرع وهما الإقرار والإيقاع، مع أن الإقرار  
 لا يعتبر، لزم أن يكون الإيقاع أيضاً غير معتبر.

وهذا نفي لمذهب المستدل ضمناً.

٣- إثبات مذهب المعترض، كقولهم في اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة، كالوقوف بعرفة ليس قربة بنفسه وإنما بانضمام الإحرام إليه.

فيقول المعترض: لبث مخصوص، فلا يشترط الصوم فيه، كالوقوف بعرفة. ثم ذكر المصنف حجة من أنكر إمكان القلب، وهي: أن الحكمين متنافيان والأصل واحد، وهذا محال.

وأجاب المصنف بأن: التنافي حصل في الفرع لا في الأصل لأمر عارض، وهو: إجماع الخصمين أن الثابت في الفرع أحد الحكمين، لا كلُّ منهما.

ثم ختم المصنف بتنبيه اشتمل على التفريق بين القلب والمعارضة، فقال: **(تنبيه: القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل وأصله).**

بمعنى: أن القلب معارضة؛ لأن المعترض يعارض المستدل بنفس دليله، إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل وأصله، بخلاف القلب فعلة وأصله هما نفس علة المستدل وأصله. القادح الخامس: القول بالموجّب.

قال: **(الخامس: القول بالموجّب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف، مثاله في النفي: أن نقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص).**

فيقول: مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره.

ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل. وفي الثبوت: قولهم: الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالإبل.

**فنقول: مسلم في زكاة التجارة).**

القول بالموَجِب، وعرفه المصنف ب: تسليم مقتضى قول المستدل فيما جعله دليلاً للحكم مع بقاء الخلاف بينهما.

فيجعل الدليل الذي سلم به ليس محل الخلاف، ولم يتناول محل النزاع. ويكون في النفي والإثبات.

ومثَّل عليه في النفي بمسألة القتل بالمثل: أن نقول: التفاوت في الوسيلة -محدد أو مثل - لا يمنع القصاص، كالتفاوت في النفس فلا فرق بين صغير وكبير.

فيقول: مسلم أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، ولكن لم لا يمنع وجوب القصاص مانع آخر غير التفاوت؟ لأنكم نفيتم هذا المانع دون غيره.

فيقول المستدل: لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل، بل جزؤه.

ومثَّل عليه في الإثبات بقولهم: الخيل يسابق عليها، فتجب الزكاة فيها، كالإبل. فنقول: مسلم في زكاة التجارة، لا في زكاة العين.

القادح السادس: الفرق.

قال: (السادس: الفرق: وهو جعل تعيين الأصل علة والفرع مانعاً.

والأول: يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين.

والثاني: عند من جعل النقض مع المانع قادحاً).

الفرق، وعرفه المصنف ب: جعل تعيين الأصل -أي: خصوصية الأصل - علة للحكم، أو جعل تعيين الفرع مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه.

والكلام في الأول -وهو تعيين الأصل علة الحكم- مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو لا؛ لأنه إذا عارض بعلة أخرى فمن جوز التعليل بعلتين، لم يره قادحاً، ومن منع رآه قادحاً.

والكلام في الثاني مبني على أن النقص مع المانع قادح أو لا، فمن قال: يقدح،  
جعل الفرق قادحًا؛ لأن الوصف إذا تخلف في الفرع لمانع مع وجود الوصف يعد  
قدحًا، ومن قال: لا يقدح، لم يجعل الفرق قادحًا.



قال المصنف:

(الطرف الثالث: في أقسام العلة:

علة الحكم إما: محله، أو جزؤه، أو خارج عنه.

عقلي: حقيقي، أو إضافي، أو سلبي، أو شرعي، أو لغوي.  
متعدية أو قاصرة.

وعلى التقديرات إما بسيطة أو مركبة.

قيل: لا يعلل بالمحل، لأن القابل لا يفعل.

قلنا: لا نسلم، ومع هذا فالعلة المعرف.

قيل: لا يعلل بالحكم غير المضبوطة، كالمصالح والمفاسد، لأنه لا يعلم

وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع.

قلنا: لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها، فإذا حصل الظن بأن

الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه.

قيل: العدم لا يعلل به؛ لأن الأعدام لا تتميز، وأيضاً ليس على المجتهد

سبها.

قلنا: لا نسلم فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، وإنما سقط عن

المجتهد لعدم تناهياها. قيل: إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن، وهو أحد

التقادير الثلاثة، فيكون مرجوحاً.

قلنا: ويجوز بالمتأخر، لأنه معرف.

قالت الحنفية: لا يعلل بالقاصرة، لعدم الفائدة.

قلنا: معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة.

ولنا: أن التعدية توقفت على العلية، فلو توقفت هي عليها لزوم الدور.

قيل: لو علل بالمركب، فإذا انتفى جزء تنتفي العلية، ثم إذا انتفى جزء

آخر، يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل.  
قلنا: العلية عدمية فلا يلزم ذلك.

وهنا مسائل:

الأولى: يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها، لأنها نسبة تتوقف عليه.

الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي، لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى.

قيل: لا يسند العدم المستمر.

قلنا: الحادث يعرف الأزلي، كالعالم للصانع.

الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه.

الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعلة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع.

الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين).

عقد المصنف هذا الطرف في أقسام العلة، وبيان ما يجوز التعليل به وما لا يجوز.

فكل حكم ثبت في محلِّ فعلة ذلك الحكم إما:

- نفس ذلك المحل، كتعليل حرمة الربا في البر بأنه بر.

- ما يكون جزءاً من ماهيته وداخلاً فيه، كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بأنه

عقد معاوضة.

- ما يكون خارجاً عنه.

والخارج إما أن يكون أمراً:

- عقلياً، كتعليل عدم وقوع طلاق المكره لعدم الرضا.
- شرعياً، كتعليل حرمة بيع الكلب بنجاسته.
- عرفياً، كقولنا: هذا عيب عرفاً فيثبت به الرد.
- ويشترط أن يكون مطرداً.
- لغوياً، كقولنا في النبيذ: أنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب.
- وهو مبني على ثبوت اللغة بالقياس.
- والعقلي إما أن يكون صفة:
- حقيقية، وهي: ما لا يتوقف تعقله على تعقل غيره، كتعليل الربوي بالطعم، فالطعم أمر حقيقي.
- ويشترط فيه أن يكون ظاهراً منضبطاً.
- إضافية، كتعليل ولاية الإجماع بالأبوة.
- سلبية، كتعليل بطلان بيع الآبق بعدم القدرة على التسليم.
- ما يتركب من هذه الأقسام وهي: الصفة الحقيقية مع الإضافية أو مع السلبية، مثل القتل العمد بغير حق، فإن القتل حقيقي، والعمد إضافي، وبغير حق سلبي.
- ثم العلة إما أن تكون قاصرة أو متعدية.
- فالقاصرة، هي: التي تختص بالمحل التي هي فيه.
- وهي أعم من التعليل بالمحل، كتعليل تحريم الخمر بكونه خمراً.
- والمتعدية، هي: التي توجد في غير المحل المنصوص عليه.
- وعلى التقديرات المذكورة كلها؛ فالعلة إما أن تكون بسيطة أو مركبة.
- والبسيطة، هي: التي لا جزء لها، كالإسكار.
- والمركبة، هي: التي لها جزء، وقد تكون مركبة من الحقيقية والإضافية، أو الحقيقية والسلبية، أو الثلاثة، كما تقدم.



فالعلة المركبة من أوصاف لا بد فيها من اجتماع هذه الأوصاف حتى تكون علة، فإذا وجد وصف واحد فإنه يسمى جزء علة، ولا يصح التعليل به وحده ثم انتقل المصنف إلى بيان ما يجوز التعليل به وما لا يجوز.

١ - التعليل بالمحل: ذهب قوم إلى أن الحكم لا يعلل بالمحل.

وذهب الرازي واختاره المصنف إلى جواز التعليل بمحل الحكم، كأن يقول: حرمت الربا في البر؛ لكونه برًا.

واحتج المانعون: أنه لو جاز لكان الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، والقابل لا يكون فاعلاً؛ بمعنى: يكون فاعلاً في الحكم؛ لتأثير العلة في المعلول، والمؤثر لا بد أن يفعل، وقابلاً معاً، وهذا محال؛ لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، فيبينهما تنافٍ.

وأجاب المصنف ب: عدم التسليم بأن القابل لا يفعل، فالجسم المتحرك قابل للحركة وفاعل لها.

ولو سلمنا فاعلة ليست فاعلة، وإنما هي أمانة.

وهذا مبني على أصله الفاسد، في كون العلة ليست مؤثرة، وقد تقدم الرد.

٢ - التعليل بالحكمة:

ذهب المصنف إلى جواز التعليل بالحكمة مطلقاً.

وذهب قوم إلى المنع.

وحجتهم: خفاء الحكمة، أو عدم انضباطها.

وفصل قوم فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها،

وإلا فلا.

مع اتفاقهم على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة، كالسفر المشتمل

على المشقة.

واحتج المفصلون بـ: أن الحكمة غير المنضبطة لا يُعلم فيها القدرُ الحاصل في الأصل وجوده في الفرع، وشرط القياس اشتراكهما في المعنى.

وأجاب المصنف بـ: لو لم يجز التعليل بالحكمة التي لا تنضبط لما جاز التعليل بالوصف المشتمل عليها؛ لأن المؤثر الحقيقي عنده الحكمة، والوصف مجرد علامة على الحكمة، فإذا حصل الظن بأن الحكم لحكمة وجدت في الفرع لزم حصول الظن بأن الحكم وُجد في الفرع.

والصحيح: الجواز، وقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة على تعليل الأحكام بالحكم والمصالح.

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المائدة: ٩٠-٩١].

فقد علق حكم تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بحكمة، وذلك في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾.

وهذا يدل على صحة تعليل الأحكام الشرعية بالحكم.

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

فقد بين سبحانه أنه لم يأمرهم بذلك حرجاً عليهم، ولكن يريد تطهيرهم، وإتمام

نعمته عليهم، وهذه هي الحكمة التي من أجلها شرع الله الوضوء.

### ٣- التعليل بالعدم:

يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي، والعدمي بالعدمي إجمالاً. وأما تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فذهب المصنف إلى جوازه، وهو قول أكثر الأصوليين.

#### واحتجوا بـ:

حصول دوران الحكم مع بعض العدميات، والدوران يفيد ظن العلية، والعمل بالظن واجب.

وبنى بعضهم الجواز على أصل فاسد في العلة، وهو: أن العلة لما كانت أمانة فلا يمتنع أن يجعل الشارع النفي علامة وجود أمر.

وذهب الحنفية إلى عدم التعليل.

#### واحتج المانعون بـ:

- الأعدام لا تتميز عن غيرها؛ لأنها نفي محض، وما لا يتميز لا يكون علة، فالعلة فرع التمييز.

- المجتهد لا يجب عليه سبر الأوصاف العدمية، ولو كان التعليل يصح بها لوجب عليه سبرها.

وأجاب المصنف بـ: عدم التسليم بأن الأعدام لا تتميز؛ لأن البحث في الأعدام المضافة -بمعنى: عدم شيء بعينه لا المطلقة- وهي متميزة؛ فتقول: عدم علة التحريم، عدم علة الإباحة، وهكذا، والعدم اللازم متميز عن عدم الملزوم.

وأما عدم سبر المجتهد لها؛ لكثرتها، وعدم تنهيتها، لا لعدم صلاحيتها للتعليل.

ومنهم من سلم بأن على المجتهد سبرها إذا كانت مظاناً للعلة.

### ٤- التعليل بالحكم الشرعي:

ذهب المصنف إلى جوازه؛ لدوران حكم مع حكم آخر، والدوران يفيد العلية، وهو قول أكثر الأصوليين.  
وذهب قوم إلى منعه.

واحتج المانعون بـ: أن الحكم الذي يكون علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم، بخلاف ما إذا كان متقدماً؛ لأنه يلزم منه تخلف المعلول عن علته، وكذلك إذا كان متأخراً فيلزم منه تقدم المعلول على علته، وكلاهما باطل.  
فظهر أنه يصح التعليل به في حال واحدة وهي المقارن، ولا يصح التعليل به في حالتين، وهما أغلب، فيكون التعليل به مطلقاً مرجوحاً؛ لتقديم الحالتين على الحالة الواحدة.

وأجاب المصنف بـ: جواز التعليل بالمتأخر؛ لأن العلة أمارة وعلامة، ويجوز تأخر المعرف، بناء على أصله في العلة.  
٥ - التعليل بالعلة القاصرة:

أجمع العلماء على أن العلة القاصرة لا يقاس عليها؛ لأنها لا تتعدى إلى الفرع.  
واتفقوا أيضاً على صحة العلة القاصرة في محلها إذا كانت منصوطة أو مجمعة عليها.

واختلفوا في المستنبطة:

ذهب المصنف إلى: جواز التعليل بها سواء ثبتت بالنص أو الاستنباط، وهو قول الجمهور.

وقال الحنفية: لا يعلل بالقاصرة؛ لعدم الفائدة؛ لأن فائدة التعليل إثبات الحكم في الفرع، وهذا غير حاصل.

وأجاب المصنف بـ: أن لها فائدة، وهي: أنها معرفة كون الحكم على وجه المصلحة؛ فيكون ادعى للعمل به.

ويعترض عليه: أن الحكم لا يكون إلا على وجه المصلحة، وأن أفعال الله معللة، والذي نستفيده من القاصرة: تعيينها، لا معرفة كون الحكم على وجه المصلحة. والمصنف ينكر أن تكون أفعال الله معللة.

ثم ذكر المصنف الحجة على الجواز، وهي: أن تعدية العلة من الأصل إلى الفرع متوقفة على أنها علة، فتعديتها فرع عليتها، ولو توقفت العلية على التعدية للزم الدور، لتوقف عليتها على تعديتها، وتعديتها على عليتها.

ويجاب عن هذا ب: ما تقدم.

وقد يجاب عليه: أن التعدية فائدة، وليست تعليلاً، فلا يلزم الدور، فإذا انتفت فائدته ألغي.

والراجع: جواز التعليل بها.

#### ٦ - التعليل بالوصف المركب:

ذهب المصنف إلى جواز التعليل بالمركب، كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان؛ للدوران والمناسبة، وهو قول الجمهور. وذهب قوم إلى المنع.

واحتج المانعون ب: أنه لو علل بالمركب لكان إذا انتفى جزء من أجزاء العلة انتفت العلية، ثم إذا انتفى جزء آخر فإذا لم تنتف العلية لزم تخلف المعلول عن علته، وإذا انتفت فهو تحصيل الحاصل، وهما محالان.

وأجاب المصنف ب: أن العلة عدمية؛ لأنها من النسب والإضافات، وهي أمور يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج، فيكون انتفاؤها وجودياً؛ فإن عدم الوجود نقيضان، ولا بد أن يكون أحدهما وجودياً.

وإذا كان انتفاؤها وجودياً فلا يجوز أن يكون عدم كل جزء علة له؛ لأن الأمور العدمية لا تكون علة للأمور الوجودية.

وهذا ينافي ما قرره سابقاً من جواز تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية. وقد ضُعبَّ جوابه؛ قال التاج السبكي: «لأنه ليس بأولى من قول المعترض: العلية أمر وجودي؛ لأن نقيضها وهو عدم العلية عدمي، واحد من النقيضين واقع لا محالة». وبنى بعضهم هذه المسألة على أصله الفاسد في العلة، وهو: أنه لما كانت العلة أمانة صح التعليل بالوصف المركب؛ لأنه معرّف.

ثم ختم المصنف بمسائل متعلقة بالعلة، فقال: (وهنا مسائل: الأولى: يستدل بوجود العلة على الحكم، لا بعليتها، لأنها نسبة تتوقف عليه.

الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي، لأنه إذا أثر معه فبدونه أولى.

قيل: لا يسند العدم المستمر.

قلنا: الحادث يعرف الأزلي، كالعالم للصانع.

الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه.

الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعلة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع.

الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين).

\* المسألة الأولى: يُستدل على الحكم بوجود العلة، فيقال: يجب القصاص في القتل بالمثل؛ لوجود القتل العمد العدوان.

ولا يستدل بعلية العلة على وجود الحكم، ومثاله أن يقال: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وقد وُجد في المثل.

والسبب في عدم الاستدلال بعلية العلة هو: أن العلية نسبة بين العلة والحكم،

وهي متوقفة عليهما، فتكون العلة متوقفة في وجودها على ثبوت الحكم، فلو أثبتنا الحكم بها، لزم الدور.

وقد ضعف؛ لأن العلة عنده أمانة، فلا يلزم الدور.

\* المسألة الثانية: تعليل عدم الحكم بالوصف الوجودي يسمى تعليلًا بالمانع،

واختلفوا في أنه: هل يشترط في صحة هذا التعليل بيان وجود المقتضي؟

بمعنى: تعليل عدم الحكم بالمانع هل يشترط فيه بيان وجود المقتضي؟

ذهب المصنف إلى أن التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي؛ لأن بين المقتضي

والمانع مضادة، والشيء لا يتقوى بضده، بل يضعف به، وإذا جاز التعليل بالمانع

حال ضعفه فلا يجوز ذلك حال قوته - وهو حال عدم المقتضي - أولى، بمعنى: إذا

أثر المانع مع ضعفه لوجود المقتضي فأولى أن يؤثر مع قوته؛ لعدم المقتضي.

واحتج المخالف بأنه: إذا عللنا انتفاء الحكم بالمانع: فالمعلل إما عدم مستمر،

أو عدم متجدد، والأول باطل؛ لأن عدم المستمر أزلي، والمانع حادث، واستناد

الأزلي إلى الحادث ممتنع.

وإذا كان هو عدم المتجدد فهو المطلوب؛ لأن عدم المتجدد يتصور عند قيام

المقتضي.

وأجاب المصنف ب: أن العلل عدم مستمر، وهي أمارات، والحادث يُعرّف الأزلي،

كما أن العالم معرّف للصانع.

وقد تقدم نقض هذا الأصل.

ومن الأصوليين من ذكر أن الخلاف في مسألة التعليل بالمانع مبني على مسألة

تخصيص العلة، فمن منع من التخصيص منع من التعليل بالمانع؛ لعدم الجمع بين

المقتضي والمانع، ومن جوز التخصيص جوز التعليل بالمانع.

\* المسألة الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي

انتهاض الدليل عليه؛ لحصول المقصود بذلك.

\* المسألة الرابعة: الوصف الذي هو مانع للحكم أقسام:

- ١- أن يكون دافعاً للحكم، كالعدة، فهي دافعة لحلّ النكاح إذا وجدت في ابتداء النكاح، لا رافعة له إذا طرأت في أثناء النكاح.
- ٢- أن يكون رافعاً، كالطلاق، فهو رافع لحل الاستمتاع، ولا يدفعه.
- ٣- أن يكون دافعاً رافعاً، كالرضاع، فهو يمنع من ابتداء النكاح، ومن دوامه إذا وقع.

\* المسألة الخامسة: العلة الواحدة قد يعلّل بها معلولان متضادان، لكن بشرطين متضادين.

مثاله: الجسم علة للحركة والسكون، فالحركة والسكون متضادان، لكن عللا بعلة واحدة وهي: (الجسم) بشرطين متضادين، وإلا للزم وجود الضدين، وهذا باطل.  
فالجسم علة للحركة إذا حصل الانتقال.  
والجسم علة للسكون إذا بقي ولم ينتقل.





قال المصنف:

(الفصل الثاني: في الأصل والفرع.

أما الأصل فشرطه: ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس؛ لأنهما إن اتحدا في العلة: فالقياس على الأصل الأول، وإن اختلفا لم ينعقد الثاني.

وَألا يتناول دليل الأصل الفرع، وإلا لضاع القياس.

وأن يكون حكم الأصل معللاً بوصف معين.

وغير متأخر عن حكم الفرع، إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه.

وشرط الكرخي: عدم مخالفة الأصل، أو أحد أمور ثلاثة:

- التنصيص على العلة.

- والإجماع على التعليل مطلقاً.

- وموافقة أصول أُخر.

والحق: أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره.

وزعم عثمان البتي: قيام ما يدل على جواز القياس عليه، وبشر المريسي

الإجماع عليه، أو التنصيص على العلة، وضعفها ظاهر.

وأما الفرع فشرطه: وجود العلة فيه بلا تفاوت.

وشرط العلم به، والدليل على حكمه إجمالاً.

ورد بأن الظن يحصل دونهما.

تنبيه: يستعمل القياس على وجه التلازم، ففي الثبوت: يجعل حكم

الأصل ملزوماً، وفي النفي: نقيضه لازماً، مثل: لما وجبت الزكاة في مال

البالغ، للمشترك بينه وبين مال الصبي، وجبت في ماله، ولو وجبت في الحلي

لوجبت في اللآلئ قياساً عليه، واللازم منتفٍ، فالملزوم مثله.

شرح المصنف في ركني القياس، وهما: الأصل والفرع، وبين شروطهما.

فذكر أن شروط الأصل هي:

الأول: ثبوت حكمه.

الثاني: أن يكون حكمه ثابتاً بدليل من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

وهذا الشرط وإن كان صحيحاً إلا أن المؤلف بناه على أصله في نفي التحسين

والتقبيح العقليين.

وزاد بعض الأصوليين: اشتراط عدم النسخ.

الثالث: ألا يكون حكمه ثابتاً بالقياس، فلا يكون فرعاً لأصل آخر، وعلل هذا

الشرط بـ: أن القياسين إن اتحدا في العلة، فيكون القياس على الأصل الأول، وإلا

كان تطويلاً وعبثاً، وإن اختلفا في العلة لم ينعقد القياس الثاني؛ لأن شرط القياس

اتفاق الأصل والفرع في العلة.

الرابع: ألا يتناول دليل الأصل الفرع؛ لأنه لو تناوله لم يصح القياس، واستغني

بالنص.

الخامس: أن يكون حكم الأصل معللاً بعلة معينة، غير مبهمة، فلو لم يكن

معقول المعنى لما كان هناك قياس؛ لعدم إمكان التعدية.

السادس: أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع، إذا لم يكن لحكم

الفرع دليل سوى القياس.

وهو بذكره هذه الشروط يكون قد درج على أن الأصل هو: الحكم، لا محل

الحكم.

والحكم قد يراد به النص الدال، وقد يراد به حكم النص كالتحريم، وقد يراد به

محل الحكم.

والخلاف فيها قريب.

إلا أن بعض المتكلمين يجعلون الحكم هو الدليل؛ لنفيهم التأثير.

ثم ذكر شروطاً مختلفاً فيها:

١- إذا كان حكم الأصل مخالفاً للأصول، فهل يجوز القياس عليه؟  
فشرط الكرخي عدم مخالفة الأصول، وإذا خالف الأصول فلا بد من وجود أحد  
أمور ثلاثة:

الأول: التنصيص على علة الحكم.

الثاني: الإجماع على تعليل الحكم مطلقاً، وإن لم يتفقوا على تعيينها.

الثالث: أن يكون القياس موافقاً لأصل آخر.

والحق عند المصنف: أن على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا  
الأصل الذي خالف باقي الأصول، وبين القياس على أصل آخر، ويلحق الفرع  
بالراجح منهما.

وزعم عثمان البتي: أنه لا يقاس على أصل إلا بعد قيام ما يدل على جواز القياس  
عليه.

وزعم بشر المريسي أن شرط الأصل: انعقاد الإجماع على كون الحكم معللاً،  
أو التنصيص على العلة.

قال المصنف: **(وضعفهما ظاهر)**.

وأما الفرع فذكر أن شرطه هو: وجود مثل علة الأصل في الفرع بلا تفاوت، وإلا  
لم يكن فرعاً للأصل؛ لأن إلحاقه بالأصل فرع وجود العلة فيه.

وشرط بعضهم العلم بوجود العلة في الفرع، فلا يكفي الظن.

وشرط بعضهم أيضاً أن يكون قد دل الدليل على حكم الفرع إجمالاً، ثم يأتي

القياس فيدل على تفصيله.

ورُد هذان الشرطان بأنه: إذا حصل ظن بوجود العلة في الفرع، حصل الظن

بحكم الفرع، والعمل بالظن واجب.

قوله: (تنبيه: يستعمل القياس على وجه التلازم، ففي الثبوت: يجعل حكم الأصل ملزومًا، وفي النفي: نقيضه لازمًا، مثل: لما وجبت الزكاة في مال البالغ، للمشترك بينه وبين مال الصبي، وجبت في ماله، ولو وجبت في الحلبي لوجبت في اللآلى قياسًا عليه، واللازم منتفٍ، فالملزوم مثله).

بمعنى: أن القياس قد يُستعمل على وجه التلازم، وهو ما يعرف عند المناطقة بـ(القياس الاستثنائي).

وهو مخالف لما قرره سابقًا من أن القياس ليس تلازمًا.

هذا التلازم يكون في الإثبات والنفي:

ففي إثبات الحكم يجعل حكم الأصل ملزومًا لحكم الفرع، ودليل التلازم العلة المشتركة، فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع؛ لأن وجود الملزوم يلزم منه وجود اللازم.

ومثّل عليه بـ: لما وجبت الزكاة في مال البالغ؛ لعله ملك النصاب، وهذه العلة موجودة في مال الصبي لزم أن تجب الزكاة في مال الصبي.

فوجوب الزكاة في مال البالغ ملزوم لحكم الفرع وهو وجوب الزكاة في مال الصبي، وملك النصاب هو دليل التلازم.

وأما في نفي الحكم فيجعل حكم الأصل لازمًا، وحكم الفرع ملزومًا، ونقيض حكم الفرع، هو: حكم الأصل، ويلزم من نفي اللازم نفي الملزوم.

ومثّل عليه بـ: لو وجبت الزكاة في الحلبي لوجبت في اللآلى قياسًا عليه، واللازم منتفٍ؛ لأنها لا تجب في اللآلى، فالملزوم مثله، والعلة الزينة.





**الكتاب الخامس:**

**في دلائل اختلف فيها**



قال المصنف:

(الكتاب الخامس: في دلائل اختلاف فيها.

وفيه بابان:

الباب الأول: في المقبولة منها.

وهي ستة:

الأول: الأصل في المنافع الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ أُطْيَبَتْ﴾ [المائدة: ٥]، وفي المضار التحريم؛ لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

قيل على الأول: اللام تجيء لغير النفع، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٢٩].

قلنا: مجاز؛ لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه: الاختصاص النافع؛ بدليل قولهم: الجَل للفرس.

قيل: المراد الاستدلال.

قلنا: هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره.

الثاني: الاستصحاب حجة، خلافاً للحنفية والمتكلمين.

لنا: أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه، ولو لا ذلك لما تقرر المعجزة؛ لتوقفها على استمرار العادة، ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده - عليه الصلاة والسلام -؛ لجواز النسخ، ولكان الشك في الطلاق، كالشك في النكاح، ولأن الباقي يستغني عن سبب جديد، أو شرط جديد، بل يكفيهما دون الحادث، ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، فيكون راجحاً.

الثالث: الاستقراء، مثاله: الوتر يؤدي على الراحلة، فلا يكون واجباً؛



لاستقراء الواجبات، وهو يفيد الظن، والعمل به لازم؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «نحن نحكم بالظاهر».

الرابع: أخذ الشافعي رحمته الله بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً، كما قيل: دية الكتابي الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل؛ بناءً على الإجماع والبراءة الأصلية.

قيل: يجب الأكثر لتيقن الخلاص.

قلنا: حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن.

الخامس: المناسب المرسل: إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية، كترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، اعتبر وإلا فلا.

وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً؛ لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبره، ولأن الصحابة رحمهم الله قنعوا بمعرفة المصالح.

السادس: فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم؛ لامتناع تكليف الغافل).

لما انتهى المصنف من الأدلة المتفق عليها عقد هذا الكتاب في الدلائل -وهي الأدلة- المختلف فيها.

وجعله في باين:

الأول: في المقبول منها، والثاني: في المردود منها.

وبدأ بالمقبول، وذكر ستة أدلة:

الدليل الأول: الأصل في المنافع: الإباحة، والمضار: التحريم.

قال: (الأول: الأصل في المنافع الإباحة؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٩]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٥]، وفي المضار التحريم؛ لقوله عليه السلام: «لا ضرر

ولا ضرار في الإسلام».

قيل على الأول: اللام تجيء لغير النفع، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٢٩].

قلنا: مجاز؛ لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه: الاختصاص النافع؛ بدليل قولهم: الجَل للفرس.

قيل: المراد الاستدلال.

قلنا: هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره).

الأصل في المنافع: الإباحة.

ومحل هذه المسألة بعد ورود الشرع.

صورة المسألة: كل ما يتنفع به مما هو مسكوت عنه بعد ورود الشرع فالأصل فيه الحل.

واستدل له المصنف بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤].

فاللام في: ﴿لَكُمْ﴾، وفي: ﴿لِعِبَادِهِ﴾، وفي: ﴿لَكُمْ﴾ مخصوصة بنا؛ للانتفاع، وهذا يدل على الإباحة.

والأصل في المضار: التحريم.

صورة المسألة: كل ما فيه ضرر بعد ورود الشرع الأصل فيه الحرمة.

واستدل له المصنف بقوله **التلخيص**: «لا ضرر ولا ضرار»، والمراد به: نفي الجواز؛ لإمكان الوقوع، وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم.

واعترض على أن الأصل في المنافع الإباحة: أن اللام تجيء لغير النفع كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، فهنا لا اختصاص الضرر، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٢٩]؛ فلا تدل بعد ذلك على الإباحة.

وأجاب المصنف بـ: أن اللام لغير النفع مجاز؛ لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه: الاختصاص النافع؛ بدليل قولهم: الجبل للفرس، فالاختصاص هنا للانتفاع.

ثم ذكر اعتراضاً آخر، وهو: أن المراد بالانتفاع ليس هو عموم الانتفاع، وإنما مطلق الانتفاع، والمطلق يصدق بصورة واحدة، وهي: الاستدلال بالمخلوق على الخالق.

وأجاب المصنف: أن الاستدلال حاصل من نفس المستدل، فيستدل من نفسه على الخالق، واستدلاله بغير المخلوقات من باب التوكيد، وعليه فيحمل الانتفاع على غير الاستدلال؛ لأن الاستدلال حاصل.

وأنبه هنا: أن الاستدلال بالمخلوق على وجود الله يصح من باب تنوع الأدلة، لا من باب الاستدلال ابتداء؛ لأن وجود الخالق أمر فطري.

والاستدلال بالمخلوق عند أهل السنة من جهة ما وضع الله فيه من أسرار؛ فيستدل بالأثر على المؤثر، لا من جهة إثبات حدوثه، كما عليه أهل الكلام.

والصحيح: ما قرره المصنف من أن الأصل في المنافع: الإباحة، والأصل في المضار: التحريم؛ لدلالة الأدلة على ذلك.

الدليل الثاني: حجية الاستصحاب.

قال: (الثاني: الاستصحاب حجة، خلافاً للحنفية والمتكلمين).

لنا: أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه، ولولا ذلك لما تقررت المعجزة؛ لتوقفها على استمرار العادة، ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده - عليه الصلاة

والسلام-؛ لجواز النسخ، ولكان الشك في الطلاق، كالشك في النكاح، ولأن الباقي يستغني عن سبب جديد، أو شرط جديد، بل يكفيهما دون الحادث، ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، فيكون راجحاً).

الاستصحاب معناه: استفعال من الصحبة، وهو: استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفيّاً.

واستصحاب الحال: دليل شرعي.

صورته: ما كان في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل.

وليس في الاستصحاب إثبات حكم جديد، وإنما استدامة ما كان موجوداً سواء كان في النفي أو الإثبات.

والقاعدة التي يعتمد عليها في حجية الاستصحاب، هي: (الأصل في كل حادث عدمه).

والاستصحاب أنواع:

أولاً: استصحاب العدم الأصلي، فتستصحب البراءة الأصلية عند عدم الدليل، فإذا لم يجد المجتهد دليلاً ينقله عن البراءة الأصلية فإنه يبقى على الأصل، ويكون دليلاً له.

واستصحاب العدم الأصلي حجة؛ حتى يرد دليل ناقل.

وقد اصطلح العلماء على تسميته بـ (البراءة الأصلية)، و(دليل العقل)، و(العدم الأصلي).

ومن الأصوليين من لم يعده من الاستصحاب؛ لقيام الدليل - وهو حكم العقل في براءة الذمة - في الصورة المتنازع فيها.

وعليه: جعل الخلاف في حجيته وعدمها لفظياً.

ثانياً: استصحاب الحكم الثابت بدليل شرعي، كاستصحاب الطهارة في المياه،

واستصحاب صحة العبادة لمن شك بعد الانتهاء منها، ونحو ذلك.  
 ثالثاً: استصحاب دليل الشرع، فيستصحب العموم حتى يرد مخصّص، ويستصحب المطلق حتى يرد مقيّد، وهكذا.

ومن الأصوليين من لم يعده من الاستصحاب؛ لقيام الدليل وهو العموم مثلاً.  
 رابعاً: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، فيستصحب الإجماع في الصورة المختلف عليها؛ لثبوته في الصورة المتفق عليها.

ومثاله: الصلاة بالتييم قبل الماء مجمع عليها، فإذا دخل في الصلاة ورأى الماء أثناء صلاته فلا تبطل؛ لاستصحاب الإجماع على صحتها قبل رؤية الماء.  
 واختلف في استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:  
 فذهب الجمهور إلى أنه ليس بحجة.

واحتجوا: أن محل الإجماع مغاير لمحل النزاع، فلا يصح الاستصحاب، وإنما يصح إذا كانت هي الصورة لم تتغير.  
 وذهب جمع من الأصوليين إلى أنه حجة.  
 والأقرب: الأول؛ لاختلاف المحل.

ومن الاستصحاب: ما يُعرف بالاستصحاب المقلوب، فيستصحب الحال في الماضي، وهذا النوع قال عنه الزركشي في «البحر»: «وهذا القسم لم يتعرض له الأصوليون، وإنما ذكره بعض الجدليين من المتأخرين».

نعود إلى كلام المصنف:

ذكر المصنف أن الاستصحاب - ويعني به: استصحاب العدم الأصلي - حجة، خلافاً للحنفية والمتكلمين.

والأدق أن يقال: خلافاً لبعض الحنفية، وبعض المتكلمين.  
 ونقل عن الحنفية أنهم يقولون هو حجة في الدفع؛ لإبداء العذر.

وقد اتفق من قال بحجيته على أنه لا بد من بذل الجهد أولاً في طلب الدليل.  
فهو أضعف الأدلة.

واحتج المصنف على حجيته بما يأتي:

الحجة الأولى: ما ثبت في الزمن الأول ولم يظهر زواله ظن بقاؤه في الزمن الثاني، والعمل بالظن واجب.

الحجة الثانية: لولا حجية الاستصحاب للزمت لوازم باطلة؛ منها:

اللازم الأول: أن المعجزة متوقفة على خرق عادة مستمرة، فلو لم تكن مستمرة وإنما تتغير لما كانت المعجزة خارقة للعادة.

ويستدل على استمرار العادة باستصحاب الأصل.

وكلام الأشاعرة في المعجزة مبني على أصول باطلة، كأصلهم الفاسد في أفعال الله سبحانه، فينبغي التنبه لذلك.

كما أن لفظ (خرق العادة) يحتمل معاني باطلة؛ فلا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو: الدليل.

وقد بينت ذلك في رسالة: «المباحث العقدية المتعلقة بالإيمان بالرسول».

اللازم الثاني: أن الأحكام الشرعية الثابتة في عهد النبي ﷺ إن لم تستصحب لما ثبتت في حقنا؛ لجواز النسخ عليها.

اللازم الثالث: أن الاستصحاب لو لم يكن حجة لكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح؛ لاشتراكهما في عدم حصول الظن بما مضى، مع أنهما غير متساويين، فمن شك هل نكح أو لا؟ فهي حرام عليه؛ لاستصحاب الحرمة، ومن شك هل طلق أو لا؟ فهي مباحة له؛ لاستصحاب الإباحة.

الحجة الثالثة: الباقي يكتفى بدوامه، ولهذا يستغني عن سبب وشرط جديد، بخلاف الأمر المحدث، والمستغني أرجح من غير المستغني، فيكون استصحاب

الماضي أولى.

ثم إن عدم الباقي أقل من عدم الحادث؛ لأن عدم الحادث صادق على ما لا نهاية له، بخلاف عدم الباقي فإنه متناهٍ، فيكون راجحاً.

**والراجح:** أن الاستصحاب حجة شرعية؛ لعمل الصحابة: فعن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها أبو بكر: «ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس...» أخرجه مالك في الموطأ.

فلما كان الأصل عدم الميراث استند أبو بكر على عدم إرثها بالبراءة الأصلية؛ لعدم علمه بدليل من الكتاب والسنة على إرث الجدة.

وهاهنا أمر، وهو: أن العقل كما دل على البراءة الأصلية؛ لعدم ورود الشرع، فإنه لا يبقى للعقل دلالة مع وجود الدليل الشرعي.

والاستصحاب قد يكون قطعياً؛ وذلك إذا قُطع بعدم وجود دليل ناقل، وقد يكون ظنياً؛ وذلك إذا لم يُقطع بعدم وجود دليل ناقل.

#### \* تنبيه:

هناك نوع من الاستصحاب يعرف بـ(استصحاب الحكم العقلي)، وقد تنازع فيه المعتزلة والأشاعرة بناء على أصلهم في التحسين والتقييح.

فأجازته المعتزلة؛ بناء على أصلهم، ونفاه الأشاعرة؛ بناء على أصلهم.

الدليل الثالث: حجية الاستقراء.

قال: (الثالث: الاستقراء، مثاله: الوتر يؤدي على الراحلة، فلا يكون واجباً؛

لاستقراء الواجبات، وهو يفيد الظن، والعمل به لازم؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «نحن نحكم بالظاهر».

الاستقراء، وهو: استدلال بالجزئي على الكلي.

فنحصر الجزئيات حتى نخرج بحكم كلي.  
وينقسم إلى:

١- استقراء تام، وهو: إثبات حكم في جزئي لثبوتة في الكلي.  
فهو حصر لجميع الجزئيات.  
وهو قطعي عند أكثر الأصوليين.

٢- استقراء ناقص، وهو: إثبات حكم في كلي لثبوتة في كثير من جزئياته.  
ويسميه الفقهاء ب: (الأعم الأغلب).

ويشترط فيه: ألا تتبين العلة المؤثرة في الحكم.

وكلام المصنف على الاستقراء الناقص، وقد اختلف في الاستقراء الناقص:  
هل يفيد الظن أو لا؟

ذهب المصنف إلى أنه يفيد الظن؛ لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم.  
والعمل بالظن واجب.

ومثل المصنف ب: الوتر يؤدئ على الراحلة، فلا يكون واجباً؛ لاستقراء  
الواجبات، فالواجبات لا تؤدئ على الراحلة.

والحديث الذي احتج به المصنف: لا أصل له.

والحجة الصحيحة على حجته: أن الاستقراء يفيد الظن، والعمل بالظن  
واجب.

ومن المزالق التي وقع فيها بعض الأصوليين: أنهم فرقوا بين الاستقراء التام  
والناقص في الاحتجاج في المسائل العقدية القطعية، فزعموا أن التام يحتج به في  
القطعي، وأما الناقص فلا يحتج به في القطعي، كما ذكر ذلك الغزالي في «المستصفى».

وهذا مبني على لوثة كلامية - تقدم نقضها-، وهي: أن الظني لا يحتج به على  
القطعي.



الدليل الرابع: الأخذ بأقل ما قيل.

قال: (الرابع: أخذ الشافعي رحمته الله بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً، كما قيل: دية الكتابي الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل؛ بناءً على الإجماع والبراءة الأصلية. قيل: يجب الأكثر ليتقن الخلاص.

قلنا: حيث يتيقن الشغل والزائد لم يتيقن).

من الحجج التي يستند عليها الشافعي إذا لم يجد دليلاً: الأخذ بأقل ما قيل. صورته: إذا اختلف المجتهدون في مقدّر على أقوال، فيؤخذ بأقل ما قيل عند عدم الدليل.

ومثل المصنف ب: دية الكتابي، فاختر الشافعي أنها الثلث؛ استناداً على الإجماع، والبراءة الأصلية.

وذكر الزركشي أن هذا المثل سلك فيه الشافعي غير هذا الطريق.

أما الإجماع، فلأنهم مجمعون على أقل ما قيل؛ لأن إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل ضرورة؛ لأنه بعضه.

وأما البراءة الأصلية؛ فلأن ما زاد على الأقل؛ فالأصل عدم وجوبه، لكن عمل بالأقل؛ للإجماع، وما زاد يبقى على البراءة الأصلية.

ووجه كونه دليلاً مستقلاً: أنه مركّب من الإجماع والبراءة.

وقال بعضهم: يجب الأخذ بالأكثر احتياطاً، وتيقناً للخلاص مما وجب عليه.

وأجاب المصنف: أنه يجب الأخذ بالأكثر إذا تيقنا شغل الذمة به، والزائد على

الأقل لم نتيقن شغل الذمة به.

الدليل الخامس: المناسب المرسل، ويعبر عنه أيضاً بـ (الاستصلاح)، ويعبر عنه

أيضاً بـ (المصلحة المرسلة)، ويسميه بعضهم بـ (الاستدلال).

قال: (الخامس: المناسب المرسل: إن كانت المصلحة ضرورية قطعية

كلية، كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، اعتبر وإلا فلا.  
وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً؛ لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن  
اعتباره، ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح).  
المناسب الذي لم يعتبره الشارع ولم يُلغِه، هو: المرسل.  
وعدم اعتباره وإلغائه إما: ألا يرد نصُّ على وفق ذلك المناسب، أو لا يلائم  
تصرفات الشارع بالألا يكون للمناسب جنسٌ اعتبره الشارع.  
وقد اختلف العلماء في المصالح المرسلة:  
ذهب المصنف إلى أن المصلحة إن كانت ضرورية قطعية كلية اعتُبرت، وإلا  
فلا.

فالضرورية هي: ما كانت لحفظ الضروريات الخمس، وأخرج: المصالح  
الحاجية، والتحسينية.  
والقطعية: أخرجت الضرورة الظنية.  
والكلية هي: التي تعم جميع المسلمين؛ فأخرجت الضرورة الجزئية.  
ومثل المصنف ب: تترس الكفار بأسارى مسلمين، فهل يرمون ولو قتل مسلم؟  
فهنا: المصلحة راجعة إلى حفظ دماء جميع المسلمين، ولهذا يرمون وإن قتل  
فيها مسلم.

وذهب مالك إلى اعتبارها مطلقاً.

واحتج مالك ب:

- ١- أن الشارع اعتبر جنس المصالح في الأحكام، وهذا يوجب ظن اعتباره  
لهذه المصلحة، فقاس المصلحة المرسلة على المعتمدة.
- ٢- أن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمعرفة المصالح في الأحكام، ولم يبحثوا عن  
غيرها.

وذهبت الحنفية إلى عدم اعتبار المصلحة المرسلة، واختاره الأمدى.  
والراجح: اعتبارها مطلقاً؛ لعمل الصحابة بها، وهو إجماع منهم.  
ويشترط عدم معارضتها للدليل الشرعي، فإن عارضت دليلاً شرعياً، فالدليل  
مقدمٌ عليها.

ويجب ملاحظة أمر مهم في المصلحة، وهو: النظر في سببها؛ فإن كان السبب  
موجوداً في عهد النبي ﷺ ولم يكن هناك مانع، ولم يفعله ﷺ علم أنها ليست  
مصلحة.

أو لم يكن السبب موجوداً في عهد النبي ﷺ ووجد بعد ذلك تفریطاً منا أيضاً لم  
تكن المصلحة مشروعة.

أما إذا لم يكن السبب موجوداً، أو وجد مانع كانت مصلحة.  
وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين المصلحة المرسلة والبدعة؟  
والجواب: أن المصلحة المرسلة يكون المناسب فيها قد اعتبر الشارع جنسه،  
وإن لم يشهد له النص والإجماع بعينه.  
فالمصلحة المرسلة جنسها يلائم تصرفات الشارع، ولا يصادم دليلاً شرعياً،  
وليس محلها ما كان تعبدياً محضاً.

أما البدع فهي إما: مصادمة لدليل شرعي، أو داخلة فيما هو تعبدى محض.  
فمثلاً: الاحتفال بمولد النبي ﷺ من باب البدع لا المصلحة المرسلة؛ لأنه قد  
صادم دليلاً خاصاً، وهو: ترك النبي ﷺ، وترك أصحابه.  
الدليل السادس: عدم الدليل.

قال: (السادس: فقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه  
يستلزم عدم الحكم؛ لامتناع تكليف الغافل).  
عدم الدليل يوجب عدم الحكم.

والصحيح: أن عدم الدليل يوجب عدم الحكم؛ لامتناع ثبوت الحكم بلا دليل.  
ذكر المصنف أن فقد الدليل بعد التفحص البليغ يُغلب ظنَّ عدمه، وعدمه  
يستلزم عدم الحكم.

واحتج: أنه لو ثبت الحكم من غير دليل للزم منه تكليف الغافل، وهو ممتنع.  
قال الإسنوي: «والمراد بعدم الحكم هنا: عدم تعلقه، لا عدم ذاته؛ فإن الأحكام  
قديمة عندنا».

وهذا مبني على أصول فاسدة تقدم ذكرها، منها:  
الأصل الأول: كلام الله أزلي، وهو المعنى القائم في النفس.  
الأصل الثاني: إثبات التعلق.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني: في المردودة.

الأول: الاستحسان، قال به أبو حنيفة.

وُفسر بأنه دليل ينقذح في نفس المجتهد، وتقتصر عنه عبارته.

ورُد بأنه لا بد من ظهوره لتمييز صحيحة من فاسدة.

وفسره الكرخي: بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، كتخصيص

أبي حنيفة قول القائل: ما لي صدقة بالزكوي، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] وعلى هذا فالاستحسان تخصيص.

وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ

لأقوى يكون كالطارئ، فخرج التخصيص، ويكون حاصلة تخصيص العلة.

الثاني: قيل: قول الصحابي حجة.

قيل: إن خالف القياس.

وقال الشافعي في القديم: إن انتشر ولم يخالف.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] يمنع التقليد.

وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً.

وقياس الفروع على الأصول.

قيل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

قلنا: المراد عوام الصحابة.

قيل: إذا خالف القياس، فقد اتبع الخبر.

قلنا: ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن.

مسألة: منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي ﷺ والعالم؛ لأن الحكم يتبع المصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة.  
قلنا: الأصل ممنوع، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمانة المصلحة؟

وجزم بوقوعه موسى بن عمران؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام- بعدما أنشدت ابنة النضر بن الحارث: «لو سمعت ما قتلت»، وسؤال الأقرع في الحج: أكل عام يا رسول الله؟ فقال: «لو قلت ذلك لوجب»، ونحوه.  
قلنا: لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء.  
وتوقف الشافعي (رحمته).

لما انتهى من الأدلة المقبولة انتقل إلى ذكر الأدلة المردودة عنده، فذكر دليلين:  
الدليل الأول: الاستحسان.

قال: (الأول: الاستحسان، قال به أبو حنيفة.

وُفسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقصر عنه عبارته.

ورُد بأنه لا بد من ظهوره لتمييز صحيحة من فاسدة.

وفسره الكرخي: بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، كتخصيص

أبي حنيفة قول القائل: ما لي صدقة بالزكوي، لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] وعلى هذا فالاستحسان تخصيص.

وأبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الألفاظ

### لأقوى يكون كالتاريء، فخرج التخصيص، ويكون حاصلة تخصيص العلة).

الاستحسان: استفعال من الحُسن، وهو: اعتقاد الشيء حسناً.

وقد يطابق نفس الأمر، وقد لا يطابق.

ونسب المصنف الاستحسان إلى أبي حنيفة.

وليس الخلاف في استعماله لفظاً، وإنما في معناه.

وقد فُسر الاستحسان بعدة تفسيرات:

التفسير الأول: دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقتصر عنه عبارته.

ورُدَّ هذا التفسير به: أنه لا بد من ظهور ما يقدح؛ لتمييز صحيحه من فاسده؛ لأنه

قد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً.

وعليه فلا يكون حجة.

التفسير الثاني: قطع المسألة عن حكم نظائرها لما هو أقوى، كتخصيص صورة

من لفظ عام دل الدليل على إخراجها، وهو تفسير الكرخي.

وعلى هذا: يكون حجة.

ومثل به: تخصيص أبي حنيفة قول القائل: (ما لي صدقة) بالمال الزكوي، لقوله

تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]. فالمراد بالمال في الآية: الزكوي.

ويعترض عليه: أن يكون التخصيص استحساناً، ولا خلاف في التخصيص،

ولهذا قال المصنف: **(وعلى هذا فالاستحسان تخصيص).**

التفسير الثالث: ترك وجهٍ من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ؛ لأقوى

منه يكون كالتاريء على الأول، وهذا تفسير أبي الحسين البصري.

فيأتي المجتهد إلى مسألة لها عدة وجوه واحتمالات، فيأخذ بأحدها، ثم يتركه

لوجه أقوى منه.

وقوله: **(غير شامل شمول الألفاظ):** أخرج التخصيص من اللفظ العام.

وقوله: **(يكون كالطارئ على الأول)**: أخرج ما كان من باب القياس؛ بأن يترك أضعف القياسين لأجل الأقوى.

ويعترض عليه: أنه تخصيص العلة، والمسمى بالنقض، وقد تقدم الاختلاف فيه.

والاختلاف بين العلماء في حجية الاستحسان راجع إلى اختلاف المقصود منه. وقد عد بعض الأصوليين الاختلاف فيه بين الأئمة من قبيل الاختلاف اللفظي. والراجع: أنه ليس دليلاً مستقلاً، وإنما يرجع إلى الأدلة السابقة، كالتخصيص، وغيره.

وأما الاستحسان العقلي فمردود في الشريعة، بخلاف الاستحسان الشرعي، والاستحسان الشرعي لا يخرج عن الأدلة الصحيحة.

والاستحسان الذي رده الشافعي، هو: الذي يرجع إلى العقل من غير دليل. قال الشافعي في «الرسالة»: «فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق».

وهاهنا سؤال: هل هناك فرق بين الاستحسان والبدعة؟  
والجواب: أن الاستحسان الصحيح مناقض للبدعة؛ لرجوعه للأدلة الشرعية، بخلاف الاستحسان العقلي.

الدليل الثاني: قول الصحابي.

قال: **(الثاني: قيل: قول الصحابي حجة.**

**قيل: إن خالف القياس.**

وقال الشافعي في القديم: إن انتشر ولم يخالف.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢] يمنع التقليد.

وإجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً.



وقياس الفروع على الأصول.

قيل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

قلنا: المراد عوام الصحابة.

قيل: إذا خالف القياس، فقد اتبع الخبر.

قلنا: ربما خالف لما ظنه دليلاً ولم يكن).

الأولى التعبير عنه بمذهب الصحابي؛ لأنه أعم من القول.

تحرير محل النزاع في مسألة قول الصحابي، هو:

١- ألا ينتشر قوله.

٢- ألا يكون له حكم الرفع.

٣- ألا يخالفه غيره من الصحابة، أما إذا خالفه غيره فيرجح بين القولين.

وقد اختلف الأصوليون في قول الصحابي:

فمنهم من ذهب إلى أن قول الصحابي حجة.

وقد صدره المصنف ب(قيل)؛ تضعيفاً له.

ومنهم من ذهب إلى أنه إن خالف القياس كان حجة، وإلا فلا.

ومنهم من ذهب إلى أنه حجة إن انتشر ولم يخالف، ونسبه للشافعي في القديم،

وهذا خارج محل النزاع.

ثم إن هذا القول محكي عن الشافعي في هل يجوز للمجتهد أن يقلد الصحابي،

لا في كون قوله حجة، كما نبه عليه بعض الشراح.

وكون قول الصحابي حجة هو: قول أبي حنيفة ومالك والشافعي في القديم

وأيضاً في كتبه الجديدة، وكذلك قول أحمد في رواية.

وما ذكر من أن الشافعي في الجديد لا يراه حجة ليس بصحيح، لأن الكتب

الجديدة التي ألفها على مذهبه الجديد تدل على أنه يرى أن قول الصحابي حجة.

والصحيح: أن قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف حجة. فيشترط في قول الصحابي حتى يكون حجة شرطان: الأول: ألا يخالف نصاً من الكتاب والسنة - لم يعلمه الصحابي - . الثاني: ألا يخالف قول صحابي آخر. فإن خالف نصاً لم يعلمه؛ فالعبرة بالنص؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧].

وأما إذا علمه فيكون قوله إما مخصصاً أو مقيداً، إلى غير ذلك. وإن خالف قول صحابي آخر فنحتاج إلى دليل خارجي؛ حتى نرجح بين القولين.

وقول الصحابي على الصحيح مقدم على القياس. قد يقول قائل: ما الدليل على أن قول الصحابي حجة؟ قيل: الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ السَّابِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]. فقد رضي الله عن الصحابة وعمن اتبعهم بإحسان، وهذا الرضا يقتضي الرضا عن أقوالهم واعتقاداتهم، وأنها صواب وحق، فيجب الأخذ بها. ثم إن طلب رضا الله واجب، ورضوانه سبحانه في اتباع الصحابة، فيكون الأخذ بقول الصحابي واجباً.

واعترض عليه: أن الاتباع هنا اتباع ما قالوا بالدليل، بمعنى اتباعهم في الاجتهاد.

ويجاب: أن الاتباع لا يلزم منه الاجتهاد، وإنما الاتباع يكون في القول فقط، كما قال تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

وقد ذكر الله الاتباع في سياق مدح السابقين، وهذا يدل على أن المراد اتباعهم في أقوالهم، ولهذا استحقوا المدح.

ثم إن الاجتهاد ليس خاصاً بالصحابة، فلا يمكن أن يعلق مدحهم على أمر عام. والأمر بالاتباع في الآية يتناول الأفراد والمجموع؛ لذكره بصيغة العموم: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. **الدليل الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعِ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥].

فقد أمر الله باتباع سبيل من أناب إليه، وأول من يدخل في المنيين إليه أصحاب رسول الله ﷺ، وأقوالهم واعتقاداتهم من سبيلهم.

كذلك مما يدل على أن قول الصحابي حجة، عمل الصحابة **حجة عنهم**:

عن عبد الله بن أبي بريدة قال: «كان ابن عباس إذا سئل عن شيء فكان في كتاب الله قال به، فإن لم يكن في كتاب الله وكان من رسول الله ﷺ فيه شيء قال به، فإن لم يكن عن رسول الله ﷺ فيه شيء قال بما قال به أبو بكر وعمر، فإن لم يكن لأبي بكر وعمر فيه شيء قال برأيه».

فكان ابن عباس **حجة عنهما** ينظر أولاً إلى الكتاب، فإن لم يجد ففي السنة، فإن لم يجد رجع إلى قول الصحابي، فلو لم يكن حجة لما رجع إليه.

واحتج المصنف على أنه ليس بحجة بـ:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]. والأمر بالاعتبار يمنع التقليد، والأخذ بقول الصحابة تقليد، وهو يخالف الأمر.

ويجاب عنه: أن الأخذ بقول الصحابي ليس تقليداً؛ لأن قول الصحابي دليل، كما أن قول النبي ﷺ دليل، فمن اتبعه لا يسمى مقلداً.

ثانياً: إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً.

ويجاب عنه: أن هذا خارج محل النزاع؛ لأن شرط كون قول الصحابي حجة ألا يخالفه غيره من الصحابة، أما إذا خالفه غيره فيرجح بين القولين.

ثالثاً: قياس الفروع على الأصول، فإذا كان قول الصحابي ليس حجة في مسائل الأصول فكذلك ليس حجة في مسائل الفروع.

وقد أجاب بعض المتكلمين عن هذا: بأن مسائل الأصول المطلوب فيها: العلم، ومسائل الفروع المطلوب فيها: الظن، فلا يصح القياس.

والدليل والجواب عنه مبني على أصول عقدية فاسدة، وهي: الأصل الأول: معرفة الله نظرية، لا فطرية.

الأصل الثاني: أن المسائل القطعية لا يحتج عليها بالأدلة الظنية.

الأصل الثالث: أن المسائل العقدية كلها قطعية، وأن المسائل الفرعية كلها ظنية.

والجواب الصحيح: أن قول الصحابي دليل، فيحتج به في المسائل العلمية والعملية، والتفريق بينها تحكم لا دليل عليه.

ثم ذكر المصنف دليلاً للقائلين بأنه حجة، وهو: قوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» [حديث موضوع].

وأجاب المصنف بـ: أن الخطاب موجّه لعوام الصحابة دون غيرهم.

ثم ذكر المصنف دليلاً للقائلين بأنه حجة إذا خالف القياس، وهو: أنه إذا خالف القياس، دل على أنه اطلع على خبر فاتبعه، وإلا كان قادحاً في عدالته.

وأجاب المصنف: أنه ربما خالف ما ظنه دليلاً ولم يكن دليلاً.

ويجاب أيضاً: أنه على هذا القول تكون الحجة في الدليل، لا في قول الصحابي.

ثم ختم المصنف بمسألة لها علاقة بالأدلة، تعرف بـ(التفويض)؛ فقال: (مسألة: منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي ﷺ والعالم؛ لأن الحكم يتبع

المصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة.  
قلنا: الأصل ممنوع، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره أمانة  
المصلحة؟

وجزم بوقوعه موسى بن عمران؛ لقوله -عليه الصلاة والسلام- بعدما  
أنشدت ابنة النضر بن الحارث: «لو سمعت ما قتلت»، وسؤال الأقرع في  
الحج: أكل عام يا رسول الله؟ فقال: «لو قلت ذلك لوجب»، ونحوه.  
قلنا: لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء.

وتوقف الشافعي رحمته الله.

صورة المسألة: أن يقال للنبي: احكم بما شئت فهو صواب، وهو حكم الله.  
فهل يجوز تفويض الله الحكم إلى رأي نبي، أو عالم، فيحكم بما شاء، ويكون  
حكمه موافقاً لحكم الله الأزلي - كما هو مذهب الأشاعرة - في نفس الأمر؟  
منعت من جواز ذلك: المعتزلة.

وجزم موسى بن عمران من المعتزلة: بوقوعه.  
ونُسب إلى الشافعي أنه توقف، وتوقفه إما في الجواز، أو في الوقوع مع الجواز.  
واحتجت المعتزلة على الجواز ب: أن الحكم يتبع المصلحة، فلو فُوض الأمر  
إلى العبد لربما اختار ما ليس بمصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بتفويضه إلى  
العبد مصلحة.

وأجاب المصنف ب: أنه مبني على أصل ممنوع، وهو رعاية المصالح في  
الأحكام.

وإن سلم؛ فلم لا يجوز أن يكون اختيار العبد أمانة على وجود المصلحة؟  
وقد تقدم التنبيه على الأصول الفاسدة لهذه المسألة.  
واحتج موسى على وقوعه ب:

قوله -عليه الصلاة والسلام- بعدما أنشدت ابنة النضر بن الحارث: «لو سمعت ما قتلت»، وسؤال الأقرع في الحج: أكل عام يا رسول الله؟ فقال: «لو قلت ذلك لوجب» ونحوه.

فنسب الحكم إلى نفسه ﷺ، وهذا يشعر أن الحكم فوض إليه.

وقصة ابن النضر لا تصح.

وأجاب المصنف -: أنه لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء، بأن تكون مجوزة للنبي ﷺ أن يستثني.

وهذه المسألة مسألة فرضية في غير النبي ﷺ.

وأما في النبي ﷺ فهو يحكم في المسألة التي لا نص فيها، فإذا حكم مع إقرار

الله له كان ما حكم به هو حكم الله، وهذا هو اجتهاد النبي ﷺ.

لكن الأصوليين يفرقون بين التفويض وبين الاجتهاد؛ فاجتهاد النبي ﷺ بمعنى:

بذل الوسع في استخراج حكم بدليل من الأدلة الشرعية.

وأما التفويض، فهو: أن يجعل حكم النبي ﷺ فيما فوض إليه فيه دليل من الأدلة.

وهو بهذا المعنى لا وجود له.





**الكتاب السادس :**

**في التعادل والتراجيح**





قال المصنف:

(الكتاب السادس:

في التعادل والتراجيح.

وفيه أبواب:

الباب الأول:

في تعادل الأمارتين في نفس الأمر.

منعه الكرخي، وجوزه قوم، وحينئذٍ فالتخير عند القاضي وأبي علي وابنه، والتساقت عند بعض الفقهاء، فلو حكم القاضي بإحدهما مرة لم يحكم بالأخرى أخرى، لقوله السَّيِّدُ لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: «لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين».

مسألة: إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد، يدل على توقعه، ويحتمل أن يكونا احتمالين، أو مذهبين، وإن نقل في مجلسين، وعلم المتأخر منهما فهو مذهبه وإلا حكى القولان، وأقوال الشافعي رضي الله عنه كذلك، وهو دليل على شأنه في العلم والدين).

لما انتهى المصنف من ذكر الأدلة عقد هذا الكتاب لبيان الحكم عند تعارضها؛ لأن الأدلة قد تتعارض، فيحتاج المستدل إلى نفي هذا التعارض. وليس هناك تعارض بين الأدلة الشرعية في حقيقة الأمر؛ لأنها من عند الله وَعَزَّ وَجَلَّ، وحجج الله لا تتناقض، وإنما يحصل التعارض في نظر المرجح، أو في نظر المجتهد.

قال الشافعي في «الرسالة»: «فأما المختلفة التي لا دلالة على أيها ناسخ ولا أيها منسوخ: فكل أمره متفق صحيح، لا اختلاف فيه.

ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاماً يريد به العام، و عاماً يريد به الخاص...، ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصي، والخبر مختصراً، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض. ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب. ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يُخَلَّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما.

ويسن سنة في نص معناه فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنة غيرها؛ لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف... ويسن السنة ثم ينسخها بسنته...».

فهذا بيان من الشافعي لوجوه التعارض، وأنها في نظر المجتهد لا في حقيقة الأمر.

والمصنف قد جعل هذا الكتاب في التعادل والترجيح، وعقده بعد الأدلة؛ لارتباطه بها. وبدأ بالتعادل.

والمراد بالتعادل: التساوي بين الأدلة الظنية، فيتعذر الترجيح.

فلا يقع تعادل بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني.

قوله: **(تعادل الأمارتين)** أي: الدليلين الظنيين، فأهل الكلام يطلقون على الأدلة

الظنية أنها أمارة، بخلاف الدليل القطعي، وهذه لوثة كلامية، كما تقدم.

والتعادل بين الدليلين الظنيين اتفقوا على جوازه بالنسبة للمجتهد، واختلفوا في

جوازه في نفس الأمر:

فمنعه الكرخي.

وجوزه الجمهور.

قوله: (وحيثُ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنهِ، والتساقط عند بعض الفقهاء، فلو حكم القاضي بإحداهما مرة لم يحكم بالأخرى أخرى، لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: «لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين»).

بمعنى: إذا جاز التعادل في نفس الأمر فما الحكم عند وقوعه؟

ذهب الباقلاني والجبائيان إلى التخيير بينهما.

واعترض عليهم: أن التخيير إباحة، والإباحة حكم يحتاج إلى مرجح.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنهما يتساقطان.

ثم ذكر المصنف أنه لو حكم القاضي بإحداهما مرة فلا يحكم بالأخرى في المرة الثانية؛ استناداً لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: «لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين».

وليس هو أبا بكر، وإنما أبو بكر، فقد روى النسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر:

«لا يقضين أحد في قضاء بقضاءين».

وهذه المسألة مسألة فرضية ينبغي أن تخرج من أصول الفقه.

ثم ذكر المصنف مسألة في تعارض المنقول عن المجتهد، فقال: (مسألة: إذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد، يدل على توقفه، ويحتمل أن يكونا احتمالين، أو مذهبين، وإن نقل في مجلسين، وعلم المتأخر منهما فهو مذهبه وإلا حكي القولان، وأقوال الشافعي رضي الله عنه كذلك، وهو دليل على شأنه في العلم والدين).

بمعنى: إذا نُقل عن مجتهد قولان متنافيان في مسألة واحدة، فلا يخلو:

- ١- أن يقول قولين في موضع واحد من غير أن يرجح، فهذا يدل على توقفه. ويحتمل أن يكون القولان: احتمالين، أو مذهبيين لمجتهدين قبله.
- ٢- أن يقول قولين في مجلسين، وعُلم المتأخر منهما؛ فهو مذهبه، وإلا حُكي عنه القولان من دون ترجيح.
- قوله: **(وأقوال الشافعي رحمته الله كذلك، وهو دليل على شأنه في العلم والدين)** بمعنى: أن الشافعي نُقل عنه القولان في مجلس واحد، وفي مجلسين. وهذا يدل على علو شأنه، ورفعة منزلته؛ لاتباعه للدليل، وعدم التعصب لرأيه، وعدم الجرأة على دين الله إذا لم يظهر له الراجح، ونحو ذلك.



## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني:

في الأحكام الكلية للترجيح.

الترجيح: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها، كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانيين، على قوله رضي الله عنه: «إنما الماء من الماء».

مسألة: لا ترجيح في القطعيات، إذ لا تعارض بينها، وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا.

مسألة: إذا تعارض نضان فالعمل بهما من وجه أولي، بأن يتبعض الحكم، فيثبت البعض أو يتعدد، فيثبت بعضها، أو يعم فيوزع، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «ألا أخبركم بخير الشهود. فقيل: نعم، أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد»، وقوله: «ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد» فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا.

مسألة: إذا تعارض نضان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر، فهو ناسخ، وإن جهل فالتساقط أو الترجيح، وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً، عمل به، وإن تخصص بوجه طلب الترجيح.

مسألة: قد يرجح بكثرة الأدلة، لأن الظنين أقوى.

**قيل: يقدم الخبر على الأقيسة.**  
**قلنا: إن اتحد أصلها، فمتحدة، وإلا فممنوع).**

عقد المصنف هذا الباب في الأحكام الكلية للترجيح التي لا تخص فرداً من أفراد الأدلة، وإنما تعم الأنواع.

والترجيح، هو: تقوية أحد الدليلين الظنيين على الآخر؛ ليعمل به.

فهو راجع إلى فعل المجتهد.

واستدل المصنف على الترجيح بـ: عمل الصحابة، فالصحابه رجحوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين، على قوله ﷺ: «إنما الماء من الماء».

ثم ذكر مسألة، وهي: **(مسألة: لا ترجيح في القطعيات، إذ لا تعارض بينها، وإلا ارتفع النقيضان أو اجتماعا).**

فالأدلة القطعية لا تتعارض؛ لإفادتها العلم؛ ولأنه يلزم من تعارضها: اجتماع النقيضين، أو رفع النقيضين.

وبالتالي فلا ترجيح بينها.

وهذا ليس على إطلاقه؛ لأنه بالنسبة للمجتهد قد تتعارض عنده القطعيات؛ بناء على ما ظن أنه قطعي، وليس بقطعي في نفس الأمر.

واعترض على المصنف بـ: جواز العمل بأحدهما؛ لمرجح خارجي.

وكلام المصنف مبني على أصل فاسد، وهو: أن العلم لا يتفاوت وهذا باطل، فالعلم يقبل التفاوت، فيكون بعض العلم أقوى من بعض، والعلم الذي يسلم من الاعتراضات أقوى من العلم الذي لا يسلم، كما أن العلم الذي تتوارد عليه الأدلة أقوى من العلم الحاصل عن دليل واحد، وهذا أمر يشهد عليه الشرع والعقل والحس.

فالعلم يتفاوت في نفسه، وفي أسباب تحصيله.

يدل عليه: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَئِمُتُؤَمِّنٌ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لِّيَطْمِئِنَّ قُلُوبِي ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وإنكار تفاوت العلم مبني على أصل عقدي، وهو: أن تصديق القلب لا يزيد في الإيمان ولا ينقص، ولا يتفاوت الناس فيه.

وقد دل على تفاوت التصديق: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَئِمُتُؤَمِّنٌ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لِّيَطْمِئِنَّ قُلُوبِي ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

فأراد إبراهيم عليه السلام أن ينتقل من علم اليقين إلى عين اليقين، وهو أقوى في تصديق القلب.

وأنبه هنا: أن الأدلة القطعية عند أهل الكلام العقل، أو ما وافق العقل، فالقرآن والسنة المتواترة دلالتهما ظنية؛ لتوقفها على عشرة أمور، وقد تقدم الكلام على هذا الأصل الباطل، فيجب التنبه لذلك.

ثم ذكر مسألة أخرى متعلقة بشرط الترجيح، وهي: (مسألة: إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولي، بأن يتبعض الحكم، فيثبت البعض أو يتعدد، فيثبت بعضها، أو يعم فيوزع، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «ألا أخبركم بخير الشهود. فقيل: نعم، أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد»، وقوله: «ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد» فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا).

الترجيح لا يُصَار إليه إلا إذا تعذر الجمع.

قال الشافعي في «الرسالة»: «ولزم أهل العلم أن يمضوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضائهما وجهًا، ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معًا، أو وجد السبيل إلى إمضائهما، ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر.



ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف، ما كان لهما وجهًا يمضيان معًا، إنما المختلف ما لم يمضٍ إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحله وهذا يحرمه».

فإذا تعارض نضان، وأمكن الجمع بينهما؛ فالواجب العمل بهما جميعًا، وإذا لم يمكن العمل بهما جميعًا، فيعمل بكل واحد منهما من وجه، ويكون على ثلاث أحوال:

**الأولى:** أن يكون حكم كل واحد منهما يقبل التبعض؛ فيثبت البعض دون البعض، كقسمة دارٍ نصفين.

**الثانية:** أن يتعدد الحكم؛ فيثبت بعض تلك الأحكام دون بعض.

**الثالثة:** أن يكون كل واحد من الدليلين عامًا، فيوزع الدليلان عليهما، ويحمل كل دليل على بعض أفراده.

ومثل المصنف بـ: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «ألا أخبركم بخير الشهود. فقيل: نعم، أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد».

وقوله: «ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد».

فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا.

ثم ذكر مسألة أخرى، وهي: **(مسألة: إذا تعارض نضان وتساويا في القوة والعموم وعلم المتأخر، فهو ناسخ، وإن جهل فالتساقط أو الترجيح، وإن كان أحدهما قطعياً أو أخص مطلقاً، عمل به، وإن تخصص بوجه طلب الترجيح).**

إذا تعارض نضان وتساويا في القوة والعموم، فلا يخلو:

١- أن يعلم المتأخر، فيكون هو الناسخ.

٢- أن يجهل المتأخر، فإما أن يتساقط، وهذا إذا كانا قطعيين -كما تقدم في

كلام المصنف-، أو يرجح بينهما.

وإذا تعارض نضان ولم يتساويا في القوة والعموم، فلا يخلو:

- ١- أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فيرجح القطعي، ويُعمل به.
- ٢- أن يكون أحدهما أخص مطلقاً من الآخر، فيرجح الخاص على العام.
- ٣- أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه، فيطلب الترجيح.

ثم ذكر مسألة أخرى، وهي: **(مسألة: قد يرجح بكثرة الأدلة، لأن الظنين أقوى).**

**قيل: يقدم الخبر على الأقيسة.**

**قلنا: إن اتحد أصلها، فمتحدة، وإلا فممنوع).**

يجوز الترجيح بكثرة الأدلة؛ لأن الظنين أقوى من الظن الواحد.

ثم أورد المصنف اعتراضاً للمانعين من الترجيح بكثرة الأدلة، وهو: تقديم الخبر على الأقيسة مع كثرتها.

وأجاب المصنف: أن الأقيسة إن اتحد أصلها، فهو قياس واحد، وإن لم يتحد أصلها، فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدّم عليها.

واعترض عليه: أن خبر الواحد يقدم على الأقيسة مطلقاً.



## الباب الثالث

قال المصنف:

(الباب الثالث:

في ترجيح الأخبار.

وهو على وجوه:

الأول: بحال الراوي، فيرجح: بكثرة الرواة، وقلة الوسائط، وفقه الراوي، وعلمه بالعربية، وأفضليته، وحسن اعتقاده، وكونه صاحب الواقعة، وجليس المحدثين، ومختبراً، ثم معدلاً على روايته، وبكثرة المزكين، وبحثهم، وعلمهم، وحفظه، وزيادة ضبطه ولو لألفاظه العلية، ودوام عقله، وشهرته، وشهرة نسبه، وعدم التباس اسمه، وتأخر إسلامه.

الثاني: بوقت الرواية، فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا، وفي البلوغ، والمتحمل وقت البلوغ، على المتحمل في الصبا، أو فيه أيضاً.  
الثالث: بكيفية الرواية: فيرجح المتفق على رفعه، والمحكي بسبب نزوله، وبلفظه وما لم ينكره راوي الأصل.

الرابع: بوقت وروده، فترجح المدنيات، والمشعر بعلو شأن الرسول -عليه الصلاة والسلام-، والمتضمن للتخفيف، والمطلق على متقدم التاريخ، والمؤرخ بتاريخ مضيق، والمتحمل في الإسلام.

الخامس: باللفظ، فيرجح الفصيح لا الأفصح، والخاص، وغير المخصص،

والحقيقة، والأشبه بها: فالشرعية، ثم العرفية، والمستغني عن الإضمار، والدال على المراد من وجهين، وبغير وسط، والمومئ إلى علة الحكم، والمذكور معارضه معه، والمقرون بالتهديد.

السادس: بالحكم، فيرجح المبقي لحكم الأصل، لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم ينفذ، والمحرم علي المبيح، لقوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال» والاحتياط، ويعادل الموجب، ومثبت الطلاق والعتاق، لأن الأصل عدم القيد، ونافي الحد، لأنه ضرر، لقوله -عليه الصلاة والسلام-: «ادروا الحدود بالشبهات».

السابع: بعمل أكثر السلف).

شرح المصنف في ذكر وجوه ترجيح الأخبار، وهي على النحو الآتي:

الوجه الأول: الترجيح بالنظر إلى حال الراوي، فيرجح به:

- ١- كثرة الرواة؛ لأنها تقوي جانب الظن.
- ٢- قلة الوسائط؛ بأن يقل عدد الرواة في السند، وهو ما يعرف به (علو الإسناد)؛ ذلك أن قلة الوسائط يُقوّي جانب الظن.
- ٣- فقه الراوي؛ لأن الفقيه يبحث إذا كان النص لا يجري على ظاهره، ويحاول أن يزيل الإشكال.
- ٤- علم الراوي بالعربية.
- ٥- أفضلية الراوي في العربية أو في الفقه.
- ٦- حسن اعتقاد الراوي.
- ٧- كون الراوي صاحب الواقعة.
- ٨- كون الراوي جليس المحدثين.

- ٩- كون الراوي مختبرًا، خُبرت عدالته.
- ١٠- كون الراوي مُعدلاً بعمل من روى عنه بروايته.
- ١١- كثرة المزكين للراوي.
- ١٢- كثرة بحث المزكين.
- ١٣- كثرة علم المزكين.
- ١٤- حفظ الراوي.
- ١٥- زيادة ضبط الراوي، ولو كان زيادة الضبط لألفاظ النبي ﷺ.
- ١٦- دوام عقل الراوي، تحرزًا ممن اختلط.
- ١٧- شهرة الراوي.
- ١٨- شهرة نسبه.
- ١٩- عدم التباس اسم الراوي.
- ٢٠- تأخر إسلام الراوي.
- الوجه الثاني: الترجيح بالنظر إلى وقت الرواية، فيرجح:
- ١- رواية الراوي حال بلوغه على رواية الراوي حال صباه وحال بلوغه، فيكون رواها مرتين.
- ٢- رواية الراوي المتحمل لروايته حال بلوغه على من تحمل مرتين حال صباه، وحال بلوغه.
- الوجه الثالث: الترجيح بالنظر إلى كيفية الرواية، فيرجح:
- ١- المتفق على رفعه على المختلف في رفعه.
- ٢- الرواية التي فيها سبب النزول على الرواية التي ليس فيها ذكر سبب النزول، فلا شك أن الحديث الذي فيه سبب الحديث يعين على فهمه.
- ٣- الرواية المحكية بلفظ النبي ﷺ على الرواية التي ليست محكية بلفظ النبي ﷺ؛

لأن أعظم من يعبر عن مراد رسول الله ﷺ رسول الله ﷺ.

٤- الرواية التي لم يُنكرها راويها الأصلي على الرواية التي أنكرها راويها الأصلي، وكان متردداً.

الوجه الرابع: الترجيح بالنظر إلى وقت ورود الرواية، فترجّح:

١- المدنيات على المكيات؛ لأن الغالب في المدنيات أنها متأخرة.

٢- الرواية المشعرة بعلو شأن النبي ﷺ على ما لم يكن كذلك.

٣- الرواية المتضمنة للتخفيف على الرواية المتضمنة للتشديد.

٤- الرواية المطلقة من غير تاريخ على المؤرخ بتاريخ متقدم.

٥- الرواية المؤرخة بتاريخ مضيق كما لو كان في آخر حياته ﷺ على الرواية المطلقة.

٦- الرواية المتحمّلة في الإسلام على الرواية التي لا يعلم هل الراوي تحملها

في الإسلام أو في الكفر؟

الوجه الخامس: الترجيح بالنظر إلى لفظ الرواية، فيرجّح:

١- الفصيح على الركيك، ولا يرجح الأفصح على الفصيح؛ لأن النبي ﷺ قد

يتكلم بالأفصح، وقد يتكلم بالفصيح.

٢- الخاص على العام، لأن الخاص يقضي على العام مطلقاً.

٣- العام المحفوظ الباقي على عمومه على العام المخصّص؛ لأنه أقوى.

٤- الحقيقة على المجاز.

٥- المجاز الأشبه بالحقيقة على المجاز الآخر.

٦- الحقيقة الشرعية على غيرها، ثم العرفية.

٧- الرواية المشتملة على اللفظ المستغني عن الإضمار على اللفظ المفتقر إلى

الإضمار؛ لأن الأصل عدم الإضمار.

- ٨- اللفظ الدال على المراد من وجهين على الدال على المراد من وجه واحد.
- ٩- اللفظ الدال على المراد بغير واسطة على الدال على المراد بواسطة.
- ١٠- الخبر المومئ إلى علة الحكم على الذي لا يكون كذلك.
- ١١- الرواية التي يُذكر فيها معارضها، كذكر اللفظ المنسوخ على التي لا تكون كذلك.
- ١٢- الرواية المقرونة بالتهديد على التي لا تكون كذلك.
- الوجه السادس: الترجيح بالنظر إلى حكم الرواية، فيرجح:
- ١- الحكم المبقي على الأصل على الحكم الناقل عن الأصل؛ لأن المبقي إذا لم يتأخر عن الناقل لم تكن له فائدة.
- ٢- الرواية الدالة على الحظر على الرواية الدالة على الإباحة.
- واحتج المصنف عليه ب:
- قوله **الكليلا**: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال» .  
والحديث ضعيف.
- الاحتياط.
- يعادل الموجب، بمعنى: أن الرواية التي تدل على التحريم تساوي الرواية التي تدل على الوجوب، وإذا تساويا قدم الموجب على المبيح.
- ٣- الرواية المثبتة للطلاق والعتاق على الرواية النافية؛ لأن الأصل عدم قيد النكاح، أو ملك اليمين.
- ٤- الرواية التي فيها نفي الحد على الرواية التي فيها إثبات الحد؛ لأن الحد ضرر، والأصل نفيه، ولحديث: «ادرءوا الحدود بالشبهات».
- الوجه السابع: الترجيح بأمر خارجي، فترجح إحدى الروايتين بالنظر إلى عمل أكثر السلف.

## الباب الرابع

قال المصنف:

(الباب الرابع:

في ترجيح الأقيسة.

وهي بوجوه:

- الأول: بحسب العلة: فترجح المظنة، ثم الحكمة، ثم الوصف العدمي، ثم الحكم الشرعي، والبسيط، والوجودي للوجودي، والعدمي للعدمي.
- الثاني: بحسب دليل العلية: فيرجح الثابت بالنص القاطع، ثم الظاهر: اللام، ثم إن والباء ثم بالمناسبة الضرورية الدينية، ثم الدنيوية، ثم التي في حيز الحاجة، الأقرب اعتباراً، فالأقرب، ثم الدوران في محل، ثم في محلين، ثم السبر، ثم الشبه، ثم الإيماء، ثم الطرد.
- الثالث: بحسب دليل الحكم، فيرجح النص ثم الإجماع؛ لأنه فرعه.
- الرابع: بحسب كيفية الحكم وقد سبق.
- الخامس: موافقة الأصول في العلة والحكم، والاطراد في الفروع).

عقد المصنف هذا الباب في ذكر وجوه ترجيح الأقيسة، وهي على النحو الآتي:

الوجه الأول: الترجيح بحسب العلة، فترجّح:

١- الرواية المعلّلة بالمظنة -وهو الوصف الحقيقي- على الرواية المعلّلة بالحكمة.



- ٢- الرواية المعللة بالحكمة على الرواية المعللة بالوصف العدمي.
- ٣- الرواية المعللة بالوصف العدمي على الرواية المعللة بالحكم الشرعي.
- ٤- التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب.
- ٥- تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية على تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية.
- ٦- تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية على تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية، أو تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية.
- الوجه الثاني: الترجيح بحسب دليل العلة، فيرجح:
- ١- القياس الثابت عليته بالنص القاطع على الثابت عليته بالنص الظاهر.
- ٢- القياس الثابت عليته بألفاظ ظاهرة على الثابت بغير الألفاظ الظاهرة. والألفاظ الظاهرة هي: اللام وهي أقواها، ثم إن، والباء.
- ٣- القياس الثابت عليته بالمناسبة الضرورية الدينية على الثابت عليته بغير ذلك.
- ٤- القياس الثابت عليته بالمناسبة الضرورية الدينية على الثابت عليته بالضرورة الدنيوية.
- وفي الدينية: ترجح الضرورية، ثم الحاجة، ثم التحسينية، والمكمل للضروري على المكمل للحاجي، والمكمل للحاجي على المكمل للتحسيني.
- وقوله: **(الأقرب اعتباراً فالأقرب)** بمعنى: ترجح المناسبة الجلية على الخفية، وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد.
- ٥- القياس الثابت عليته بالدوران على الثابت عليته بغيره.
- ويقدم في الدوران: الدوران الذي يكون في محل على الدوران الذي يكون في محلين.

- ٦- القياس الثابت عليته بالسبر على الثابت عليته بالشبه.
- ٧- القياس الثابت عليته بالشبه على الثابت عليته بالإيماء.
- ٨- القياس الثابت عليته بالإيماء على الثابت عليته بالطرْد.
- ٩- القياس الثابت عليته بالطرْد على الثابت عليته بغيره مما بقي.

الوجه الثالث: الترجيح بحسب دليل الحكم، فيرجح:

القياس الثابت حكم أصله بالنص على القياس الثابت حكم أصله بالإجماع؛ لأن الإجماع فرع النص.

الوجه الرابع: الترجيح بحسب كيفية الحكم، وقد سبق في ترجيح الأخبار،

فيرجح:

- ١- القياس المبقي على الأصل على القياس الناقل عن الأصل.
- ٢- القياس الدال على الحظر على القياس الدال على الإباحة.
- ٣- القياس المثبت للطلاق والعتاق على القياس النافي.

الوجه الخامس: الترجيح بأمر خارجية، فيرجح بـ:

- ١- موافقة الأصول الكثيرة للعلة.
- ٢- موافقة الأصول الكثيرة للحكم.
- ٣- الاطراد في الفروع.

وأختم باب الترجيح بأمر مهم، وهو: أن الوجه من وجوه الترجيح قد يتخلف

في بعض المسائل؛ لقيام قرينة، أو دليل آخر يجعل الوجه المرجوح راجحاً.

فلا يكون كل وجه من وجوه الترجيح قاعدة مستمرة في كل مسألة، وإنما ينظر في كل

مسألة ما احتف بها من قرائن، حتى يوضع الوجه المرجح في مكانه الصحيح.





**الكتاب السابع :**

**في الاجتهاد والإفتاء**



قال المصنف:

(الكتاب السابع:

في الاجتهاد والإفتاء.

وفيه بابان:

الباب الأول: الاجتهاد.

وهو: استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية).

ختم المصنف هذا الكتاب بما يتعلق بالأصولي، فذكر مباحث الاجتهاد والفتوى. وهذه المباحث غالبها ليس له علاقة بأصول الفقه من حيث هو أصول، وإنما علاقته بالأصولي.

ومن الأصوليين من يقدم باب الاجتهاد على باب التعارض؛ لأن المجتهد هو الذي يستطيع أن ينفي التعارض بين الأدلة، فلا بد من معرفة من هو المجتهد أولاً. وعرف المصنف الاجتهاد بـ: (استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية).

(استفراغ الجهد)، أي: بذل غاية الطاقة.

(درك)، أي: الطرق التي تدرك بها الأحكام.

(الأحكام الشرعية)، أخرج: الأحكام اللغوية، والعقلية، ونحوها.

ومن الأصوليين من عمم.

والمجتهد، هو: المستفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية.

ويسمى أيضاً بـ: المستدل.

وأما حكم الاجتهاد، فهو: فرض كفاية، وقد يكون فرض عين إذا تعين عليه

الحكم في مسألة.



قال المصنف:

(وفيه فصلان:

الفصل الأول:

في المجتهدين.

وفيه مسائل:

الأولى: يجوز له -عليه الصلاة والسلام- أن يجتهد؛ لعموم: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، ووجوب العمل بالراجح، ولأنه أشق، وأدل على الفطنة فلا يتركه.

ومنع أبو علي وابنه لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣].

قلنا: مأمور به فليس بهوى.

ولأنه ينتظر الوحي.

قلنا: ليحصل اليأس على النص، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه.

فرع: لا يخطئ اجتهاده، وإلا وجب اتباعه.

الثانية: يجوز للغائبين عن الرسول وفاقاً، وللحاضرين أيضاً، إذ لا يمتنع

أمرهم به.

قيل: عرضة للخطأ.

قلنا: لا نسلم بعد الإذن ولم يثبت وقوعه.

الثالثة: لا بد أن يعرف: من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، والإجماع،

وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة،

ولا حاجة إلى الكلام والفقهاء؛ لأنه نتيجة.

عقد المصنف هذا الفصل في المجتهدين، وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: جواز الاجتهاد للنبي ﷺ.

قال: (الأولى: يجوز له -عليه الصلاة والسلام- أن يجتهد؛ لعموم: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: ٢]، ووجوب العمل بالراجح، ولأنه أشق، وأدل على الفطنة فلا يتركه. ومنعه أبو علي وابنه لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣]. قلنا: مأمور به فليس بهوى.

ولأنه ينتظر الوحي.

قلنا: ليحصل اليأس على النص، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه.

فرع: لا يخطئ اجتهاده، وإلا وجب اتباعه).

اجتهاد النبي ﷺ في أمور الدنيا جائز ووقع، وحكي عليه الإجماع. وأما في مسائل الدين: فذكر المصنف أنه يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ فيما لم يرد فيه نص، وهو قول الجمهور.

واشترط الحنفية أن يكون ذلك بعد اليأس من نزول الوحي.

ومقتضى أدلة المصنف: أنه وقع، وهو قول الجمهور أيضاً.

واشترط أكثر الحنفية في الوقوع أن يكون بعد انتظار نزول الوحي.

ومما يدل على وقوعه: ما جاء في قصة أسارى بدر، وقد أنزل الله قوله: ﴿مَا

كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثَخَّرَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

والنبي ﷺ حتى وإن اجتهد فإنه لا يُقرُّ على خطأ؛ لأننا مأمورون باتباعه.

واحتج المصنف على اجتهاد النبي ﷺ بـ:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، والنبي ﷺ داخل في

عموم الآية، وهو أعلم الناس بالقياس وشرايطه، فيكون مأموراً بالقياس، ومتعبداً به.

وإذا كان مأموراً به كان فاعلاً له.

ثانياً: إذا ترجح للنبي ﷺ أن هذه المسألة نظير مسألة أخرى علم حكمها، فيجب

العمل بالراجح.



وكذلك إذا غلب على ظنه أن هذا الحكم معلل بوصف، وظن أن هذا الوصف موجود في مسألة أخرى، فلا بد وأن يظن أن حكم الفرع كحكم الأصل، والعمل بالظن واجب.

ثالثاً: العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص، فيكون أكثر أجراً، والنبى ﷺ أولى الناس بذلك.

رابعاً: العمل بالاجتهاد أدل على الفطنة، فلا يتركه النبى ﷺ. ومن الأصول التي بنى عليها المجوزون: إثبات عصمة النبى ﷺ، فيكون اجتهاده لا يخطئ، أو يخطئ لكن لا يُقرُّ عليه. وذهب الجبائيان إلى المنع، وكذلك ابن حزم واحتجاب:

- ١ - قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ [النجم: ٣]. والاجتهاد من قبيل الهوى.
- وأجاب المصنف: أن الاجتهاد مأمور به، فليس بهوى.
- ٢ - لو كان له أن يجتهد لما انتظر الوحي.

وأجاب المصنف: أن انتظار الوحي لسبب، وهو: إما أن يحصل اليأس بوجود النص؛ حتى يتحقق شرط الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد مشروط بعدم وجود النص، أو لأنه لم يجد أصلاً يقيس عليه.

والأصل الذي ترجع إليه هذه المسألة عند بعضهم: نفي القياس، فمن نفى القياس منع الاجتهاد من النبى ﷺ، وهو أصل باطل.

ثم فرع المصنف على هذه المسألة فرعاً، فقال: **(فرع: لا يخطئ اجتهاده، وإلا وجب اتباعه).**

بمعنى: أن اجتهاد النبى ﷺ لا يخطئ؛ لأن العباد مأمورون باتباعه، فلو جاز عليه الخطأ لوجب اتباعه في الخطأ.

والصحيح أنه قد يخطئ؛ لكن لا يقر على الخطأ.  
 وقد عاتب الله نبيه ﷺ في مثل قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣].  
 وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُنْخَفَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

\* المسألة الثانية: اجتهاد الغائبين عن الرسول ﷺ في حياته.  
 قال: (الثانية: يجوز للغائبين عن الرسول وفاقاً، وللحاضرين أيضاً، إذ لا يمتنع أمرهم به.

قيل: عرضة للخطأ.

قلنا: لا نسلم بعد الإذن و ولم يثبت وقوعه).

ذكر المصنف أنه يجوز الاجتهاد للغائبين عن الرسول ﷺ في حياته اتفاقاً.  
 وفي حكاية الاتفاق: نظر؛ لأن هناك من منع.  
 وقد وقع اجتهاد الغائبين.

ويجوز للحاضرين أيضاً؛ إذ لا يمتنع أمرهم بالاجتهاد، وهذا عند الأكثر.  
 واستدل المانعون به: أنه عرضة للخطأ، بخلاف النص، وسلوك الطريق الآمن أولى.

وأجاب المصنف به: عدم تسليم أنه عرضة للخطأ بعد إذن الشارع له في الاجتهاد، فإذا أمر الشارع بالاجتهاد لم يكن عرضة للخطأ.

واعترض عليه: أن الاجتهاد لا يمنع من الخطأ، وإنما يمنع من الإثم.

قوله: (ولم يثبت وقوعه) أي: اجتهاد الحاضرين، فتكون مسألة نظرية، لا ثمرة تحتها، فينبغي أن تخرج من أصول الفقه.  
 ومن الأصوليين من حكى وقوعه.

واحتجوا بما جاء في الصحيح في أخذ غير من قتل السلب، قال أبو بكر: لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ﷺ فيعطيك سلبه، فقال النبي ﷺ: «صدق».

\* المسألة الثالثة: شروط المجتهد المطلق.

قال: (الثالثة: لا بد أن يعرف: من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، والإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، ولا حاجة إلى الكلام والفقهاء؛ لأنه نتیجته).

اجتهاد المجتهد متوقف على أمور:

١ - معرفة الكتاب والسنة فيما يتعلق بالأحكام، ولا يجب عليه أن يعرف جميع ما في الكتاب والسنة.

ولا يشترط في المعرفة: الحفظ، وإنما استحضاره حال الاحتياج، بأن يعرف مواقع من مظانه.

٢ - معرفة الإجماع؛ حتى لا يخالف مسألة مجمعا عليها، أو يحدث قولاً جديداً.

٣ - معرفة القياس وشرائطه.

٤ - معرفة كيفية النظر، فيعرف الحدود، والمقدمات وتركيبها، وعلم المنطق، وهذا شرط ذكره المتكلمون، وتلزم عليه لوازم باطلة؛ منها: أن الصحابة والتابعين ليسوا من أهل الاجتهاد؛ لأنهم لم يعتنوا بهذا الشرط، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

٥ - العلم بالعربية من اللغة، والنحو، ونحو ذلك مما يتعلق بفهم الكتاب والسنة؛ لأن الكتاب والسنة نزلت بلغة العرب، فلا يمكن فهمهما إلا بمعرفة اللغة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ولا يشترط أن يبلغ في اللغة مبلغ الخليل، وسيبويه، والأخفش، كما ذكر ذلك بعض الأصوليين، وإنما يشترط أن يعلم من اللغة ما يؤهله لفهم كلام الله ورسوله ﷺ.

٦- معرفة النسخ والمنسوخ؛ حتى لا يستدل بالمنسوخ.

٧- معرفة حال الرواة؛ حتى يميز بين حديث المقبول، وحديث الضعيف، ونحو

ذلك.

وقد ذكر الشافعي في «الرسالة» شروط الاجتهاد فقال: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده.

ويستدل على ما احتمال التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن، وأقوال السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقده من الصواب.

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك.

ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك، إن شاء الله.

فأما من تم عقله، ولم يكن عالمًا بما وصفنا، فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقير عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة

له بسوقه.

ومن كان عالمًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضًا بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني.

وكذلك لو كان حافظًا مقصر العقل، أو مقصرًا عن علم لسان العرب: لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس.

ولا نقول يسع - هذا والله أعلم - أن يقول أبدًا إلا اتباعًا ولا قياسًا.

ولا حاجة للمجتهد أن يعرف علم الكلام، ومنهم من عده شرطًا.

وعلم الكلام قد ذمه السلف، وحذروا منه، وهو مأخوذ من فلاسفة أهل اليونان، ويشتمل على رد السنة، وعلى قضايا وهمية، فكيف يكون شرطًا للمجتهد؟! واشتراط معرفة علم الكلام مبني على أصل، وهو: جواز التقليد في باب العقائد، وعدمه.

والتقليد هو: قبول قول الغير بلا دليل.

فخرج بذلك قبول قول الرسول ﷺ، فلا يسمى تقليدًا، وكذلك قبول الإجماع. وأما قبول قول المفتي؛ فإنه تقليد.

ومن عجيب ما يذكر: قول الجويني في «الورقات»: «والتقليد: قول القائل بلا حجة، فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ يسمى تقليدًا، ومنهم من قال: التقليد: هو قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله؟ فإن قلنا أن النبي ﷺ كان يقول بالقياس، فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدًا».

وما ذكره في هذا الكلام فيه لوثة كلامية؛ حيث جعل قبول قول النبي ﷺ من باب التقليد.

ومرجع ذلك إلى أصل عقدي، وهو أن أول واجب على العبد النظر، فالصبي إذا بلغ

فيجب عليه بعد البلوغ أن يثبت وجود الصانع عن طريق العقل، وهذه المعرفة لا تكون عن طريق النبي ﷺ؛ لأنك لو أخذتها عن طريق النبي ﷺ لكنت مقلداً؛ لأن تصديق النبي فرع إثبات وجود الله.

وهو مبني على أصل فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية، لا فطرية. ويترتب على هذا أن من لم ينظر بالدليل العقلي، فمنهم من قال: يموت عاصياً، ومنهم من قال: يموت كافراً.

كيف يخرج العبد عن التقليد؟

قالوا: أن يثبت وجود الله من غير طريق النبي ﷺ.

ما هو هذا الطريق؟

قالوا: العقل، فأول واجب على العبد أن يعرف الله -جل وعلا- بعقله، فإذا أثبت وجوده بالعقل، رجع في الأحكام إلى النبي ﷺ.

وكلام الجويني في تعريف التقليد لا شيء تحته، فقوله: «قبول قول القائل بلا حجة» ليس هذا هو التقليد، وإنما حقيقة التقليد هو: قبول قول من ليس بحجة بلا حجة.

فخرج بذلك النبي ﷺ؛ لأن قوله حجة، فقبول قوله بلا حجة ليس تقليداً؛ لأنه في نفسه حجة.

ثم إن الجويني أراد أن يعلل ما ذكره من أن قبول قول النبي ﷺ يسمى تقليداً، فقال: «فإن قلنا أن النبي ﷺ كان يقول بالقياس، فيجوز أن يسمى قبوله قوله تقليداً».

والمراد بالقياس: الاجتهاد، أي: أن النبي ﷺ كان يجتهد في بعض المواطن، فهذا الاعتبار زعم أنه: يجوز أن يسمى قوله، أو قبول قوله تقليداً.

فهذا كله يريد به أن يدل على ما استقر في نفسه من الأصل العقدي.

والرد عليه: أن النبي ﷺ يجتهد، لكن لا يُقرُّ على اجتهاد خاطئ، كما جاء في

قصة أسارى بدر، لما اجتهد عاتبه الله - جل وعلا- .  
 فالنبي ﷺ لا يقر على باطل حتى وإن اجتهد، فقبول قوله الذي اجتهد فيه ليس  
 تقليداً؛ لأنه جاءت الموافقة من عند الله **وَجَلَّ** .  
 ولا حاجة أيضاً إلى أن يعرف الفقه الذي فرعه المجتهدون؛ لأنه نتيجة الاجتهاد.  
 وأما استخراج الأحكام الفقهية من الدليل فهذا شرط في المجتهد، فالمجتهد  
 لابد أن يكون فقيهاً، له القدرة على الاستنباط.  
 ومن الأصوليين من اشترط أن يكون عالماً بأغلب الفقه، وما أشكل عليه من  
 المسائل القليلة فإنه يستطيع أن يذهب ويراجع، ويبحث ويستخرج الحكم.  
 وعليه فيشترط أن يكون عالماً بجميع الفقه بالقوة، لا بالفعل.  
 ومعنى بالقوة: أن يستطيع أن يذهب ويبحث ويستخرج الحكم؛ إذ إن آلة  
 الترجيح موجودة عنده.  
 ومعنى بالفعل: أن يستحضر حكم كل مسألة.  
 وما تقدم كله في المجتهد المطلق.  
 وأنبه هنا على مسألة وهي: أن الاجتهاد عند جمع من أهل العلم يقبل التجزؤ  
 متى ما توفرت شروط الاجتهاد.  
 بمعنى: أن يكون العبد مجتهداً في مسألة واحدة، أو في فنٍّ واحد، فقد يكون  
 مجتهداً في أصول الفقه ولا يكون مجتهداً في المصطلح، وقد يكون مجتهداً في  
 المصطلح ولا يكون مجتهداً في اللغة، وهكذا.



قال المصنف:

(الفصل الثاني:

في حكم الاجتهاد:

اختلف في تصويب المجتهدين؛ بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكماً معيناً، وعليه دليل قطعي أو ظني.  
والمختار: ما صح عن الشافعي رحمته الله أن في الحادثة حكماً معيناً عليه أمانة، من وجدها أصاب، ومن فقدتها أخطأ ولم يأثم؛ لأن الاجتهاد مسبق بالدلالة، لأنه طلبها، والدلالة متأخرة عن الحكم، فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان.  
ولأنه قال -عليه الصلاة والسلام-: «من أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر». «

قيل: لو تعين الحكم، فالمخالف له، لم يحكم بما أنزل الله، فيفسق، أو يكفر، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ﴾ [المائدة: ٤٤].

قلنا: لما أمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ، حكم بما أنزل الله.

قيل: لو لم يصوب الجميع، لما جاز نصب المخالف، وقد نصب أبو بكر زيداً رحمته الله.

قلنا: لم يجز تولية المبطل، والمخطئ ليس بمبطل.

فرعان:

الأول: لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الزوجة صريحاً، فله الطلب، ولها الامتناع، فيراجعان غيرهما.

الثاني: إذا تغير الاجتهاد، كما لو ظن أن الخلع فسخ، ثم ظن أنه طلاق، فلا ينقض الأول بعد اقتران الحكم، وينقض قبله).

عقد المصنف هذا الفصل في بيان حكم الاجتهاد، وذكر فيه مسألة تصويب



المجتهدين في الأحكام الشرعية.

وذكر أنه اختلف في هذه المسألة؛ بناء على الخلاف في: هل لكل صورة حكمٍ معين، أو لا؟ وهل عليه دليل قطعي، أو ظني؟  
فمن قال: كل مجتهد مصيب ذهب إلى أنه لا حكم في الوقائع معين، وكذلك من قال بالأشبه.

وأما من قال: ليس كل مجتهد مصيبًا فذهب إلى أن هناك حكمًا في الوقائع معين.

والأصل الذي انبنى عليه من قال ليس في المسألة حكم معين، هو: أن الأدلة الظنية إضافية، لا حقيقية قطعية، فيكون دليلًا عند قوم دون قوم، وعليه فلا يكون الحكم معينًا؛ لأن الدليل ليس حقيقيًا في نفسه، وهذا الأصل باطل مبني على مسألة خبر الأحاد.

والأصل الذي انبنى عليه من قال في المسألة حكم معين، هو: هل يمكن للمجتهد أن يعرف الحق باجتهاده، وإذا أخطأ هل يَأْتُم؟  
وهذا الأصل قد اختلف الناس فيه على أقوال:

الأول: قد نصب الله الدليل على الحق، فمن لم يُصِبه يكون آثمًا؛ لتفريطه، وهذا القول مشهور عن المعتزلة، وإن حصل خلاف بينهم في الفروع.

الثاني: قد نصب الله الدليل على الحق، لكن قد يصيبه المجتهد، وقد يعجز عنه، فإذا عجز قد يعاقبه الله وقد لا يعاقبه الله؛ لمحض المشيئة، وهذا قول الأشاعرة.

الثالث: المجتهد لا يَأْتُم باجتهاده إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد، وبذل جهده، وهو مذهب السلف.

والمسألة مفروضة فيمن لم يظفر بالدليل، أو ظفر ولم يتبين له مدلوله، لا فيمن فرط، أو قصر، أو ترك العمل متعمدًا.

كما اختلفوا أيضًا في قوة الدليل الذي نصبه الله؛ فمنهم من قال: نصب الدليل القطعي، ومنهم من قال: الظني، ومنهم من قال: ليس قطعياً ولا ظنياً.

وأما مسألة: هل كل مجتهد مصيب؟: فقد ذهب بعض المعتزلة وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، واختاره الباقلاني والغزالي إلى أن كل مجتهد في الفروع مصيب، فإن معتزلة البصرة ومن وافقهم يرون أن الحق في المسائل الفرعية يتعدد بحسب المجتهدين، فالله لم يجعل الحق الذي يريده واحداً، وإنما جعل الحق معلّقاً باجتهد المجتهدين؛ بناء على أن المسائل الفرعية ليس عليها دليل قطعي.

فإذا رجح المجتهد مثلاً: أن الإنسان ينتقض وضوؤه بأكل لحم الجوز، فيقول معتزلة البصرة: هذا هو الحق الذي يريده الله، وإذا رجح غيره أنه لا ينتقض، فيقول معتزلة البصرة: هذا هو الحق الذي يريده الله؛ لأن الحق عندهم ليس واحداً، وإنما يتعدد بتعدد الأئمة.

وهذا ضلال بين؛ فالحق واحد لا يتعدد، لكن الله من رحمته أن جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً.

والمجتهد قد يُصيب حكم الله وقد لا يصيبه، بمنزلة الاجتهاد في القبلة لمن كان في السفر فقد يصيب عين القبلة، وقد لا يصيبها.

كما أن المجتهد قد أصاب بإتيانه بما أمر الله، ولا يلزم من ذلك أن يصيب حكم الله.

والصحابا قد اجتهدوا، وخطأ بعضهم بعضاً، فلو كان الحق يتعدد لما خطأ بعضهم بعضاً، وهذا إجماع منهم.

والقول بتصويب المجتهدين يؤدي إلى إثبات الأقوال المتناقضة في الشرع، فتكون المسألة حلالاً وحراماً في وقت واحد.

وتصور هذا القول يكفي في بطلانه.

والذي اختاره المصنف: ما نسبه للشافعي من أن في الحادثة حكماً معيناً، عليه دليل ظني، من وجده أصاب، ومن فقدته أخطأ، ولم يَأْثَم.

### واحتج المصنف بـ:

١- الاجتهاد مسبوق بدلالة الدليل على الحكم؛ لأنه طلبها -أي: طلب دلالة الدليل على الحكم-، والدلالة متأخرة عن الحكم؛ لأنها نسبة بين الدليل والحكم، والنسبة متأخرة عنهما؛ لأن تحققها متوقف على تحققهما، فلو كان كل مجتهد مصيباً لاجتمع النقيضان؛ لاستلزامه ثبوت حكيمين متناقضين في مسألة واحدة.

قال التاج السبكي موضحاً ومعتزلاً: «الاجتهاد مسبوق بدلالة الدليل على الحكم؛ لأنه عبارة عن طلب دلالة الدليل على الحكم، والطلب مسبوق على المطلوب، فيكون الاجتهاد متأخراً عن الدلالة، والدلالة متأخرة عن الحكم بها؛ لأنها نسبة بين الدليل الذي هو المطلوب والمدلول الذي هو الحكم، والنسبة متأخرة عن كل واحد من الأمرين؛ لتوقف تحققها على تحققهما، فيلزم منه أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتين؛ لتأخره عن الدلالة المتأخرة عن الحكم، فلو تحقق الاجتهاد، أي: كان كل مجتهد مصيباً؛ لاجتمع النقيضان؛ لاستلزامه ثبوت حكيمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة.

وهذا الدليل فيه نظر؛ فإننا وإن سلمنا أن الاجتهاد طلب الدلالة، فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج، بل على تصور فقط، ثم إنه لا يثبت به إلا أحد شطري ما ادعاه، فإنه لا يدل على سقوط الإثم عن المخطئ وحصول الأجر له».

٢- قوله -عليه الصلاة والسلام-: «من أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر»

فقد دل هذا الحديث على أن المجتهد قد يُصيب حكم الله، وقد يخطئ حكم الله.

واعترض عليه: أنه قد يُحمل الخطأ عند من قال: «كل مجتهد مصيب» على من لم يستفرغ جهده، فلا يكون في الحديث دلالة على المطلوب.  
ورُد عليهم: أن هذا تخصيص للحديث بصورة نادرة من غير دليل، وهذا لا يستقيم.

واحتج من زعم أنه ليس لله في المسألة حكم معين بـ:  
أولاً: أنه لو تعين الحكم، فالمخالف لهذا الحكم المعين لم يحكم بما أنزل الله، فيفسق، أو يكفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾  
[المائدة: ٤٤].

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].  
وأجاب المصنف: أن المجتهد أمر أن يعمل بالظن، فإن أخطأ حكم الله لم يكن حاكماً بغير ما أنزل الله.

ثانياً: لو لم يُصب كل مجتهد لما جاز نصب المجتهد حاكماً يخالفه في الاجتهاد، وهذا جائز؛ لأن أبا بكر نصب زيد بن ثابت مع أنه يخالفه في ميراث الجد، وغيره.  
وأجاب المصنف: أن الذي لا يجوز تنصيبه: المبطل وهو الذي يحكم بالباطل، لا المخطئ؛ فإنه جاء بما أمر به، فلا يكون مبطلاً.

وذهبت الظاهرية وبعض المتكلمين إلى أن كل مخطئ آثم؛ بناء على أصل فاسد، وهو: إنكار خبر الواحد، والقياس، فالأصل عندهم عدم الحكم، ولا ينتقل إلى غيره إلا بدليل قاطع.

ومن الفقهاء من ذهب إلى القول بالأشبه، وهو: أن يكون مصيباً محققاً في اجتهاده مخطئاً حكم الله.

قال السمعاني في «القواطع»: «ولقد تدبرت، فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة أحكام الشريعة كثير

حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم وعلى منصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس مالهم المجادلات الموحشة، وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات وموضوعات، اتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه وفلح نفسه، وقد رضي بهذا القدر من غير أن يطلب شفاء نفس أو ثلج صدر في إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة.

وهذا هو أعم أحوالهم إلا في التارات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كلية، وعقول حسيرة، فعدوا ذلك ظاهراً في الأمر، ولم يعتقدوا لها كثير معانٍ يلزم الوقوف عليها.

ثم ذكر المصنف فرعين، فقال: (فرعان:

**الأول: لو رأى الزوج لفظه كناية ورأته الزوجة صريحاً، فله الطلب، ولها الامتناع، فيراجعان غيرهما.**

**الثاني: إذا تغير الاجتهاد، كما لو ظن أن الخلع فسخ، ثم ظن أنه طلاق، فلا ينقض الأول، بعد اقتران الحكم، وينقض قبله).**

الأول في النزاع بين المجتهدين فيما لا صلح فيه: إذا كان الزوجان مجتهدين، فخطب الزوج زوجته بلفظ يراه كناية، وتراه الزوجة صريحاً، فللزوجة طلب الاستمتاع، وللمرأة الامتناع.

وطريق قطع هذا الخلاف: أن يُراجعا غيرهما.

الثاني في نقض الاجتهاد: إذا تغير اجتهاد المجتهد فليس له أن ينقض الاجتهاد الأول، كما لو ظن أن الخلع فسخ، فنكح امرأة فخالعها ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده، فظن أنه طلاق، فإذا قضى القاضي بصحة النكاح، فلا ينقض الحكم الأول بعد حكم القاضي؛ لأنه تأكد بحكمه، وأما إن تغير قبل أن يحكم القاضي بالصحة وجب عليه مفارقتها؛ لأنه يظن أن اجتهاده الأول خطأ، فيعمل بالظن.

## الباب الثاني

قال المصنف:

(الباب الثاني:

في الإفتاء.

وفيه مسائل:

الأولى: يجوز الإفتاء للمجتهد، ومقلد الحي.

واختلف في تقليد الميت؛ لأنه لا قول له؛ لانعقاد الإجماع على خلافه.

والمختار: جوازه، للإجماع عليه في زماننا.

الثانية: يجوز الاستفتاء للعامي؛ لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد، وتفويت معاشهم، واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد، لأنه مأمور بالاعتبار.

قيل: معارض بعموم: ﴿فَسْأَلُوا﴾ [النحل: ٤٣]، و﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وقول عبد الرحمن لعثمان: «أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الشيخين».

قلنا: الأول مخصوص، وإلا لوجب بعد الاجتهاد.

والثاني في الأقضية.

والمراد من السيرة لزوم العدل.

الثالثة: إنما يجوز في الفروع.

وقد اختلف في الأصول.

ولنا فيه نظر.

وليكن هذا آخر كلامنا والله الموفق والهادي للرشاد).

ختم المصنف هذا الكتاب بباب الإفتاء، وجعله في مسائل:

\* المسألة الأولى: جواز الإفتاء للمجتهد والمقلد.

قال: (الأولى: يجوز الإفتاء للمجتهد، ومقلد الحي).

واختلف في تقليد الميت؛ لأنه لا قول له؛ لانعقاد الإجماع على خلافه.

والمختار: جوازه، للإجماع عليه في زماننا).

المفتي، هو: المخبر عن الحكم الشرعي.

والأصل في المفتي أن يكون مجتهداً.

وذكر المصنف أنه يجوز للمجتهد أن يفتي، ويجوز للمقلد للحي أن يفتي.

وأما إذا كان المقلد ميتاً، ففي الإفتاء بقوله خلاف.

وهذا مبني على أصل، وهو: جواز تقليده.

وجواز تقليده، هو: قول الجمهور.

وهو مبني أيضاً على أصل، وهو: أن قول الميت باق في الإجماع، ولا يموت

القول بموت قائله.

واحتج من منع تقليد الميت بـ: أنه لا قول له؛ بدليل انعقاد الإجماع على خلافه.

واختار المصنف: أنه يجوز للمقلد للميت أن يفتي؛ لانعقاد الإجماع في زمانه

على جواز العمل بفتواه.

\* المسألة الثانية: في المستفتي.

قال: (الثانية: يجوز الاستفتاء للعامي؛ لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد، وتفويت معاشهم، واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه دون المجتهد، لأنه مأمور بالاعتبار.

قيل: معارض بعموم: ﴿فَسْأَلُوا﴾ [النحل: ٤٣]، و﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وقول عبد الرحمن لعثمان: «أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وسيرة الشيخين».

قلنا: الأول مخصوص، وإلا لوجب بعد الاجتهاد.

والثاني في الأفضية.

والمراد من السيرة لزوم العدل).

السين والتاء في المستفتي للطلب، فالمستفتي هو: الطالب للفتيا.

والمستفتي من أهل التقليد، وليس من أهل الاجتهاد؛ إذ لو كان مجتهداً لما استفتى.

فإن قيل: المستفتي ما هو واجبه؟

قيل: أن يسأل ويُقلد؛ لقوله -جل وعلا-: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

[النحل: ٤٣].

وذكر المصنف أنه يجوز للعامي أن يستفتي، بل يجب عليه؛ للأمر في قوله

تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

واحتج به:

أولاً: اتفاق العلماء في الأعصار بعدم تكليفهم بالاجتهاد.

ثانياً: تكليفهم بالاجتهاد يتول إلى تفويت معاشهم، واستضرارهم بالاشتغال

لتحصيل أسبابه.



وأما المجتهد فذكر المصنف أنه ليس له أن يستفتي؛ لأنه مأمور بالاعتبار. وقد نقل غير واحد من أهل العلم: الإجماع على أنه لا يجوز للعالم أن يقلد غيره، إذا كان قد اجتهد واستدل وتبين له الحق؛ لأنه مطالب باتباع الدليل، وليس مطالباً باتباع الرجال، فالرجال يستدل لهم ولا يستدل بهم. لكن هل يجوز للمفتي مع قدرته على الاستدلال أن يقلد في المسألة التي لم يتبين له فيها الحق؟

في هذه المسألة قولان:

القول الأول: لا يجوز له أن يقلد، بل عليه أن يبحث حتى يظهر له الحق، وهذا مذهب الشافعي وأحمد.

القول الثاني: له أن يقلد، وذهب إليه محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة.

والراجح: أنه إذا عجز أو ضاق عليه الوقت حتى جاء وقت العمل فله أن يقلد. وهذه المسألة مبنية على تردد المجتهد الذي لم يجتهد في هذه المسألة بعينها بين العامي الذي لا يملك آلات الاجتهاد، وبين من يملك آلات الاجتهاد. ثم ذكر المصنف اعتراضاً على من استدل على المنع بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرُوا يَنْأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وهو: أنه معارض بأمر:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]؛ فأمر بالسؤال لمن لم يعلم، ويدخل فيه المجتهد وغير المجتهد.

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. فأمر بطاعة أولي الأمر، والعلماء من أولي الأمر، ويدخل في امتثال الأمر: المجتهد وغير المجتهد.

الثالث: قول عبد الرحمن لعثمان: «أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ»

وسيرة الشيخين» [أخرجه البخاري بمعناه]، وهذا يدل على جواز أخذ المجتهد بقول الميت من المجتهدين.

وأجاب المصنف:

أما الأول: فمخصوص بالعوام، وإلا لوجب على المجتهد بعد الاجتهاد.

وعن الثاني: بأنه في الأقضية، لا في المسائل الاجتهادية.

وعن الثالث: بأن المراد بالسيرة: لزوم العدل.

\* المسألة الثالثة: فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز.

قال: (الثالثة: إنما يجوز في الفروع.

وقد اختلف في الأصول.

ولنا فيه نظر).

ذكر المصنف أنه يجوز للعامي أن يستفتي في الفروع.

وأما الأصول فقد وقع فيها خلاف.

وتوقف المصنف.

وهذا مبني على أصل عقدي فاسد، وهو: أن معرفة الله نظرية، وأنه يجب على

العبد النظر.

فالمتكلمون رتبوا على مسألة أن معرفة الله نظرية وليست فطرية: مسألة أول

واجب على المكلف؛ فمنهم من قال: أول واجب معرفة الله، ومنهم من قال: النظر،

ومنهم من قال: القصد إلى النظر، ومنهم من قال: الشك.

ورتبوا على مسألة أول واجب حكم التقليد في باب الاعتقاد.

واختلفوا فيها على أقوال: منهم من قال: لا يصح إيمان المقلد، بمعنى: من لم

يعرف الله بالنظر فليس بمؤمن، والصبي إذا بلغ لا بد أن ينظر في وجود الله **وَعَلَّمَ**، وإلا

فإنه لا يصح منه أن يكون مسلمًا، وإن كان أبواه مسلمين.

ومنهم من قال: إنه مؤمن عاص.  
والذي ينقض هذه المسائل كلها أن معرفة الله فطرية وليست نظرية.  
ولهذا جميع الأمم تقر بوجود صانع من غير أن يجمعهم عليه جامع، وإن  
اختلفوا في تعيينه، وتعيينه مبني على إثباته.



وأكون بهذا قد انتهيت من شرح هذا الكتاب شرحاً عقدياً أصولياً، وقد كانت  
عنايتي ببيان المسائل الكلامية التي تضمنها متن المنهاج؛ نصحاً للأمة، وتصفية  
لأصول الفقه من الدخيل.

البريد الإلكتروني: [Abuasmaa12@gmail.com](mailto:Abuasmaa12@gmail.com)

الموقع: [www.alngar.com](http://www.alngar.com)



## فهرس المسائل الكلامية الدخيلة في أصول الفقه

- ١- العلم الكلي لأصول الفقه: علم الكلام ..... ٢١-٧
- ٢- المسائل الكلامية في الجملة التي بنى عليها الأشاعرة المسائل الأصولية  
الدخيلة ..... ٢٠
- ٣- العقل أصل النقل ..... ٢١
- ٤- علم المنطق ..... ٢٤
- ٥- الدليل عند المتكلمين ما كان قطعياً ..... ٣٤-٣٠
- ٦- خبر الآحاد يفيد الظن ..... ٤٠-٣٢
- ٧- التعبير بالمكتسب ..... ٤١
- ٨- خطاب الله قديم ..... ٤٦
- ٩- التعلق ..... ٥٠-٤٨
- ١٠- العلل والأسباب معرفات ..... ٧١-٦٨-٥٣-٥٢
- ١١- العالم معرف للصانع ..... ٤٩٦-٥٣
- ١٢- تقييد حد الواجب بالشرع ..... ٦٠
- ١٣- التحسين والتقبيح ..... ٦٨-٦٠
- ١٤- إطلاق كلمة التكليف ..... ٦٣
- ١٥- الحسن والقبح ..... ٦٥

- ١٦- الإيجاب قديم..... ٧٢
- ١٧- الصحيح من العبادة عند المتكلمين موافقة الأمر..... ٧٦
- ١٨- معرفة الله نظرية..... ٨٠
- ١٩- العزيمة والرخصة عند المتكلمين..... ٨٦
- ٢٠- الواجب المخير عند المعتزلة..... ٩١
- ٢١- اجتماع المؤثرات على أثر واحد..... ٩٣
- ٢٢- الواجب المخير عند الأشاعرة..... ٩٤
- ٢٣- منع المعتزلة مقدمة الواجب..... ١٠٤
- ٢٤- الأمر بالشيء نهي عن ضده لفظاً..... ١١٠
- ٢٥- الحاكم..... ١٢٠
- ٢٦- شكر المنعم..... ١٢٠
- ٢٧- حكم الأشياء قبل البعثة..... ١٢٤
- ٢٨- الحكم على المعدوم..... ١٣٠
- ٢٩- هل المعدوم شيء؟..... ١٣٢
- ٣٠- وقت توجيه الأمر إلى العبد..... ١٤٠
- ٣١- التكليف بالمحال..... ١٤٥
- ٣٢- أصول الشرائع عند المتكلمين..... ١٥٠
- ٣٣- القرآن عند الأشاعرة..... ١٦٠
- ٣٤- نفي المناسبة بين اللفظ وما دل عليه..... ١٦٦
- ٣٥- مبدأ اللغات..... ١٦٦
- ٣٤- عدم صدق المشتق عند المعتزلة..... ١٨٥
- ٣٥- الله متكلم بكلام يخلقه في جسم..... ١٩٢

- ٣٦- حلول الحوادث ..... ١٩٥
- ٣٧- التأثير عند الأشاعرة ..... ٣٥٧-١٩٦
- ٣٨- الوجود عند الأشاعرة ..... ٢٠٥
- ٣٩- الكلام مشترك بين النفساني واللساني ..... ٢٠٨
- ٤٠- إطلاق الرحمة على الباري مجاز ..... ٢٠٩
- ٤١- وجود الحقيقة الشرعية ..... ٢٢٨-٢٢٣
- ٤٢- كون السببية مجازاً عند الأشاعرة ..... ٢٣٥
- ٤٣- الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة ..... ٢٤٣
- ٤٤- النقل ..... ٢٤٤
- ٤٥- الأمر عند الأشاعرة ..... ٢٥٦
- ٤٦- الخطاب بما لا يفيد ..... ٢٥٩
- ٤٧- الطلب عند الأشاعرة ..... ٢٨٢
- ٤٨- الإرادة عند المعتزلة ..... ٢٨٤-٢٨٢
- ٤٩- صيغة الأمر عند الأشاعرة ..... ٢٨٧
- ٥٠- اللفظ العام عند الواقعة ..... ٣٢٨-٣٢٦
- ٥١- تخصيص القطعي بالظني ..... ٤١٨-٣٦٦
- ٥٢- المجمل عند الأشاعرة ..... ٣٨٣
- ٥٣- لا يجب على الله شيء ..... ٣٩٧
- ٥٤- النسخ بيان ..... ٤٠١
- ٥٥- جواز نسخ الخبر ..... ٤١٤
- ٥٦- خبر الواحد لا يحتج به في العقائد ..... ٤٦٣-٤٦٢
- ٥٧- المجسم ..... ٤٦٩

- ٥٨- العبد ليس له قدرة مؤثرة..... ٤٩١
- ٥٩- التنصيص على العلة عند الأشاعرة ..... ٥٣٤
- ٦٠- العلة معرفة للحكم ..... ٥٤٣
- ٦١- شرع الله أحكامه لمصالح الناس تفضلاً وإحساناً..... ٥٥٩
- ٦٢- العلم لا يتفاوت ..... ٦٣٨
- ٦٣- تصويب المجتهدين ..... ٦٦٤
- ٦٤- التقليد في الأصول ..... ٦٧٣



## الفهرس الإجمالي

٥	مقدمة الشارح .....
٩	أولاً: ترجمة البيضاوي، وبيان عقيدته .....
١٠	ثانياً: نشأة أصول الفقه .....
١٨	ثالثاً: فائدة علم أصول الفقه .....
١٩	رابعاً: حكم تعلم أصول الفقه .....
٢٠	خامساً: أهم الملاحظات على متن المنهاج .....
٢٧	سادساً: القواعد والأصول الصحيحة لكتابة أصول فقه نقي .....
	* مقدمة في الأحكام ومتعلقاتها:
٤٥	الباب الأول: في الحكم .....
١٢٠	الباب الثاني: فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه .....
١٥٧	* الكتاب الأول: في الكتاب .....
١٦١	الباب الأول: في اللغات .....
٢٧٥	الباب الثاني: في الأوامر والنواهي .....
٣١٨	الباب الثالث: في العموم والخصوص .....
٣٨٢	الباب الرابع: في المجمل والمبين .....
٣٩٨	الباب الخامس: في النسخ والمنسوخ .....
٤٢٥	* الكتاب الثاني: في السنة .....



- ٤٢٩ ..... الباب الأول: في الكلام في أفعاله
- ٤٤٤ ..... الباب الثاني: في الأخبار
- ٤٧٩ ..... \* الكتاب الثالث: في الإجماع
- ٤٨٣ ..... الباب الأول: في بيان كونه حجة
- ٤٩٧ ..... الباب الثاني: في أنواع الإجماع
- ٥٠٨ ..... الباب الثالث: في شرائطه
- ٥١٧ ..... \* الكتاب الرابع: في القياس
- ٥٢٣ ..... الباب الأول: في بيان أنه حجة
- ٥٤١ ..... الباب الثاني: في أركانه
- ٦٠٥ ..... \* الكتاب الخامس: في دلائل اختلف فيها
- ٦٠٧ ..... الباب الأول: في المقبولة منها
- ٦٢٠ ..... الباب الثاني: في المردودة
- ٦٣١ ..... \* الكتاب السادس: في التعادل والتراجيح
- ٦٣٣ ..... الباب الأول: في تعادل الأمرتين في نفس الأمر
- ٦٣٧ ..... الباب الثاني: في الأحكام الكلية للتراجيح
- ٦٤٢ ..... الباب الثالث: في ترجيح الأخبار
- ٦٤٧ ..... الباب الرابع: في ترجيح الأقيسة
- ٦٥١ ..... \* الكتاب السابع: في الاجتهاد والإفتاء
- ٦٥٣ ..... الباب الأول: الاجتهاد
- ٦٦٩ ..... الباب الثاني: الإفتاء
- ٦٧٥ ..... فهرس المسائل الكلامية الدخيلة في أصول الفقه
- ٦٧٩ ..... الفهرس الإجمالي