شرح الكوكب المنير

المسمى بمختصر التحرير

والمسمى أيضا : المختصر المبتكر شرح المختصر

في أصول فقه السادة الحنابلة

تأليف

شيخ الإسلام تقي الدين أبي البقاء محمد بن أقضى القضاة المصرية ، شهاب الدين
أبي العباس أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم الفتوحي
الفقيه الأصولي الحنبلي

بتحقيق

محمد حامد الفقي

طبع لأول مرة

١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م

مكتبة السنة المحمدية

٩٠٧٩٠٤

٥ شارع سامي البارودي — عابدين

شرح الكوكب المنير

المسمى بمختصر التحرير

والمسمى أيضا : المختصر المبتكر شرح المختصر

في أصول فقه السادة الحنابلة

تأليف

شيخ الإسلام تقى الدين أبى البقاء محمد بن أقضى القضاة المصرية ، شهاب الدين
أبى العباس أحمد بن عبد العزيز بن على بن إبراهيم الفتوحى
الفقيه الأصولى الحنبلى

بتحقيق

محمد حامد الفقى

طبع لأول مرة

١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م

مكتبة السنة المحمدية

٩٠٧٩٠٤

٥ شارع سامى البارودى — عابدين

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذى أحاط بكل شىء علماً ، وأعطى من شاء من عباده عطاء جماً ، القديم الحكيم ، الذى شرع الأحكام ، وجعل لها قواعد ، وهدى من شاء لحفظها ، وفتح لمن شاء من عباده ما أغلق من الأدلة ، ووفقه لفهمها . والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، المبيّن لأمته طرق الاستدلال ، المقتدَى به فيما كان عليه وفيما أمر به أو نهى عنه من أفعال وأقوال ، وعلى آله وأصحابه نقلة الشرع ، وتفصيل أحكامه من حرام وحلال .

أما بعد : فهذه تعليقة على ما اختصرته من كتاب « التحرير » فى أصول الفقه على مذهب الإمام الربانى ، والصديق الثانى : أبى عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى رضى الله تعالى عنه . تصنيف الإمام العلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوى الحنبلى ، عفا الله تعالى عنى وعنه آمين . أرجو أن يكون حجمها بين القصير والطويل ، وأستعين الله على إتمامها . وهو حسبنا ونعم الوكيل . وسميتها « بالمختصر المبتكر ، شرح المختصر » وعلى الله أعتمد ، ومنه المعونة أستمد .

(بسم الله الرحمن الرحيم) ابتدأ المصنفون كتبهم بالبسملة تبركاً بها ، وتأسياً بكتاب الله جل ثناؤه ، واتباعا لسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حيث ابتدأ بها فى كتبه إلى الملوك وغيرهم ، وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم فى بعض الروايات « كلُّ أمرٍ ذى بالٍ لا يُبْدَأُ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم ، فهو أَبْتَر » (الحمد) المستغرق لجميع أفراد المحامد مستحق (لله) جلّ ثناؤه . وثنّوا بالحمد : لحديث أبى هريرة فيما رواه ابن حبان فى صحيحه وغيره « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله ، فهو أقطع » ومعنى « أقطع » ناقص البركة ، أو قليلها . وفى ذكر الحمد عقب البسملة اقتداء بكتاب الله تعالى أيضاً .

ولهم فى حد الحمد لغةً عبارتان . إحداهما : أنه الثناء على الله تعالى بجميل

صفاته ، على قصد التعظيم . والأخرى : أنه الوصف بالجميل الاختيارى ، على وجه التعظيم . سواء تعلق بالفضائل أو بالفواضل .

و « الشكر » لغة : فعل ينبىء عن تعظيم المنعم لكونه منعماً على الشاكر ، يعنى : بسبب إنعامه . ويتعلق بالقلب واللسان والجوارح . فالقلب للمعرفة والمحبة. واللسان للثناء ؛ لأنه محله . والجوارح : لاستعمالها فى طاعة المشكور ، وكفها عن معاصيه . وقيل : إن الحمد والشكر فى اللغة بمعنى واحد . ثم إن معنى الحمد فى الاصطلاح : هو معنى الشكر فى اللغة . ومعنى الشكر فى الاصطلاح : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به إلى ما خلق لأجله ، من جميع الحواس والآلات والقوى . وعلم مما تقدم أن بين الحمد والشكر اللغويين عموماً وخصوصاً من وجه . فالحمد أعم من جهة المتعلق ؛ لأنه لايعتبر فى مقابلة نعمة . وأخص من جهة المورد . الذى هو اللسان ، والشكر أعم من جهة المورد . وأخص من جهة المتعلق . وهو النعمة على الشاكر . وفى قرن الحمد بالجلالة الكريمة ـ دون سائر أسمائه تعالى ـ فائدتان . الأولى : أن اسم «الله» علم جامع للذات ، ويختص به ، فيعم جميع أسمائه الحسنى . الثانية : أنه اسم الله الأعظم عند أكثر أهل العلم (الذى هو) متصف بجميع المحامد (كما أثنى على نفسه) تبارك اسمه وتعالى جده. ولما كانت صحة الوصف متوقفة على إحاطة العلم بالموصوف ، وقد قال جل ذكره (٢٠ : ١١٠ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون به علما) صح قولنا (فالعبد لا يحصى ثناء على ربه) لأن وصف الواصف بحسب ما يمكنه إدراكه من الموصوف . والله سبحانه أكبر من أن تدرك حقائق صفاته كما هى ، جل ربنا وعز (١١:٤٣ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) .

و (الصلاة) التى هى من الله الرحمة والمغفرة ، والثناء على نبيه عند الملائكة ومن الملائكة الاستغفار والدعاء ، ومن الآدمى والجنى التضرع والدعاء ، (والسلام) الذى هو تسليم الله سبحانه ، وأمرنا به فى قوله تعالى (٣٣ : ٤١ صلوا عليه وسلموا تسليما) (على أفضل خلقه) بلا تردد ؛ لأحاديث دالة على

ذلك ، فما يدل على أفضليته : قوله صلى الله عليه وسلم « أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلاَ فَخْرَ » وماخصه الله تعالى به فى الدنيا والآخرة ، ففى الدنيا : كونه بعث إلى الناس كافة ، بخلاف غيره من الأنبياء ، وقوله صلى الله عليه وسلم « فضلت على من قبلى بستّ ولا فخر » وفى الآخرة : اختصاصه بالشفاعة ، والأنبياء تحت لوائه ، سيدنا ومولانا وخاتم رسله (محمد) صلى الله عليه وسلم ، ألهم الله تعالى أهله أن يسموه بذلك ، لما علم سبحانه بما فيه من كثرة الخصال المحمودة ، وهو علم مشتق من الحميد ، منقول من التحميد ، الذى هو فوق الحمد (و) على (آله) والصحيح : أنهم أتباعه على دينه ، وأنه يجوز إضافته للضمير . والآل : جمع لا واحد له من لفظه (و) على (صحبه) وهم الذين لقوا النبى صلى الله عليه وسلم مؤمنين وماتوا مؤمنين . وعطف الصحب على الآل من باب عطف الخاص على العام ، وفى الجمع بين الآل والصحب مخالفة للمبتدعة ، لأنهم يوالون الآل دون الصحب (أما) أى مهما يكن من شىء (بعد) هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الإضافة . أى بعد الحمد والصلاة والسلام . والعامل فى « بعد » : « أما » لنيابتها عن الفعل . والمشهور ضم دال بعد . وأجاز الفراء نصبها ورفعها بالتنوين فيها . وحين تضمنت « أما » معنى الابتداء والشرط لزمتها الفاء . فلذلك قلت : (فهذا) المشروح (مختصر) أى كتاب مختصر اللفظ ، تام المعنى (محتو) أى مشتمل ومحيط (على مسائل) الكتاب المسمى (تحرير المنقول ، وتهذيب علم الأصول فى أصول الفقه . جمع الشيخ العلامة علاء الدين المرداوى) السعدى (الحنبلى . تغمده الله تعالى برحمته ، وأسكنه فسيح جنته) منتقى (مما قدمه) من الأقوال التى فى المسألة (أو كان) القول (عليه الأكثر من أصحابنا ، دون) ذكر بقية (الأقوال ، خال) هذا المختصر (من قول ثان) أذكره فيه (إلا) من قول أذكره فيه (لفائدة تزيد) أى زائدة (على معرفة الخلاف) لا ليعلم أن فى المسألة خلافا فقط (و) خال هذا المختصر أيضا (من عزو مقال) أى قول منسوب (إلى من) أى شخص (إياه) أى إيا المقال (قال) أى قاله (ومتى

قلت) فى هذا المختصر بعد حكم مسألة أو قبله هو هكذا (فى وجه ، فالمقدم) أى فالمعتمد (غيره) أى غير ما قلت إنه كذا فى وجه (و) متى قلت : هو ذا وليس بكذا (فى) قوله (قول ، أو على قول ، فإذا قوى الخلاف) فى المسألة (أو اختلف الترجيح ، أو) يكون ذلك (من إطلاق القولين ، أو الأقوال ، إذ لم أطلع على مصرح بالتصحيح) لأحد القولين ، أو الأقوال .

وإنما وقع اختيارى على اختصار هذا الكتاب دون بقية كتب هذا الفن ، لأنه جامع لأكثر أحكامه ، حاو لقواعده وضوابطه وأقسامه . قد اجتهد مؤلفه فى تحرير نقوله ، وتهذيب أصوله .

ثم القواعد : جمع قاعدة ، وهى أمر كلى ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها . فمنها : ما لا يختص بباب . كقولنا : اليقين لا يرفع بالشك . ومنها : ما يختص ، كقولنا : كل كفارة سببها معصية فهى على الفور .

والغالب فيما يختص بباب ، وقصد به نظم صور متشابهة يسمى ضابطا ، وإن شئت قلت : ماعمّ صورا . فإن المقصود من ذكره : القدر المشترك الذى به اشتركت الصور فى الحكم ، فهو المدرك ، وإلا فإن كان القصد ضبط تلك الصور بنوع من أنواع الضبط من غير نظر فى مأخذها : فهو الضابط ، وإلا فهو القاعدة . ومن القواعد الأصولية قولهم : الأمر للوجوب والفور . ودليل الخطاب حجة ، وقياس الشبه دليل صحيح . والحديث المرسل يحتج به ونحو ذلك

(و) أنا (أرجو) من فضل الله سبحانه وتعالى (أن يكون) هذا المختصر (مغنيا لحفاظه عن غيره) من كتب الفن (على) ما اتصف به من (وجازة ألفاظه) أى تقليلها . وإيجاز اللفظ : اختصاره مع استيفاء المعنى . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « أوتيت جوامع الكلم . واختصر لى الكلام اختصاراً »

وإنما اختصرته لمعان . منها : أن لا يحصل الملل بإطالته . ومنها : أن يسهل على من أراد حفظه . ومنها : أن يكثر علمه مع قلة حجمه .

(وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يعصمنى) ويعصم (من قرأه من الزلل)

أى من السقطة فى المنطق والخطيئة (وأن يوفقنا) أى يوفقنى ومن قرأه (والمسلمين لما يرضيه) أى يرضى الله عنا (من القول والعمل) إنه قريب مجيب ، وبالإجابة جدير .

ورتبته ـ كأصله ـ على مقدمة ، وثمانية عشر بابا ، لا فيما سوى ذلك من عدد الفصول ، ونحو ذلك . كالتنابيه والتذانيب .

أما المقدمة : فتشتمل على تعريف هذا العلم وفائدته ، واستمداده و ما يتصل بذلك من مقدمات ولو احق ، كالدليل ، والنظر ، والإدراك . والعلم ، والعقل ، والحد ، واللغة ومسائلها وأحكامها ، وأحكام خطاب الشرع ، وخطاب الوضع ، وما يتعلق بهما ، وغير ذلك .

فأقول ومن الله أستمد المعونة :

(مقـــــدمة)

المقدمة فى الأصل : صفة ، ثم استعملوها اسما لكل ما وجد فيه التقديم ، كمقدمة الجيش والكتاب ، ومقدمة الدليل والقياس ، وهى القضية تنتج ذلك مع قضية أخرى ، نحو كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام . ونحو ذلك . والعالَم مؤلَّف وكل مؤلف محدث ، ونحو ذلك .

ثم إن مقدمة العلم : اسم لما تقدم أمامه ، ولما تتوقف عليه مسائله ، كمعرفة حدوده وغايته وموضوعه ، ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه تقدم أمام المقصود ، لارتباط له بها ، وانتفاع بها فيه . سواء توقف عليها العلم أولا . وهى بكسر الدال من قَدَّم بمعنى تقدم . قال الله سبحانه وتعالى (٤٩ : ١ لاتُقَدِّموا بين يدى الله ورسوله) أى : لا تتقدموا . و بفتحها ، لأن صاحب الكتاب أو أميرالجيش قدمها ، ومنع بعض العلماء الكسر . و بعضهم اقتصر عليه .

ولما كان كل علم لا يتميز فى نفسه عن بقية العلوم إلا بتميز موضوعه . وكان موضوع أصول الفقه : أخص من مطلق الموضوع . وكان العلم بالخاص مسبوقا بالعلم العام : بدأ بتعريف مطلق الموضوع بقوله (موضوع كل علم) شرعيا كان أو عقليا (ما) أى الشىء الذى (يبحث فيه) أى فى ذلك العلم (عن عوارضه) أى عوارض موضوعه (الذاتية) أى الأحوال العارضة للذات ، دون العوارض اللاحقة لأمر خارج عن الذات . ومسائل كل علم : معرفة الأحوال العارضة لذات موضوع ذلك العلم . فموضوع علم الطب مثلا : هو بدن الإنسان ، لأنه يُبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له ، ومسائله : هى معرفة تلك الأمراض . وموضوع علم النحو : الكلمات ، فإنه يُبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء . ومسائله : هى معرفة الاعراب ، وموضوع علم الفرائض : التركات ، فإنه يبحث فيها من حيث قسمتها ، ومسائله : هى معرفة حكم قسمتها ، والعلم بموضوع علم ليس بداخل فى حقيقة ذلك العلم ، كما قلنا فى بدن الإنسان والكلمات والتركات .

إذا علمت ذلك : فالعوارض الذاتية هى التى تلحق الشىء لما هو هو ، أى

لذاته ، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان ، أو يلحق الشيء لجزئه ، كالحركة بالإرادة اللاحقة للانسان بواسطة أنه حيوان ، أو يلحقه بواسطة أمر خارج عن المعروض مساو للمعروض، كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب. وتفصيل ذلك : أن العارض إما أن يكون لذات الشيء ، أو لجزئه ، أو لأمر خارج عنه . والأمر الخارج : إما مساو للمعروض ، أو أعم منه ، أو أخص ، أو مباين .

أما الثلاثة الأول — وهى العارض لذات المعروض ، والعارض لجزئه ، والعارض المساوى — : فتسمى أعراضا ذاتية ، لاستنادها إلى ذاتية المعروض . أما العارض للذات : فظاهر . وأما العارض للجزء : فلأن الجزء داخل فى الذات ، والمستند إلى ما فى الذات مستند إلى الذات فى الجملة . وأما العارض للامر المساوى : فلأن المساوى يكون مستنداً إلى ذات المعروض ، والعارض مستندا إلى المساوى والمستند إلى المستند إلى الشيء مستند إلى ذلك الشيء ، فيكون العارض أيضا مستنداً إلى الذات . والثلاثة الأخيرة العارضة لأمر خارج غير مساوٍ للمعروض : تسمى أعراضا غريبة ؛ لما فيها من الغرابة بالقياس إلى ذات المعروض .

ثم تارة يكون الأمر الخارج أعم من المعروض ، كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم ، وهو أعم من الأبيض وغيره . وتارة يكون أخص ، كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه إنسان ، وهو أخص من الحيوان . وتارة يكون مباينا للمعروض كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار .

إذا علمت ذلك (فموضوع ذا) أى هذا العلم الذى هو أصول الفقه (الأدلة الموصلة إلى الفقه) من الكتاب والسنة ، والإجماع والقياس ، ونحوها ؛ لأنه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة أو خاصة ، أو مطلقة أو مقيدة ، أو مجملة ، أو مبينة ، أو ظاهرة أو نصا ، أو منطوقة ، أو مفهومة ، وكون اللفظ أمراً ونهياً ، ونحو ذلك من اختلاف مراتبها ، وكيفية الاستدلال بها ، ومعرفة هذه الأشياء : هى مسائل أصول الفقه .

وموضوع علم الفقه : أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها .

ومسائله : معرفة أحكامها من واجب وحرام ، ومستحب ومكروه ومباح .

(ولا بدّ) أى لافراق (لمن طلب علماً) أى حاول أن يعرفه من ثلاثة أمور أحدها (أن يتصوره بوجه ما) أى بوجه من الإجمال ؛ لأن طلب الإنسان مالايتصوره محال ببديهة العقل ، وطلب ما يعرفه من جهة تفصيله محال أيضاً ؛ لأنه تحصيل الحاصل . (و) الأمر الثانى : أن (يعرف غايته) لئلا يكون فى طلبه عابثا . (و) الأمر الثالث : أن يعرف (مادته) أى مايستمد ذلك العلم منه ؛ ليرجع فى جزئياته إلى محلها .

وأصل هـذه القاعدة : أن كل معدوم يتوقف وجوده على أربع علل : «صورية» وهى التى تقوم بها صورته . فتصورُ المركبِ متوقفٌ على تصور أركانه . وانتظامها على الوجه المقصود « وغائية » وهى الباعثة على إيجاده . وهى الأولى فى الفكر ، وإن كانت آخرا فى الوجود الخارجى . ولهذا يقال : مبدأ العلم منتهى العمل . « ومادته » وهى التى تستمد منها المركبات ، أو مافى حكمها « وفاعلية » وهى المؤثرة فى إيجاد ذلك .

ثم اعلم أن لفظ « أصول الفقه » مركب من مضاف ومضاف إليه ، ثم صار بكثرة الاستعمال فى عرف الأصوليين والفقهاء له معنى آخر ، وهو العلمية . فينبغى تعريفه من حيث معناه الإضافى ، وتعريفه من حيث كونه علما . فبعض المصنفين بدأ بتعريفه مركباً ، وبعضهم بدأ بتعريفه مضافاً ، كما فى المتن .

إذا علمت ذلك (فأصول : جمع أصل ، وهو) أى الأصل (لغة) أى فى اللغة (مايبنى عليه) أى على الأصل (غيره) قاله الأكثر . وقيل : أصل الشىء ما منه الشىء . وقيل : ما يتفرع عليه غيره . وقيل : مايحتاج إليه . وقيل : منشأ الشىء . وقيل : ما يستند تحقق الشىء إليه (و) الأصل (اصطلاحا) أى فى اصطلاح العلماء (ماله فرع) لأن الفرع لا ينشأ إلا عن أصل . (ويطلق) الأصل على أربعة أشياء (على الدليل غالبا) أى فى الغالب ، كقولهم أصل هذه المسألة : الكتاب والسنة . أى دليلها (و) هذا الإطلاق (هو المراد هنا)

أى فى الأصول (و) الاطلاق الثانى (على الرجحان) أى على الراجح من الأمرين . كقولهم : الأصل فى الكلام الحقيقة دون المجاز . والأصل براءة الذمة ، والأصل بقاء ما كان على ما كان (و) الإطلاق الثالث على (القاعدة المستمرة) كقولهم أكل الميتة على خلاف الأصل ، أى على خلاف الحالة المستمرة (و) الإطلاق الرابع على (المقيس عليه) صورة ، وهو ما يقابل الفرع فى باب القياس (والفقه لغة) أى فى اللغة : (الفهم) عند الأكثر ؛ لأن العلم يكون عنه . قال الله تعالى (٤:٧٨ فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً) (وهو) أى الفهم (إدراك معنى الكلام) لا جودة الذهن من جهة تهيئه لإقتباس ما يرد عليه من المطالب ، والذهن : قوة النفس المستعدة لاكتساب الحدود والآراء . وقيل : إن الفقه هو العلم . وقيل : معرفة قصد المتكلم . وقيل : فهم ما يدق . وقيل : استخراج الغوامض والاطلاع عليها . (و) الفقه (شرعا) أى فى اصطلاح فقهاء الشرع (معرفة) المجتهد جميع (الأحكام الشرعيـة) دون العقلية (الفرعية) لا الأصولية ، ومعرفتها إما (بالفعل) أى بالاستدلال (أو) (بالقوة القريبة) من الفعل ، أى بالتهيؤ لمعرفتها بالاستدلال . وهذا الحد لأكثر أصحابنا المتقدمين. وقيل : هو العلم بأفعال المكلفين الشرعية دون العقلية ، من تحليل وتحريم وحظر وإباحة . وقيل : هو العلم بالأحكام الشرعية . وقيل : معرفة الأحكام الشرعية . وقيل : معرفة كثير من الأحكام عرفا . وقيل : معرفة جمل كثيرة عرفا من مسائل الفروع العلمية من أدلتها الحاصلة بها . وقيل : العلم بها عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال . وكل هذه الحدود لا تخلو عن مؤاخذات وأجوبة ، يطول الكتاب بذكرها من غير طائل .

ثم الحكم الشرعى الفرعى : هو الذى لايتعلق بالخطأ فى اعتقاد مقتضاه ، ولا فى العمل به قدح فى الدين ، ولا وعيد فى الآخرة ، كالنية فى الوضوء والنكاح بلا ولى ونحوهما .

(والفقيه) فى اصطلاح أهل الشرع (من عرف جملة غالبة) أى كثيرة

(منها) أى من الأحكام الشرعية الفرعية (كذلك) أى بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل ، وهى التهيؤ لمعرفتها عن أدلتها التفصيلية . فلا يطلق الفقيه على من عرفها على غير هذه الصفة ، كما لا يطلق الفقيه على محدث ولا مفسر ، ولا متكلم ولا نحوى ونحوهم . وقيل : الفقيه من له أهلية تامة يعرف الحكم بها إذا شاء مع معرفة جمل كثيرة من الأحكام الفرعية ، وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة

فخرج بقيد « الأحكام » الذوات والصفات والأفعال ، والحكم هو النسبة بين الأفعال والذوات ؛ إذ كل معلوم إما أن لا يكون محتاجا إلى محل يقوم به ، فهو الجوهر ، كجميع الأجسام . وإما أن يكون محتاجا . فإن كان سبباً للتأثير فى غيره ، فهو الفعل ، كالضرب مثلا ، وإن لم يكن سبباً . فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات ، فهو الحكم ، وإلا فهو الصفة ، كالحمرة والسواد .

وخرج بقيد «الفعل» الذى هو الاستدلال : علم الله سبحانه . ويقال : ورسله فيما ليس عن اجتهادهم صلى الله عليهم وسلم ؛ لجواز اجتهادهم ، على ما يأتى فى باب الاجتهاد .

وخرج بقيد «الفرعية» الأدلة الأصولية الإجمالية ، المستعملة فى فن الخلاف ، نحو : ثبت الحكم بالمقتضى ، وانتفى بوجود النافى . فإن هذه قواعد كلية إجمالية تستعمل فى غالب الأحكام ؛ إذ يقال مثلا : وجوب النية فى الطهارة حكم ثبت بالمقتضى ، وهو تمييز العبادة عن العادة ، ويقول الحنفى : عدم وجوبها ، والاقتصار على مسنونيتها : حكم ثبت بالمقتضى . وهو أن الوضوء مفتاح الصلاة . وذلك متحقق بدون النية . ونحو ذلك .

واعلم أن المطلوب فى فن الخلاف : إما إثبات الحكم ، فهو بالدليل المثبت ، أو نفيه فهو بالدليل النافى . أو بانتفاء الدليل المثبت ، أو بوجود المانع ، أو بانتفاء الشرط . فهذه أربع قواعد ضابطة لمجارى الكلام على تعدد جريانها وكثرة مسائلها .

وخرج بقيد « الأدلة التفصيلية » علم المقلد ؛ لأن معرفته ببعض الأحكام

ليست عن دليل أصلا ، لا إجمالى ولا تفصيلى .

ولما فرغ من الكلام على تعريف أصول الفقه من حيث معناه الإضافى : شرع فى تعريفه من حيث كونه علما ، فقال :

(وأصول الفقه علما) أى : من حيث كونها لقبا لهذا العلم (القواعد التى يتوصل) أى يقصد الوصول (بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية) وقيل : مجموع طرق الفقه إجمالا ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد . وقيل : معرفة دلائل الفقه إجمالا ، وكيفية الاستفادة منها ، وحال المستفيد . وقيل : ما تنبنى عليه مسائل الفقه ، وتعلم أحكامها به . وقيل : هى أدلته الكلية التى تفيده بالنظر على وجه كلى .

إذا علمت ذلك . فالقواعد : جمع قاعدة . وهى هنا عبارة عن صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التى تحتها . ولذلك لم يحتج إلى تقييدها بالكلية ؛ لأنها لاتكون إلا كذلك . وذلك كقولنا : حقوق العقد تتعلق بالموكل دون الوكيل . وكقولنا : الحيل فى الشرع باطلة . فكل واحدة من هاتين القضيتين يتعرف بالنظر فيها قضايا متعددة . فما يتعرف بالنظر فى القضية الأولى : أن عهدة المشترى على الموكل دون الوكيل ، وأن من حلف لايفعل شيئا ، فوكل من فعله : حنث . وأنه لو وكل مسلم ذميا فى شراء خمر أو خنزير : لم يصح . ومما يتعرف فى القضية الثانية : عدم صحة نكاح المحلل ، وبيع العينة ، وعدم سقوط الشفعة بالحيلة على إبطالها ، وعدم حل الخمر بتخليلها علاجا . وكذا قولنا — وهو المراد هنا — الأمر للوجوب وللفور ونحو ذلك .

واحترز بقوله « إلى استنباط الأحكام » عن القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط غير الأحكام ، من الصنائع والعلم بالهيئات والصفات .

وبالشرعية عن الاصطلاحية والعقلية . كقواعد علم الحساب والهندسة ، وبالفرعية عن الأحكام التى تكون من جنس الأصول ، كمعرفة وجوب

التوحيد من أمره تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى (٤٧ : ١٩ فاعلم أنه لا إله إلا الله) .

(والأصولى) فى عرف هذا الفن : (من عرفها) أى عرف القواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ؛ لأنه منسوب إلى الأصول كنسبة الأنصارى إلى الأنصار ونحوه ، ولا تصح النسبة إلا مع قيام معرفته بها وإتقانه لها ، كما أن من أتقن الفقه يسمى فقيها ، ومن أتقن الطب يسمى طبيبا ونحو ذلك . (وغايتها) أى غاية معرفة أصول الفقه ، إذا صار المشتغل بها قادرا على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها : (معرفة أحكام الله تعالى ، والعمل بها) أى بالأحكام الشرعية . قال : لأن ذلك موصل إلى العلم ، وبالعلم يتمكن المتصف به من العمل الموصل إلى خيرى الدنيا والآخرة (ومعرفتها) أى : معرفة أصول الفقه (فرض كفاية ، كالفقه) قال فى شرح التحرير : وهذا هو الصحيح وعليه أكثر الأصحاب . قال فى آداب المفتى : والمذهب أنه فرض كفاية كالفقه . انتهى . وقيل : فرض عين . قال ابن مفلح فى أصوله ـ لما حكى هذا القول ـ والمراد للاجتهاد . فعلى هذا المراد يكون الخلاف لفظيا (والأولى) وقيل يجب (تقديمها) أى تقديم تعلم أصول الفقه (عليه) أى على تعلم الفقه ، ليتمكن من معرفة الأصول إلى استفادة معرفة الفروع . قال أبو البقاء العكبرى : أبلغ ماتُوصَّل به إلى إحكام الأحكام : اتقان أصول الفقه ، وطرف من أصول الدين .

(ويستمد) علم أصول الفقه من ثلاثة أشياء (من أصول الدين ، و) من (العربية ، و) من (تصور الأحكام) ووجه الحصر: الاستقراء . وأيضا : فالتوقف إما أن يكون من جهة ثبوت حجية الأدلة . وهو علم الكلام ، فهو أصول الدين وإما أن يكون التوقف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام ، فهو العربية بأنواعها وإما أن يكون التوقف من جهة تصور مايدل به عليه ، وهو تصور الأحكام . أما توقفه من جهة ثبوت حجية الأدلة : فلتوقف معرفة كون الأدلة الكلية حجة

شرعا على معرفة الله تعالى بصفاته ، وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ويتوقف صدقه على دلالة المعجزة . أما توقفه من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام : فلتعلق فهم مايتعلق بها من الكتاب والسنة وغيرهما على العربية فإن كان من حيث المدلول : فهو علم اللغة ، أو من أحكام تركيبها : فعلم النحو ، أو من أحكام أفرادها : فعلم التصريف ، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال ، وسلامته من التعقيد ، ووجوه الحسن : فعلم البيان بأنواعه الثلاثة . وأما توقفه من جهة تصور مايدل به عليه ، من تصور أحكام التكليف : فإنه إن لم يتصورها لم يتمكن من إثباتها ، ولا من نفيها ؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

واعلم أنه لما كان لابد لكل من طلب علما أن يتصوره بوجه ما ، ويعرف غايته ومادته : ذكر فى هذه المقدمة أصول الفقه ، من حيث إضافته ، ومن حيث كونه علما . وحد المتصف بمعرفته ؛ ليتصوره طالبه ، من جهة تعريفه بحده ، ليكون على بصيرة فى طلبه . ثم ذكر غايته ؛ لئلا يكون سعيه فى طلبه عبثا . ثم ذكر مايستمد منه ؛ ليرجع فى جزئياته إلى محلها .

(فصل)

الفصل لغة : الحجز بين شيئين . ومنه فصل الربيع ؛ لأنه يحجز بين الشتاء والصيف . وهو فى كتب العلم كذلك ؛ لأنه يحجز بين أجناس المسائل وأنواعها .

ولما كان موضوع علم أصول الفقه : الأدلة الموصلة إلى الفقه ، ولم يتقدم مايدل على معنى الدليل ، ولا على ناصبه : أخذ فى تعريف ذلك بقوله (الدال : الناصب للدليل) وهو الله سبحانه . قاله الإمام أحمد رضى الله تعالى عنه . وأن الدليل هو القرآن . وقيل : إن الدال والدليل بمعنى واحد . وعلى هذا القول أكثر المتأخرين . وأن « دليل » فعيل بمعنى فاعل ، كعليم وسميع ، بمعنى عالم وسامع .

(وهو) أى والدليل (لغة) أى فى اللغة (المرشد) يعنى أنه يطلق على المرشد حقيقة (و) على (ما) يحصل (به الإرشاد) مجازا . فالمرشد هو الناصب للعلامة أو الذاكر لها . والذى يحصل به الإرشاد هو العلامة التى نصبت

للتعريف (و) الدليل (شرعا) أى فى اصطلاح أهل الشريعة (ما) أى الشىء الذى (يمكن التوصل بصحيح النظر) متعلق بالتوصل ، أى بالنظر الصحيح ، من باب إضافة الصفة إلى الموصوف (فيه) أى فى ذلك الشىء (إلى مطلوب خبرى) متعلق بالتوصل ، وقوله « خبرى » أى تصديقى ، وإنما قالوا « مايمكن » ولم يقولوا ما يتوصل ، للاشارة إلى أن المعتبر التوصل بالقوة ، لأنه يكون دليلا ، ولو لم ينظر فيه .

وخرج بقوله : « ما يمكن » مالا يمكن التوصل به إلى المطلوب ، كالمطلوب نفسه ، فإنه لايمكن التوصل به إليه ، ويمكن التوصل إلى المطلوب لكن لا بالنظر كسلوك طريق يمكن التوصل بها إلى مطلوبه . وخرج بقوله « بصحيح النظر » فاسد ككاذب المادة فى اعتقاد الناظر . وخرج بوصف « المطلوب بالخبرى » المطلوب التصورى ، كالحدّ والرسم . ويدخل فى المطلوب الخبرى ما يفيد القطع والظن . وهو مذهب أصحابنا ، وأكثر الفقهاء والأصوليين . والقول الثانى : إن أفاد القطع يسمى دليلا ، وإن أفاد الظن يسمى أمارة . ويحصل المطلوب المكتسب بالنظر الصحيح فى الدليل (عقبه) أى عقب النظر (عادة) أى فى العادة . وعلى هذا القول أكثر العلماء ؛ لأنه قد جرت العادة بأن يفيد على نفس المستدل بعد النظر الصحيح مادةَ مطلوبِه ، وصورة مطلوبِه الذى توجه بنظره إلى تحصيله . والقول الثانى : أن المطلوب يحصل عقب النظر ضرورة . لأنه لا يمكنه تركه . (والمستدل) هو (الطالب له) أى الدليل (من سائل ومسئول) قاله القاضى فى العدة ، وأبو الخطاب فى التمهيد ، وابن عقيل فى الواضح ، وذلك لأن السائل يطلب الدليل من المسئول ، والمسئول يطلب الدليل من الأصول .

إذا علمت ذلك (فالدال : الله تعالى ، والدليل : القرآن ، والمبين : الرسول ، والمستدل : أولوالعلم ، هذه قواعد الإسلام) قال ذلك الإمام أحمد رضى الله عنه . وإنما أخر ذلك بعض الناس ، ليستدل به على صحة ماتقدم ذكره ، وتبركا بنص الإمام . وقوله « هذه قواعد الإسلام » قال فى شرح التحرير : الذى يظهر أن

معناه : أن قواعد الإسلام ترجع إلى الله تعالى ، وإلى قوله ، وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإلى علماء الأمة ، لم يخرج شيء من أحكام المسلمين والإسلام . انتهى . (والمستدل عليه) أى على الشيء بكونه حلالا أو حراماً ، أو واجباً ، أو مستحباً (الحكم) بذلك . (و) المستدل (به مايوجبه) أى العلة التى توجب الحكم . (و المستدل له) أى لخلافه وقطع جداله (الخصم) وقيل : الحكم (والنظر هنا) أى فى اصطلاح أهل الشرع (فكر يطلب به) أى بالفكر (علم أو ظن) وإنما قلت « هنا » لأن النظر له مسميات غير ذلك (والفكر هنا حركة النفس من المطالب إلى المبادىء ورجوعها) أى حركة النفس (منها إليها) أى من المبادىء إلى المطالب ، ويُرسَم الفكر بهذا المعنى بترتيب أصول حاصلة فى الذهن ليتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل ، وقد يطلق على حركة النفس التى يليها البطين الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة ، وتسمى فى المعقولات فكراً ، وفى المحسوسات تخييلا (والإدراك) أى إدراك ماهية الشيء (بلا حكم) عليها بنفى أو إثبات ، (تصور) لأنه لم يحصل سوى صورة الشيء فى الذهن (وبه) أى وبالحكم ، يعنى ، أن تصور ماهية الشيء مع الحكم عليها بإيجاب أو سلب (تصديق) أى يسمى تصديقاً . وقد ظهر من هذا أن التصور : إدراك الحقائق مجردة عن الأحكام ، وأن التصديق: نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب والسلب وإنما سمى التصور تصوراً لأخذه من الصورة ، لأن حصول صورة التصور ثلاث تصورات : تصور المحكوم عليه ، والمحكوم به من حيث هو . ثم تصور نسبة أحدهما للآخر ، فالحكم يكون تصوراً رابعاً ، لأنه تصور تلك النسبة موجبة ، أو تصورها منفية ، وكل من التصور والتصديق ضرورى ونظرى . والله أعلم .

(فصل)

(العلم لا يُحدّ فى وجه) قال بعضهم : لعسره . ويميز ببحث وتقسيم . وقال بعضهم : لأنه ضرورى . وقد علمت من خطبة الكتاب أين متى قلت عن شيء : فالمقدم والمعتمد غيره .

إذا تقرر هذا : فالصحيح عند أصحابنا ، والأكثر : أنه يحدّ ، ولهم فى حده عبارات . (و) المختار منها أن يقال : (هو صفة تميز المتصف بها) بين الجواهر والأجسام والأعراض ، والواجب والممكن والممتنع (تمييزا جازما مطابقا) أى لا يحتمل النقيض (فلا يدخل إدراك الحواس) بجوار غلط الحس ؛ لأنه قد يدرك الشىء لاعلى ماهو عليه ، كالمستدير مستويا ، والمتحرك ساكنا ونحوهما .

(ويتفاوت) العلم على الأصح من الروايتين عن إمامنا أحمد رضى الله تعالى عنه . قال فى شرح التحرير : وهو الصحيح . وعليه الأكثر . قال ابن قاضى الجبل فى أصوله : الأصح التفاوت ؛ فإنا نجد بالضرورة الفرق بين كون الواحد نصف الاثنين ، وبين ماعلمناه من جهة التواتر ، مع كون اليقين حاصلا فيهما (كالمعلوم) أى كما تتفاوت المعلومات (و) كما يتفاوت (الإيمان) قال فى شرح التحرير : وقال ابن مفلح فى أصوله — فى الكلام على الواجب — قال بعض أصحابنا — يعنى به : الشيخ تقى الدين — والصحيح : أن جميع الصفات المشروطة بالحياة تقبل التزايد . وعن أحمد رضى الله تعالى عنه فى المعرفة الحاصلة فى القلب فى الإيمان : هل تقبل التزايد والنقص ؟ روايتان . والصحيح من مذهبنا ومذهب جمهور أهل السنة : إمكان الزيادة فى جميع ذلك . انتهى

ثم اعلم أن العلم يطلق لغة وعرفا على ثلاثة أمور .

أحدها : إطلاقه حقيقة على مالا يحتمل النقيض ، وتقدم . الأمر الثانى : أن يطلق (ويراد به مجرد الإدراك) يعنى سواء كان الإدراك (جازما ، أو مع احتمال راجح ، أو مرجوح ، أو مساو) على سبيل المجاز . فشمل الأربعة قوله تعالى (١٢:٥١ ماعلمنا عليه من سوء) إذ المراد : نفى كل إدراك . الأمر الثالث : أنه يطلق (و) يراد به (التصديق ، قطعيا) كان التصديق (أو ظنيا) أما التصديق القطعى : فإطلاقه عليه حقيقة . وأمثلته كثيرة . وأما التصديق الظنى : فإطلاقه عليه على سبيل المجاز . ومن أمثلته (٦٠:١٠ فإن علمتموهن مؤمنات) الأمر الرابع : أنه يطلق (و) يراد به (معنى المعرفة) ومن أمثلة ذلك قوله تعالى

(٩ : ١٠ لاتعلمهم نحن نعلمهن) ويطلق المعرفة (ويراد بها) العلم . ومنه قوله تعالى (٥ : ٨٣ مما عرفوا من الحق) أى علموا . (و) يراد العلم أيضا (بظن) يعنى أن الظن يطلق ويراد به العلم . ومنه قوله تعالى (٢:٤٦ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) أى يعلمون (وهى) أى المعرفة (من حيث إنها علم مستحدث ، أو انكشاف بعد لبس أخص منه) أى من العلم . لأنه يشمل غير المستحدث . وهو علم الله تعالى . ويشمل المستحدث ، وهو علم العباد (ومن حيث إنها يقين وظن أعم) من العلم لاختصاصه حقيقة باليقينى . وقال جمع : إن المعرفة مرادفة للعلم . قال فى شرح التحرير : فإما أن يكون مرادهم غير علم الله تعالى ، وإما أن يكون مرادهم بالمعرفة بأنها تطلق على القديم ، ولاتطلق على المستحدث . والأول أولى . انتهى .

(وتطلق) المعرفة (على مجرد التصور) الذى لاحكم معه (فتقابله) أى تقابل العلم . وقد تقدم أن العلم يطلق على مجرد التصديق الشامل لليقينى والظنى . وإذا أطلقت المعرفة على التصور المجرد عن التصديق : كانت قسيما للعلم ، أى مقابلا له . (وعلم الله) سبحانه (وتعالى قديم) لأنه صفة من صفاته ، وصفاته قديمة (ليس ضروريا ولا نظريا) بلا نزاع بين الأئمة ، أحاط بكل موجود ومعدوم على ما هو عليه (ولا يوصف) سبحانه وتعالى (بأنه عارف) قال ابن حمدان فى نهاية المبتدئين : علم الله تعالى لا يسمى معرفة . حكاه القاضى إجماعاً . انتهى (وعلم المخلوق محدث وهو) قسمان : قسم (ضرورى) وهو ما (يعلم من غير نظر) كتصورنا معنى النار ، وأنها حارة . (و) قسم (نظرى) وهو ما لايعلم إلا بنظر ، وهو (عكسه) أى عكس الضرورى . وقال الأكثر : الضرورى مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه ، والنظرى بخلافه . ثم اعلم أن حدّ الضرورى فى اللغة : الحمل على الشىء ، والإلجاء إليه . وحده فى الشرع : مالزم نفس المكلف لزوما لا يمكنه الخروج عنه .

(فصل)

لما كان العلم لابد أن يتعلق بمعلوم ناسب أن نذكر فى هذا الفصل أحوال العلوم . ولم يذكر ذلك فى الأصل إلا فى باب الأمر . ووجه المناسبة فى ذكره هناك : أن القائل بأن الأمر عين النهى قال : لو لم يكن عينا لكان ضدا ، أو مثلا أو خلافا . إذا علمت ذلك : فـ (المعلومان : إما نقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان) كالوجود والعدم المضافين إلى حين واحد (أو خلافان ، يجتمعان ويرتفعان) كالحركة والبياض فى الجسد الواحد (أو ضدان لايجتمعان ، ويختلفان ويرتفعان لاختلاف الحقيقة) كالسواد والبياض لا يمكن اجتماعهما ، لأن الشىء لا يكون أسود أبيض فى زمن واحد ، ويمكن ارتفاعهما مع بقاء المحل لا أسود ولا أبيض فى هذا المثال ، وكالحركة والسكون فى كل جسم لاختلاف حقيقتهما (أو مثلان لا يجتمعان ويرتفعان) كبياض وبياض ، ولا يخرج فرض وجود معلومين عن هذه الأربع صور .

ودليل الحصر : أن هذين المعلومين : إما أن يمكن اجتماعهما أولا ، فإن أمكن اجتماعهما فهما الخلافان كالحركة والبياض ، وإن لم يمكن اجتماعهما . فإما أن يمكن ارتفاعهما أولا . الثانى : النقيضان ، كوجود زيد وعدمه . والأول لايخلو ، إما أن يختلفا فى الحقيقة أولا . الأول : الضدان ، كالسواد والبياض لاختلاف الحقيقة ، والثانى : المثلان كبياض وبياض ، لكن الخلافان قد يتعذر ارتفاعهما ، لخصوص حقيقة غير كونهما خلافين ، كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته ، وقد يتعذر افتراقهما ، كالعشرة مع الزوجية خلافان ويستحيل افتراقهما ، والخمس مع الفردية ، والجوهر مع الألوان ، وهو كثير ، ولا تنافى بين إمكان الافتراق والارتفاع بالنسبة إلى الذات ، وتعذر الارتفاع بالنسبة إلى أمر خارجى عنهما ، وهذا الذى ذكر كله فى ممكن الوجود . أما الله سبحانه وتعالى وصفاته : فإنه لايقال بإمكان دفع شىء منها ، لتعذر رفعه بسبب وجوب وجوده (وكل شيئين) حقيقتين (إما متساويتان يلزم من وجود كل) واحدة

(وجود الأخرى وعكسه) يعنى ويلزم من عدم كل واحدة منهما عدم الأخرى كالإنسان والضاحك بالقوة ، فإنه يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه ، فلا إنسان إلا وهو ضاحك بالقوة ، ولا ضاحك بالقوة إلا وهو إنسان ، ونعنى بالقوة كونه قابلا ولو لم يقع ، ويقابله الضاحك بالفعل ، وهو المباشر للضحك . (أو) إما (متباينان ، لا يجتمعان فى محل واحد) كالإنسان والفرس ، فما هو إنسان ليس بفرس ، وما هو فرس ليس بإنسان ، فيلزم من صدق أحدهما على محل عدم صدق الآخر . (أو) إما (إحداهما أعم مطلقاً ، والأخرى أخص مطلقاً ، توجد إحداهما مع وجود أفراد الأخرى) كالحيوان والإنسان ، فالحيوان أعم مطلقاً لصدقه على جميع أفراد الإنسان ، فلا يوجد إنسان بدون حيوانية ألبتة . فيلزم من وجود الإنسان ـ الذى هو أخص ـ وجود الحيوان ، الذى هو أعم ، لأن الحيوان قد يبقى موجوداً فى الفرس وغيره (أو) إما (كل واحد منهما) أى من الحقيقتين (أعم من وجه وأخص من) وجه (آخر توجد كل) واحدة من الحقيقتين (مع الأخرى وبدونها) أى وبدون الأخرى ، ومعنى ذلك : أنهما يجتمعان فى صورة ، وتنفرد كل واحدة منهما عن الأخرى بصورة ، كالحيوان والأبيض فى السودان ، ويوجد الأبيض بدون الحيوان فى الثلج والقطن ونحو غيرهما ، مما ليس بحيوان . ويجتمعان فى الحيوان الأبيض . فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان ، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض ، ولا من عدم إحداهما عدم الاخرى .

ففائدة هذه القواعد : الاستدلال ببعض الحقائق على بعض . والله أعلم .

(فصل)

(ماعنه الذكر الحكمى) أى المعنى الذى يعبر عنه بالكلام الخبرى ، من إثبات أو نفى تَخَيُّلَه ، أو لَفْظَ به ، فما عنه الذكر الحكمى : هو مفهوم الكلام الخبرى . قال القاضى عضد الدين : الذكر الحكمى يبنى على أمر فى نفسك من إثبات أو نفى ، وهو ماعنه الذكر الحكمى ، وإنما لم يجعل الحكم مورد القسمة

لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة ، عند من منع مقارنتهما للحكم .
وقال أيضاً : إنما جعل المورد ماعنه الذكر الحكمى ، دون الاعتقاد أو الحكم ، ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه (إما أن يحتمل متعلقه) أى متعلق ماعنه الذكر الحكمى ، وهو النسبة الواقعة بين طرفى الخبر فى الذهن (النقيض بوجه) من الوجوه ، سواء كان فى الخارج ، أو عند الذاكر ، إما بتقديره بنفسه ، أو بتشكيك مشكك إياه (أولا) يحتمل النقيض بوجه من الوجوه أصلا ، (والثانى) وهو الذى لا يحتمل النقيض بوجه هو (العلم ، والأول) وهو الذى يحتمل متعلقه النقيض (إما أن يحتمله) أى يحتمل النقيض (عند الذاكر لو قدّره) أى : بتقدير الذاكر النقيض فى نفسه (أولا) يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره (والثانى) وهو الذى لا يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره فى نفسه هو (لاعتقاد . فإن طابق) هذا الاعتقاد لما فى نفس الأمر (ف) هو اعتقاد (صحيح ، وإلا) أى وإن لم يكن الاعتقاد مطابقاً لما فى نفس الأمر (ف) هو اعتقاد (فاسد ، والأول) وهو الذى يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره (الراجح منه) وهو الذى يكون متعلقه راجحاً عند الذاكر على احتمال النقيض (ظن) ويتفاوت الظن، حتى يقال : غلبة الظن (والمرجوح) وهو المقابل للظن (وَهْم ، والمساوى) وهو الذى يتساوى متعلقه واحتمال نقيضه عند الذاكر (شك) .

إذا علم ذلك فالعلم قسيمه : الاعتقاد الصحيح والفاسد ، والظن قسيمه : الشك والوهم ، وأشار بقوله (وقد علمت حدودها) إلى أن ماعنه الذكر الحكمى ، الذى هو مورد القسمة ، لما قُيِّدَ كل قسم منه بما يميزه عن غيره من الأقسام : كان ذلك حداً لكل واحد من الأقسام ؛ لأن الحدّ عند الأصوليين : كل لفظ مركب يميز الماهية عن أغيارها ، سواء كان بالذاتيات أو بالعرضيات ، أو بالمركب منهما .

فيتفرع على ذلك أن يكون حدّ العلم ماعنه ذكر حكمى لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه ، لا فى الواقع ، ولا فى الذاكر ، ولا بالتشكيك . ويكون حد الاعتقاد الصحيح : ماعنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك

مشكك إياه ، ولا يحتمله عند الذاكر لو قدره : ويكون حد الاعتقاد غير الصحيح : ماعنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك لا يتغير الذاكر إياه ، مع كونه غير مطابق لما فى نفس الأمر . والظن : ماعنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض بتقديره مع كونه راجحاً . والوهم : ماعنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه النقيض بتقديره مع كونه مرجوحاً . والشك : ماعنه ذكر حكمى يحتمل متعلقه مع تساوى طرفيه عند الذاكر .

ولما أنهى الكلام على العلم ، وكان الجهل ضداً له : استطرد الكلام إلى ذكره ، وذكر مايتنوع إليه ، فقال (والاعتقاد الفاسد) من حيث حقيقته (تصور الشىء على غير هيئته ، و) من حيث تسميته (هو الجهل المركب) لأنه مركب من عدم العلم بالشىء ، ومن الاعتقاد الذى هو غير مطابق لما فى الخارج ، والجهل نوعان : مركب ، وهو ماتقدم (و) الثانى من نوعى الجهل (هو البسيط) وهو (عدم العلم) وهو انتفاء إدراك الشىء بالكلية . فمن سئل : هل تجوز الصلاة بالتيمم عند عدم الماء ؟ فقال : لا ، كان ذلك جهلا مركباً من عدم العلم بالحكم ، ومن الفتيا بالحكم الباطل ، وإن قال : لا أعلم ، كان ذلك جهلا بسيطاً (ومنه) أى ومن الجهل البسيط (سهو ، وغفلة ، ونسيان) والجميع (بمعنى) واحد عند كثير من العلماء (و) ذلك المعنى (هو ذهول القلب عن معلوم) قال الجوهرى : السهو الغفلة ، وقال فى القاموس : سها فى الأمر : نسيه وغفل عنه ، وذهب قلبه إلى غيره ، فهو ساهٍ وسهوان ، وقال : غفل عنه غفولا : تركه وسها عنه ، انتهى .

(فصل)

لما كانت العلوم الضرورية والنظرية لا تدرك بدون العقل ، أخذ فى الكلام عليه ، فقال (العقل : مايحصل به التمييز) أى بين المعلومات ، قال فى شرح التحرير : قاله صاحب روضة الفقه من أصحابنا . وهو شامل لأكثر الأقوال الآتية ، وعن الإمام الشافعى رضى الله تعالى عنه ، أنه قال : آلة التمييز (وهو

غريزة ، نصاً . قال فى شرح التحرير : قال الإمام أحمد رضى الله تعالى عنه : العقل غريزة ، وقاله الحارث المحاسبى ، فقال : العقل غريزة ليس بمكتسب ، بل خلقه الله تعالى يفارق به الإنسان البهيمة ، ويستعد به لقبول العلم ، وتدبير الصنائع الفكرية ، فكأنه نور يقذف فى القلب ، كالعلم الضرورى ، والصِّبا ونحوه حجاب له . قال القاضى أبو يعلى : إنه غير مكتسب ، كالضرورى ، وقال الحسن بن على البَرْبَهارى ، من أئمة أصحابنا : ليس بجوهر ولا عرض ولا اكتساب ، وإنما هو فضل من الله تعالى ، قال الشيخ تقى الدين : هذا يقتضى أنه القوة المدركة كما دلّ عليه كلام أحمد ، لا الإدراك (و) هو أيضاً (بعض العلوم) الضرورية عند أصحابنا ، والأكثر . قال فى شرح التحرير : وقد ذهب بعض أصحابنا والأكثر إلى أنه بعض العلوم الضرورية . يستعد بها لفهم دقيق العلوم ، وتدبير الصنائع الفكرية ، وممن قال بذلك من غير أصحابنا : القاضى أبو بكر الباقلانى ، وابن الصباغ ، وسليم الرازى . فخرجت العلوم السببية ، لأن العاقل يتصف بكونه عاقلا ، مع انتفاء العلوم النظرية ، وإنما قالوا : بعض العلوم الضرورية . لأنه لو كان جميعها لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات ، لعدم الإدراك المعلق عليها : غير عاقل .

(ومحله) أى محل العقل (القلب) عند أصحابنا والشافعية والأطباء . واستدلوا لذلك بقوله تعالى (٥٠ : ٣٧ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) أى عقل . فعبر بالقلب عن العقل ، لأنه محله ، وبقوله تعالى (٢٢ : ٤٦ أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) ؟ وبقوله تعالى (أم لهم قلوب يعقلون بها)[1] فجعل العقل فى القلب . وقد تقدم أنه بعض العلوم الضرورية ، والعلوم الضرورية : لا تكون إلا فى القلب (و) مع هذا (له اتصال بالدماغ) قاله التميمى وغيره من أصحابنا وغيرهم . قال فى التحرير : والمشهور عن أحمد : أنه

---

(١) ليس فى القرآن آية كذلك . ولكن فى سورة الأعراف (٧ : ١٧٩ لهم قلوب لا يفقهون بها) .

فى الدماغ . وقاله الطوفى والحنفية . وقيل : إن قلنا : جوهر ، وإلا فى القلب .

(ويختلف) العقل (كالمدرَك به) أى بالعقل ، لأنا نشاهد قطعا آثار العقول فى الآراء ، والحِكَم والحيل وغيرها ، وذلك يدل على اختلاف مايدرك به ولحديث أبى سعيد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للنساء « أليس شهادة إحداكن مثل شهادة نصف الرجل ؟ قلن : بلى . قال : فذلك من نقصان عقلها » وقال ابن عقيل والأشاعرة والمعتزلة: العقل لايختلف ، لأنه حجة عامة ترجع إليها الناس عند اختلافهم ولو تفاوتت العقول ، لما كان كذلك . وقال الماوردى من أصحاب الشافعى : إن العقل الغريزى لا يختلف ، وإن التجزؤ يختلف . وحمل الطوفى الخلاف على ذلك . و (لا) يختلف ما يدرك (بالحواس . ولا) يختلف أيضا (الإحساس) قال القاضى أبو يعلى : الإحساس وما يدرك بالحواس لا . وقال الشيخ تقى الدين : يختلفان يختلف[1] بخلاف مايدرك بالعقل . فإنه يختلف مايدرك به . وهو التمييز والفكر . فلهذا يختلف انتهى . قال الشيخ تقى الدين : يلزم منه أن العلم الحسى ليس من العقل . قال : ولنا فى المعرفة الإيمانية فى القلب : هل تزيد وتنقص ؟ روايتان . فإذا قيل : إن النظرى لا يختلف . فالضرورى أولى . وهذه المسألة من جنس مسألة الإيمان ، وأن الأصوب : أن القوى التى هى الإحساس وسائر العلوم والقوى تختلف انتهى .

(فصل)

(الحد لغة) أى فى اللغة (المنع) ومنه سمى البواب حداداً ، لأنه يمنع من يدخل الدار ، والحدود حدوداً ، لأنها تمنع من العود إلى المعصية ، وإحداد المرأة فى عدتها ، لأنها تمنع من الطيب والزينة ، وسمى التعريف حداً لمنعه الداخل من الخروج ، والخارج من الدخول . (و) الحد (اصطلاحا) أى فى الاصطلاح (الوصف المحيط بموصوفه) وفى التحرير : المحيط بمعناه ، أى بمعنى المحدود ، فكأنه قال : حد الشىء الوصف المحيط بمعناه (المميز له) أى للمحدود (عن

---

(١) كذا فى الأصل . ولعل فى الكلام زيادة

غيره) وكلا اللفظين بمعنى واحد . لكن ما قلناه أوضح ، وفى التحرير : حكاه عن العسقلانى شارح الطوفى . وقال الغزالى : قيل : حدّ الشىء نفسه وذاته . وقيل : هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع انتهى . وقيل : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال . وقدم فى طريق نهاية المبتدئين : أنه قول يكشف حقيقة المحدود . وذكر فيه ثمانية أقوال (وهو) أى الحدّ (أصل كل علم) قال الفخر إسماعيل أبو محمد البغدادى من أصحابنا : الحد على الحقيقة أصل كل علم فمن لا يحيط به علما لا ثقة له بما عنده وقاله أيضا غيره . وهو صحيح . (وشرطه) أى شرط الحدّ الصحيح (أن يكون مطرداً وهو) أى والمطرد هو (المانع) والمانع هو الذى (كلما وجد) الحد (وجد المحدود) وأن يكون أيضا (منعكسا وهو) أى المنعكس هو (الجامع) الذى (كلما وجد المحدود وجد) الحد . فإنه عكس الاطراد الذى هو كلما وجد الحد وجد المحدود (ويلزم) من ذلك (أنه كلما انتفى الحدّ انتفى المحدود) قال فى شرح التحرير : فسره ابن الحاجب وغيره بلازمه ، فقال : المنعكس كلما انتفى الحدّ انتفى المحدود . والتحقيق الأول ، وكون المانع تفسيراً للمطرد ، والجامع تفسيراً للمنعكس : هو الصحيح الذى عليه الأكثر . وعكس القرافى وأبو على التميمى فى التذكرة فى أصول الدين ، والطوفى فى شرحه . فقالوا : كونه مطرداً هو الجامع . وكونه منعكسا هو المانع . ويجب مساواة الحدّ للمحدود ، لأنه إن كان أعم فلا دلالة له على الأخص ولا يفيد التمييز . وإن كان أخص فلأنه أخفى . لأنه أقل وجوداً منه ، ويجب أيضا أن لا يكون فى لفظه مجاز ولا مشترك ، لأن الحدّ مميز للمحدود ، ولا يحصل المميز مع واحد منهما .

(وهو) أى : الحدّ خمسة أقسام . الأول (حقيقى تام) وهو الأصل . وإنما يكون حقيقيا تامًا (أن أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة) كقولك ما الإنسان ؟ فيقال : حيوان ناطق (ولذا) أى ولهذا القسم (حدّ واحد) لأن ذات الشىء لا يكون لها حدان .

فإن قيل : جميع ذاتيات الشيء عين الشيء ، والشيء لا يفسر نفسه ؟

فالجواب : أن دلالة المحدود : من حيث الإجمال ، ودلالة الحد: من حيث التفصيل . فليس عليه من كل وجه . فصح تعريفه به . ولذلك لم يجعل اللفظان مترادفين إلا إذا كان المحدود لفظيا على ما يأتى : (و) القسم الثانى : حقيقى (ناقص) وله صورتان ، أشير إلى الأولى منهما بقوله (إن كان بفصل قريب فقط) كقولنا : ما الإنسان ؟ فيقال : الناطق وأشير إلى الصورة الثانية بقوله (أو مع جنس بعيد) أى إن كان الحد بفصل قريب مع جنس بعيد ، كقولنا : ما الإنسان ؟ فيقال : جسم ناطق . فالجنس البعيد : هو الجسم . والفصل القريب هو الناطق . (و) القسم الثالث (رسمى) أى ليس بحقيقى . هو (تام إن كان بخاصة مع جنس قريب) كقولنا : ما الإنسان ؟ فيقال . حيوان ضاحك فالجنس القريب : هو الحيوان ، والخاصة : هو الضاحك . (و) القسم الرابع : رسمى (ناقص) وله صورتان ، أشير إلى الأولى منهما بقوله (إن كان بها) أى بالخاصة (فقط) كالإنسان جسم ضاحك . وأشير إلى الصورة الثانية من الرسمى الناقص بقوله (أو مع جنس بعيد) : أى إن كان الحد بالخاصة مع جنس بعيد . كالإنسان جسم ضاحك .

(و) القسم الخامس من أقسام الحد (لفظى ، إن كان) الحد (بـ) لفظ (مرادف أظهر) أى هو أظهر عند السائل من المسئول عنه . كما لو قال قائل : ما الخندريس ؟ فيقال له : الخمر ، ونحو ذلك .

(ويرد عليه) : أى على الحد فى فن الجدل (النقض والمعارضة) قال فى شرح التحرير : عند الأكثر . قال القرافى فى شرح التنقيح ، فإن قلت : إذا لم يطالب على صحة الحد بدليل ونحن نعتقد بطلانه . فكيف الحيلة فى ذلك ؟

قلت : الطريق فى ذلك أمران : أحدهما : النقض كما لو قال : الإنسان عبارة عن الحيوان . فيقال : ينتقض عليك بالفرس . فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان وثانيهما : المعارضة : كما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن ، لأنه

غاصب، وولد المغصوب مضمون ، لأنه مغصوب ، لأن حد الغاصب : من وضع يده بغير حق . وهذا وضع يده بغير حق ، فيكون غاصبا . فيقول الخصم : أعارض هذا الحد بحد آخر ، وهو أن حد الغاصب : من رفع اليد المحقة ووضع اليد المبطلة . وهذا لم يرفع اليد المحقة ، فلا يكون غاصبا (لا المنع) يعني أنه لا يرد المنع فى الحد . قال فى التحرير : فى الأصح . ثم قال فى الشرح : وما قيل بالجواز فخطأ ، لعدم الفائدة غالبا . ولهذا لا يجوز منع النقل لتكذيب الناقل ، ولأنه لا يمكن إثباته إلا بالبرهان ، وهما مقدمتان . فطالب الحد يطلب بصور كل مفرد . فإذا أتى المسئول بحده ومنع ، احتاج فى إثباته مثل الأول ، وتسلسل ، ثم الجدل اصطلاح يجب الرجوع إلى أربابه .

(فصل)

فى اللغة ، وأصلها : لِغْوة على وزن فِعْلة . من لغوت إذا تكلمت . وهى توقيف ووحى ، لا اصطلاح وتواطؤ على الأشهر . وذلك لما روى وكيع فى تفسيره بسنده إلى ابن عباس فى قوله سبحانه وتعالى (٢ : ٣٠ وعلم آدم الأسماء كلها) قال « علمه اسم كل شىء . حتى علمه القصعة والقصيعة ، والفسوة والفُسيّة » ولما روى ابن جرير فى تفسيره من طريق الضحاك إلى ابن عباس فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) قال « هى هذه الأسماء التى تتعارف بها الناس الآن : إنسان ، دابة ، أرض ، سهل ، بحر ، جبل ، حمار . وأشباه ذلك من الأمم وغيرها » .

ثم إن ألفاظ اللغة تنقسم إلى متواردة ، وإلى مترادفة . فالمتواردة : كما تسمى الخمر عُقارا . تسميه : صَهْباء وقهوة ، والسبع : ليثا ، وأسدا وضرغاما . والمترادفة : هى التى يقام لفظ مقام لفظ ، لمعان متقاربة ، يجمعها معنى واحد ، كما يقال : [illegible] . وبهم [illegible] . ورق [illegible] ، وشعب [illegible] . وهنا يحتاج إلى البليغ فى بلاغته . فبحسن الألفاظ واختلافها على المعنى الواحد ترصع المعانى فى القلوب ، وتلتصق بالصدور ، ويزيد حسنه وحلاوته بضرب الأمثلة والتشبيهات المجازية . ثم تنقسم الألفاظ أيضا إلى مشتركة ، وإلى عامة مطلقة ، وتسمى مستغرقة

وإلى ما هو مفرد بإزاء مفرد . وسيأتى بيان ذلك .

والداعى إلى ذكر اللغة ههنا : لكونها من الأمور المستمد منها هذا العلم ، وذلك أنه لما كان الاستدلال من الكتاب والسنة ، اللذين هما أصل الإجماع والقياس ، وكانا أفصح الكلام العربى : احتيج إلى معرفة لغة العرب ، لتوقف الاستدلال منهما عليها .

فإن قيل : من سبق نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم من الأنبياء والمرسلين ، إنما كان مبعوثا لقومه خاصة . فهو مبعوث بلسانهم ، ونبينا محمد مثلهم مبعوث لجميع الخلق . فلم لم يبعث بجميع الألسنة ، ولم يبعث إلا بلسان بعضهم ، وهم العرب ؟

فالجواب : أنه لو بعث بلسان جميعهم ، لكان كلامه خارجا عن المعهود ، ويبعد — بل يستحيل — أن ترد كل كلمة من القرآن مكررة بكل الألسنة . فيتعين البعض . وكان لسان العرب أحق ، لأنه أوسع وأفصح ، ولأنه لسان المخاطبين ، وإن كان الحكم عليهم وعلى غيرهم . ولما خلق الله تعالى النوع الإنسانى ، وجعله محتاجا لأمور لا يستقل بها ، بل يحتاج فيها إلى المعاونة : كان لا بد للمعاون من الاطلاع على ما فى نفس المحتاج بشىء يدل عليه : من لفظ ، أو إشارة ، أو كتابة أو مثال أو نحوه .

إذا تقرر هذان فـ (اللغة) فى الدلالة على ذلك (أفيد) أى أكثر فائدة (من غيرها) لأن اللفظ يقع على المعدوم والموجود ، والحاضر الحسىّ والمعنوى (وأيسر لخفتها) لأن الحروف كيفيات تعرض للنفَس الضرورى ، فلا يتكلف لها ما يتكلف لغيرها (وسببها) أى سبب وضعها (حاجة الناس) إليها . قال ألكيا الهراسى : إن الإنسان لما لم يكن مكتفيا بنفسه فى مهماته ومقيمات معاشه : لم يكن له بد من أن يسترفد المعاون من غيره . ولهذا المعنى توزعت الصنائع وانقسمت الحرف إلى الخلق . فكل واحد قصر وقته على حرفة يستقل بها ، لأن كل واحد من الخلق لا يمكنه أن يقوم بجملة مقاصده . فحينئذ لا يخلو من أن يكون محل حاجته حاضرة أشار إليها ، وإن كانت غائبة ، فلا بد له من أن يدل بشىء

على محل حاجته . فوضعوا الكلام دلالة ، وجعلوا اللسان أسرع الأعضاء حركة وقبولا للترداد ، وكان الكلام إنما يدل بالصوت . وكان الصوت إن تُرك سدّى ، امتد وطال ، وإن قطع تقطع ، قطعوه وجزوه على حركات أعضاء الإنسان التى يخرج منها الصوت ، وهى من أقصى الرئة التى منتهى الفم . فوجدوه تسعة وعشرين حرفا ، قسموها على الحلق والصدر ، والشفة واللثة ، ثم لما رأى أن الكناية لا تقع بهذه الحروف ركبوا منها ثنائيا وثلاثيا ورباعيا وخماسيا . واستثقلوا ما زاد على ذلك[1] .

وقال الماوردى : وإنما كان نوع الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوانات لأن غيره قد يستقل بنفسه عن جنسه . وأما الإنسان : فمطبوع على الافتقار إلى جنسه فى الاستعانة ، فهو صفة لازمة لطبعه وخلقه ، قائمة فى جوهره .

وقال ابن مفلح وغيره : سبب وجودها . حاجة الناس ليعرف بعضهم مراد بعض للتساعد والتضاد بما لا مؤنة فيه لخفتها ، وكثرة فائدتها ، ولا محذور . وهذا من نعم الله تعالى على عباده . فمن تمام نعمه علينا : أن جعل ذلك بالنطق دون غيره

(وهى) أى وحقيقة اللغة (ألفاظ وضعت لمعان) يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ، فلا يدخل المهمل ؛ لأنه لم يوضع لمعنى (فما الحاجة إليه) أى فالمعنى الذى يحتاج الإنسان إلى الاطلاع عليه من نفسه دائماً ، كطلب مايدفع به عن نفسه من ألم جوع ، أو عطش ، أو حر ، أو برد (والظاهر : أو كثرت) حاجته إليه . كالمعاملات (لم تخل من) وضع (لفظ له ، ويجوز خلوها من لفظ ، كعكسهما) وهما مالا يحتاج إليه ألبتة ، أو تقل الحاجة إليه . قال ابن حمدان فى مقنعه : ما احتاج الناس إليه لم يخل من لفظ يفيده ، وما لم يحتاجوا إليه يجوز خلوها عما يدل عليه ، وما دعت الحاجة إليه غالباً . فالظاهر عدم خلوها منه ، وعكسه بعكسه . انتهى . قال فى شرح التحرير : وحاصله : أن معنا أربعة

---

(١) إن الذى ركب ذلك فى الإنسان ، وأعطاه اللسان وغيره من الآلات التى يعبر بها عما فى نفسه : هو الله سبحانه وتعالى .

أقسام . أحدها : ما احتاجه الناس واضطروا إليه . فلابد لهم من وضعه . الثانى: عكسه ، مالايحتاج إليه ألبتة ، يجوز خلوها عنه ، وخلوها ـ والله أعلم ـ أكثر . الثالث : ما كثرت الحاجة إليه ، الظاهر عدم خلوها ، بل هو كالمقطوع به . الرابع : عكسه ، ماقلت الحاجة إليه ، يجوز خلوها منه ، وليس بممتنع .

(والصوت) الحاصل عند اصطكاك الأجرام (عرض مسموع) وسببه انضغاط الهواء بين الجرمين ، فيتموج تموجاً شديداً ، فيخرج فيقرع صماخ الأذن فتدركه قوة السمع ، فصوت المتكلم : عرض حاصل عن انصكاك أجرام الفم ، وهى مخارج الحروف ودفع النفس للهواء ، مكيفاً بصورة كلام المتكلم إلى أذن السامع وقولهم « الصوت » عرض ، يتناول جميع الأعراض ، وقولهم « مسموع » خرج جميعها ، إلا مايدرك بالسمع .

قلت : بل الأخلص فى العبارة أن يقال : الصوت (صفة مسموعة . والله أعلم) .

قال فى شرح التحرير : وإنما بدأ بالصوت ، لأنه الجنس الأعلى للكلام الذى نحن بصدد الكلام عليه .

(واللفظ) فى اللغة : الرمى ، وفى الاصطلاح (صوت معتمد على بعض مخارج الحروف) لأن الصوت لخروجه من الفم صار كالجوهر المرمى منه . فهو ملفوظ . فأطلق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر ، كقوله : نسج اليمين : أى منسوجه .

إذا تقرر هذا ، فاللفظ الاصطلاحى : نوع للصوت ، لأنه صوت مخصوص . ولهذا أخذ الصوت فى حدّ اللفظ ، وإنما يؤخذ فى حدّ الشىء جنس ذلك الشىء .

(والقول) فى اللغة مجرد النطق ، وفى الاصطلاح (لفظ وضع لمعنى ذهنى) لما كان اللفظ أعم من القول لشموله المهمل ، والمستعمل خرج المهمل بقوله « وضع المعنى » واختلف العلماء فى قوله « وضع لِمعنى » على ثلاثة أقوال .

أحدها : مافى المتن ، وهو المعنى الذهنى ، وهو مايتصوره العقل ، سواء طابق ما فى الخارج أولا ، لدوران الألفاظ مع المعانى الذهنية وجوداً وعدماً . القول

اختاره الرازى وأتباعه ، وابن حمدان ، وابن قاضى الجبل من أصحابنا .

والقول الثانى : أنه وضع للمعنى الخارجى ، أى الموجود فى الخارج . وبه قطع أبو إسحاق الشيرازى .

والقول الثالث : أنه وضع للمعنى من حيث هو من غير ملاحظة فى الذهن ، أو فى الخارج . واختاره السبكى الكبير ، ومحل الخلاف فى الاسم النكرة .

(والوضع) نوعان . وضع (خاص ، وهو جعل اللفظ دليلا على المعنى) الموضوع له ، أى جعل اللفظ متهيئاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص . وقولنا (ولو مجازاً) ليشمل المنقول من شرعى وعرفى . قال فى شرح التحرير : وهذا هو الصحيح .

(و) نوع (عام ، وهو تخصيص شىء بشىء يدل عليه . كالمقادير) أى كجعل المقادير دالة على مقدراتها من مكيل وموزون ومعدود ومزروع وغيرها .

وفى كلا النوعين ، الوضع : أمر متعلق بالواضع (والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى) أى إرادة مسمى اللفظ بالحكم ، وهو الحقيقة ، أو غير مسماه لعلاقة بينهما ، وهو المجاز ، وهو من صفات المتكلم (والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه) أو ما اشتمل على مراده . فالمراد : كاعتقاد الحنبلى والحنفى: أن الله تعالى أراد بلفظ القُرْء : الحيض ، والمالكى والشافعى : أن الله تعالى أراد به : الطهر . وهذا من صفات السامع . فالوضع سابق ، والحمل لاحق ، والاستعمال متوسط .

(وهى) أى اللغة نوعان (مفرد ، كزيد ، ومركب ، كعبد الله) أما المفرد فلا نزاع فى وضع العرب له ، وأما المركب ، فالصحيح : أنه من اللغة . وعليه الأكثر ، وأن المركب مرادف للمؤلف ، لترادف التركيب والتأليف .

ثم اعلم أن المفرد فى اصطلاح النحاة : هو الكلمة الواحدة ، كما مثلنا فى المتن ، وعند المناطقة والأصوليين : لفظ وضع لمعنى ، ولا جزء لذلك اللفظ يدل على المعنى الموضوع . فشمل أربعة أقسام .

الأول : مالا جزء له ألبتة ، كباء الجر .

الثانى : ماله جزء ، ولكن لا يدل مطلقاً ، كالزاى من زيد .

الثالث : ماله جزء يدل ، لكن لاعلى جزء المعنى . كإن من حروف إنسان. فإنها لاتدل على بعض الإنسان ، و إن كانت بإيرادها تدل على الشرط أو النفى.

الرابع : ماله جزء يدل على جزء المعنى، لكن فى غير ذلك الوضع ، كقولنا : حيوان ناطق ، علما على شخص .

واعلم أيضا : أن المركب عند النحاة : ما كان أكثر من كلمة ، فشمل التركيب المزجى ، كبعلبك ، وسيبويه ، وخمسة عشر ، ونحوها ، والمضاف ، ولو علماً ، كما مثلنا فى المتن . وعند المناطقة والأصوليين : مادل جزؤه على جزء معناه الذى وضع له ، فشمل الإسنادى ، كقام زيد ، والإضافى : كغلام زيد ، والتقييدى ، لزيد العلم . أما نحو «يضرب» فمفرد على مذهب النحاة ، ومركب على مذهب المناطقة والأصوليين ؛ لأن التاء منه تدل على جزء معناه ، وهو المضارعة .

(والمفرد) من حيث هو قسمان (مهمل) كأسماء حروف الهجاء ؛ لأن مدلولاتها هى عينها . فإن مدلول الألف : « آ » ومدلول الباء « بـ » . وهكذا إلى آخرها . وهذه المدلولات لم توضع بإزاء شىء . قال ابن العراقى وغيره : ألا ترى أن الصاد موضوع لهذا الحرف ، وهو مهمل ، لامعنى له ، وإنما يتعلمه الصغار فى الابتداء للتوصل به إلى معرفة غيره (و) قسم (مستعمل) .

إذا تقرر هذا (فـ) المفرد المستعمل (إن استقل بمعناه . فإن دل بهيئته على زمن) من الأزمنة (الثلاثة) وهى الماضى والحال والاستقبال (فـ) هو (الفعل) أى الفعل ثلاثة أنواع . أحدها (ماض) كقام ونحوه (ويعرض له الاستقبال بالشرط) نحو إن قام زيد قمت . فأصل وضعه للماضى . وقد يخرج عن أصله لما يعرض (و) النوع الثانى (مضارع) كيقوم ونحوه (ويعرض له المضى بلم) نحو لم يقم زيد . فأصل وضعه للحال والاستقبال . وقد يخرج عن أصله لما يعرض له ، وللعلماء فيما وضع له المضارع مذاهب خمسة . المشهور منها : أنه مشترك بين الحال والاستقبال . قال ابن مالك : إلا أن الحال يترجح عند التجرد . الثانى : أنه

حقيقة فى الحال ، مجاز فى الاستقبال . الثالث : أنه حقيقة فى الاستقبال ، مجاز فى الحال . الرابع : أنه حقيقة فى الحال ، ولا يستعمل فى الاستقبال أصلا ، لا حقيقة ولا مجازا . الخامس : أنه حقيقة فى الاستقبال ، ولا يستعمل فى الحال أصلا ، لا حقيقة . ولا مجازاً . وأما استعماله فيما يعرض له ، فمجاز وفاقاً .

(وأمر) أى والنوع الثالث من الأفعال : فعل أمر ، كقم .

(وتجرده) أى تجرد الفعل (عن الزمان) أى عن أحد الأزمنة الثلاثة (للانشاء) كزوجت وقبلت (عارض) بوضع العرف (وقد يلزمه) أى يلزم الفعل التجرد عن الزمان (كعسى) فإنه وضع أولا للماضى ، ولم يستعمل فيه قط ، بل فى الإنشاء . قال القاضى عضد الدين : وكذا « حبذا » فإنه لا معنى لها فى الأزمنة (وقد) يتجرد الفعل عن الزمان و (لا) يلزمه التجرد (كنِعْمَ) و بِئْسَ ، فإنهما تارة يستعملان على أصلهما ، كنعم زيد أمس ، و بئس زيد أمس ، وتارة يستعملان لا بنظر إلى زمان ، بل بقصد المدح أو الذم مطلقاً ، كنعم زيد ، و بئس زيد . (وإلا) أى وإن لم يدل المفرد المستعمل بمعناه و بهيئته على أحد الأزمنة (فـ) هو (الاسم) فصَبُوح ، وغَبُوق . وأمس ، وغد ، وضارب أمس ، وضارب اليوم ، ونحو ذلك : يدل بنفسه على الزمان ، لكن لم يدل وصفا ، بل لعارض . كاللفظ بالاسم ومدلوله . فإنه لازم ، كالمكان ، ونحو : صه ، دل على « اسكت » و بواسطته على سكوت مقترن بالاستقبال ، وللمضارع إن قيل : مشترك بين الحال والاستقبال فوضعه لأحدهما ، واللبس عند السامع . (وإن لم يستقل) اللفظ المفرد بمعناه ، كمن ولن (فـ) هو الحرف . والصحيح أنه يحد (وهو دال على معنى فى غيره) ليخرج الاسم والفعل . وقيل : لا يحتاج إلى حد ، لأن ترك العلامة علامة . ورد بأن الحد لتعريف حقيقة المحدود ، ولا تعرف حقيقة بترك تعريفها .

(و) أما (المركب) من حيث هو أيضاً : فقسمان ، قسم (مهمل) وهو (موجود) فى اختيار البيضاوى والتاج السبكى . ومثّلاه بالهذيان . فإنه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل . وقال الرازى : والأشبه أنه غير موجود ، لأن الغرض

من التركيب الإفادة . وهذا إنما يدل على أن المهمل غير موضوع ، لا على أنه لم يوضع له اسم ، واتفقوا على أن المهمل (لم تضعه العرب قطعاً . و) القسم الثانى (مستعمل وضعته) العرب خلافا للرازى ، وابن مالك وجمع ، ويدل على صحة وضعه : أن له قوانين فى العربية لايجوز تغييرها ، ومتى غيرت حكم عليها بأنها ليست عربية ، كتقديم المضاف إليه على المضاف ، وإن كان مقدماً فى غير لغة العرب . وكتقديم الصلة أو معمولها على الموصول ، وغير ذلك مما لاينحصر فى التركيب . كما فى المفردات . قال القرافي : وهو الصحيح ، وعزاه غيره إلى الجمهور . والقول الثانى : أن العرب لم تضع المركب ، بدليل أن من يعرف لفظين لايفتقر عند سماعهما مع إسناد إلى معرف لمعنى الإسناد ، بل يدركه ضرورة ؛ لأنه لو كان المركب موضوعاً لافتقر كل مركب إلى سماع من العرب . كالمفردات . قال البرماوى : والتحقيق أن يقال : إن أريد أنواع المركبات فالحق أنها موضوعة . أو جزئيات النوع فالحق المنع ، وينبغى أن يبزل المذهبان على ذلك .

قال فى شرح التحرير : ومما يقع على العرب نوعان . أحدهما (غير جملة ، كمثنى) لأنه مركب من مفرده ومن علامة التثنية (وجمع) لتركيبه من المفرد وعلامة الجمع . (و) النوع الثانى (جملة ، وتنقسم) الجملة (إلى ما) أى إلى لفظ (وضع لإفادة نسبة . وهو) أى واللفظ الذى وضع لإفادة نسبة هو (الكلام) لاغيره (ولا يتألف) الكلام (إلا من اسمين) نحو زيد قائم (أو) من (اسم وفعل) نحو قام زيد ؛ لأن الكلام يتضمن الإسناد ، وهو يقتضى مسنداً ومسنداً إليه . ولما كان الاسم يصلح أن يسند إليه من جنس الاسم فقط . ولما كان الفعل يصلح أن يسند ، ولا يصلح أن يسند إليه : صح تأليف الكلام منه ، إذا كان مع اسم لابدونه ، بشرط أن يكون المسند والمسند إليه (من) متكلم (واحد) قاله الباقلانى والغزالى وابن مفلح وغيرهم . وقال جمع : يجوز أن يكون من متكلمين فأكثر ، بأن يتفقا على أن يذكر أحدهما الفعل والآخر الفاعل ، أو أحدهما المبتدأ ، والآخر الخبر ، ورد بأن الكلام لا بد له من إسناد ، وهو

لا يكون إلا من واحد . فإن وجد من كل واحد منهما إسناد بالإرادة ، فكل واحد منهما متكلم بكلام مركب ، ولكن حذف بعضه لدلالة الآخر عليه . فلم يوجد كلام من متكلمين ، بل كلامان من اثنين . انتهى . قال فى شرح التحرير : وهو التحقيق ، ثم قال : وذكر أصحابنا فرعا مترتبا على ذلك . وهو ما إذا قال رجل : امرأة فلان طالق . فقال الزوج : ثلاثا . قال الشيخ تقى الدين : هى تشبه ما لو قال : عليك ألف ، فقال : صحاح . وفيها وجهان . قال : وهذا أصل فى الكلام من اثنين ، إن أتى الثانى بالصفة ونحوها : هل يكون متمما للأول ، أم لا ؟ انتهى . (وحيوان ناطق ، وكاتب ، فى زيد كاتب ، لم يفد نسبة) قال فى شرح التحرير : هذا جواب عن سؤال مقدر ، تقديره : أن الحدّ المذكور للجملة غير مطرد ضرورة صدقه على المركب التقييدى ، وعلى نحو « كاتب » فى نحو قولك : زيد كاتب ، والمراد بالمركب التقييدى : المركب من اسمين ، أو من اسم وفعل ، بحيث يكون الثانى قيداً فى الأول ، ويقوم مقامهما لفظ مفرد ، مثل حيوان ناطق ، والذى يكتب . فإنه يقوم مقام الأول : الإنسان ، ومقام الثانى : الكاتب ، وإنما قلنا : الحدّ يصدق عليهما . لأن الأول لفظ وضع لإفادة نسبة مقيديه ، والثانى : وضع لإفادة نسبة اسم الفاعل إلى الضمير الذى هو فاعله .

والجواب عن السؤال المقدر أن يقال : لا نسلم أن الحد يصدق عليهما ، لأن المراد بإفادة النسبة : إفادة نسبة يحسن السكوت عليها ، وهما لم يوضعا لإفادة نسبة كذلك ، انتهى .

ولما تقدم أن الجملة تنقسم إلى ما وضع لإفادة نسبة ، وإلى غير ماوضع لإفادة نسبة ، وانتهى الكلام على الأول . شرع فى الكلام على الثانى ، فقال : (وإلى غيره) أى غيرماذكر لإفادة نسبة . وذكر مثاله بقوله (كجملة الشرط) بدون جزاء (أو) جملة (الجزاء) بدون شرط (ونحوهما) أى ونحوذلك (ويراد بمفرد) فى بعض إطلاقاته (مقابلها) يراد فى بعض (ومقابل مثنى وجمع ، و) يراد به فى بعض (مقابل مركب) فيقال : مفرد وجملة ، ومفرد ومثنى ومجموع ،

ومفرد ومركب ، ويكون إطلاقه على الصور الثلاث إطلاقاً متعارفاً (و) يراد (بكلمة : الكلام) فى الكتاب والسنة ، وكلام العرب ، قال سبحانه وتعالى (٢٣ : ٩٩ ، ١٠٠ رب ارجعون ؛ لعلى أعمل صالحاً فيما تركت ، كلا ، إنها كلمة هو قائلها) فسمى ذلك كله كلمة ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أصدق كلمة قالها الشاعر : * ألا كل شىء ما خلا الله باطل » فسمى ذلك كله كلمة ، وهو مجاز مهمل فى عرف النحاة ، فقيل : هو من تسمية الشىء باسم بعضه ، وقيل : لما ارتبطت أجزاء الكلام بعضها ببعض ، حصل لك بذلك وحدة ، فشابه الكلمة . فأطلق عليه كلمة (و) يراد به ، أى بالكلام (الكلمة) عكس ماقبله ، فيقال : تكلم بكلام ، ومرادهم « بكلمة » قول سيبويه فى قولهم : من أنت زيد ، معناه : من أنت كلامك زيد (و) يراد بالكلام أيضاً (الكلم الذى لم يفد) ومنه حديث البراز « أمرنا بالسكوت ، ونهينا عن الكلام » فيشمل الكلمة الواحدة ، والكلم الذى لم يفد ، والحالف أن لا يتكلم يحنث بمطلق اللفظ (وتناول الكلام والقول عند الإطلاق للفظ والمعنى جميعاً ، كالإنسان) أى كتناول لفظ الإنسان (للروح والبدن) قال الشيخ تقى الدين : عند السلف والفقهاء ، والأكثر . وقال كثير من أهل الكلام : مسمى الكلام هو اللفظ ، وأما المعنى : فليس جزؤه ، بل مدلوله ، وقاله النحاة : لتعلق صناعتهم باللفظ فقط . وعكس عبد الله بن كُلاَّب وأتباعه ذلك ، فقالوا : مسمى الكلام المعنى فقط ، وقال بعض أصحاب ابن كلاب : الكلام مشترك بين اللفظ والمعنى ، فيسمى اللفظ كلاماً حقيقة ، ويسمى المعنى كلاماً حقيقة ، وروى عن الأشعرى وبعض الكلابية : أن الكلام حقيقة فى لفظ الآدميين ، لأن حروف الآدميين تقوم بهم ، مجاز فى كلام الله سبحانه وتعالى ، لأن الكلام العربى عندهم لايقوم به تعالى ، بل كلام غيره ، ومن العلوم .

وقال الشيخ تقى الدين : اتفق المسلمون على أن القرآن كلام الله تعالى ، لا أن كلامه هو المعنى فقط . والنظم العربى الذى يدل على المعنى ليس كلام الله

تعالى كان مخلوقاً ، خلقه الله تعالى فى غيره ، فيكون كلاماً لذلك الغير ، لأن الكلام إذا خلق فى محل كان كلاماً لذلك المحل ، فيكون الكلام العربى ليس كلام الله تعالى ، بل كلام غيره . ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام : أن الكلام العربى الذى بلغه محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى أعلم أمته أنه كلام الله تعالى ، لا كلام غيره . انتهى

(فصل)

(الدلالة) بفتح الدال — على الأفصح — مصدر دلّ يدلّ دلالة (وهى) أى الدلالة المرادة هنا (ما) يعنى الذى (يلزم من فهم شىء) أىّ شىء كان (فهم) شىء (آخر) يعنى كون الشىء يلزم من فهمه فهم شىء آخر . فالشىء الأول : هو الدال ، والشىء الثانى : هو المدلول . (وهى) أى الدلالة المطلقة ثلاثة أنواع .

الأول : ما دلالته (وضعية) كدلالة الأقدار على مقدوراتها ، ومنه دلالة السبب على المسبب ، كالمدلول على وجوب الصلاة ، وكدلالة المشروط على وجود الشرط ، كالصلاة على الطهارة ، وإلا لما صحت . (و) النوع الثانى : مادلالته (عقلية) كدلالة الأثر على المؤثر ، ومنه دلالة العالم على موجده ، وهو الله سبحانه وتعالى . (و) النوع الثالث : مادلالته (لفظية) أى مستندة إلى وجود اللفظ . (و) هذه (اللفظية) ثلاثة أقسام : (طبيعية) كدلالة : أُخْ ، أُخْ على وجع الصدر (و) القسم الثانى (عقلية) كدلالة الصوت على حياة صاحبه (و) القسم الثالث (وضعية ، وهذه) الدلالة الوضعية التى هى أحد أقسام اللفظية (كون اللفظ إذا أطلق فهم) من إطلاقه (ماوضع له ، وهى) أى ودلالة اللفظ الوضعية (على مسماه) أى مسمى ذلك اللفظ (مطابقة) أى : دلالة مطابقة ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وإنما سميت هذه الدلالة مطابقة . لأن اللفظ موافق لتمام ماوضع له من قولهم : طابق النعل النعل إذا توافقتا . فاللفظ موافق للمعنى ، لكونه موضوعاً بإزائه (وجزئه) أى ودلالة اللفظ الوضعية على جزء مسماه (تضمن) أى دلالة تضمن ، كدلالة الإنسان على حيوان فقط ، أو على ناطق

فقط ، سميت بذلك : لأن اللفظ دل على مافى ضمن المسمى (ولازمه) أى اللفظ على لازم مسماه (الخارج) كدلالة الإنسان على كونه ضاحكا ، أو قابلا صنعة الكتابة (التزام) أى دلالة التزام (وهى عليه) أى ودلالة اللفظ على لازم مسماه الخارج عنه دلالة (عقلية) وكون دلالة المطابقة والتضمن لفظيتان ، ودلالة الالتزام عقلية ، هو ماقدمه فى التحرير ، واختاره الآمدى وابن الحاجب وابن مفلح وابن قاضى الجبل ، وقيل : الثلاث لفظية ، وحكاه فى شرح التحرير عن الأكثر ، وقيل : المطابقة لفظية ، والتضمن والالتزام : عقليتان (والمطابقة) أى ودلالة المطابقة (أعم) من دلالة التضمن والالتزام ، لجواز كون المطابقة بسيطة ، لا تضمن فيها ، ولالها لزوم خارجى (و) قد (توجد معها تضمن بلا التزام) بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب ، ولا يكون له لازم خارجى ، فيوجد مع المطابقة دلالة الالتزام بدون دلالة التضمن (والتضمن) أى دلالة التضمن (أخص) من دلالة المطابقة ودلالة الالتزام . قال ابن مفلح : دلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ، وهما أعم من التضمن ، لجواز كون المضمون واللازم بسيطاً لاجزء له ، انتهى .

وإذ فرغنا من الكلام على دلالة اللفظ ، فلنشرع الآن فى الكلام على الدلالة باللفظ (والدلالة باللفظ : استعماله) أى إستعمال اللفظ فى موضوعه الأول . وهو المراد بقوله (فى الحقيقة) أو استعماله فى غير موضوعه الأول لعلاقة بين الغير وبين موضوعه الأول ، وهو المراد بقوله (والمجاز) والباء فى قوله « باللفظ » للاستعانة والسببية ؛ لأن الإنسان يدلنا على مافى نفسه بإطلاق لفظه ، فإطلاق لفظة « آلة » للدلالة ، كالقلم للكتابة . إذا علم ذلك ، فالفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ من وجوه . أولها : من جهة المحل . فإن محل دلالة اللفظ القلب ، ومحل الدلالة باللفظ اللسان . الثانى : من جهة الوصف ، فدلالة الوصف صفة للسامع ، والدلالة باللفظ صفة المتكلم . الثالث : من جهة السبب ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها . الرابع : من جهة الوجود ، فكلما

وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ، بخلاف العكس . الخامس : من جهة الأنواع ، فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : مطابقة ، وتضمن ، والتزام . والدلالة باللفظ نوعان : حقيقة ، ومجاز (والملازمة) التى تكون بين مدلول اللفظ ولازمه الخارج أنواع : (عقلية) كالزوجية اللازمة للاثنين (وشرعية) كالوجوب والتحريم اللازمين للمكلف ، وعادية كالارتفاع اللازم للسرير (و) قد (تكون) الملازمة (قطعية) كالوجود اللازم للموجود (و) قد تكون الملازمة (ضعيفة جداً) كالعادة اللازمة لزيد ، من كونه إذا أتى لمحل كذا يحجبه عمرو (و) قد تكون الملازمة (كليه) كالزوجية اللازمة لكل عدد له نصف صحيح (و) قد تكون الملازمة (جزئية) كملازمة المؤثر للأثر حال حدوثه .

(فصل)

(إذا اتحد اللفظ ومعناه) الذى هو مدلول اللفظ (واشترك فى مفهومه) أى مفهوم لفظه (كثير) يحمل اللفظ على إيجاباً [1] ؛ لأنه المعتبر (ولو) كان الاشتراك (بالقوة) دون الحقيقة ، بأن لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . ولم تتفاوت أفراده باستغناء وافتقار ، أو شدة وضعف ، أو نحو ذلك (ه) هو (كلى) كالحيوان الصادق على جميع أنواع الحيوانات . (وهو) أى الكلى قسمان : قسم (ذاتى) وهو الذى لم يخرج عن حقيقة ذات الشىء ، مثل الحيوان بالنسبة إلى الإنسان (و) قسم (عرضى) منسوب إلى العرض ، مثل الضاحك بالنسبة إلى الانسان ، لأن الضحك خارج عن حقيقة الإنسان .

إذا تقرر هذا (فإن تفاوتت) أى تفاوتت أفراد الكلى بقلة وكثرة ، كنور السراج والشمس ، أو بإمكان التغير واستحالته ، كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن ، أو الاستغناء والافتقار ، كالموجود بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، أو بشدة وضعف ، كبياض الثلج و بياض العاج ، أو تقدم وتأخر ، كالوجود للخالق والمخلوق (فمشكك) لأنه يشكك الناظر فيه : هل هو منوط بوجود

---

(١) كذا بالأصل . ولعله سقط « أحد معانيه » أو نحوها .

الكلى فى أفراده ، أو مشترك لتغاير أفراده ؟ فهو اسم فاعل من « شكك » المضاعف من شك إذا تردد وقال فى شرح التحرير : وتمثيلنا بالوجود للخالق والمخلوق للمشكك : ذكره بعض أصحابنا وغيرهم ، تبعاً للآمدى ، وابن الحاجب ، لكونه حقيقة فيهما عند أصحابنا وغيرهم . وذكره الآمدى إجماعاً (وإلا) أى وإن لم تتفاوت أفراد الكلى (ف) هو (متواطىء) لأنه الذى تتساوى أفراده باعتبار ذلك الكلى الذى تشاركت فيه ، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده . فإن الكلى فيها ـ وهو الحيوانية والناطقية ـ لا تتفاوت فيها بزيادة ولا نقص . وسمى بذلك من التواطؤ ، وهو التوافق . لا يقال : إنه لاحقيقة المشكك ؛ لأن ماحصل به الاختلاف : إن دخل فى التسمية كان اللفظ مشتركاً ، وإلا كان متواطئاً . لأنا نقول : إنه داخل فى التسمية ، ولا يلزم أن يكون مشتركاً ؛ لأن المشترك ماليس بين معنييه قدر مشترك ، كلفظ العين الصادق بالباصرة والذهب . سمى بذلك الاسم ، ولا يكون خارجاً من التواطؤ ، لأن التواطؤ أعم مما تساوت أفراده أو تفاوتت ، إلا أنه إذا كان فيه تفاوت : فهو مشكك (وإن لم يشترك) فى مفهوم اللفظ كثير (كمضمر) فى الأصح عند الأكثر لوجهين . الأول : أن الصحيح أنه أعرف المعارف . فلو كان مسماه كلياً لكان نكرة . الثانى : أن مسمى المضمر لو كان كلياً كان دالا على ماهو أعم من الشخص المعين . والقاعدة العقلية : أن الدال على الأعم غير دال على الأخص ، فيلزم أن لايدل المضمر على شخص خاص . وليس كذلك . ومثل زيد وعمرو . وهذا الإنسان (فجزئى) لاندراجه تحت الكلى (ويسمى النوع) المندرج تحت الجنس مثل نوع الإنسان المندرج تحت جزئى الحيوان (جزئياً إضافياً) فكل جنس ونوع عالٍ أو وسط أو سافل : كلى لما تحته ، جزئى لما فوقه ، لكن لابد فى الجزئى من ملاحظة قيد الشخص والتعيين فى التصور ، وإلا لصدق أنه لم يمنع تصوره من وقوع الشركة ، إذ لابد من اشتراك ، ولو فى أخص صفات النفس (و) المعنى الذى هو (متعدد اللفظ فقط) أى دون أن يتعدد معناه . كالبر

والقمح المسمى به الحب المعروف . وكالليث والأسد (مترادف) اترادف اللفظين بتواردهما على محل واحد (و) متعدد (المعنى فقط) أى دون اللفظ (مشترك) كالذهب والباصرة . فإنهما يشتركان فى لفظ « العين » لصدقه عليهما ، ولا يسمى مشتركاً إلا (إن كان) اللفظ وضع (حقيقة للمتعدد) كما مثلنا (وإلا) أى وإن لم يكن وضع حقيقة للمتعدد ، بل كان موضوعاً لأحدهما ، ثم نقل إلى الثانى لمناسبة (فـ) هو (حقيقة) بالنسبة إلى الموضوع له (ومجاز) بالنسبة إلى المنقول إليه ، كلفظ « السماء » فإنه حقيقة فى السماء المعهودة ، ومجاز فى المطر . قال الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه ، وإن كانوا غضابا

وكالأسد ، فإنه بالنسبة إلى الحيوان المفترس حقيقة ، وبالنسبة إلى الرجل الشجاع مجاز (وهما) أى ومتعدد اللفظ والمعنى : ألفاظ (متباينة) معان متباينة ، سواء (تفاصلت) تلك المعانى . أى لم يرتبط أحدها بالآخر . كضرب زيد عمراً ، وكمسمى إنسان ، ومسمى فرس (أو تواصلت) بأن كان بعض المعانى صفة للبعض الآخر . كالسيف الصارم . فإن « السيف » اسم للحديدة المعروفة ولو مع كونها كآلة « والصارم » اسم للقاطع ، والناطق والفصيح والبليغ . والمراد بتواصلهما : أنه يمكن اجتماعهما فى شىء واحد ونحو ذلك ، ولو كان أحدهما جزءاً من الآخر ، كالإنسان والحيوان (وكلها) أى : وكل الألفاظ من حيثية الاشتقاق وعدمه قسمان . قسم (مشتق) وهو ما دل على ذى صفة معينة ، كضارب وعالم ونحوهما (ويكون اللفظ الواحد متواطئاً مشتركاً) باعتبارين ، كاطلاق لفظ « الخمر » على التمر والعنب . فيكون لفظ « الخمر » باعتبار نسبة التمر والعنب إليه متواطئاً ، وباعتبار عدم النسبة مشتركاً (و) يكون (اللفظان متباينين مترادفين باعتبارين) كلفظى « صارم » و « مهند » فإنهما متباينان بالنسبة إلى صدقهما على الحديدة المسماة بالسيف . وكذا « ناطق ، وفصيح » فإنهما متباينان بالنسبة إلى الاختلاف فى المعنى ، مترادفان لصدقهما على موصوفهما

من إنسان أو لسان (و) اللفظ (المشترك) فيه (واقع لغة) أى فى اللغة عند أصحابنا والشافعية والحنفية والأكثر من طوائف العلماء فى الأسماء . كالقرء فى الحيض والطهر ، والعين فى الباصرة والجارية والذهب وعين الشمس وعين الميزان . وغير ذلك . وفى الأفعال كعسعس : لأقبل ولأدبر ، وعسى : للترجى والإشفاق ، والمضارع للحال والاستقبال . ووقوع الماضى خبراً ودعاء . كغفر الله لنا ، وفى الحروف كالباء للتبعيض وبيان الجنس والإستعانة والسببية ونحوها (جوازاً) لأنه لايمتنع وضع لفظ لمعنيين مختلفين على البدل من واضع واحد أو أكثر ويشتهر الوضع : ومنع جمع وقوع المشترك فى اللغة ، وردوا ماقال الأكثر أنه اشترك فى التواطؤ والحقيقة والمجاز ، وعلى الصحيح - وهو كون المشترك واقعاً فى اللغة : لافرق بين كون مفهوميه (تباينا) وهو أن لايصدق أحدهما على الآخر . فإن لم يصح اجتماعهما فهما متضادان ، كالقرء الموضوع للطهر والحيض . وإن صح اجتماعهما فهما متخالفان . قال فى شرح التحرير عن الإسنوى : إنه لم يظفر لهما بمثال (أو) بين كون مفهوميه (تواصلا) بصدق أحدهما على الآخر (بكونه) أى بكون أحد المفهومين (جزءاً) لمفهوم (الآخر) كلفظ « الممكن » فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام والممكن بالإمكان الخاص (أو) بكونه (لازمه) أى لازم الآخر . كقولهم : طلعت الشمس ، وجلسنا فى الشمس . فإن المراد بقولهم : جلسنا فى الشمس : ضوء الشمس اللازم لها (ولذا يترادف وقوعاً) يعنى وقوع الخلاف فى وقوع المترادف فى اللغة . والصحيح الذى عليه أصحابنا والحنفية والشافعية : أنه واقع فى اللغة فى الأسماء والأفعال والحروف فمن أمثلته فى الأسماء : الأسد والسبع والليث والغضنفر . فإنها كلها للحيوان المفترس المعروف ، وفى الأفعال : قعد وجلس وكذا مضى وذهب . وفى الحروف : إلى ، وحتى . لانتهاء الغاية .

قال ابن القيم ، فى روضة المحبين : الأسماء الدالة على مسمى واحد نوعان . أحدهما : أن يدل عليه باعتبار الذات فقط . فهذا هو المترادف ترادفاً محضا .

كالحنطة والبر والقمح ، واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولاذم ، وإنما أتى بمجرد التعريف . والنوع الثانى : أن يدل على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها . كأسماء الرب ، وأسماء كلامه ونبيه ، وأسماء اليوم الآخر . فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات ، متباين بالنسبة إلى الصفات . فالرب والرحمن والعزيز والقدير ونحوها يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة . وكذلك : البشير والنذير ، والحاشر والعاقب ونحوها . وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها . وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها ، وكذلك أسماء السيف . فإن تعددها بحسب أوصافها ، وأوصافها مختلفة ، كالمهند والمعضب والصارم ونحوها . قال : وقد أنكر كثير من الناس الترادف فى اللغة ، وكأنهم أرادوا هذا المعنى ، وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق فى صفة أو نسبة أو إضافة . سواء علمت لنا أو لم تعلم ، وهذا الذى قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد ، ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين ، يسمى أحدهما المسمى باسم ، ويسميه الواضع الآخر باسم غيره ، ويشتهر الوضعان عن القبيلة الواحدة ، وهذا كثير . ومن هذا يقع الاشتراك أيضاً . فالأصل فى اللغة : هو التباين وهو أكثر اللغة . انتهى .

(ولا ترادف فى حد غير لفظى ومحدود) أما الحد اللفظى : كالحنطة والقمح فقد تقدم الكلام أنه من المترادف . وأما غير اللفظى : كالإنسان والحيوان الناطق : فالصحيح أنه غير مترادف ، لأن الترادف من عوارض المفردات ؛ لأنها الموضوعة . والحد مركب ، ولأن دلالة الحد والمحدود على المعنى غير متحدة . فإن الحد يدل على أجزاء المحدود بالمطابقة ، والمحدود يدل عليها بالتضمن ، ولأن المحدود يدل عليها من حيث الجملة والوحدة المجتمعة ، والحد يدل عليها من حيث التفصيل بذكر المادة ، والصورة من غير وحدة . (ولا) ترادف أيضاً فى نحو (شذر مذر) على الصحيح ، ونحو شذر مذر : حسن بسن ، وعطشان نطشان ، وشغر بغر ، وشيطان ليطان ، وحان بان ، وجائع نائع ، وثقف لقف ، وحياك الله

وبباك ، وأسوان أفوان : أى حزين . وتافه نافه ، وحل بل ، وحقير نقير ، وعين خدرة بدرة : أى عظيمة ، وحض مض ، وخراب يباب ، وسمح لمح ، وسبع لبع ، وشكس لكس ، ويوم عك لك : إذا كان حلوا ، وعفريت نفريت ، وكثير بثير ، وفسيح لقيح ، وثقة لقة ، وهو آشق آمق حنق الطويل ، وفعلت ذلك على رغمه ودعمه ؛ لأن الذى بعد الأول تابع لا يفيد شيئاً غير التقوية ، وشرط الترادف أن يفيد أحد المترادفين لو انفرد ، لأنه مرادفه فى الرتبة (ولا) ترادف أيضاً فى (تأكيد) لأن اللفظ المؤكد به تابع للمؤكد ، فلا يرادفه لعدم استقلاله (وأفاد التابع التقوية) لأنه لم يوضع عبثاً (وهو) أى التابع (على زنة متبوعه) حتى لو وجد ماليس على زنته لم يحكم بأنه من هذا الباب (و) اللفظ (المؤكد) لمتبوعه (يقوى) متبوعه ، لأن التأكيد هو التقوية باللفظ (و) يزيد على التقوية بكونه (ينفى احتمال المجاز) وأنكرت الملاحدة كون القرآن كلام الله تعالى بسبب وقوع التوكيد فيه ، لزعمهم القصور عن تأكيده ما فى النفس ، والله تعالى منزه عن ذلك ، وجعلوا كون الله تعالى وتقدس خاطب عباده على نهج لغة العرب (ويقوم كل مترادف) من المترادفين (مقام الآخر فى التركيب) لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ . فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر ؛ لاتحاد معناهما من حيث اللغة . ولا يرد على ذلك ما تعدد بلفظه ، كالتكبير ونحوه ؛ لأن المنع هناك لعارض شرعى . والبحث هنا من حيث اللغة .

﴿ فائدة ﴾ الفائدة فى الأصل : الزيادة تحصل للانسان ، اسم فاعل من قولك فأدت له فائدة من باب باع ، وأفدته إفادة أعطيته ، وأفدت منه مالا أخذته . وفائدة العلم والأدب من هذا (العلم) من أقسام الجزئى لا الكلى ، وهو (اسم يعين مسماه) فقولنا « اسم » جنس مخرج لما سواه من الأفعال والحروف . وقولنا « يعين مسماه » فصل مخرج للنكرات . وقولنا (مطلقاً) مخرج لما سوى العلم من المعارف . فإنه لا يعينه إلا بقرينة : إما لفظية ، مثل « أل » أو معنوية ،

كالحضور والغيبة ، كأنت وهو . وهـذا الحد لابن مالك . وهو قسمان : قسم شخصى . وهو الموضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجى ، وهو المراد بقوله (فإن كان التعيين خارجياً فعلَم شخص) كجعفر ، علم رجل ، وخِرْنِق علم امرأة . وأشار إلى القسم الثانى بقوله (وإلا) أى وإن لم يكن التعيين خارجياً ، بأن لم يوضع على شخص موضوع فى الخارج ، وإنما وضع للماهية بقيد التشخص الذهنى (و) علم (جنس) كأسامة ، فإنه علم على الأسد بقيد تشخص ماهيته فى ذهن الواضع . وكذا ثُعالة على الثعلب ، فإن كلا منهما لم يوضع على واحد من جنسه بعينه . فتشمل الماهية كل أفراد الجنس ، ولا يختص ذلك بما لا يؤلف من الوحوش ، بل يكون أيضاً لبعض المألوفات . كأبى المضاء لجنس الفرس (و) الاسم (الموضوع للماهية من حيث هى) أى لا بقيد تشخصها فى الذهن ، ولا عدم تشخصها . كأسد فهو (اسم جنس) إذا تقرر هذا : فعلم الجنس يساوى علم الشخص فى أحكامه اللفظية : من كونه لا يضاف ، ولا يدخل عليه حرف التعريف ، ولا ينعت بنكرة ، ولا يقبح مجيئه مبتدأ ، ولا انتصاب النكرة بعده على الحال ، ولا يصرف منه ما فيه سبب زائد على العلمية . ويفارقه من جهة المعنى لعمومه ، إذ هو خاص شائع فى جهة واحدة . فخصوصه باعتبار تعيينه الحقيقة فى الذهن ، وشياعه باعتبار أن لكل شخص من أشخاص نوعه قسطاً من تلك الحقيقة فى الخارج . وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس : فقال بعضهم : إن اسم الجنس الذى هو أسد : موضوع لفرد من أفراد النوع بعينه ، فالتعدد فيه من أصل الوضع ، وأن علم الجنس الذى هو أسامة موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن . فإذا أطلقت أسداً على واحد أطلقته على أصل وضعه ، وإذا أطلقت أسامة على واحد فإنما أردت الحقيقة ، ويلزم من ذلك التعدد فى الخارج . فالتعدد فيه ضمنا لا قصداً بالوضع ، ويتساويان فى صدقهما على صورة الأسد ، إلا أن علم الجنس وضع لها من حيث خصوصها باستحضارها فى الذهن ، واسم الجنس وضع لها من حيث عمومها .

(فصل)

(الحقيقة) فعيلة من الحق ، ثم إن كان بمعنى الثابت ، فهى اسم فاعل ، وإن كان بمعنى المثبت ، فهى اسم مفعول . وهى (قول) أى لفظ غير مهمل (مستعمل) لأنه قبل الاستعمال لاحقيقة ولا مجاز (فى موضع أول) مخرج للمجاز لأنه بوضع ثان ، ودخل فيه أسماء الأجناس (وهى) أقسام . الأول : (لغوية) أى منسوبة إلى اللغة (وهى) من حيث نسبتها إليها بالنسبة إلى العرفية والشرعية (الأصل) أى الأسبق (كأسد) وأعلامها كأسد . (و) القسم الثانى : حقيقة (عرفية) وهى (ما) أى قول (خص عرفاً) أى فى العرف (ببعض مسمياته) وإن كان وضعها للجميع حقيقة . ثم اعلم أن الحقيقة العرفية إما أن تكون عامة ، وهى أن لايختص تخصيصها بطائفة دون أخرى (كدابة) فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض من ذى حافر وغيره ، ثم هجر الوضع الأول ، وصارت فى العرف حقيقة (للفرس) ولكل ذات حافر . وكذا ماشاع استعماله فى غير موضوعه اللغوى ، كالغائط والعذرة والراوية ، فإن حقيقة العذرة : المطمئن من الأرض ، والعذرة : فناء الدار ، والراوية : الجمل الذى يستقى عليه الماء (أو) تكون (خاصة) وهى ما خصته كل طائفة من الأسماء بشىء من مصطلحاتهم ، كمبتدأ وخبر ، وفاعل ومفعول ، ونعت وتوكيد ، فى اصطلاح النحاة ، ونقض وكسر وقلب فى اصطلاح الأصوليين ، وغير ذلك مما اصطلح عليه أرباب كل فن (و) القسم الثالث : حقيقة (شرعية واقعة منقولة) وهى (ما يستعمله الشرع كصلاة ، للأقوال والأفعال ، و) استعمال (إيمان لعقد بالجنان ، ونطق باللسان وعمل بالأركان ، فدخل كل الطاعات . وهما) أى الصلاة والإيمان (لغة) أى فى اللغة (الدعاء والتصديق بما غاب) يعنى أن الصلاة فى اللغة : الدعاء ، والإيمان فى اللغة : التصديق بما غاب . ويجوز الاستثناء فيه ، أى فى الايمان بأن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله . نص على ذلك الإمام أحمد والإمام الشافعى رحمهما الله . وحكى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه . وقال ابن عقيل : يستحب ولا يقطع

لنفسه . ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة وأصحابه والأكثر ، لأن التصديق لا يتردد فيه عند تحققه ، ومن تردد فى تحققه لم يكن مؤمناً . وإن لم يكن للشك والتردد . فالأولى أن يقول : أنا مؤمن حقاً ، دفعا للايهام . واستدل للقول الأول بوجوه . أحدها : أن الاستثناء للتبرك بذكر الله تعالى ، والتأدب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى ، والتبرى من تزكية النفس والإعجاب بحالها . الثانى : أن التصديق الإيمانى المنوط به النجاة : أمر قلبي خفى ، له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان . فالمرء — وإن كان جازماً بحصوله — لكنه لا يأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة ، ولاسيما عند تفاصيل الأوامر والنواهى الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك . فلذلك يفوض حصوله إلى مشيئة الله تعالى . الثالث : أن الإيمان ثابت فى الحال قطعاً من غير شك فيه ، لكن الإيمان الذى على الفور وآية النجاة : إيمان الموافاة . فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ، ولم يقصدوا الشك فى الإيمان الناجز . وأما الإسلام : فلا يجوز الاستثناء فيه بأن يقول : أنا مسلم إن شاء الله ، بل يجزم به . قاله الإمام أحمد فى نهاية المبتدئين وقيل : يجوز إن شرطنا فيه العمل (وقد تصير الحقيقة) اللغوية وهى وضع الدابة لكل مادب (مجازاً) فى العرف . يعنى أنا إذا أطلقنا «الدابة» فى العرف لكل مادب كان ذلك مجازاً فيه (وبالعكس) أى وقد يصير المجاز ، وهو إطلاق «الدابة» على ذوات الأربع فى اللغة حقيقة فى العرف (والمجاز) وزنه مفعل من الجواز ، وهو العبور والانتقال . فأصله « مجوز » بفتح الميم والواو ، نقلت حركة الواو إلى الجيم ، فسكنت حركة الواو ، وانفتح ماقبلها ، وهو الجيم . فانقلبت الواو ألفاً على القاعدة . فصار مجازاً ، والمفعل يكون مصدراً واسم مكان واسم زمان . فالمجاز بالمعنى الاصطلاحى : إما مأخوذ من المصدر ، أو من اسم المكان ، لامن اسم الزمان ، لعدم العلاقة فيه بخلافهما . فإنه إن كان من المصدر فهو متجوز إلى الفاعل للملابسة ، كعدل بمعنى عادل ، أو من المكان له ، فهو من إطلاق المحل على الحال . ومع ذلك ففيه تجوز آخر ، لأن « الجواز » حقيقة

للجسم لاللفظ ، لأنه عرض لا يقبل الانتقال . فهو مجاز باعتبارين ، لا أنه مجاز منقول من مجاز آخر ، فيكون بمرتبتين . فالمجاز هو اللفظ الجائز من شيء إلى آخر ، تشبيها بالجسم المنتقل من موضع إلى آخر . وحدُّه فى الاصطلاح (قول مستعمل) احترازاً به عن المهمل ، وعن اللفظ قبل الاستعمال ، فإنه لاحقيقة ولا مجاز ، وقولنا (بوضع ثان) احترازاً من الحقيقة . فإن استعماله فيها بوضع أول ، وقولنا (لعلاقة) احترازاً من الأعلام المنقولة ، لأن نقلها ليس بعلاقة ، والعلاقة هنا : المشابهة الحاصلة بين المعنى الأول والمعنى الثانى ، بحيث ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز إلى المحل ، لأنه لو لم تكن علاقة بين المعنيين لكان الوضع بالنسبة إلى المعنى الثانى أول . فيكون حقيقة فيهما ، ويعتبر فى اصطلاح التخاطب بحسب النوع . وهى بفتح العين على الأصل فى المعانى ، وبكسرها على التشبيه بالأجسام من علاقة السوط . (ولا يعتبر لازم ذهنى بين المعنيين) فإن أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهنى (وصير إليه) أى إلى المجاز (لبلاغته) أى بلاغة المجاز . كصلاحيته للسجع والتجنيس ونحوهما (أو ثقلها) على اللسان ، كالعدول عن لفظ الخنفقين ـ بفتح الخاء المعجمة ، وسكون النون وفتح الفاء ، وكسر القاف وإسكان المثناة من تحت وآخره قاف ـ اسم للداهية إلى لفظ الداهية أو الحادثة (ونحوها) أى نحو بلاغة المجاز وثقل الحقيقة بشاعة اللفظ به ، كالتعبير بالغائط عن الخارج . ومن ذلك جهل المخاطب الحقيقة ، أو كون المجاز أشهر منها ، أو كونه معلوماً عند المخاطبين ، ويقصدان إخفاءه عن غيرهما ، أو عظم معناه ، كسلام الله على المجلس العالى . فهو أرفع فى المعنى من قوله « سلام الله عليك » أو كون المجاز داخلا فى التحقير لمن يريده (ويتجوز) أى ويصار إلى المجاز فى خمسة وعشرين نوعاً من أنواع العلاقة . الأول : إطلاق السبب على المسبب ، وهو أربعة أقسام . القسم الأول : القابلى ، وهو المشار إليه بقوله (بسبب قابلى) أو عن مسبب ، وهو تسمية الشيء باسم قائله ، كقولهم : سال الوادى ، والأصل : سال الماء فى الوادى ، لكن لما كان الوادى سبباً قابلا لسيلان الماء

فيه ، صار الماء من حيث القابلية كالسبب له . فوضع لفظ الوادى موضعه . القسم الثانى : السبب الصورى ، كقولهم : هذه صورة الأمر، أى حقيقته . القسم الثالث : السبب الفاعلى ، وهو المشار إليه بقوله : (وفاعلي) أى وسبب فاعلي ، كقولهم : نزل السحاب ، أى المطر ، لكن فاعليته باعتبار العادة كما تقول : أحرقت النار ، وكقولهم للمطر : سماء ، لأن السماء فاعل مجازى للمطر ، بدليل قولهم : أمطرت السماء ، وقال الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

أى المطر . القسم الرابع : وهو الغائى ، وهو المشار إليه بقوله (وغائى) أى : ويتجوز بسبب غائى (عن مسبب) كتسمية العصير خمراً ، والحديد خاتماً ، والعقد نكاحا ؛ لأنه غايته .

النوع الثانى : إطلاق العلة على المعلول ، وهو المراد بقوله (وبعلة) أى عن معلول ، كما يأتى فى المتن ، كقولهم : رأيت الله فى كل شىء ، لأنه سبحانه وتعالى موجد كل شىء وعلته[1] ، فأطلق لفظه عليه . ومعناه : رأيت كل شىء . فاستدللت به على الله تعالى . النوع الثالث : إطلاق اللازم على الملزوم ، وهو المراد بقوله (ولازم) أى ويتجوز بلازم عن ملزوم ، كتسمية السف جداراً ، ومنه قول الشاعر :

قوم إذا حاربوا أشدّوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بأطهار

يريد بشد الإزار : الاعتزال عن النساء . ومنه إطلاق المس على الجماع غالباً . النوع الرابع : الأثر على المؤثر ، وهو المراد بقوله (وأثر) أى عن مؤثر ، كتسمية ملك الموت موتاً ، وكقول الشاعر يصف ظبية[2] : * فإنما هى إقبال وإدبار * النوع الخامس : إطلاق المحل على الحال . وهو المراد بقوله

---

(١) سبحان الله وتعالى أن يكون علة . بل كل الأشياء خلقها الله من عدم ، وهو الأول والآخر .

(٢) هو للخنساء ترثى أخاها ، وتشبه نفسها ببقرة فقدت ابنها ، لا بظبية .

(ومحل) أى عن حال ، كقوله صلى الله عليه وسلم للعباس « لا يفضض الله فاك » أى : أسنانك إذ الفم محل الأسنان . وكتسمية المال كيساً ، كقولهم : هات الكيس ، والمراد : المال الذى فيه . النوع السادس : إطلاق الكل على البعض . وهو المراد بقوله (وكل) أى عن بعض . ومنه قوله تعالى (يجعلون أصابعهم فى آذانهم) أى أناملهم . النوع السابع : إطلاق المتعلق — بكسر اللام — على المتعلق — بفتحها — والمراد التعلق الحاصل من المصدر واسم الفاعل واسم المفعول . فشمل ستة أقسام وهو المراد بقوله (ومتعلق) بكسر اللام ، أى عن متعلق ، بفتحها . القسم الأول من الستة : إطلاق المصدر على اسم المفعول ، ومن ذلك قوله تعالى (٣١ : ١١ هذا خلق الله) أى مخلوقه . الثانى : عكسه ، وهو إطلاق اسم المفعول على المصدر . ومنه قوله تعالى (٦٨ : ٦ بأيكم المفتون) أى الفتنة . القسم الثالث : إطلاق المصدر على اسم الفاعل . كقولهم : رجل عدل أى عادل . الرابع : عكسه . وهو إطلاق اسم الفاعل على المصدر . كقولهم : قم قائماً . وكقولهم : يخشى اللائمة يعنى اللوم . القسم الخامس : إطلاق اسم الفاعل على المفعول . ومنه قوله تعالى (٨٦ : ٦ من ماء دافق) أى مدفوق ، وعيشة راضية . أى مرضية . السادس : عكسه . وهو إطلاق اسم المفعول على اسم الفاعل . ومنه قوله تعالى (١٧ : ٤٥ حجاباً مستوراً) أى ساتراً . إذا تقرر هذا : فقوله (عن معلول) متمم لقوله « بعلة » وراجع إليه . فإذا قدر كل من ذلك بإزاء ما هو راجع إليه كان الكلام : ويتجوز بعلة عن معلول (و) لازم عن (ملزوم ، و) أثر عن (مؤثر ، و) محل عن (حال ، و) كل عن (بعض ، و) متعلق — بكسر اللام — عن (متعلق) بفتحها . النوع الثامن : إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل . وهو المراد بقوله (وبما بالقوة عما بالفعل) كتسمية الخمر فى الدن مسكراً . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر » لأن فيه قوة الإسكار ، ويدخل فى قوله (وبالعكس فى الكل) النوع التاسع ، وهو إطلاق المسبب على السبب ، كإطلاق الموت على المرض الشديد . النوع

العاشر : وهو إطلاق المعلول على العلة . ومنه قوله تعالى (إذا قضى أمراً) أى إذا أراد أن يقضى أمراً ، فالقضاء معلول الإرادة . ومنه أيضاً قوله تعالى (وإن حكمت فاحكم) أى إذا أردت أن تحكم . والنوع الحادى عشر : وهو إطلاق الملزوم على اللازم ، كتسمية العلم حياة . ومنه قوله تعالى (٣٠ : ٣٥ أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم) أى برهاناً فهو يدلهم . سميت الدلالة برهاناً كلاماً ، لأنها من لوازمه ومنه قول الحكماء : كل صامت ناطق بموجده . أى الصنعة فيه تدل على محدثه . فكأنه ينطق . النوع الثانى عشر : وهو إطلاق المؤثر على الأثر ، كقول القائل : رأيت الله ، وما أرى فى الوجود إلا الله تعالى[1] ، يريد آثاره . والدلالة عليه فى العالم ، وكقولهم فى الأمور المهمة : هذه إرادة الله تعالى ، أى مراده الناشىء عن إرادته . والنوع الثالث عشر : وهو إطلاق الحال على المحل ، كتسمية الكيس مالا والكأس خمراً . ومنه (٣ : ١٠٧ وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون) أى فى الجنة ؛ لأنها محل الرحمة . النوع الرابع عشر : وهو إطلاق البعض على الكل . ومنه قوله تعالى (فتحرير رقبة) والعتق إنما هو للكل . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » فالمراد صاحب اليد بكماله ، ومنه قوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) النوع الخامس عشر : وهو إطلاق المتعلق - بفتح اللام - على المتعلق - بكسرها - كقوله صلى الله عليه وسلم « تحيّضى[2] فى علم الله ستاً أو سبعاً » فإن التقدير : تحيضى ستاً أو سبعاً . وهو معلوم الله تعالى . النوع السادس عشر : وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة ، كتسمية الإنسان الحقيقى نطفة ، وهذا آخر مادخل تحت قوله « و بالعكس فى الكل » (و) النوع السابع عشر : أن يتجوز (باعتبار وصف زائل) كإطلاق العبد على العتيق . ومنه (٣٣ : ٢٧ وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم) عند الأكثر ، ومثله قوله تعالى (٤ : ١٢ ولكم نصف

---

(١) هذا كلام لا يطلقه على الله إلا أحد رجلين : حلولى ، أو جاهلى

(٢) هى فاطمة بنت جحش المستحاضة

ماترك أزواجكم) وقوله صلى الله عليه وسلم « أيما رجل وجد ماله عند رجل قد أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه » . قال القاضي وغيره : الذى كان صاحب المتاع ، واللاتى كانت أرضهم : كن أزواجاً ، وهو مجاز مستعمل يجرى مجرى الحقيقة . ومنه قولهم : درب فلان ، وقطيعة فلان ، ونهر فلان . ومحل صحة الإطلاق باعتبار وصف زائل إذا (لم يلتبس حال الإطلاق بضده) أى بضد الوصف الزائل . فلا يقال للشيخ طفل ، باعتبار ما كان ، ولا للثوب المصبوغ أبيض باعتبار ما كان . النوع الثامن عشر : أن يتجوز بوصف يزول قطعاً ، أو ظناً . وهو المراد بقوله (آيل) أى الوصف (قطعاً) كإطلاق الميت على الحى . ومنه قوله تعالى (٣٩ : ٣٠ إنك ميت وإنهم ميتون) (أو) آيل (ظناً) كإطلاق الخمر على العصير (بفعل) متعلق بآيل ، أى بوصف آيل بفعل ، كإطلاق الخمر على العنب باعتبار أيلولته بعصر العصار (أو قوة) يعنى : أو وصف آيل بالقوة دون الفعل ، كإطلاق المسكر على الخمر ، باعتبار أيلولة الخمر إلى الإسكار . وعلم مما تقدم : أنه لا يتجوز بوصف آيل شكا ، كالعبد ؛ فإنه لا يطلق عليه حر مع احتمال عتقه وعدمه . (و) النوع التاسع عشر : أن يكون الكلام مجازاً باعتبار (زيادة) وذكروا أن منه قوله تعالى (٤٢ : ١١ ليس كمثله شىء) قالوا : إن الكاف زائدة ، وأن المعنى ليس مثله . وقيل : الزائد « مثل » والمعنى : ليس كهو شىء . قالوا : وإنما حكم بزيادة أحدهما لئلا يلزم أن يكون لله سبحانه وتعالى مثل ، وهو منزه عن ذلك ، لأن نفى مثل المثل يقتضى ثبوت مثل ، وهو محال ، أو يلزم نفى الذات ، لأن مثل الشىء هو ذلك الشىء ، وثبوته واجب . فتعين أن لايراد نفى ذلك إما بزيادة الكاف ، أو بزيادة مثل . قال ابن جنى : كل حرف زيد فى الكلام العربى ، فهو قائم مقام إعادة الجملة مرة أخرى . فيكون معنى الآية : ليس مثله شىء مرتين ، للتأكيد ، وقد ادعى كثير من العلماء عدم الزيادة والتخلص من المحذور بغير ذلك ، ولا سيما على القول بأنه لايطلق على مافى القرآن ولا فى السنة زائد . وذلك من وجوه . أحدها : أن سلب المعنى عن المعنى جائز

كـلب الـكتابة عن ابن فلان الذى هو معدوم ، ولا يلزم من نفى المثل عن المثل ثبوت المثل . الثانى : أن المراد هنا بلفظ «المثل» الصفة . ومعناه : ليس كصفته صفة . قال فى البدر المنير « مثل » يوصف به المذكر والمؤنث والجمع . وخرج بعضهم على هذا قوله تعالى (ليس كمثله شىء) أى ليس كوصفه ، وقال : هو أولى من القول بالزيادة ، لأنها على خلاف الأصل . انتهى . الثالث : أن المراد بمثل : ذات ، كقولك : مثلك لا يبخل ، أى : أنت لا تبخل . قال الشاعر :

ولم أقل مثلك أعني به غيرك ، يافرد بلا مشبه . وقوله :

أيها العاذل دعنى من عذلكا مثلى لا يصغى إلى مثلكا

وقال تعالى (٢ : ١٣٧ فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) أى الذى آمنتم به ، لأن إيمانهم لامثل له . وهذا اختيار ابن عبد السلام . فالتقدير فى الآية : ليس كذاته شىء ، بل هـذا النوع من الـكناية أبلغ من التصريح ، لتضمنه إثبات الشىء بدليله . قال فى البدر المنير : وقيل المعنى : ليس كذاته شىء . كما يقال : مثلك من يعرف الجميل ، ومثلك لا يفعل كذا ، أى أنت تكون كذا . وعليه قوله تعالى (٦ : ١٢٢ كمن مثله فى الظلمات) الرابع : أنه لو فرض لشىء مثل ، ولذلك المثل مثل ، كان كلاهما مثلا للأصل ، فيلزم من نفى مثل المثل : نفيهما معاً ، ويبقى المسكوت عنه ، لأنه الموضوع ، وكل منهما مقدر مثليته . وقد نفيا عنه . قال شرف الدين بن أبى الفضل : اجعل الـكاف أصلية ، ولا يلزم محذور . قال : لأن نفى المثل له طريقان : إما بنفى الشىء ، أو بنفى لازمه ، ويلزم من نفى اللازم نفى الملزوم ، ومن لوازم المثل : أن له مثلا فإذا نفينا مثل المثل ، انتفى لازم المثل ، فينتفى المثل لنفى لازمه . الخامس : قال يحيى بن إبراهيم السلاميسى فى كتاب العدل فى منازل الأئمة الأربعة : إن الـكاف لتشبيه الصفات ، و « مثل » لتشبيه الذوات . فنفى المثلين الشبيهين كلاهما عن نفسه تعالى . مثال (ليس كمثله شىء) أى : ليس له مثل ولا كهو شىء . انتهى وقال ابن هبيرة — من أصحابنا — : أداة التشبيه فى كلام العرب : الـكاف ،

ومثل ، تقول هذا مثل هذا ، وهذا كهذا ، فجمع الله سبحانه وتعالى أداتى التشبيه ونفى عنه بهما الشبيه . العشرون : أن لايكون الكلام مجازاً باعتبار (نقص) لفظ من الكلام المركب ، ويكون مانقص كالموجود للافتقار إليه . سواء كان الناقص مفرداً أو مركباً ، جملة أو غيرها . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (٥:٣٣ إنما جزاء الذين يحاربون الله) أى يحاربون عباد الله وأهل دينه . ومثله (قبضت قبضة من أثر الرسول) أى : من أثر حافر فرس[1] الرسول . وبه قرىء شاذاً ، ومثله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر . ومثله . (١٢:٨٢ واسأل القرية) واسأل «العير » أي أهل القرية ، وأهل العير (٢ : ٩٣ وأشربوا فى قلوبهم العجل) أى صاحب العجل (و) النوع الحادى والعشرون أن يكون الكلام مجازاً باعتبار مشابهة (شكل) كإطلاق لفظ الأسد على ماهو كشكله ، من مجسد أومنقوش ، وربما توجد العلاقتان . ومنه قوله تعالى (٢٠: ٨٨ فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار) (و) النوع الثانى والعشرون : أن يكون الكلام مجازاً باعتبار مشابهة فى المعنى فى (صفة ظاهرة) كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع . وخرج بقولنا «ظاهرة» الصفة الخفية ، كالبخر ، فلا يطلق أسد على الأبخر ، لأن البخر فى الأسد خفى . (و) النوع الثالث والعشرون : أن يكون الكلام مجازاً باعتبار إطلاق (اسم) البدل على المبدل ، كتسمية الدية دما ، كقوله صلى الله عليه وسلم « أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم » (و) النوع الرابع والعشرون : أن يكون الكلام مجازاً باعتبار إطلاق اسم مقيد ، كقول القاضى شريح « أصبحت ونصف الناس على غضبان » المراد :مطلق البعض لاخصوص النصف ، أو باعتبار إطلاق اسم (ضد) على ضده ، وتسمى العلاقة هنا علاقة المضادة كإطلاق البصير على الأعمى ، والسليم على اللديغ ، والمفازة على المهلكة . (و) النوع الخامس والعشرون : أن يكون الكلام مجازاً باعتبار نقل اسم

---

(١) هذا تقدير أجنبى . فليس للفرس ذكر . وانما عبر السامرى عن احتقار لما أخذ من رسالة موسى بهذه العبارة . ولم يكن لهذا الأثر دخل فى صنعة العجل .

علاقة (مجاورة) كإطلاق لفظ « الراوية » على ظرف الماء ، وإنما هى فى الأصل البعير الذى يستقى عليه (ونحوه) أى نحو ماتقدم ، مثل أن يكون الكلام مجازاً باعتبار التقدم والتأخر ، وذكروا منه قوله تعالى (٨٧ : ٤ ، ٥ والذى أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى) والغُثاء : مااحتمله السيل من الحشيش ، والأحوى : الشديد الخضرة . وذلك سابق فى الوجود ، وكذا الاستثناء من غير الجنس ، وهو المنقطع . وقد يقال : إنه بتأويله بدخوله تحت الجنس يكون من مجاز المشابهة ومنها : ورود الأمر بصورة الخبر وعكسه ، نحو (٢ : ٣٣٢ والوالدات يرضعن أولادهن) وقوله تعالى (١٩ : ٣٨ أسمع بهم وأبصر) وقد يقال : إن ذلك من المبالغة أو المضادة ، بتنزيله منزلة الذى استعمل فيه حقيقة بسبب اعتقاده (وشرط) لصحة استعمال المجاز (نقل) عن العرب (فى) كل (نوع) من أنواع المجاز (لا) فى كل صورة من (آحاد) المجاز ، بل يكفى فى استعمال اللفظ فى كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة . قال ابن قاضى الجبل: إطلاق اسم على مسماه المجازى لا يفتقر فى الآحاد إلى النقل عن المعتبر ظهور العلاقة على الأصح ، وأما فى الأنواع: فمعتبر وفاقاً انتهى (وهو) أى المجاز ، ثلاثة أقسام ، قسم (لغوى ، كأسد لشجاع) لعلاقة الوصف الذى هو الجرأة ، فكأن أهل اللغة باعتبارهم النقل لهذه لمناسبة وضعوا الاسم ثانياً للمجاز (و) القسم الثانى : مجاز (عرفى) وهو نوعان ، نوع (عام ، كدابة لما دَبَّ) فإطلاقها على ذلك حقيقة فى اللغة مجاز فى العرف ، فإن حقيقة الدابة فى العرف لذات الحافر ، فإطلاقها على كل مادب مجاز فيه ، (و) النوع الثانى من المجاز العرفى : مجاز خاص كإطلاق لفظ (جوهر) فى العرف (لـ) كل (نفيس) انتقالا فى العرف من ذات الحافر ، ومن النفاسة للمعنى المتضمن لذات الحافر من الدب فى الأرض ، وللشىء النفيس من علو القيمة التى فى الجوهر الحقيقى (و) القسم الثالث مجاز (شرعى ، كـ) إطلاق (صلاة) فى الشرع (لـ) طلق (دعاء) انتقالا من ذات الأركان للمعنى المتضمن لها من الخضوع والسؤال بالفعل أو القوة ، فكأن الشارع بهذا الاعتبار وضع

الاسم ثانياً لما كان بينه و بين اللغوى من هذه المناسبة ؛ فكل معنى حقيقى فى وضع مجاز هو بالنسبة إلى وضع آخر ، فيكون حقيقة ومجازاً باعتباره (ويعرف) المجاز (بصحة نفيه) كقولك فى الشجاع ليس بأسد ، والجد ليس بأب ، والبليد ليس بحمار ، لأن الحقيقة لاتنفى . فلا يصح أن يقال: إن الحمار ليس بحمار ، وإن الأب ليس بأب ، وإن البليد ليس بإنسان (و) يعرف أيضاً (بتبادر غيره) أى تبادر غير المجاز إلى ذهن السامع (لولا القرينة) الحاضرة (و) يعرف أيضاً (بعدم وجوب المرادة) أى المراد علاقته ، فالعلاقة التى فى قوله تعالى (١٢ : ٨٢ واسأل القرية) لا تطرد ، فلا يقال : اسأل البساط ولا الحصير (و) يعرف أيضاً (بالتزام تقييده) كجناح الذل ، ونار الحرب ، فإن « الجناح والنار » يستعملان فى مدلوله الحقيقى من غير قيد ، وإنما قيل بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده ، لأن المشترك قد قيد فى بعض الصور ، كقولك : عين جارية ، لكنه لم يلزم التقييد فيه (و) يعرف أيضاً (بتوقفه) أى توقف استعماله (على مقابله) أى على المسمى الآخر الحقيقى ، سواء كان ملفوظاً به ، كقوله تعالى (٣ : ٥٤ ومكروا ومكر الله) أى جزاهم على مكرهم ، حيث تواطؤا على قتل عيسى صلى الله عليه وسلم بأن ألقى شبهه على من وكل إليه قتله ، ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه . ظناً أنه عيسى . ولم يرجعوا لقوله « أنا صاحبكم » ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر ، فلا يقال : مكر الله ابتداء ، أو كان مقدراً ، كقوله تعالى (قل الله أسرع مكراً) ولم يتقدم لمكرهم ذكر فى اللفظ ، لكن تضمنه المعنى . والعلامة المصاحبة فى الذكر (و) يعرف أيضا (بإضافته إلى غير قابل) (كونه لا يؤكد) أى بالمصدر ، لأن التأكيد ينفى احتمال المجاز (وفى قول ، و) هو قول الباقلانى والغزالى ، والموفق ، والطوخى ، وابن مفلح ، وابن قاضى الجبل : إن المجاز (لايشتق منه) قال الغزالى فى قوله تعالى (١١ : ٩٧ وما أمرُ فرعون برشيد) بمعنى الشأن مجاز ، فلا يشتق منه أمر ولا مأمور ، ولا غيرها . والقول الثانى : قول الأكثر ، ويدل عليه إجماع البيانيين على صحة الاستعارة

بالتبعية ، وهى مشتقة من المجاز ، لأن الاستعارة تكون فى المصدر ثم يشتق منه ، واستدل على صحة الاشتقاق من المجاز أيضا بقولهم : نطقت الحال بكذا ، أى دلت ؛ لأن النطق مستعمل فى الدلالة أولا ، ثم اشتق منه اسم فاعل على ماهو القاعدة فى الاستعارة والتبعية فى المشتقات (ويثنى) المجاز (ويجمع) ومنعها بعضهم . وأبطله الآمدى . بأن لفظ الحمار للبليد يثنى ويجمع إجماعاً (ويكون) للمجاز (فى مفرد) كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع ، والحمار على البليد ، والبحر على العالم (و) يكون إضافى (إسناد) على الصحيح . وعليه المعظم . فيجرى فيه ، وإن لم يكن فى لفظى المسند والمسند إليه تجوز ، وذلك بأن يسند الشىء إلى غير من هو له بضرب من التأويل بلا واسطة وضع . كقول الشاعر :

أشاب الصغير ، وأفنى الكبـ ير كرُّ الغداة ومرُّ العشى

فلفظ « الإشابة » حقيقة فى مدلوله ، وهو تبييض الشعر ، والزمان الذى هو مرور الليل والنهار حقيقة فى مدلوله أيضاً ، لكن إسناد الاشابة إلى الزمان مجاز ، إذ المسبب للناس فى الحقيقة هو الله تعالى . فهذا مجاز فى الإسناد ، لا فى نفس مدلولات الألفاظ . ومنه قوله تعالى (٨ : ٢ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) ، (١٤ : ٣٦ إنهن أضللن كثيراً من الناس) فكل من طرفى الإسناد حقيقة ، وإنما المجاز فى إسناد الزيادة إلى الآيات ، والإضلال إلى الأصنام . وكذا (٧ : ٢٧ ينزع عنهما لباسهما) والفاعل كذلك هو الله سبحانه وتعالى (و) يكون المجاز (فيهما) أى فى المفرد وفى الإسناد (معاً) أى فى حالة واحدة . كقول بعضهم : « أحيانى اكتحالى بطلعتك » أن حقيقته : سرتنى رويتك ، أطلق لفظ « الإحياء » على « السرور » مجاز إفرادى . لأن الحياة شرط صحة السرور وهو من آثارها . وكذا لفظ « الاكتحال » على الرؤية مجاز إفرادى ، لأن الاكتحال : جعل العين مشتملة على الكحل ، كما أن الرؤية : جعل العين مشتملة على صورة المرئى . فلفظ « الإحياء والاكتحال » حقيقة فى مدلولها ، وهو سلوك الروح فى الجسد ، ووضع الكحل فى العين ، واستعمال لفظ « الإحياء

والاكتحال » فى السرور والرؤية مجاز إفرادى مجازى ، وإسناد الإحياء إلى الاكتحال مجاز تركيبى . لأن لفظ «الإحياء» لم يوضع ليسند إلى الاكتحال ، بل إلى الله تعالى ، لأن الإحياء والإماتة الحقيقيتين من خواص قدرته سبحانه وتعالى .

(و) يكون المجاز فى (فعل) تارة بالتبعية . كصلى بمعنى دعا ، تبعاً لإطلاق الصلاة مجازاً على الدعاء ، وتارة بدون التبعية ، كإطلاق الفعل الماضى بمعنى الاستقبال نحو (ونفخ فى الصور) و (١٦ : ١ أتى أمر الله) و (٧ : ٤٩ ونادى أصحاب الجنة) أى : وينفخ ، ويأتى ، وينادى . وإطلاق المضارع بمعنى الماضى ، نحو (٢ : ١٠٢ واتبعوا ماتتلوا الشياطين) ، (٢ : ٩١ فلمَ تقتلون أنبياء الله ؟) أى ماتلته ، ولم قتلتموهم ؟ والتعبير بالخبر عن الأمر نحو (٢ : ٢٣٣ والوالدات يرضعن) وعكسه (١٩ : ٧٥ فليمدد له الرحمن مداً) . « فليتبوأ مقعده من النار » والتعبير بالخبر عن النهى (٥٦ : ٧٩ لا يمسه إلا المطهرون) قال علماء البيان : هو أبلغ من صريح الأمر والنهى ، لأن المتكلم لشدة تأكد طلبه نزل المطلوب منزلة الواقع لامحالة (و) يكون المجاز فى (مشتق) كاسم الفاعل واسم المفعول ، والصفة المشبهة ونحوها مما يشتق من المصدر ، كإطلاق « مصل » فى الشرع على الداعى (و) يكون المجاز أيضاً فى (حرف) فإنه قد تجور « هل » عن الأمر فى قوله سبحانه وتعالى (٢١ : ١٠٨ فهل أنتم مسلمون ؟) أى فأسلموا وانتهوا ، وعن النفى ، كقوله تعالى (٦٩ : ٨ فهل ترى لهم من باقية ؟) أى ماترى لهم من باقية ، وعن التقرير كقوله تعالى (٣٠ : ٢٨ هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ؟) وقيل : لا يجرى المجاز فى الحروف إلا بالتبعية ، كوقوع المجاز فى متعلقه (ويحتج به) أى بالمجاز ، حكاه بعضهم إجماعاً . لأنه يفيد المعنى من طريق الوضع ، كالحقيقة . ألا ترى إلى قوله تعالى (٥ : ٦ أوجاء أحد منكم من الغائط) فإنه يفيد المعنى وإن كان مجازاً ، وكذا قوله تعالى (٧٥ : ٢٢ ، ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة) ومن المعلوم أن المراد : الأعين التى فى الوجوه . وقد احتج الإمام أحمد رضى الله تعالى عنه بهذه الآية على وجود

النظر يوم القيامة . وأيضاً : فإن المجاز قد يكون أسبق إلى القلب ، كقول الإنسان : لزيد عليَّ درهم ، فإنه مجاز . وهو أسبق إلى الفهم من قوله : يلزمه لزيد درهم (ولا يقاس عليه) أى على المجاز . لأن علاقته ليست مطردة (و يستلزم) المجاز (الحقيقة) لأنه فرع . والحقيقة أصل ، ومتى وجد الفرع وجد الأصل . وأيضاً : فإنه لو لم يستلزمها لعرى الوضع عن الفائدة (ولا تستلزمه) أى ولا تستلزم الحقيقة المجاز ، لأن اللغة طافحة بحقائق لا مجازات (ولفظا) أى لفظ حقيقة ، ولفظ مجاز (حقيقتان عرفاً) أى في اصطلاح أهل العرف ، لأن واضع اللغة لم يستعملهما فيما استعملهما فيه أهل العرف (مجازان لغة) أى فى اللغة ، لأنهما منقولتان عنها . وقد تقدم كيفية نقلهما (وهما) أى وكون اللفظ حقيقة أو مجازا (من عوارض الألفاظ) . قال الشيخ تقى الدين : وهذا التقسيم حادث بعد القرون الثلاثة ، يعنى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز (وليس منهما) أى من الحقيقة ، ولا من المجاز (لفظ قبل استعماله) لعدم ركن تصريفهما ، وهو الاستعمال ، لأن الاستعمال جزء من مفهوم كل منهما (ولا) من الحقيقة والمجاز (عَلَم متجرد) قال فى شرح التحرير : اختاره الأكثر ، لأن الأعلام وضعت للفرق بين ذات وذات . فلو تُجوز فيها ، لبطل هذا الغرض . وأيضاً ، فنقلها إلى مسمى آخر إنما هو بوضع مستقل لا لعلاقة .

(فصل)

(المجاز واقع) فى اللغة عند الجمهور . واحتج على ذلك بالأسد للشجاع ، والحمار للبليد ، وقامت الحرب على ساق ، وشابت لِمَّة الليل وغير ذلك مما لا يحصر (وليس) المجاز (بالقلب) من الحقيقة ، خلافا لابن جنى ومن تبعه (وهو) أى المجاز (فى الحديث) أى حديث النبي صلى الله عليه وسلم (و) فى (القرآن) لقوله تعالى (تجرى من تحتها الأنهار) و (الحج أشهر معلومات) ، (واخفض لهما جناح الذل) ، (اشتعل الرأس شيبا) (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، (والله يستهزئ بهم) وغير ذلك كثير . وهذا الصحيح عند الإمام أحمد . وأكثر

أصحابه . قال القاضى : نص الإمام أحمد على أن المجاز فى القرآن . فقال فى قوله تعالى (إنا نحن نحيى ونميت) و « نعلم » و « منتقمون » هذا من مجاز اللغة . يقول الرجل : إنا سنجرى رزقك . وعنه رواية أخرى : ليس فى القرآن منه شىء[1] . حكاه الفخر إسماعيل . واختاره ابن حامد (وليس فيه) أى فى القرآن لفظ (غير علم إلا عربى) اختاره من أصحابنا أبو بكر عبد العزيز ، والقاضى ، وأبو الخطاب ، وابن عقيل ، والمجد وأكثر العلماء ، منهم الإمام الشافعى ، وأبو عبيد ، وابن جرير ، والباقلانى ، وابن فارس وغيرهم ، لما يدل على ذلك من الآيات الكثيرة الواردة فى القرآن . وذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعكرمة ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وعطاء . وغيرهم : إلى أن فيه ألفاظا بغير العربية . ونقل عن أبى عبيد أنه قال : الصواب عندى مذهب فيه القولين جميعا . وذلك : أن هذه أصولها أعجمية . كما قال الفقهاء ، لكنها وقعت للعرب . فعربت بألسنتها ، وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها . فصارت عربية ، ثم نزل القرآن — وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب — فمن قال : إنها عربية . فهو صادق (ومجاز راجح) أى والعمل بمجاز راجح (أولى) بالحكم (من حقيقته بالمرجوحية) وقيل : هى مالم تهجر . وتنقسم مسألة تعارض الحقيقة والمجاز إلى أربعة أقسام : الأول : أن يكون المجاز مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة . كالأسد للشجاع فيقدم فى هذا القسم الحقيقة لرجحانها . القسم الثانى : أن يغلب استعماله ، حتى يساوى الحقيقة . فتقدم الحقيقة أيضا . القسم الثالث : أن يكون المجاز راجحا ، والحقيقة مماتة ، لا تراد فى العرف . فيقدم المجاز ؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة ، أو عرفية كالدابة . فلا خلاف فى تقديمها على الحقيقة اللغوية . مثاله : لو حلف لا يأكل من هذه النخلة . فأكل من ثمرها حنث ، وإن أكل من خشبها لم يحنث ، وإن كان الخشب هو الحقيقة . القسم الرابع : أن يكون المجاز راجحا ، والحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات . فهذه محل الخلاف عند الأكثر .

---

(١) راجع الصواعق المرسلة فى كسر طاغوت المجاز

كما لو حلف ليشربن من هذا النهر . فهو حقيقة فى الكرع منه بفيه ، ولو اغترف بكوز وشرب فهو مجاز ؛ لأنه شرب من الكوز ، لا من النهر ، لكنه مجاز راجح يتبادر إلى الفهم . فيكون أولى من الحقيقة ، وإن كانت قد تراد ؛ لأن كثيرا ما يكون الكرع بفيه .

(ولو لم ينتظم كلام) أى لو لم يصح الكلام (إلا بارتكاب مجاز زيادة أو) بارتكاب مجاز (نقص فنقص) أى فارتكاب مجاز نقص (أولى) لأن الحذف فى كلام العرب أكثر من الزيادة . قاله كثير من العلماء . وتتفرع على هذا مسألة فقهية . وهى ما إذا قال لزوجتيه : إن حضتما حيضة فأنتما طالقتان ، إذ لا شك فى استحالة اشتراكهما فى حيضة ، وتصحيح الكلام هنا : إما بدعوى زيادة لفظ « حيضة » فكأنه اقتصر على حضتما ، وإما بدعوى الإضمار . وتقديره : إن حاضت كل واحدة منكما حيضة ، وفى المسألة لأصحابنا أربعة أوجه . أحدها : سلوك الزيادة ، ويصير التقدير : إن حضتما فأنتما طالقتان . فإذا أخذتا فى الحيض طلقتا وهو قول القاضى أبى يعلى وغيره ، وهو المشهور فى المذهب . والوجه الثانى : سلوك النقص ، وهو الإضمار ، فلا تطلق واحدة منهما حتى تحيض كل واحدة حيضة ، ويكون التقدير كما تقدم : إن حاضت كل واحدة منكما حيضة فأنتما طالقتان . نظيره قوله تعالى (٢٤ : ٤ فاجلدوهم ثمانين جلدة) وهو قول الموفق ، والمجد والشارح وابن حمدان وغيرهم ، وهو موافق للقاعدة . والوجه الثالث : يطلقان بحيضة من إحداهما ، لأنه لما تعذر وجود الفعل منهما وجب إضافته إلى إحداهما ، كقوله تعالى (٥٥ : ٢٢ يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وإنما يخرج من أحدهما[1] . والوجه الرابع : لا يطلقان بحال ، بناء على أنه لا يقع الطلاق المعلق فى الحال .

فصل فى الكناية والتعريض

والبحث فيهما من وظيفة علماء المعانى والبيان ، لكن لما اختلف فى

---

(١) بل يخرج من التقائهما . كما حققه علماء الفن

الكناية ، هل هى حقيقية أو مجاز . أو منها حقيقة ومنها مجاز : ذكرت ليعرف ذلك ، وذكر معها التعريض استطراداً . ثم (الكناية حقيقية إن استعمل اللفظ فى معناه) الموضوع له أولا (وأريد) باللفظ (لازم المعنى) الموضوع له ، كقولهم « كثير الرماد » يكنون به عن كرمه . فكثرة الرماد مستعمل فى معناه الحقيقى ، ولكن أريد به لازمه ، وهو الكرم ، وإن كان بواسطة لازم آخر ، لأن لازم كثرة الرماد كثرة الطبخ ، ولازم كثرة الطبخ كثرة الضيفان ، ولازم كثرة الضيفان الكرم ، وكل ذلك عادة . فالدلالة على المعنى الأصلى بالوضع ، وعلى اللازم بالقصد بالذهن من الملزوم إلى اللازم ، ومثل قولهم : « طويل النجاد » كناية عن طول القامة ، لأن نجاد الطويل يكون طويلا بحسب العادة ، وعلى هذا فهو حقيقة ، لأنه استعمل فى معناه ، وإن أريد به اللازم فلا تنافى بينهما .

(ومجاز) يعنى وتكون الكناية مجازاً (إن لم يرد المعنى) الحقيقى وعبر بالملزوم عن اللازم) بأن يطلق المتكلم كثرة الرماد على اللازم ، وهو الكرم وطول النجاد على اللازم ، وهو طول القامة ، من غير ملاحظة الحقيقة أصلا . فهذا يكون مجازاً ، لأنه استعمل فى غير معناه . والعلاقة فيه : إطلاق الملزوم على اللازم ، وما ذكرناه : هو أحد الأقوال فى الكناية ، وهو الذى قدمه فى التحرير .

والقول الثانى : أن لفظ الكناية حقيقة مطلقاً . قال بعضهم : وهو الأصح . قال الكورانى : الجمهور أنها من الحقيقة ، وتبعهم ابن عبد السلام فى كتاب المجاز . فقال : والظاهر أن الكناية ليست من المجاز ، إلا أنها وإن استعملت فيما وضع له ، لكن أريد به الدلالة على غيره . كدليل الخطاب فى قوله تعالى (١٧ : ٢٣ فلا تقل لهما أف) وكذا نهيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء والعرجاء .

والقول الثالث : أنه مجاز مطلقاً ، نظراً إلى المراد منه ، وهو مقتضى قول صاحب الكشاف عند قوله تعالى (٢ : ٢٣٥ ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم) حيث فسر الكناية بأن يذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له .

والقول الرابع : أنها ليست بحقيقة ولا مجاز . وهو قول السكاكى وتبعه فى التخليص (والتعريض حقيقة ، وهو لفظ مستعمل فى معناه مع التلويح بغيره) أى بغير ذلك المعنى المستعمل فيه ، مأخوذ من العُرض - بالضم - وهو الجانب . فكأن اللفظ واقع فى جنب عن المعنى الذى لوح به ، ومن ذلك قول سيدنا إبراهيم صلى الله عليه وسلم وعلى سيدنا محمد (٢١ : ٦٣ بل فعله كبيرهم ، هذا) غضب أن عبدت هذه الأصنام معه فكسرها ، وإنما قصده التلويح أن الله سبحانه وتعالى يغضب أن يعبد غيره ممن ليس بإله من طريق الأولى . وبذلك يعلم أن اللفظ - وإن لم يطابق معناه الحقيقى فى الخارج - لايكون كذباً إذا كان المراد به التوصل إلى غيره بكناية ، كما سبق ، وتعريض كما هنا ، وإن سمى كذباً فمجاز باعتبار الصورة ، كما جاء « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » المراد : صورة ذلك ، وهو فى نفسه حق وصدق .

(فصل)

الاشتقاق : من أشرف علوم العربية وأدقها وأنفعها ، وأكثرها رداً إلى أبوابها ، ألا ترى أن مدار علم التصريف فى معرفة الزائد من الأصلى عليه ، حتى قال بعضهم : لو حذفت المصادر ، وارتفع الاشتقاق من كل كلام : لم توجد صفة لموصوف ، ولا فعل لفاعل . وجميع النحاة إذا أرادوا أن يعلموا الزائد من الأصلى فى الكلام ، نظروا فى الاشتقاق ، وهو انتقال من قولك «اشتققت» كذا ، أى اقتطعته منه . ومنه قول الفرزدق * مشتقة من رسول الله نبعته * وحكى فى الاشتقاق فى اللغة ثلاثة أقوال .

أحدها - وهو الصحيح - أن اللفظ ينقسم إلى مشتق وجامد ، وهو قول الخليل وسيبويه ، والأصمعى وأبى عبيد ، وقُطْرب ، وعليه العمل .

القول الثانى : أن الألفاظ كلها موضوعة جامدة ، وبه قال نِفْطويه من الظاهرية . واسمه محمد بن إبراهيم .

والقول الثالث : أن الألفاظ كلها مشتقة ، وهو قول الزجاج ، وابن دَرَسْتويه .

وغيرها ، حتى قال ابن جنى : الاشتقاق يقع فى الحروف . فإن « نعم » حرف جواب ، والنَّعم والنعيم والنعماء ونحوها مشتقة منه . وسيأتى فى المتن انقسامه إلى أصغر وأكبر وأوسط .

إذا علمت ذلك : فحد الأصغر (رد لفظ إلى آخر) فدخل الاسم والفعل (لموافقته) أى المردود (له) أى للمردود إليه (فى الحروف الأصلية) سواء كانت موجودة أو مقدرة ، ليدخل الأمر من نحو : الأكل والخوف والوقاية (و) لوجود (مناسبته) أى مناسبة المشتق للمشتق منه (فى المعنى) احترازاً من مثل اللحم والملح والحلم ، فإن كلا منها يوافق الآخر فى حروفه الأصلية . ومع ذلك فلا اشتقاق بينها ، لانتفاء المناسبة فى المعنى لاختلاف مدلولاتها .

ثم اعلم أن للاشتقاق أربعة أركان . الأول : المشتق . والثانى : المشتق منه . والثالث : الموافقة فى الحروف الأصلية . والرابع : المناسبة فى المعنى مع التغيير ، لأنه لو لم يحصل تغيير لم يصلح كون المشتق غير المشتق منه . وهذا هو المراد منه بقوله (ولابد من تغيير) وهو خمسة عشر نوعاً ، لإنه إما بزيادة حرف ، أو حركة . أوهما معاً ، أو نقصان حرف ، أو حركة ، أو هما معاً ، أو زيادة حرف ونقصانه ، أو زيادة حركة ونقصانها ، أو زيادة حرف ونقصان حركة . أو زيادة حركة ونقصان حرف ، عكس الذى قبله ، أو زيادة حرف مع زيادة حركة ونقصانها ، أو زيادة حركة مع زيادة حرف ونقصانه ، عكس الذى قبله ، أو نقصان حرف مع زيادة حركة ونقصانها ، أو زيادة حركة مع زيادة حرف ونقصانه ، أو زيادة حرف ونقصانه ، أو زيادة حركة ونقصانها ، وذلك : لأن التغيير إما تغيير واحد ، أو تغيران ، أو ثلاثة ، أو أربعة .

فالتغيير الواحد : فى أربعة أماكن . الأول : زيادة حرف . نحو : كاذباً من الكذب ، زيدت الألف بعد الكاف ، والثانى : زيادة حركة . نحو : نَصَر ماض . مأخذه من النصر ، والثالث : نقصان حرف ، كصهل من الصهيل . نقصت الياء . والرابع : نقصان الحركة ، كسَفْر ـ بسكون الفاء ـ جمع مسافر ، من سَفَر .

وأما التغييران : فستة أنواع . الأول : زيادة حرف ونقصانه ، كصاهل من الصهيل ، زيدت الألف ونقص الياء . الثانى : زيادة الحركة والحرف ، كضارب من الضرب . زيدت الألف وحركت الراء . الثالث : نقصان الحركة والحرف ، كغلى من الغليان . نقص الألف والنون ونقصت فتحة الياء . الرابع : زيادة الحركة ونقصانها ، نحو : حَذِر ، اسم فاعل من الحذر — بفتح الذال المعجمة — حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها . الخامس : زيادة الحرف ونقصان الحركة ، كعادّ — بتشديد الدال — اسم فاعل من العد ، زيدت الألف ونقصت حركة الدال . السادس : زيادة حركة ونقصان حرف ، كرَجْع من الرُّجْعَى .

وأما التغييرات الثلاث : ففى أربعة مواضع . الأول : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها . كموعد من الوعد . زيدت الميم وكسرت العين ونقص منه فتح الواو . الثانى : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، كمكمَّل اسم فاعل أو مفعول من الكمال ، زيدت فيه الميم وضمها ، ونقصت الألف ، الثالث : نقصان حرف مع زيادة حركة ونقصانها ، كقَنِط . اسم فاعل من القنوط . الرابع : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه . كـكالّ — بتشديد اللام — اسم فاعل من الكَلال ، نقصت حركة اللام الأولى للادغام . ونقصت الألف التى بين اللامين وزيدت الألف قبل اللامين .

وأما التغييرات الأربع : ففى موضع واحد ، وهو زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانهما معاً ، كـكامل من الكمال ، ومثاوه أيضاً بأرِم من الأرَمِيّ ، ثم نصب . والله أعلم .

ثم التغيير تارة يكون مقدراً ، وهو المشار إليه بقوله (ولو) كان التغيير (تقديراً) وذلك : كفلك وجنب ، مفرداً وجمعاً ، فإذا أريد الجمع فى الفلك يؤنث ، وإذا أريد الواحد منه يذكر . فالواحد منه ، كقوله تعالى (٣٧ : ١٤٠ إذ أبق إلى الفلك المشحون) والجمع قوله تعالى (١٠ : ٢٢ حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) وطلب طلباً ، وهرب هرباً . وجلب جلباً . ونحوها . فالتغيير

حاصل ، ولكنه مقدر . فإن سيبويه قدر زوال النون التى فى « جنب » حال إطلاقه على المفرد فى قولك : رجل جنب ، وقدر الإتيان بغيرها حال إطلاقه على الجمع فى قوله تعالى (٥ : ٦ وإن كنتم جنباً فاطهروا) وأن ضمة النون فى المفرد غير ضمة النون التى فى الجمع . تقديراً (و) اللفظ (المشتق فرع وافق أصلا) والأصل هنا هو اللفظ المشتق منه الفرع ، وكانت الموافقة (بحروفه الأصول ومعناه) فقولنا « بحروفه الأصول » لتخرج المكملات التى توافق أصلا بمعناه ، دون حروفه كالحبس والمنع . وقولنا « ومعناه » ليحترز به عن مثل الذهب . فإنه يوافق أصلا . وهو الذهاب فى حروفه الأصول ، ولكن غير موافق فى معناه .

إذا علمت ذلك (فى) الاشتقاق (الأصغر ، وهو المحدود) يشترط كون المشتق والمشتق منه (يتفقان فى الحروف والتركيب والترتيب . كنصر من النصر) وهو الذى ينصرف إليه إطلاق الاشتقاق ، من غير قيد (و) يشترط (فى) الاشتقاق (الأوسط) كون المشتق والمشتق منه يتفقان (فى الحروف) دون الترتيب ، كجبذ من الجذب . فإن الباء مقدمة على الذال فى جبذ ، مؤخرة عن الذال فى الجذب . (و) يكفى (فى) الاشتقاق (الأكبر) أن يتفق المشتق والمشتق منه (فى مخرج حرف الحلق أو الشفة ، كنعق وثلم من النهيق والثلب) فصورة اتفاقهما فى المخرج حروف الحلق . نعق من النهيق . فإن الهاء والعين من حروف الحلق ، وصورة اتفاقهما فى مخرج ثلم من الثلب . فإن الميم والباء من حروف الشفة ، والأكثر لم يثبتوا الاشتقاق الأكبر . قال أبو حيان : ولم يقل به من النحاة إلا أبو الفتح . والصحيح : أنه غير معول عليه لعدم اطراده (ويطرد) الاشتقاق فيما هو (كاسم الفاعل) كضارب (ونحوه) كاسم مضروب . كمفعول والصفة المشبهة ، كالحسن الوجه ، وأفعل التفضيل : كأكبر ، واسم المكان : كمكعب ، واسم الزمان : كالموسم ، واسم الآلة : كالميزان (وقد يختص) فلا يطرد (كالقارورة) فإنها مختصة بالزجاجة ، وإن كانت من القرّ فى الشىء ، ولم يطردوا ذلك إلى كل مايقر فيه الشىء من خشب أو خزف أو غير ذلك . وكالدبران منزلة للقمر ، وإن كانت

منزلة للدبور ، فلا يطلق على كل ماهو موصوف بالدبور ، بل يختص بمجموع خمسة كواكب من الثور ، وهو المنزل الرابع من منازل القمر المقابل للثريا . وكذلك العيوق والسماك . قاله العضد . وكان عدم الاطراد ، لكون التسمية لا لهذا المعنى فقط ، بل لمصاحبته له ، وفرق بين تسمية العين لوجود المشتق منه فيه ، وهو الاطرادى ، أو لوجوده فيه . وهو مالا يطرد .

(وإطلاقه) أى : إطلاق الوصف المشتق على شىء (قبل وجود الصفة) أى قبل قيام الوصف (المشتق منها) بذلك الشىء (مجاز) وحكى إجماعا (إن أريد الفعل) كقولنا مثلا : زيد بائع ، قبل وجود البيع منه ، وهو (حقيقة إن أريدت الصفة) المشبهة باسم الفاعل (كسيف قطوع) ونحوها ، كخبز مشبع ، وخمر مسكر وماء مرو (فأما صفات الله تعالى فقديمة وحقيقة) عند أحمد وأصحابه ، وأكثر أهل السنة . قال الحافظ أبو الفضل بن حجر فى شرح البخارى : اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة ؟ فقال جماعة من السلف ، منهم أبو حنيفة : هى قديمة . وقال آخرون ، منهم ابن كلاب والأشعرى : هى حادثة ، لئلا يكون المخلوق قديما . وأجاب الأولون بأنه يوجد فى الأزل صفة الخلق ، ولا مخلوق . فأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلق ولا مخلوق ، كما لا يكون ضارب ولا مضروب . فألزموه بحدوث صفاته ، فيلزم حلول الحوادث بالله تعالى . فأجاب بأن هذه الصفات لاتحدث فى الذات شيئا جديدا . فتعقب بأنه يلزم أن لايسمى فى الأزل خالقا ولارازقا . وكلام الله سبحانه وتعالى قديم . وقد ثبت فيه أنه الخالق الرازق . فانفصل بعض الأشعرية بأن إطلاق ذلك إنما هو بطريق المجاز ، وليس المراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة . ولم يرتضه بعضهم ، بل قال — وهو المنقول عن الأشعرى نفسه — : إن الأسامى جارية مجرى الأعلام ، والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز فى اللغة ، وأما فى الشرع : فلفظ الخالق والرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية . والبحث إنما هو فيها ، لافى الحقيقة اللغوية . قالوا : معه بتجويز إطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل . فأجاب بأن الإطلاق هنا شرعى

لا لغوى . انتهى كلام الحافظ . وقال : تصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقته للقول الأول . والصائر إليه لايسلم من الوقوع فى مسألة حوادث لا أول لها . ومنعت المعتزلة جميع الصفات . وقالوا : إما أن تكون حادثة . فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، و إما أن تكون قديمة . فيلزم تعدد القدماء . وهو كفر .

وأجيب عن ذلك بأنا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ، ليثبت التعدد . فإن الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان ، أو وجود وعدم ، أوهما ذاتان ليست إحداهما الأخرى وتفسير أحدهما بالشيئين ، و الموجودين ، أو الاثنين فاسد ؛ لأن « الغير » من الأسماء الإضافية ، ولا إشعار فى هذا التفسير بذلك . قاله فى شرح المقاصد .

(و) اللفظ (المشتق حال وجود الصفة) أى قيامها بالموصوف . كقولنا لمن يضرب حال وجود الضرب منه : ضارب (حقيقة) إجماعا (و بعد انقضائها) أى انقضاء وجود الصفة ، وهو الفراغ من الضرب (مجاز) عند القاضى ، وابن عقيل ، والحنفية ، والرازى وأتباعه ، باعتبارما كان . وعند ابن حمدان وغيره وحكى عن أكثر الحنفيين ـ واختاره أبو الطيب ـ أنه حقيقة عقب الفعل . وقال القاضى أيضاً وأبو الخطاب ، وجمع : إن لم يمكن بقاء المعنى ، كالمصادر السيالة ، كالكلام والتحرك ونحوهما ، فحقيقة ، و إلا فمجاز ، كالقيام ونحوه ، واحتج لما فى المتن ، وأنه يصح نفيه فيصدق بعد انقضائها : أنه يصح ليس بضارب فى الحال ، والسلب المطلق جزء من المقيد ، و إما إطلاق المؤمن على الميت فحقيقة ؛ لأن الإيمان لا يفارقه بالموت . قال الشيخ تقى الدين رحمه الله تعالى ورضى عنه : وهذه هى مسألة البنوية ، ولا تزول بالموت . و بسببها جرت المحنة على الأشعرية فى زمن ملك خراسان محمد بن سبكتكين ، حتى صنف البيهقى « حياة الأنبياء فى قبورهم » و يستثنى من محل الخلاف ثلاث مسائل . الأولى : لو طرأ على المحل وصف وجودى يناقض الأول ، كتسمية اليقظان نائماً باعتباره نوم سابق ، فمجاز إجماعاً . الثانية : لومنع مانع من خارج من إطلاقه ، فلاحقيقة ولامجاز ، كإطلاق

الكافر على من أسلم باعتبار كفر سابق ، والمنع من ذلك ، لما فيه من إهانة المسلم والإخلال بتعظيمه . قال القرافى فى محل الخلاف : إذا كان المشتق محكوماً به كزيد مشترك أو سارق ، أما إذا تعلق الحكم ، وهو المحكوم عليه ، كـ(الزانية والزانى فاجلدوا) (والسارق والسارقة فاقطعوا) فهم حقيقة مطلقه فيمن اتصف به فى الماضى والحال والاستقبال ، إذا لو كان مجازاً : لكان من زنى ، أو سرق بعد زمان نزول الآية والخطاب لا يكون مجازاً فلا يدخل فيها ، لأن الأصل عدم محو المجاز ، ولا قائل بذلك (وشرطه) أى : شرط المشتق ، سواء كان اسما أو فعلا (صدق أصله) وهو المشتق منه ، خلافاً للجبائية ، لإطلاقهم العالم على الله تعالى ، وإنكار حصول العلم له . وهذه المسألة ذكرها الأصوليون ليردوا على المعتزلة ، فإنهم يردون إلى مسألة خالفت هذه القاعدة فإن أبا على الجبائى وابنه أبا هاشم ذهبا إلى نفى العلم عنه تعالى . وكذلك الصفات التى أثبتها أئمة الإسلام ، لكن قال البرماوى : تحرير النقل عن أبى على وابنه — كما صرحا به فى كتبهما الأصولية — أنهما يقولان : إن العالمية بعلم ، لكن علم الله تعالى عين ذاته ، لا أنه عالم بدون علم ، كما اشتهر فى النقل عنهما وكذا القول فى بقية الصفات . وأما أهل السنة فيعللون العالم بوجود علم قديم قائم بذاته ، وكذا فى الباقى .

(وكل اسم معنى قائم بمحل يجب أن يشتق لمحله منه) أى من ذلك المعنى (اسم فاعل) وهذه المسألة من أصول حجج السلف والأئمة . فإنه من المعلوم فى نظر الخلق : أن الصفة إذا قامت بمحل اتصف بها ذلك المحل لا غيره . فإذا قام العلم بمحل كان هو العالم به لا غيره ، وكذلك إذا قامت القدرة أو الحياة أو غير ذلك من الصفات ، ولا خلاف فى ذلك بين أهل السنة وخالف فى ذلك المعتزلة ، فسموا الله تعالى متكلماً بكلام خلقه فى جسم . ولم يسموا ذلك الجسم متكلما ، دليل أهل السنة : الاستقراء ، فإن لغة العرب استقرئت فلم يوجد فيها اسم فاعل مطلق على شىء إلا والمعنى المشتق منه قائم به ، وهو يفيد القطع بذلك

(و) المشتق مثل (أبيض ونحوه) كأسود وضارب ومضروب (يدل على ذات متصفة ببياض) أو سواد أو وجود ضرب (لا) على (خصوصيتها به) أى لا على أنها مختصة بذلك الوصف ، ثم إن علم منه شىء فهو على طريق الالتزام ، لا باعتبار كونه جزءاً من مسماه . والذى يدل على ذلك : أن قولنا إن الأبيض جسم مستقيم ، ولو دلّ الأسود على خصوص الاسم ، لكان غير مستقيم ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الجسم ذو السواد جسم ، وهو غير مستقيم ، للزوم التكرار بلا فائدة ، وما أحسن ماقرره بعضهم بقوله : المشتق لا إشعار له بخصوصية الذات . فالأسود ـ مثلا ـ ذات لها سواد ، ولا يدل على حيوان ، ولا غيره . والحيوان : ذات لها حياة ، لا خصوص إنسان ولا غيره (والخلق غير المخلوق ، وهو) أى الخلق (فعل الرب تعالى قائم به ، مغاير لصفة القدرة) وهذا الصحيح عند أكثر أصحابنا والقاضى أخيراً ، وأئمة الشافعية وأهل الأثر . قال الشيخ تقى الدين : الخلق فعل الله تعالى القائم به ، والمخلوقات المنفصلة عنه ، وحكاه البغوى عن أهل السنة ، ونقله البخارى عن العلماء مطلقاً ، فقال : قال علماء السلف : إن خلق الرب تعالى للعالم ليس هو المخلوق ، بل فعله القائم به غير مخلوق . انتهى . ذكره فى كتاب خلق أفعال العباد ، وهو قول الكرامية ، وكثير من المعتزلة . وعند القاضى ، وابن عقيل ، وابن الزاغونى ، والأشعرية ، وأكثر المعتزلة : أن الخلق المخلوق . قال الشيخ تقى الدين : ذهب هؤلاء إلى أن الله تعالى ليس له صفة ذاتية من أفعاله ، وإنما الخلق هو المخلوق ، أو مجرد نسبة ، أو إضافة ، وعند هؤلاء : حال الذات التى تخلق وترزق ولا تخلق ولا ترزق سواء . انتهى . والرب لا يوصف بما هو مخلوق له ، وإنما يوصف بما هو قائم به .

(فائدة : تثبت اللغة قياساً فيما) أى فى لفظ (وضع لمعنى دار معه) أى مع اللفظ (وجوداً وعدماً ، كخمر لنبيذ) لتخمير العقل (ونحوه) كسارق لنباش ، يأخذ خفية ، وزان للائط ، للوطء المحرم ، وعلى هذا أكثر أصحابنا ، وابن سريج ، وأبو إسحاق الشيرازى ، والفخر الرازى ، وغيرهم . ونقله الأستاذ أبو منصور

عن نص الشافعى . فإنه قال فى الشفعة : إن الشريك جار قياساً على تسمية امرأة الرجل جاره . وكذا قال ابن فَوْرك : إنه الظاهر من مذهب الشافعى ، لأنه قال : الشريك جار . وقيل : لا تثبت قياساً مطلقاً . اختاره أبو الخطاب ، والصيرفى ، وأبو بكر الباقلانى فى التقريب . وفائدة الخلاف : أن المثبت للقياس فى اللغة يستغنى بالقياس الشرعى . فيكون إيجاب الحدّ على شارب النبيذ ، والقطع على النباش بالنص ، ومن أنكر القياس فى اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع (والإجماع على منعه) أى : منع القياس (فى علَم ولقب وصفة . وكذا مثل إنسان ورجل ، ورفع فاعل) قال ابن مفلح فى أصوله : الإجماع على منعه فى الأعلام والألقاب ، وذكره جماعة ، منهم : ابن عقيل لوضعهما لغير معنى جامع والقياس فرعه . ومثله : هذا سيبويه زمانه ، مجاز عن حافظ كتابه ، والإجماع على منعه فى الصفات ؛ لأن العالم من قام به العلم فيجب طرده . فإطلاقه بوضع اللغة ، وكذا مثل : إنسان ورجل ورفع فلا وجه لجعله دليلا . انتهى .

(الحروف)

أى هذا فصل بيان معنى الحروف . قال القاضى عضد الدين قد قال النحاة : إن الحرف لا يستقل بالمعنى . وعليه إشكال . فنقرر المراد أولا ، والإشارة إلى الإشكال ثانياً ، وحله ثالثاً .

أما تقريره : فهو أن نحو « من » و « إلى » مشروط فى وضعها الدلالة على معناها الإفرادى ، وهو الابتداء والانتهاء . وذكر متعلقها من دار أو سوق أو غيرهما . مما يدخل عليه الحرف ، ومنه الابتداء ، وإليه الانتهاء والاسم نحو الابتداء والانتهاء ، والفعل نحو « ابتدأ وانتهى » غير مشروط فيه ذلك .

وأما الإشكال : فهو أن نحو : ذو ، والواو ، ولات ، وقيدَ ، أوقيس ، وقاب ، وأى ، وبعض ، وكل : وفوق ، وتحت ، وأمام ، وقدام ، وخلف ، ووراء : مما لا يحصى كذلك ، إذ لم يجوز الواضع استعمالها إلا بمتعلقاتها . فكان يجب كونها حروفاً . وأنها أسماء .

وأما الحل : فهو أنها - وإن لم يتفق استعمالها إلا كذلك ، لأمر ما عرض . فهو غير مشروط فى وضعها ذلك لما علم أن « ذو » بمعنى صاحب . ويفهم منه عند الإفراد ذلك ، لكن وضعه له لعرض ما ، وهو التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس ، فى نحو : زيد ذو مال ، وذو فرس ، فوصفه ليتوصل به إلى ذلك هو الذى اقتضى ذكر المضاف إليه ؛ لأنه لو ذكر دونه لم يدل على معناه . نعم لم يحصل الغرض من وصفه ، والفرق بين عدم فهم المعنى ، وبين عدم فائدة المعنى : الوضع مع فهم المعنى ظاهر . ولذلك « فوق » وضع لمكان له علو . ويفهم منه عند الانفراد ذلك ، لكن وضعه له ليتوصل إلى علوّ خاص ، اقتضى ذكر المضاف إليه وكذلك باقى الألفاظ . وإذ قد تحقق ذلك فنقول : الحرف : ماوضع باعتبار معنى عام ، وهو نوع من النسبة للانتهاء ، والانتهاء لكل ابتداء أو انتهاء معين بخصوصه . والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه . فالابتداء الذى للبصرة يتعين بالبصرة . والانتهاء الذى للكوفة يتعين بالكوفة . فلما لم يذكر متعلقه ، لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذى هو مدلول الحرف ، لا فى العقل ولا فى الخارج ، وإنما يتحصل بالمنسوب إليه ، فيتعقل بتعقله ، بخلاف ماوضع للنوع بعينه . كالابتداء والانتهاء ، بخلاف ماوضع لذات مّا باعتبار نسبة . نحو « ذو ، وفوق وعلى ، وعن ، والكاف » إذا أريد بها علو وتجاوز ونسبة مطلقاً . فهو كالإبتداء . اهـ

والمراد بالحروف هنا : ما يحتاج الفقيه إلى معرفته من معانى الألفاظ المفردة ، لا الحرف الذى هو قسيم الاسم والفعل ؛ لأنه قد ذكر معها أسماء . كإذا وإذ . وأطلق عليها لفظ الحروف تغليباً . باعتبار الأكثر .

(الواو العاطفة) تكون (لمطلق الجمع) أى : القدر المشترك بين الترتيب والمعية . عند الأئمة الأربعة وأكثر النحاة ، وهى تارة تعطف الشىء على صاحبه ، كقوله تعالى (فأنجيناه وأصحاب السفينة) وعلى سابقه كقوله تعالى (ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم) وإلى لاحقه كقوله تعالى (ولقد أرسلنا إليك وإلى الذين من قبلك) فعلى هذا إذا قيل «زيد وعمرو» احتمل ثلاث معان . المعية ، والترتيب ، وعدمه .

قال ابن مالك : وكونها للمعية راجح ، وللترتيب كثير ، ولعكسه قليل ، ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تفاوت أو تراخ نحو (٢٨ : ٧ إنا رادوه إليك ، وجاعلوه من المرسلين) والتعبير بكونها لمطلق الجمع ، كما فى المتن : هو الصحيح . وأما من عبر بكونها للجمع المطلق ، فليس بواف بالمراد ؛ لأن المطلق هو الذى لم يقيد بشىء ، فيدخل فيه صورة واحدة ، وهو قولنا مثلا : قام زيد وعمرو . فلا يدخل فيه القيد بالمعية ، ولا بالتقديم ، ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الإطلاق . وأما مطلق الجمع : فمعناه : أىُّ جمع كان . فحينئذ تدخل فيه الصور كلها ، ومما يشبه ذلك : مطلق الأمر ، والأمر المطلق . فإذا قلت « الأمر المطلق » فقد أدخلت اللام على الأمر ، وهى تفيد العموم والشمول ، ثم وصفته بعد ذلك بالإطلاق ، بمعنى أنه لم يقيد بقيد يوجب ، تخصيصه من شرط أو صفة أو غيرهما . فهو عام فى كل فرد من الأفراد التى هذا شأنها . وأما مطلق الأمر : فالإضافة فيه ليست للعموم ، بل للتمييز . فهو قدر مشترك بين مطلق لا عام ، فيصدق بفرد من أفراده . وعلى هذا : فمطلق البيع ينقسم إلى جائز وغيره . والبيع المطلق للجائز فقط ، والأمر المطلق للوجوب ، ومطلق الأمر ينقسم إلى واجب ومندوب ، والماء المطلق طهور ، ومطلق الماء ينقسم إلى طهور وغيره . والملك المطلق هو الذى يثبت للحر ، ومطلق الملك يثبت للحر والعبد . فإذا قيل : العبد هل يملك أولا ؟ كان الصواب إثبات مطلق الملك له دون الملك المطلق . وإذا قيل : الفاسق مؤمن أو غير مؤمن ، فهو على هذا التفصيل . وبهذا التحقيق يزول الإشكال فى مسألة المندوب . هل هو مأمور به أم لا ؟ . وفى مسألة الفاسق : هل هو مؤمن أم لا ؟ .

(وتأتى) لواو (بمعنى مع) كقولهم : جاء البرد والطيالسة ، ونحوه من المفعول معه (و) تأتى بمعنى (أو) كقوله تعالى (٤ : ٣ فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) وقوله (٣٥ : ١ أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) (و) تأتى بمعنى (رب) كقوله * وبلدة ليس بها أنيس * وقول الآخر :

ونار لو نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ فى رماد

(و) تأتى الواو (لقسم) كقوله تعالى (٨٨ : ١ ـ ٤ والفجر وليال عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر) (و) تأتى (لاستئناف) وهو كثير (و) تأتى ا(محال) أى : بمعنى الحال . نحو جاء والشمس طالعة ، جاء زيد وهو يضحك (الفاء العاطفة) تكون (لترتيب) وهو قسمان ، معنوى كقام زيد فعمرو . وذكرى ، وهو عطف مفصل على مجمل هو هو فى المعنى . كقوله تعالى (٢ : ٣٦ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه) (٢ : ٥٤ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) (٧ : ١٣٦ فانتقمنا منهم فأغرقناهم فى اليم) (٤ : ١٥٣ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك . فقالوا : أرنا الله جهرة) (١١ : ٤٥ ونادى نوح ربه ، فقال رب إن ابنى من أهلى) وتقول : توضأ فغسل وجهه . وتقول : قال فأحسن ، وخطب فأوجز ، وأعطى فأجزل (و) تأتى الفاء أيضاً ا(تعقيب) وهو كون الثانى بعد الأول بغير مهلة . فكأن الثانى أخذ بعقب الأول فى الجملة (كل بحسبه عرفاً) يعنى أن التعقيب يكون فى كل شىء بحسبه . تقول : تزوج فلان فولد له ، إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن طالت . وقطع به ابن هشام فى مغنى اللبيب . ونقل الرازى وأتباعه الإجماع : أنها للترتيب والتعقيب ، لكن قال الفراء : إنها لاتدل على الترتيب ، بل تستعمل فى انتفائه . كقوله تعالى (٧ : ٤ وكم من قرية أهلكناها . فجاءها بأسنا بياتاً) مع أن مجىء البأس مقدم على الاهلاك . وأجيب بأنها للترتيب الذكرى ، أو فيه حذف تقديره : أردنا إهلاكها . فجاءها بأسنا . ومثله (١٧ : ٩٨ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) (وتأتى) الفاء أيضاً (سببية) وهو كثير ، كقوله تعالى (٢٨ : ١٥ فوكزه موسى فقضى عليه) ، (٢ : ٤٧ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وكذا فى عطف الصفات . كقوله تعالى (٥٦ : ٥٢ ـ ٥٤ لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون ، فشاربون عليه من الحميم) (و) تأتى أيضاً (رابطة) للجواب . وذلك فى ست مسائل : أن يكون الجواب جملة اسمية . كقوله تعالى (٦ : ١٧ وإن يمسسك بخير فهو على كل شىء قدير) وقوله (٥ : ١١٨ إن تعذبهم فإنهم عبادك ،

وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) الثانية : أن تكون فعلية ، وهى التى فعلها جامد نحو (١٨ : ٣٩ إن ترنى أنا أقلّ منك مالا وولدا . فعسى ربى أن يؤتينى) ، (٢ : ٢٧١ إن تبدوا الصدقات فنعمّا هى) ، (٤ : ٣٨ ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا) ، (٣ : ٢٨ ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء) الثالثة : أن يكون فعلها إنشاء نحو (٣ : ٣٠ إن كنتم تحبون الله فاتبعونى) (٦ : ١٥٠ فإن شهدوا فلا تشهد معهم) ، (٦٧ : ٣٠ قل : أرأيتم إن أصبح ماؤكم غَوْراً ، فمن يأتيكم بماء معين ؟) فيه أمران : الاسمية ، والانشاء . الرابعة : أن يكون فعلها ماضياً لفظاً ومعنى . إما حقيقة نحو (١٢ : ٧٧ إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل) ، (١٢ : ٢٦ إن كان قميصه قُدّ من قُبُل فصدقت وهو من الكاذبين) وإما مجازاً نحو (٢٧ : ٩٠ ومن جاء بالسيئة فكُبّتْ وجوههم فى النار) نزل هذا الفعل لتحقق وقوعه منزلة ماقد وقع . الخامسة : أن تقترن بحرف استقبال نحو (٥ : ٥٤ من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم) (وما يفعلوا من خير فلن يكفروه) السادسة : أن تقترن بحرف له الصدر ، كقوله :

فإن أهلك فذى لهبٍ لظاه ... على يكاد يلتهب التهابا

لما عرف من أن « رب » مقدرة ، وأن لها الصدر . وأما إتيانها زائدة فاختلفوا فيه . فذهب سيبويه ومن تبعه إلى أنها لا تكون زائدة . وأجازه الأخفش فى الخبر مطلقا . وحكى : أخوك فوجد (ثم) حرف عطف تكون (لتشريك) فى الأصح بين ما قبلها وما بعدها فى الحكم (و) تكون أيضاً (ترتيب بمهلة) أى بتراخ عند الأربعة وغيرهم ، لكنه فى المفردات معنوى . وفى الجمل « ذاتى » نحو :

إن من ساد ، ثم ساد أبوه ... ثم ساد قبل ذلك جده

فهو ترتيب فى الإخبار . لا فى الوجود (حتى ، العاطفة للغاية) نحو قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) فلا يكون المعطوف بها إلا غاية لما قبلها من زيادة أو نقص نحو : مات الناس حتى الأنبياء ، وقدم الحاج حتى المشاة (ولا ترتيب فيها) فهى كالواو ، فإنك تقول : حفظت القرآن حتى سورة البقرة ، وإن كانت أول

ماحفظت أو متوسطا . وقيل : هى كالفاء . وقيل : كثم (ويشترط كون معطوفها) (جزءا من متبوعه) نحو قدم الناس حتى الحجاج (أو كجزئه) نحو حجبتنى الجارية حتى حديثها . فإن حديثها ليس بعضا منها ، ولكنه كالبعض ؛ لأنه معنى من معانيها . وقد يكون المعطوف بحتى مباينا لمتبوعه فى الجنس موافقا له فى المعنى . فتقدر بعضيته . كقوله :

ألقى الصحيفة كى يخفف رحله والزادَ ، حتى نعله ألقاها

لأن المعنى : ألقى ما يستثقله حتى نعله (وتأتى) حتى (لتعليل) كقوله : كلمته حتى يأمر لى بشىء ، وعلامتها : أن يصلح موضعها كى . ومنه : أسلم حتى تدخل الجنة (وقل) أن تأتى (لاستثناء منقطع) كقوله :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

قال ابن هشام فى المغنى «حتى» تأتى لأحد ثلاثة معان : انتهاء الغاية ، وهو الغالب ، والتعليل ، وبمعنى «إلا» فى الاستثناء ، وهو أقلها ، وتستعمل على ثلاثة أوجه : أحدها : أن تكون حرف جر بمنزلة «إلى» فى المعنى . الثانى : أن تكون عاطفة بمنزلة الواو ، إلا أن بينهما فرقا من ثلاثة أوجه . وذكرها . الثالث : أن تكون حرف ابتداء ، أى حرفا تبتدأ بعده الجمل ، أى تستأنف . (من) الجارة (لابتداء الغاية) فى المكان اتفاقا . نحو قوله تعالى (١٧ : ١ سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وفى الزمان عند الكوفيين والمبرد ، وابن درستويه . نحو قوله تعالى (٩:١٠٨ لمسجدٌ أسس على التقوى من أول يوم) ، (١٧:٧٩ ومن الليل فتهجد) ، (٣٠ : ٤ لله الأمر من قبل ومن بعد) وصححه ابن مالك ، وأبو حيان . لكثرة شواهده . فتكون فى ابتداء الغاية حقيقة . وتكون فى غيره من المعانى مجازا ، هذا قول الأكثر . وقيل: حقيقة فى التبعيض مجاز فى غيره . وقيل : حقيقة فى التبيين مجاز فى غيره (ولها) أى ولمن (معانٍ) غير ذلك . منها : التعليل . نحو (٢ : ١٩ يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق) أى لأجل الصواعق . ومنها : البدل (٩ : ٣٨ أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) ، (ولو شئنا

لجعلنا منكم ملائكة فى الأرض يخلفون) أى بدلكم . ومنها : انتهاء الغاية ، مثل «إلى» فيكون لابتداء الغاية من الفعل ، ولانتهاء غاية الفعل من المفعول ، نحو رأيت الهلال من دارى من خلل السحاب . فابتداء الرؤية وقع فى الدار ، وانتهاؤها وقع فى خلل السحاب . ذكر ابن مالك : أن سيبويه أشار إلى هذا المعنى . وأنكره جماعة . وقالوا : هى لابتداء الغاية ، لكن فى ابتداء المفعول ومنهم من جعلها فى هذا المثال لابتداء الغاية فى حق الفاعل ، بتقدير : رأيت الهلال من دارى ظاهراً من خلل السحاب . ومنها تنصيص العموم ، وهى الداخلة على نكرة لاتختص بالنفى ، نحو ماجاءنى من رجل . فإنه كان قبل دخولها محتملا لنفى الجنس ولنفى الوحدة . ولهذا يصح أن يقول : بل رجلان . ومنها : الفصل نحو قوله تعالى (٢ : ٢٢٠ والله يعلم المفسد من المصلح) ويعرف مدخولها على ثانى المتضادين . ومنها : مجيئها بمعنى « الباء » . نحو قوله تعالى (٤٢ : ٤٥ ينظرون من طرف خفىّ) قال يونس : أى بطرف . ومنها مجيئها بمعنى « فى » نحو قوله تعالى (٣٥ : ٤٠ أرونى ماذا خلقوا من الأرض) أى فى الأرض . وقوله تعالى (٤ : ٩٢ فإن كان من قوم عدوّ لكم) بدليل قوله تعالى (٣ : ١٠ لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً) ومثله « ولا ينفع ذا الجد منك الجد » ومنها : مجيئها بمعنى «على» نحو قوله تعالى (٢١ : ٧٧ ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) أى على القوم . ومنها : مجيئها بمعنى « عن » نحو قوله تعالى (٣٩ : ٢٢ فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله) . (إلى : لانتهائها) أى انتهاء الغاية (و) تأتى (بمعنى « مع ») نحو قوله تعالى (٦١ : ١٤ من أنصارى إلى الله ؟) أى مع الله ، ونحو قوله تعالى (٤ : ٢ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى مع أموالكم . وقول العرب « الذود إلى الذود إبل » أى مع الذود . وقال الحسن وأبو عبيدة : « إلى » فى قوله تعالى (من أنصارى إلى الله ؟) بمعنى « فى » أى من أعوانى فى ذات الله وسبيله (وابتداؤها) أى ابتداء الغاية (داخل) فى المعنى (لا انتهاؤها) وهو مابعد « إلى » فلو قال : له من درهم إلى عشرة .

لزمه تسعة على الصحيح ، لدخول الأول وعدم دخول العاشر . وقيل : لايدخلان فيلزمه ثمانية . وقيل : إن كانت الغاية من جنس المحدود ، كالمرافق دخلت ، وإلا فلا تدخل (كأتموا الصيام إلى الليل) . (على) أشهرُ معانيها أن تكون (لاستعلاء) سواء كان ذاتياً . نحو (١١ : ٤٤ استوت على الجودى) أو معنوياً نحو (٥ : ٤٥ وكتبنا عليهم) (و) تكون أيضاً (هى للإيجاب) عند أصحابنا وغيرهم . قال ابن مفلح فى فروعه ـ فى باب إخراج الزكاة ـ : على ظاهره فى الوجوب (ولها معان) غير ذلك . أحدها : التفويض . قال أبو حيان فى النهر فى قوله تعالى (٣ : ١٥٩ فإذا عزمت فتوكل على الله) إذا عقدت قلبك على أمر بعد الاستشارة فاجعل تفويضك فيه إلى الله . الثانى : المصاحبة نحو قوله تعالى (٢ : ١٧٧ وآتى المال على حبه) الثالث : المجاوزة نحو قول الشاعر :

إذا رضيت عليّ بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

أى : إذا رضيت عنى . الرابع : التعليل ، نحو قوله تعالى (٢ : ١٨٥ ولتكبروا الله على ماهداكم) أى بهدايتكم . الخامس : الظرفية ، نحو قوله تعالى (٢ : ١٠٢ واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان) . السادس : الاستدراك ، كقوله : فلان لايدخل الجنة لسوء صنعه ، على أنه لاييأس من رحمة الله ، أى لكن لاييأس . السابع : الزيادة ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين » أى يمينا . إذا علمت ذلك ففى « على » أربعة مذاهب . أحدها ـ وهو المشهور عند البصريين ـ أنها حرف ، إلا إذا دخل عليها حرف جر . فتكون أسماء كقول الشاعر : * غدت من عليه بعد ماتم ظمؤها * الثانى ـ وبه قال الأخفش ـ أن تكون اسما فى موضع آخر . وهو أن يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد . نحو قوله تعالى (٣٣ : ٣٧ أمسك عليك زوجك) الثالث : أنها اسم دائما عند ابن طاهر وابن خروف وابن الطراوة والشلوبين والآمدى . وحكى عن سيبويه . والرابع : أنها حرف دائما . وبه قال السيرافى : يقدر بحرف جر يدخل عليها مجرور محذوف (فى) تكون (لظرف) زمانا

ومكانا . مثالها قوله تعالى (٣٠ : ١ ـ ٤ الم غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين) فالأولى للمكان ، والثانية للزمان . وقد يكون الظرف ومظروفه جسمين ، كقولك زيد فى الدار . وقد يكونان معنيين ، كقولك : البركة فى القناعة . وقد يكون الظرف جسما ، والمظروف معنى ، كقولك : الإيمان فى القلب ، وعكسه نحو قوله تعالى (٨٥ : ١٩ بل الذين كفروا فى تكذيب) . (وهى بمعناه) أى وهى للظرفية (على قول) لأبى البقاء . وأكثر النحويين (فى) قوله تعالى (٢٠ : ٧١ ولأصلبنكم فى جذوع النخل) وجعلها الزمخشرى والبيضاوى : للظرف مجاز . كأن الجذع صار ظرفا للمصلوب . لما تمكن عليه المظروف من الظرف . وقال أكثر الأصحاب : هى بمعنى على ، كقول الكوفيين وابن مالك ؛ كقوله تعالى (٥٢ : ٣٨ أم لهم سُلَّمٌ يستمعون فيه) أى عليه ، وكقوله تعالى (٦ : ١١ قل سيروا فى الأرض) أى : عليها . وكقوله تعالى (٦٧ : ١٥ ، ١٦ أأمنتم من فى السماء) أى على السماء (و) تأتى فى (لاستعلاء) وتقدم تمثيله (وتعليل) نحو قوله تعالى (١٢ : ٣٢ فذلكنَّ الذى لُمْتُنَّنِى فيه) أى لأجله . ومنه (٢٤ : ١٤ لمسَّكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم) وأنكره الرازى والبيضاوى (و) تأتى « فى » أيضا (سببية) كقوله : فى النفس المؤمنة نحر مائة ، ودخلت امرأة النار فى هرة . أى بسبب مصاحبة (و) تأتى أيضا ا (مصاحبة) نحو قوله تعالى (٢٧ : ٧٩ فخرج على قومه فى زينته) ، (٧ : ٣٨ ادخلوا فى أمم قد خلت) أى معهم مصاحبين (و) تأتى أيضا ا (توكيد) نحو قوله تعالى (١١ : ٤١ وقال اركبوا فيها) إذ الركوب يستعمل بدون « فى » فهى مزيدة توكيدا (و) تأتى أيضا ا (تعويض) وهى الزائدة عوضا عن أخرى محذوفة . كقوله : رغبت فيمن رغبتَ ، أى فيه (و) تأتى فى (بمعنى الباء) نحو قوله تعالى (٤٢ : ١١ يذرؤكم فيه) أى يلزمكم به (و) تأتى أيضا بمعنى (إلى) نحو قوله تعالى (١٤ : ٩ فردوا

أيديهم فى أفواههم) أى إليها غيظا (و) بمعنى (من) الجارة ، كقول امرىء القيس :

وهل يَعِمَن من كان أحدث عهده ثلاثين حولا فى ثلاثة أحوال

أى من ثلاثة أحوال (و) تأتى (اللام) الجارة (للملك حقيقة ، لايعدل عنه) أى عن الملك إلا بدليل . قاله ابن الخطاب من أصحابنا فى التمهيد (ولها معان) أحدها : التعليل . نحو زرتك لشرفك . ومنه قوله تعالى (٤ : ١٠٥ لتحكم بين الناس) وقوله : أنت طالق لرضى زيد ، فتطلق فى الحال ، رضى زيد أو لم يرض ؛ لأنه تعليل لاتعليق . الثانى : الاستحقاق ، نحو : النار للكافرين . الثالث : الاختصاص ، نحو الجنة للمؤمنين . وفرق القرافى بين الاستحقاق والاختصاص ، بأن الاختصاص أخص . فإن ضابطه ماشهدت به العادة ، كما شهدت للفرس بالسرج ، والباب للدار . وقد يختص الشىء بالشىء من غير شهادة عادة ، نحو هذا ابن لزيد . فإنه ليس من لوازم الإنسان أن يكون له ولد . الرابع : لام العاقبة ، ويعبر عنها بلام الصيرورة ، وبلام المآل نحو (٢٨ : ٨ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) الخامس : التمليك . نحو وهبت لزيد دينارا . ومنه (٩ : ٦٠ إنما الصدقات للفقراء) السادس : شبه الملك . نحو (١٩ : ٧٢ والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا) السابع : توكيد النفى ، أىّ نفى كان نحو (٨ : ٣٣ وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) ويعبر عنها بلام الجحود لمجيئها بعد نفى ؛ لأن الجحد هو نفى ماسبق ذكره . الثامن : لمطلق التوكيد . وهى الداخلة لتقوية عامل ضعيف بالتأخير . نحو (١٢ : ٤٣ إن كنتم للرؤيا تعبرون) الأصل : تعبرون الرؤيا ، أو لكونه فرعا فى العمل نحو (٨٥ : ١٦ فعال لما يريد) وهذان مقيسان ، وربما أكد بها بدخولها على المفعول . ولم يذكر سيبويه زيادة اللام ، وتابعه الفارسى . التاسع : أن تكون بمعنى « إلى » نحو (٧ : ٥٧ سقناه لبلد ميت) (بأن ربك أوحى لها) . العاشر : التعدية ، نحو ما أضربَ زيداً لعمرو . وجعل منه ابن مالك (١٩ : ٥ فهب لى من لدنك وليا) وقيل : إنها تشبه الملك . الحادى عشر : بمعنى

«على» نحو (١٧ : ١٠٩ يخرون للأذقان) وحكى البيهقى عن حرملة عن الشافعى فى قوله صلى الله عليه وسلم «واشترطى لهم الولاء» أن المراد : عليهم . الثانى عشر : بمعنى «فى» نحو قوله سبحانه وتعالى (٢١ : ٤٧ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) الثالث عشر : بمعنى «عند» أى الوقتية ، وما يجرى مجراها ، كقوله صلى الله عليه وسلم «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» ومنه قولك : كتبته لخمس ليال من كذا . أى عند انقضائها . قال الزمخشرى : ومنه قوله تعالى (١٧ : ٧٨ أقم الصلاة لدلوك الشمس) ، (٨٩ : ٢٤ ياليتنى قدّمت لحياتى) . الرابع عشر : بمعنى «من» نحو سمعت له صراخا . أى منه . الخامس عشر : بمعنى «عن» كقوله تعالى (٤٦ : ١١ وقال الذين كفروا للذين آمنوا : لو كان خيراً ماسبقونا إليه) أى قالوا عنهم ذلك . وضابطها : أن تجرّ اسم من غاب حقيقة أو حكما عن قول قائل يتعلق به ، ولم يخصه بعضهم بما بعد القول . ثم اعلم أن دلالة حرف على معنى حرف : هو طريق الكوفيين . وأما البصريون : فهو عندهم على تضمن الفعل المتعلق به ذلك الحرف على الحقيقة ، ويرون التجوز فى الفعل أسهل من التجوز فى الحرف . (بل) تأتى (لعطف وإضراب ، إن وليها مفرد فى إثبات) نحو جاء زيد بل عمرو ، وأكرم زيدا بل عمرا (فتعطى حكم ما قبلها) وهى مجىء زيد فى المثال الأول ، وإكرام زيد فى المثال الثانى (لما بعدها) أى لما بعد «بل» فى المثالين ، وهو عمرو (و) إن وليها مفرد (فى نفى) نحو ماقام زيد بل عمرو ، ولا تضرب زيداً بل عمرا (ف) إنها (تقرر) حكم (ما قبلها) وهو نفى قيام زيد فى المثال الأول ، والنهى عن ضرب زيد فى المثال الثانى (و) تقرر (ضده) أى ضد حكم ما قبلها (لما بعدها) هذا قول الجمهور . وأجاز المبرد وعبد الوارث وتلميذ الجرجانى — مع ذلك — أن تكون ناقلة حكم الأول لما بعدها . كما فى الإثبات وما فى حكمه . فيحتمل عندهم فى نحو : ما قام عمرو بل زيد ، وفى : لا تضرب زيداً بل عمرا — أن يكون التقدير لاتضرب عمرا أيضاً (و) لا تكون «بل» عاطفة إن وقعت (قبل جملة)

وإنما تكون (لابتداء وإضراب) وهو ضربان : ضرب (لإبطال) الحكم السابق فى نحو قوله تعالى (٢٣ : ٧٠ أم يقولون به جِنَّة ، بل جاءهم بالحق) . (٢١ : ٢٦ وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً ، سبحانه . بل عباد مكرمون) والضرب الثانى : هو المشار إليه بقوله (أو انتقال) أى إضراب لانتقال من حكم إلى حكم من غير إبطال الأول ، نحو قوله تعالى (٢٣:٦٢ ، ٦٣ ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون . بل قلوبهم فى غمرة) وقال تعالى (٢٧ : ٦٦ بل ادّارك علمهم فى الآخرة ، بل هم فى شك منها ، بل هم منها عمون) ففى هذه الأمثلة لم تبطل شيئاً مما سبق ، وإنما فيه انتقال عنهم من خبر إلى خبر آخر . والحاصل : أن الإضراب الانتقالى قطع للخبر لا للخبر عنه . وظاهر كلام ابن مالك : أن هذه عاطفة أيضاً ، لكن جملة على جملة . وصرح به فى شرح الألفية (أو) حرف عطف . وتأتى (لشك) نحو قوله تعالى (٢٣ : ١١٢ لبثنا يوماً أو بعض يوم) والفرق بينها وبين « أما » التي للشك : أن الكلام مع « أما » لا يكون إلا مبنيا على الشك بخلاف « أو » فقد يبنى المتكلم كلامه على اليقين ، ثم يدركه الشك (و) تأتى لـ (إبهام) ويعبر عنه أيضاً بالتشكيك ، نحو قام زيد أو عمرو . إذا علمت القائم منهما . ولكن قصدت الإبهام على المخاطب . فهذا تشكيك من جهة المتكلم ، وإبهام من جهة السامع (و) تأتى أيضاً لـ (إباحة) نحو جالس الحسنَ ، أو ابن سيرين (و) تأتى أيضاً لـ (تخيير) نحو خذ ديناراً أو درهما . ومنه تزوج هنداً أو أختها . ومنه قوله تعالى (٥ : ٨٩ فإطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم ، أو كسوتهم ، أو تحرير رقبة) وحديث الجبران « فى الماشية شاتان أو عشرون درهما » والفرق بينهما : امتناع الجمع فى التخيير ، وجوازه فى الإباحة (و) تأتى أيضاً لـ (مطلق الجمع) كالواو فى قوله تعالى (٣٧ : ١٤٧ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) على رأى الكوفيين (و) تأتى أيضاً لـ (تقسيم) نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف . وعبر عنه ابن مالك بالتفريق . وقال : إنه أولى من لفظ التقسيم (و) تأتى « أو » أيضاً (بمعنى إلى) نحو لألزمنك أو تقضينى حقى (و) تأتى

أيضاً بمعنى (إلا) نحو لأقتلن الكافر أو يسلم ، أى إلا يسلم . ومنه قول الشاعر :

وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما

أى إلا أن تستقيم (و) تأتى أيضاً « أو » بمعنى (إضراب ، كبل) ومثلوه أيضاً بقوله تعالى (٣٧:١٤٧ أو يزيدون) على رأى من يجعلها فى الآية لمطلق الجمع (لكن) تكون (لعطف واستدراك) ومعنى الاستدراك : أن ينسب لما بعدها حكما مخالفاً لحكم ماقبلها ، وكذلك لابد أن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها . إذا علمت ذلك ، فإنما تكون حرف عطف واستدراك بشرطين . أحدهما : أن يتقدمها نفى أو نهى . والثانى : أن لا تقترن بالواو عند أكثر النحاة والتالى مفرد ، وإلى ذلك أشير بقوله (إن وليها مفرد فى نفى ونهى) نحو ماقام زيد لكن عمرو ، ولا يقم زيد لكن عمرو (و) تكون لكن (قبل جملة لابتداء) لا حرف عطف . وتقع هنا بعد إيجاب ونفى ونهى وأمر واستفهام . (الباء) تكون (لإلصاق حقيقة) نحو أمسكت بالحبل (و) مجازاً نحو مررت بزيد . فإن المرور لم يلصق به ، وإنما ألصق بمكان يقرب من زيد ، ومعنى الإلصاق : أن يضاف الفعل إلى الاسم ، فيلصق به بعد ما كان لا يضاف إليه لولا دخولها ، نحو خضت الماء برجلى ، ومسحت برأسى ، والباء لا تنفك عن الإلصاق ، إلا أنها قد تجرد له ، وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر ، ولهذا لم يذكر لها سيبويه معنى غيره (ولها معانٍ) أخر . أحدها : التعدية ، وتسمى باء النقل . وهى القائمة مقام الهمزة فى تصيير الفاعل مفعولا فى قوله تعالى (٢ : ١٧ ذهب الله بنورهم) وأصله : أذهب الله نورهم . الثانى : الاستعانة : وهى الداخلة على آلة الفعل ونحوها ، نحو : كتبت بالقلم ، وقطعت بالسكين ، ومنه (٢:٤٥ واستعينوا بالصبر والصلاة) الثالث : السببية نحو قوله تعالى (١٩:٤٠ فكلاً أخذنا بذنبه) وأدرج فى التسهيل باء الاستعانة فى باء السببية . الرابع : التعليلية ، نحو قوله تعالى (٤:١٦٠ فبظلم من الذين هادوا) والفرق بينهما: أن العلة موجبة لمعلولها ، بخلاف السبب لمسببه ، فهو كالإشارة . الخامس: للمصاحبة ، وهى التى يصلح فى موضعها « مع » أو يغنى عنها وعن مصحوبها الحال

نحو قوله تعالى (٤ : ١٧٠ قد جاءكم الرسول بالحق) أى مع الحق ، أو حقا السادس : الظرفية معنى فى الزمان ، نحو قوله تعالى (٣٧ : ١٣٧ وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل) والمكان نحو قوله تعالى (٣ : ١٢٣ ولقد نصركم الله ببدر) وربما كانت الظرفية مجازية ، نحو بكلامك بهجة . السابع : البدلية بأن يجىء موضعها بدل ، نحو قوله فى الحديث « مايسرنى بها حمر النعم » أى بدلها الثامن : المقابلة ، وهى الداخلة على الأثمان والأعواض . نحو اشتريت الفرس بألف ، ودخولها غالباً على الثمن . وربما دخلت على المثمن ، قال تعالى (٢ : ٤١ ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) ولم يقل : ولا تشتروا آياتى بثمن قليل . التاسع : المجاوزة بمعنى «عن» وتكثر بعد السؤال نحو (٢٥ : ٥٩ فاسأل به خبيراً) وتقل بعد غيره نحو (٢٥ : ٢٥ ويوم تشقق السماء بالغمام) وهو مذهب كوفى ، وتأوله الشلوبين على أنها باء السببية . العاشر : الاستعلاء ، نحو قوله تعالى (٣ : ٧٥ ومنهم من إن تأمنه بدينار) أى على دينار . وحكاه أبو المعالى فى البرهان عن الشافعى . الحادى عشر : القَسَم ، وهو أصل حروفه ، نحو بالله لأفعلن . الثانى عشر : التوكيد وهى الزائدة إما مع الفعل ، نحو أحسن بزيد ، على قول البصريين أنه فاعل ، أو معنى المفعول ، ونحو (١٩ : ٢٥ وهُزِّى إليك بجذع النخلة) أو مع المبتدأ . نحو بحسبك درهم ، أو الخبر نحو (٣٩ : ٣٦ أليس الله بكافٍ عبده ؟) الثالث عشر : التبعيض ، قال به الكوفيون والأصمعى والفارسى وابن مالك نحو (٧٦ : ٦ عيناً يشرب بها عباد الله) أى منها . وخرج بعضهم على ذلك قوله تعالى (٥ : ٦ وامسحوا برءوسكم) وأنكره ابن جنى وغيره . وقال ابن العربى : إنها هنا تفيد فائدة غير التبعيض ، وهو الدلالة على الممسوح به . قال : والأصل فيه : امسحوا برؤوسكم الماء . فتكون من باب القلب . والأصل : رؤوسكم بالماء (إذا) تأتى (لمفاجأة حرفاً) وهى التى يقع بعدها المبتدأ ، فرقاً بينها وبين الشرطية . فإن الواقع بعدها الفعل . وقد اجتمعا فى قوله تعالى (٣٠ : ٢٥ ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون) ومن أمثلة المفاجأة (٢٠ : ٢٠

فألقاها ، فإذا هى حَيَّةٌ تسعى) ولا تحتاج إذاً المفاجأة إلى جواب . ومعناها الحال . قال ابن الحاجب : ومعنى المفاجأة : حضور الشىء معك فى وصف من أوصافك الفعلية ، وتصويره فى قوله : خرجت فإذا الأسد ، حضور الأسد معك فى زمن وصفك بالخروج ، أو فى مكان يخرج خروجك ، أو حضوره معه فى مكان خروجك ألصق بك من حضوره فى زمن خروجه ؛ لأن ذلك المكان يحصل دون من أشبهك . وذلك الزمان لا يحصل دون من أشبهك . وكلما كان ألصق كانت المفاجأة فيه أقوى (و) تأتى « إذا » (ظرفا) زمن (مستقبل لاماض وحال متضمنة معنى الشرط غالباً) ولذلك تجاب هى بما يجاب به أدوات الشرط نحو إذا جاء زيد فقم إليه ، فهى باقية على ظرفيتها ، إلا أنها ضمنت معنى الشرط . ولذلك لم يثبت لها سائر أحكام الشرط ، فلم يجزم بها المضارع ، ولا تكون إلا فى المحقق ومنه (١٧ : ٦٧ وإذا مسكم الضر فى البحر) لأن مسّ الضر فى البحر محقق ولما لم يقيد بالبحر أى « بإن » التى تستعمل فى المشكوك فيه نحو (٤١ : ٥١ وإن مسه الشر فذو دعاء عريض) وتختص بالدخول على الجملة الاسمية الفعلية المعنى . وما قلناه فى المتن من كون « إذا » لا تجىء لماض ولا لحال هو الذى عليه الجمهور . وتأولوا ما أوهم خلاف ذلك ، ومما أوهم مجيئها للحال : نحو قوله تعالى (٩٢ : ١ والليل إذا يغشى) ، (٥٣ : ١ والنجم إذا هوى) وقالوا : إنها لما جردت هنا عن الشرط جردت عن الظرف . فتكون هنا لمجرد الوقت من غير أن تكون ظرفاً مختصة بأحد الأزمنة الثلاثة (إذ) بإسكان الذال المعجمة (إسم) لإضافتها فى نحو (٣ : ٨ بعد إذ هديتنا) وتنوينها فى نحو حينئذ (ل)زمن (ماض) فقط (وفى قول) لزمن (مستقبل) مثل « إذا » وصححه ابن مالك وطائفة فى نحو قوله تعالى (٤٠ : ٧٠ ، ٧١ فسوف يعلمون . إذ الأغلال فى أعناقهم) وأجاب الأكثر عن الآية ونحوها بأن ذلك نزل منزلة الماضى لتحقق وقوعه . مثل (١٦ : ١ أتى أمر الله) إذا تقرر ذلك فتأتى (ظرفاً) لزمن ماض نحو قوله تعالى (٩ : ٤٠ فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا) . (و) تأتى (مفعولا به) نحو (٧ : ٨٥ واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم)

(و) تأتى (بدلا منه) أى من المفعول . نحو (١٩ : ١٦ واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت) فإذ بدل اشتمال من مريم (و) تأتى (لتعليل) نحو قوله تعالى (٤٣ : ٣٩ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم) وقوله (٤٦ : ١١ وإذ لم يهتدوا به فسيقولون) (و) تأتى ا (مفاجأة) وهى الواقعة بعد « بين » و « بينما » نحو قولك : بينا كذا إذ جاء زيد * وبينما العسر إذ دارت مياسير * نص عليه سيبويه وتكون (حرفاً) فى مجيئها للتعليل والمفاجأة . (« لو » حرف امتناع لامتناع) فى قول أكثر العلماء ، أى يدل على امتناع الثانى لامتناع الأول . فقولك : لو جئتنى لأكرمتك . دال على انتفاء الإكرام ، لانتفاء المجىء . واعترض عليه بأن جوابها قد لا يكون ممتنعاً بما رواه أبو نعيم فى الحلية : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى سالم — مولى أبو حذيفة — « إنه شديد المحبة لو كان لا يخاف الله ماعصاه » . وأجيب عنه : بأن لانتفاء المعصية سببين ، المحبة والخوف فلو انتفى الخوف لم توجد المعصية لوجود الآخر ، وهو المحبة . وقال سيبويه : إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره ، يعنى أنها تقتضى فعلا ماضياً . كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره . والمتوقع غير واقع . فكأنه قال : حرف يقتضى فعلا امتنع لامتناع ما كان ثبت لثبوته . وقيل : إنها لمجرد الربط ، أى إنما تدل على التعليق فى الماضى ، كما تدل « إن » على التعليق فى المستقبل ، ولا تدل على امتناع شرط ولا جواب . وقيل : إنها حرف يقتضى فى الماضى امتناع مايليه ، واستلزامه لتاليه ، أى تقتضى أمرين أحدهما : امتناع مايليه ، وهو شرطه . والأمر الثانى : كون ما يليه مستلزماً لتاليه ، وهو جوابه ، ولا يدل على امتناع الجواب فى نفس الأمر ولا ثبوته . فإذا قلت : لو قام زيد لكان عمرو . فقيام زيد المحكوم بانتفائه فى ماض ، ويكون ثبوته مستلزماً لثبوت قيام عمرو ، وهل لعمرو قيام أولا ؟ ليس فى الكلام تعرض له . وصحح هذه العبارة السبكى وولده التاج . وهى فى بعض نسخ التسهيل . قال المرادى فى شرح الألفية : قال فى شرح الكافية : العبارة المجيدة فى « لو » أن يقال : حرف يدل على امتناع . قال :

يلزم لثبوته ثبوت تاليه . فقام زيد ، من قولك : لو قام زيد لقام عمرو ، محكوم بامتناعه فيما مضى . فكونه مستلزماً ثبوته قيام عمرو . وهل لعمرو قيام آخر غير اللازم عن قياس زيد ، أو ليس له ؟ لا تعرض لذلك ، بل الأكثر الأول . والثانى غير واقعين (و) تأتى « لو » (شرطا ا) فعل (ماض ، فينصرف المضارع إليه) أى إلى المعنى ، عكس « إن » الشرطية . فإنها تصرف الماضى إلى الاستقبال . وأنكر قوم كونها حرف شرط ، وإن أريد به مايعمل فى الجزأين فلا (و) تأتى شرطاً (لمستقبل قليلا ، فيصرف الماضى إليه) أى إلى الاستقبال . نحو قوله تعالى (١٢ : ١٧ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) قال جماعة وخطأهم ابن الحاج بأنك لاتقول: لو يقوم زيد فعمرو منطلق . كما تقول : إلا يقم زيد فعمرو منطلق . وكذا قال بدر الدين بن مالك : عندى أنها لا تكون لغير الشرط فى الماضى ، ولا حجة فيما تمسكوا به لصحة حمله على المعنى (و) تأتى أيضاً لو (لتمن) نحو (٢٦ : ١٠٢ فلو أن لنا كرة) أى فليت لنا كرة . ولهذا نصب « فنكون » وهل هى امتناعية أشربت معنى التمنى ، أو قسم برأسه ، أو فى المصدرية أغنت عن التمنى ؟ فيه ثلاثة أقوال (و) تأتى أيضاً ا (عرض) نحو : لو تنزل علينا فتصيب خيراً (و) تأتي أيضاً ا (تحضيض) نحو لو فعلت كذا ، أى افعلْ كذا . والفرق بينهما : أن العَرْض طلب بلين ورفق ، والتحضيض : طلب بحثٍ (و) تأتى أيضاً ا (تقليل) نحو قوله صلى الله عليه وسلم « ردوا السائل ، ولو بظلف محرق » و « التمس ولو خاتماً من حديد » و « اتقوا النار ولو بشق تمرة » أثبته ابن هشام الخضراوى وابن السمعانى فى القواطع . قال الزركشى ، شارح جمع الجوامع : والحق أنه مستفاد مما بعدها . لا من الصيغة (و) تأتى أيضاً «لو» لمعنى (مصدرى) أثبته الفراء والفارسى والتبريزى وأبو البقاء وابن مالك وغيرهم . وعلامتها : أن يصلح فى موضعها « أن » وأكثر وقوعها بعد مايدل على تمن ، نحو قوله تعالى (٢ : ٩٦ يود أحدهم لو يُعَمَّر ألف سنة) وأنكر ذلك الأكثر . وقالوا : الآية ونحوها على حذف مفعول « يود » . وجواب «لو»

أى يود أحدهم طول العمر لو يعمر ألف سنة لسر بذلك . (« لولا » حرف يقتضى فى جملة اسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو : لولا زيد لأكرمتك ، أى لولا زيد موجود . فامتناع الإكرام لوجود زيد (و) يقتضى (فى) جملة (مضارعة) أى مصدرة بفعل مضارع (تحضيضاً) نحو لولا تستغفرون الله . فهو للتحضيض وهو طلب بحث (و) ويقتضى فى جملة (ماضية) أى مصدرة بفعل ماض (توبيخاً) نحو (٢٤ : ١٣ لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء) (و) يقتضى أيضاً فى الجملة الماضية (عرضاً) نحو قوله تعالى (٦٣ : ١٠ لولا أخرتنى إلى أجل قريب) .

(فصل)

(مبدأ اللغات توقيف من الله تعالى بإلهام ، أو وحى أو كلام) عند أبى الفرج والموفق والطوفى ، وابن قاضى الجبل ، والظاهرية ، والأشعرية . قال فى المقنع : وهو الظاهر عندنا لقوله تعالى (٢ : ٣١ وعلم آدم الأسماء كلها) أى إن الله سبحانه وتعالى وضعها . فعبروا عن وضعه بالتوقيف لإدراك الوضع بالتوقيف ، أى إن الله تعالى ألهمه . قيل : أو علمه بعضها ، أو اصطلاحاً سابقاً أو علمه حقيقة الشىء وصفته . لقوله تعالى (٢ : ٣١ ثم عرضهم على الملائكة) ورد قول من قال علمه بعضها ، أو اصطلاحاً سابقاً ، أو علمه حقيقة الشىء وصفته بأن الأصل اتحاد العلم وعدم اصطلاح سابق . وأنه علمه حقيقة اللفظ ، وقد أكده بكلها . وفى الصحيحين فى حديث الشفاعة « وعلمك أسماء كل شىء » وبأنه يلزم إضافة الشىء إلى نفسه فى قوله : (٢ : ٣١ بأسماء هؤلاء) فالتعليم للأسماء . وضمير عرضهم للمسميات ، ولظاهر قوله (٦ : ٣٧ مافرطنا فى الكتاب من شىء) وبأنه يلزم إضافة . ولقوله تعالى (٩٦ : ٥ علّم الإنسان مالم يعلم) وقوله تعالى (٣٠ : ٢٢ واختلاف ألسنتكم) وحمله على اللغة أبلغ من الحاجة . وحمله على اختلاف اللغات أولى من حمله على الإقدار عليها لعلة الإضمار . وقال جمع : إن اللغة اصطلاحية وضعها واحد أو جماعة ، وعرف الباقون بإشارة وتكرار . وقيل :

ما يحتاج إليه توقيف ، وغيره محتمل أو اصطلاح . وقيل : عكسه . وقال قوم : الكل ممكن . ووقف جمع عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات ، ثم اختلفوا : هل لهذا الخلاف فائدة ، أولا ؟ فذهب جمع إلى أنه لا فائدة له . وقال بعضهم : إنما ذكرت المسألة لتكميل العلم بهذه الصناعة ، أو جواز طلب مالا تعلق له بالشرع ، كتسمية الفرس ثوراً وعكسه . وقال بعضهم : إنها جرت فى الأصول مجرى أى مضاف ، كمسائل الجبر والمقابلة . وقال الماوردى : فائدة الخلاف أن من قال بالتوقيف جعل التكليف معاوناً لكمال العقل . ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الاصطلاح . وزعم بعض الحنفية : أنهم يقولون بالتوقيف ، وعزى الاصطلاح للشافعية ، ثم قال : وفائدة الخلاف : أنه يجوز التعليق باللغة عند الحنفية لإثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع (وتجوز تسمية الشىء بغير توقيف ما لم يحرمه الله تعالى ، فيبقى له اسمان) اسم توقيفى ، واسم اصطلاحى . ذكره القاضى أبو يعلى ، والشيخ تقى الدين تبعاً لابن الباقلانى وجمع ، وخالف فى ذلك الظاهرية (وأسماؤه تعالى) سبحانه (توقيفية لا تثبت بقياس) نقل المروزى عن الإمام أحمد رضى الله تعالى عنه أنه قال : لا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه ، أو سماه به رسوله . وعنه قاله القاضى وغيره والمعتزلة والكرامية ، بل والباقلانى والغزالى والرازى فى الصفات لا فى الأسماء . قال الحافظ شهاب الدين بن حجر فى شرح البخارى : اختلف الناس فى الأسماء الحسنى : هل هى توقيفه ، بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يشتق من الأفعال الثابتة لله تعالى اسما إلا إذا ورد نص فى الكتاب والسنة ؟ . فقال الفخر الرازى : المشهور عن أصحابنا أنها توقيفية . وقالت المعتزلة والكرامية : إذا دلّ العقل على أن معنى اللفظ ثابت فى حق الله تعالى جاز إطلاقه على الله تعالى . وقال القاضى والغزالى : الأسماء توقيفية دون الصفات . قال : وهذا المختار . واحتج الغزالى بالاتفاق على أنه لا يجوز أن يسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم باسم لم يسمه به أبوه ، ولا سمى به نفسه وكذا كل كبير من الخلق قال : فإذا امتنع فى حق المخلوقين فامتناعه فى حق الله تعالى أولى . واتفقوا أنه

لايجوز أن يطلق عليه تعالى اسم ولاصفة توهم نقصاً . ولو ورد ذلك نصاً ، فلا يقال: ماهدٌ ولا زارع ولا فالق ، ولا نحو ذلك . وإن ثبت فى قوله تعالى (٥١:٤٨ فنعم الماهدون) (٥٦ : ٦٤ أم نحن الزارعون) (٦: ٩٥ فالق الحب والنوى) ونحوها ولا يقال له : ماكر ، ولا بناء . وإن ورد (٤٣ :٥ ومكر الله) (٥١ : ٤٧ والسماء بنيناها) وقال أبو القاسم القشيرى : تؤخذ توقيفاً من الكتاب والسنة والإجماع . فكل اسم ورد فيها وجب إطلاقه فى وصفه ، ومالم يرد لايجوز . ولو صح معناه . وقال أبو إسحاق الزجاج : لا يجوز لأحد أن يدعو الله تعالى بما لم يصف به نفسه . والضابط : أن كل ما أذن الشارع أن يدعى به ، سواء كان مشتقاً أو غير مشتق ، فهو من أسمائه . وكل ماجاز أن ينسب إليه ، سواء كان مما يدخله التأويل أولا ، فهو من صفاته . ويطلق عليه اسم أيضا . انتهى .

(وطريق معرفة اللغة) قسمان، أحدهما : (النقل) فقط (فيما لايقبل تشكيكاً) كالسماء والأرض والجبال . ونحوها لغات القرآن (وآحاداً فى غيره) أى غير مالا يقبل تشكيكاً . وهو أكثر اللغة . فيتمسكوا به فى المسائل الظنية دون العقلية(و) القسم الثانى: (المركب منه) أى : من النقل (ومن العقل) وهو استنباط العقل من النقل. مثاله : كون الجمع المعرف بأل للعموم ، فإنه مستفاد من مقدمتين نقليتين حكم العقل بواسطتهما . إحداهما : أن يدخله الاستثناء . والثانية : أن الاستثناء إخراج بعض ماتناوله اللفظ . فحكم العقل عند وجود هاتين المقدمتين بأنه للعموم ، ولا اعتبار بمن يخالف ذلك ممن يقول: إذا كانت المقدمتان نقليتين. كانت النتيجة أيضاً نقلية . وإنما العقل يفطن لنتيجتها ، لأنا نقول : ليس هذا الدليل مركباً من نقليتين ، لعدم تكرر الحد الأوسط فيهما ، وإنما هو مركب من مقدمة نقلية . وهو الاستثناء ، وهو إخراج بعض ماتناوله اللفظ ، ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة أخرى نقلية . وهى أن كل مادخله الاستثناء عام، لأنه لو لم يكن عاماً لم يدخل الاستثناء فيه ، ثم جعلت هذه القضية كبرى للمقدمة الأخرى النقلية . فصار صورة الدليل هكذا : الجمع المحلى بأل يدخله الاستثناء ، وكل مايدخله الاستثناء عام ينتج : أن المحلى

بأل علم (وزيد) طريق ثالث لمعرفة اللغة (و) هو (القرائن) قال ابن جنى فى الخصائص : من قال: إن اللغة لاتعرف إلا نقلا . فقد أخطأ . فإنها تعرف بالقرائن أيضاً . فإن الرجل إذا دخل وسمع قول الشاعر :

قومٌ إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زُرافاتٍ ووُحدانا

علم أن « زرافات » بمعنى جماعات . انتهى . (والأدلة النقلية قد تفيد اليقين) فتفيد القطع بالمراد . قال فى شرح التحرير : وهذا الصحيح الذى عليه أئمة السلف وغيرهم . وقد حكى العلماء فى هذه المسألة ثلاثة أقوال . أحدها : أنها تفيده مطلقا . والثانى : لاتفيده مطلقا . قالوا : لتوقف اليقين على أمور لا طريق إلى القطع بها . والثالث : أنها تفيد إذا انضم إليها تواتر أو غيره من القرائن الحالية ، ولا عبرة بالاحتمال . فإنه إذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر ، و إلا لم يوثق بمحسوس . قاله الشيخ تقى الدين (و) عند السلف (لايعارض القرآن غيره بحال . وحدث ماقبل أمور قطعية عقلية تخالف القرآن) انتهى . قال ابن قاضى الجبل ، يقال : ما المعنى بالدليل اللفظى : الظواهر مع النصوص ، أو الظواهر بمفردها ؟ ويقال أيضا : الرسول صلى الله عليه وسلم بين مراده فيما جاء به ، ولنا ألفاظ قطع بمدلولها بمفردها . وتارة بانضمام قرائن أو شهادات العادات ثم نمنع معارضة الدليل العقلى القطعى للدليل الشرعى . وقولهم : الموقوف على المظنون مظنون باطل ؛ لأن الموقوف على المقدمات الظنية قد يكون قطعيا ، بل الموقوف على الشك قد يكون قطعيا ، فضلا عن الظن . ويعرف بوجوه . أحدها : الأحكام الشرعية قطعية . الثانى : أن الشك فى الركعات يوجب الإتيان بركعة أخرى . فيقطع بالوجوب عند الشك . وكذا لو شككنا فى عين الحلال ، كاشتباه ميتة بمذكاة ، وأجنبية بأخته . الثالث : إقامة البينة عند الحاكم . وانتفاء الريب بقطع الحكم ، حتى لو جحد بوجوبه كفر . ففى هذه الصورة : القطع متوقف على غير قطعى . انتهى . (ولا مناسبة) أى لايلتفت اعتبار وجود مناسبة (ذاتية) أى طبيعية (بين لفظ ومدلوله) أى مدلول ذلك اللفظ ، كما تقدم من المشترك الموضوع للشىء

وضده ، كالقرء والجون ونحوهما . ولاختلاف الاسم مع اتحاد المسمى ، وإنما اختص كل اسم بمعنى بإرادة الفاعل المختار . وخالف فى ذلك عباد بن سلمان المعتزلى الصيمرى — بفتح الصاد والميم . (ويجب حمل اللفظ) إذا دار بين كونه حقيقة أو مجازا ، نعم لاحتمال خلاف الأصل (و) كذلك إذا دار الأمر فى اللفظين جريانه على عمومه أو تخصيصه . فإنه يحمل على (عمومه) لأن الأصل بقاء العموم . نحو قوله تعالى (٤ : ٢٣ وأن تجمعوا بين الأختين) يدخل فى عمومه الحرتين والأمتين . وإذا كانت إحداهما أمة والأخرى حرة ، ولا يخصص بالحرتين (و) كذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مشتركا أو مفردا . فإنه يحمل على (أفراده) كالنكاح . فإنه مشترك بين الوطء وسببه الذى هو العقد ، فيحمل على الوطء دون العقد ، أو على العقد دون الوطء ، لا على الاشتراك (و) كذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مضمراً أو مستقلا . فإنه يحمل على (استقلاله) وهو عدم التقدير . نحو قوله تعالى (٥ : ٣٣ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً : أن يقتلوا أو يصلبوا ، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض) فبعض العلماء يقدر ليقتلوا : إن قتلوا ؛ أو تقطع أيديهم إن سرقوا . وبعضهم يقول : الأصل الاستقلال . وهو عدم التقدير (و) لذا دار اللفظ بين أن يكون مقيدا أو مطلقا . فإنه يحمل على (إطلاقه) نحو قوله تعالى (٣٩ : ٦٥ لئن أشركت ليحبطن عملك) فبعض العلماء يقيد بالموت على الشرك ، وبعضهم يحمله على إطلاقه ؛ لأنه الأصل . فيكون مجرد الشرك محبطا لما سبقه من الأعمال (و) لذا إذا دار اللفظ بين أن يكون زائدا أو متأصلا . فإنه يحمل على (تأصيله) نحو قوله تعالى (٩٠ : ١ لا أقسم بهذا البلد) «لا» زائدة . وأصل الكلام : أقسم بهذا البلد . وقيل : ليست بزائدة ؛ لأن الأصل فى الكلام التأصيل ، ويكون المعنى : لا أقسم بهذا البلد وأنت لست فيه ، بل لا يعظم ولا يصلح للقسم إلا إذا كنت فيه (و) لذا إذا دار الأمر بين أن يكون اللفظ موجزا أو مقدما . فإنه يحمل على (تقديمه)

نحو قوله تعالى (٥٨ : ٣ والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا : فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) فبعض العلماء يقول: إن فى الآية تقديما وتأخيرا . تقديره : والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة ، ثم يعودون لما كانوا قبل الظهار سالمين من الإثم بسبب الكفارة . وعلى هذا : فلا يكون العود شرطا فى وجوب الكفارة . و بعضهم يحملها على الأصل ، وهو الترتيب . وعلى هذا : فلا تجب الكفارة إلا بالظهار والعود (و) كذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مؤكدا أو مؤسسا . فإنه يحمل على (تأسيسه) نحو قوله تعالى (٥٥ : ١٣ فبأى آلاء ربكما تكذبان) من أول سورة الرحمن إلى آخرها . فإن جعل تأكيداً لزم تكرار التأكيد أكثر من ثلاث مرات . والعرب لاتزيد فى التأكيد على ثلاث ، فيحمل فى كل محل على ماتقدم ذلك التكذيب . وكذلك القول فى (٧٧ : ١٩، ٣٧، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ و ٨٣ : ١٠ ويل يومئذ للمكذبين) فى سورة المرسلات . فيكون اللفظ تأسيسا لا تأكيدا (و) لذا إذا دار اللفظ بين أن يكون مترادفا أو متباينا . نحو قوله صلى الله عليه وسلم « ليلنى منكم أولو الأحلام والنهى » . فالنهى : جمع نهية ـ بالضم ـ وهى العقل ، فبعض العلماء فسر «أولو الأحلام» بالعقلاء . فيكون اللفظان مترادفين . و بعضهم فسر «أولو الأحلام» بالبالغين . فيكون اللفظان متباينين . فإنه يحمل على (تباينه) فيحمل اللفظ مع احتمال محل حقيقته عليها (دون مجازه ، و) على عمومه دون (تخصيصه ، و) على أفراده دون (اشتراكه ، و) على استقلاله دون (إضماره ، و) على إطلاقه دون (تقييده ، و) على تأصيله دون (زيادته ، و)على تقديمه دون (تأخيره ، و) وكذا إذا دار الأمر بين كون اللفظ مؤكداً أو مؤسسا . فإنه يحمل على تأسيسه دون (توكيده . و) على تباينه دون (ترادفه . و) كذا إذا دار الأمر بين فسخ الحكم وبقائه . نحو قوله تعالى (٦ : ١٤٥ قل : لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير ، فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به) فحصر المحرم فى هذه الأربعة يقتضى إباحة ما عداها ومن جملته

السباع ، وقد ورد نهيه صلى الله عليه وسلم « عن أكل كل ناب من السباع ، وعن كل ذى مخلب من الطير » فبعض العلماء يقول : إن ذلك ناسخ للاباحة ، و بعضهم يقول : ليس بناسخ ، والأكل مصدر مضاف إلى الفاعل ، وهو الأصل فى إضافة المصدر بنص النحاة . فيكون مثل قوله تعالى (٥ : ٣ وما أكل السبع إلا ماذكيتم) فيكون حكمهما واحدا . وإذا كان الأمر كذلك فيحمل (على بقائه دون نسخه ، إلا لدليل راجح) يدل على خلاف ماقلنا ، أن اللفظ يحمل عليه ، فيعمل به ويترك ما ذكرناه (ويحمل) اللفظ الصادر من متكلم له عرف (على عرف متكلم) كالفقيه مثلا . فإنه يرجع إلى عرف كلامه ومصطلحاته . وكذا الأصولى والمحدث والمفسر واللغوى ، ونحوهم من أرباب العلوم . وكذلك إذا سمع من الشارع شىء له مدلول لفظى ومدلول لغوى . فإنه يحمل على مدلوله الشرعى . كقوله صلى الله عليه وسلم « لايقبل الله صلاة بغير طهور » فإنه لو حمل على المعنى اللغوى ، وهو الدعاء ، لزم أن لايقبل الله تعالى دعاء بغير طهور ، ولم يقل به أحد . فيجب حمله على الصلاة المعهودة فى الشرع . وهى العبادة المخصوصة . والله تعالى أعلم .

(الأحكام)

أى : هذا فصل يذكر فيه هنا نبذة من معانى الأحكام . وحيث انتهى الكلام على مايستمد منه هذا العلم من اللغة شرعنا فى ذكر مايستمد منه من الأحكام إذ لابد من حكم ، وحاكم ، ومحكوم فيه ، ومحكوم عليه . والكلام الآن فى الحكم فنقول (الحسن والقبيح) يطلق بثلاث اعتبارات . أحدها : (بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته) كقولنا : إنقاذ الغريق حسن ، واتهام البرىء قبيح . الثانى : ماأشير إليه بقوله : (أو) بمعنى (صفة كمال ونقص) كقولنا : العلم حسن ، والجهل قبيح . وكل منهما (عقلى) أى إن العقل يستقل بإدراكهما من غير توقف على الشرع (٥) الثالث : إطلاق الحسن والقبيح (بمعنى المدح والثواب ، ٥) بمعنى

(الذم والعقاب : شرعى ، فلا حاكم إلا الله تعالى ، والعقل لايحسّن ولا يقبح ولا يوجب ولا يحرم) عند الإمام أحمد رضى الله تعالى عنه وأكثر أصحابه والأشعرية . قاله ابن عقيل وأهل السنة والفقهاء ، قال الإمام أحمد : ليس فى السنة قياس ، ولا يضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقل ، وإنما هو الاتباع . وقال أبو الحسن التميمى ، من أصحابنا ، والشيخ تقى الدين ، وابن القيم ، وأبو الخطاب ، والمعتزلة ، والكرامية : العقل يحسن ويقبح ، ويوجب ويحرم . ونقل عن الحنفية والمالكية والشافعية قولان . قال ابن قاضى الجبل : قال شيخنا — يعنى الشيخ تقى الدين — وغيره : الحسن والقبح ثابتان ، والإيجاب والتحريم بالخطاب والتعذيب متوقف على الإرسال . ورد الحسن والقبح الشرعيين إلى الملاءمة والمنافرة ؛ لأن الحسن الشرعى : يتضمن المدح والثواب الملائمين . والقبح الشرعى : يتضمن الذم والعقاب المنافرين . واختار ابن الخطيب فى آخر كتبه : أن الحسن والقبح العقليين ثابتان فى أفعال العباد . انتهى . وقال ابن قاضى الجبل أيضا : ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية : إلا إذا أصبحت مستقلة بالأحكام ، ولا أن العقل هو الموجب ، أو المحرام ، بل معناه عندهم : أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة . كان يترك الفاسد زمن تحصيل المصالح . فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم ، لأنه أوجب وحرم . فالنزاع منهم : أن العقل أدرك ذلك أم لا . فخصومهم يقولون : ذلك جائز على الله تعالى ، ولا يلزم من الجواز الوقوع ، وهم يقولون : بل هذا عند العقل من قبل الواجبات . فكل مايوجب العقل أنه يجب أن يكون الله تعالى علياً قديراً متصفاً بصفات الكمال . كذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح والمفاسد . فهذا محل النزاع . انتهى . ومن قواعد القائلين « لاحاكم إلا الله تعالى » : أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا الأمر داخل فى ذاته ولا خارج لازم لذاته ، حتى يحكم العقل بحسن الفعل ، أو قبحه بناء على تحقيق مابه الحسن والقبح . والحنفية وإن لم يجعلوا العقل حاكماً صريحاً . فقد قالوا : حسن بعض الأشياء وقبحها لايتوقف

على الشرع ، بمعنى أن العقل يحكم فى بعض الأشياء بأنها مناط للثواب والعقاب وإن لم يأت نبى ولا كتاب. وبعض تلك الأحكام بديهى، وبعضها كسبى (ولا يرد الشرع بما يخالف مايعرف ببداهة العقول وضروريتها) قال القاضي والحلوانى وغيرهما : مايعرف ببداهة العقول وضروريتها ـ كالتوحيد وشكر المنعم وقبح الظلم ـ لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه . وما يعرف بتوليد العقل استنباطاً أو استدلالا ، فلا يمتنع أن يرد بخلافه . ومعناه لأبى الخطاب . فإنه قال : ماثبت بالعقل ينقسم قسمان . فما كان منه واجباً لعينه ـ كشكر المنعم والانصاف وقبح الظلم ـ فلا يصح أن يرد الشرع بخلاف ذلك. وما كان وجب لعلة أو دليل مثل: الأعيان المنتفع بها التى فيها الخلاف . فيصح أن يرتفع الدليل والعلة ، ويرتفع ذلك الحكم . وهذا غير ممتنع . كفروع الدين كلها ، تثبت بأدلة ثم تنسخ الأدلة فيرتفع الحكم ، وقال : وقد قيل : إن الشرع يرد بما لايقتضيه العقل إذا كان العقل لا يحيله كتكليف مالا يطاق ، وإن الله سبحانه وتعالى يريد جميع أفعال العباد حسنها وقبيحها ويعاقبهم على القبيح وغير ذلك (والحسن) شرعاً (والقبيح شرعاً : ما أمر به) الله سبحانه ، وهذا راجع للحسن (وما نهى عنه) الله سبحانه وتعالى ، وهذا راجع للقبيح . قال ابن قاضى الجبل : إذا أمر الله سبحانه وتعالى بفعل ، فهو حسن بالاتفاق . وإذا نهى عن فعل فهو قبيح بالاتفاق ، لكن حسنه وقبحه إنما ينشأ عن نفس الفعل والأمر والنهى ، كما يقال ، وينشأ عن تعلق الأمر والنهى ، أو من المجموع . فالأول قول المعتزلة ، ولهذا لايجوز نسخ العبادة قبل دخول وقتها . والثانى : قول الأشعرى ومن وافقه من الطوائف . والثالث : أن ذلك قد ينشأ عن الأمرين . فتارة يأمر بالفعل لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، دون المأمور به . وهو الذى يجوز نسخه قبل التمكن من الفعل كنسخ الصلاة ليلة المعراج إلى حسن . وكما نسخ أمر إبراهيم صلى الله عليه وسلم بذبح ولده ، وتارة لحكمة تنشأ عن الفعل نفسه ، وتارة لحكمة من الفعل حصلت بالأمر (و) الحسن (عرفا) أى فى عرف الشرع (ما لفاعله فعله) أى أن يفعله

(وعكسه) أى ، والقبيح فى عرف الشرع ماليس لفاعل أن يفعله (ولم يوصف فعل غير مكلف) من صغير ومجنون (بحسن ولا قبح) لأنه ليس بواجب ولا محظور (وشكر المنعم) سبحانه وهو عبارة عن استعماله جميع ما أنعم الله تعالى به على العبد من القوى والأعضاء الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة فيما خلقه الله تعالى لأجله كاستعمال النظر فى مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ، ليستدل على صانعها ، وكذا السمع وغيره (ومعرفته تعالى) وهى عبارة عن معرفة وجود ذاته بصفات الكمال فيما لم يزل ولا يزال[1] دون معرفة حقيقة ذاته وصفاته ، لاستحالة ذلك عقلا عند الأكثرين . (وهى) أى معرفته جل وعلا (أول واجب لنفسه) على المكلف بالنظر فى الوجود والموجود (واجبان) أى شكر المنعم ومعرفته (شرعاً) أى : بالشرع دون العقل ، لما تقدم من أن العقل لايوجب ولايحرم . وهذا مذهب أهل السنة . وقالت المعتزلة : بالعقل دون الشرع ، وعن الأشعرية أن وجوب معرفة الله تعالى بالعقل والشرع . نقله الشيرازى فى كتاب « جامع الألغار ، لتوحيد الملك الجبار » وعلم مما تقدم أن النظر والمعرفة لايقعان ضرورة . قال فى شرح التحرير : وهذا هو الصحيح . وقيده ابن مفلح فى « باب المرتد » وابن حمدان فى « نهاية المبتدئين » وغيرهما . فقال القاضى وغيره : بل هما كسبيان . انتهى . وقال جمع من أصحابنا وغيرهم : إنهما يقعان ضرورة ، فلايتوصل إليهما بأداة العقل . حمل ذلك الشيخ تقى الدين على العقل والمعرفة الفطرية . كمعرفة إبليس ، لا المعرفة الإيمانية . قال ابن عقيل : قال أهل الحق : لا تأتى أنه مطيع فى نظره ، لأنه لاتصح طاعة من لايعرف ، ولامعرفة من لم ينظر . (و) اختلف : هل بين شكر المنعم ومعرفته تعالى فرق من جهة العقل ، أم لا؟ و (فى قول : لا فرق بينهما عقلا) قال الرازى : لا فرق بين الشكر ومعرفة الله تعالى عقلا . فمن أوجب الشكر عقلا أوجب المعرفة ، ومن لا فلا . قال الجوينى : هو عندهم من النظريات ، لا من الضروريات . قال الإرموى فى الحاصل :

---

(١) المطلوب معرفة حقه فى إخلاص العبادة . فإن المشركين لاينكرون ربوبيته ، فضلا عن وجوده .

« مطلقا » عائد إلى الذم . وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع وعلى المخير وعلى الكفاية من وجه دون وجه . والذم على الواجب المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه . فلذلك قال « مطلقاً » ليشمل ذلك كله بشرطه ، ولو لم يذكر ذلك لورد عليه من ترك شيئاً من ذلك . والتقرير الثانى : أن «مطلقاً» عائد إلى الترك ، والتقدير تركا مطلقاً ليشمل ذلك كله بشرطه ، ولولم يذكر ذلك لورد عليه من ترك شيئاً من ذلك . والتقرير : ليدخل المخير والموسع وفرض الكفاية . فإنه إذا ترك فرض الكفاية لايأثم ، وإن صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتى به آت بالواجب ، مع أنه لوتركه لم يأثم . وإنما يأثم إذا حصل الترك المطلق منه ومن غيره . وهكذا فى الواجب المخير والموسع . ودخل فيه أيضاً الواجب المحتم والمضيق وفرض العين ، لأن كل ماذم الشخص عليه أيضاً إذا تركه هو وغيره . وأما بقية الحدود الستة ، فالحد الثانى : أن الواجب مايعاقب تاركه . الثالث : أن الواجب ماتوعد على تركه بالعقاب . الرابع : مايذم تاركه شرعاً . الخامس : مايخاف العقاب بتركه . السادس : لابن عقيل ، فإنه حده بأنه إلزام الشرع . وقال: الثواب والعقاب أحكامه ومتعلقانه . قال فى شرح التحرير : فحده به يأباه المحققون وهو حسن . (ومنه) أى ومن الواجب : (مالا يثاب على فعله ، كنفقة ، ورد وديعة ، وغصب ونحوه) كعارية ودين (إن فعل) ذلك (مع غفلة) لعدم النية المترتب عليها الثواب (ومن المحرم مالا يثاب على تركه) أى كأن يترك المكلف المحرم (غافلا) عن كون تركه طاعة بامتثال الأمر بالترك ؛ لأن شرط ترتيب الثواب على تركه ، التقرب به ، فترتب الثواب وعدمه فى فعل الواجب وترك المحرم راجع إلى وجود شرط الثواب وعدمه ، وهو النية (والفرض لغة) أى فى اللغة (التقدير) ومنه قوله سبحانه وتعالى (٢ : ٢٣٧ فنصف ما فرضتم) أى قدرتم . ومنه قوله (٤ : ١١٨ لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا) أى معلوما . (والتأثير) قال الجوهرى : الفرض : الحز فى الشىء ، وفرضا القوس: الحز الذى يقع به الوتر . (والإلزام) ومنه قوله سبحانه وتعالى (٢٤ : ١ سورة أنزلناها

(وفرضناها) أى أوجبنا العمل بها (والعطية) يقال ، فرضت لك كذا وافترضته أى أعطيته ، وفرضت له فى الديوان . قال فى الصحاح (والإنزال) ومنه قوله سبحانه وتعالى (٢٨ : ٨٥ إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد) أى أنزل عليك القرآن . قال البغوى : هو قول أكثر المفسرين (والإباحة) ومنه قوله تعالى (٣٣ : ٣٨ ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له) . (ويراد به) الفرض (الواجب شرعا) أى من عرف الشرع على الصحيح عند أصحابنا والأكثر ، لقوله تعالى (٢ : ١٩٧ فمن فرض فيهن الحج) أى أوجبه . والأصل تناوله حقيقة وعدم غيره ، نفيا للمجاز والاشتراك . وفى الصحيح : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «يقول الله تعالى : ما تقرب إلى عبدى بمثل أداء ما افترضت عليه» ولأن كلا منهما يذم تاركه شرعا ، والاستدعاء لا يقبل التزايد . كجائز ولازم ، وصادق وكاذب . فلا يقال : أجوز ولا ألزم ؛ لأنه انتظمه حد واحد ، وهو حقيقة واحدة . وعن أحمد رحمه الله تعالى رواية أخرى : أن الفرض آكد . واختارها من أصحابنا : ابن شاقلا والحلوانى ، وحكاه ابن عقيل عن أصحابنا . وهو مذهب الحنفية وابن الباقلانى . والقاضى من أصحابنا القولان[1] . قال الطوفى : والنزاع لفظى ، إذ لا نزاع فى انقسام الواجب إلى ظنى وقطعى . فليسموا هم القطعى ما شاءوا ، ثم على القول أن الخلاف ليس بلفظى ، يصح أن يقال على القول الثانى : بعض الواجب آكد من بعض . ذكره القاضى والحلوانى وغيرهما وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر (و) على القول الأول (ثواباهما سواء) وليس بعضهما آكد من بعض . وقال ابن عقيل : ويصح أن يقال أيضا على الأول أن يكون بعضها آكد من بعض . وأن فائدته أنه يثاب على أحدهما أكثر من الآخر ، وأن طريق أحدهما مقطوع به وطريق الآخر مظنون . كما قلنا . القول الثانى : أنهما متباينان . قال فى شرح التحرير : قلت : والنفس تميل إلى هذا . سواء قلنا بالتباين أو الترادف : أنه لا يمتنع أن يكون أحدهما آكد من الآخر ، وأنه

(١) كذا فى الأصل

سبحانه وتعالى شيئاً من الأشياء ترجح بمجرد تلك الإشارة . ويقولون : علل الشرع أمارات محضة ، وبعضهم يقول بالمناسبة ، ثبت الحكم عندها لا بها . وقال أبو الخطاب وابن المنى والشيخ الموفق والغزالى ، يقول الشارع : جعل الوصف المناسب موجباً لحسن الفعل وقبحه ، إلا أنه كان حسناً وقبيحاً قبله ، كما يقوله المثبتون . (وهى) أى مشيئة الله سبحانه وتعالى (وإرادته ليستا بمعنى محبته ، ورضاه وسخطه وبغضه فيحب ويرضى ما أمر به فقط . وخلق كل شىء بمشيئته تعالى) فيكون ما يشاء لمشيئته ، وإن كان قد لا يحبه ، وهذا مذهب أئمة الفقهاء من السلف والمحدثين والصوفية والنظار وابن كلاب . وذهبت المعتزلة والقدرية والأشعرى وأكثر أصحابه ومن وافقهم من المالكية والشافعية ومن أصحابنا — كابن حمدان فى نهاية المبتدئين — إلى أن الكل بمعنى واحد ، ثم قالت المعتزلة : هو لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فلا يشاؤه ، والكفر يكون بلا مشيئته . وقالت الجهمية : بل هو يشاء ذلك . فهو يحبه ويرضاه ، وأبو الحسن وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء . وذكر أبو المعالى الجوينى : أن أبا الحسن أول من خالف السلف فى هذه المسألة . وأما سلف الأمة وأئمتها ، وأكابر أهل الفقه والحديث والتصوف ، وكثير من طوائف النظار كالكُلاَّبية والكرامية وغيرهم : فيفرقون بين هذا وهذا ، ويقولون : إن الله تعالى يحب الإيمان والعمل الصالح ويرضى به ، كما يأمر به . ولا يرضى بالكفر والفسوق والعصيان ولا يحبه ، كما لا يأمر به ، وإن كان قد يشاؤه . ولهذا كان حملة الشرع من السلف والخلف متفقين على أنه لو حلف ليفعلن واجباً أو مستحباً . كقضاء دين تضيق وقته . وقال : إن شاء الله ثم لم يفعل لم يحنث . وهذا يبطل قول القدرية . ولو قال : إن كان الله يحب ذلك ويرضاه فإنه يحنث . كما لو قال : إن كان يندب إلى ذلك ويرغب فيه ، أو يأمر به أمر إيجاب أو استحباب . قال البغوى فى تفسيره عند قوله تعالى (٢ : ١٤٢ سيقول السفهاء) ، (١٤٨ : ٦ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، ولا آباؤنا ، ولا حرمنا من شىء — الآية) والرد عليهم فى ذلك أن أمر الله تعالى بمعزل عن مشيئته

وإرادته . فإنه مريد لجميع الكائنات ، غير آمر بجميع مايريده على أن يتبع أمره وليس له أن يتعلق بمشيئته . فإن مشيئته لا تكون عذراً لأحد . وقال فى سورة التغابن عند قوله تعالى (٦٤ : ٢ هو الذى خلقكم ، فمنكم كافر ، ومنكم مؤمن) من جملة القول فيه: أن الله سبحانه خلق الكافر ، وكفره فعل له ، كسب ، وخلق للمؤمن وإيمانه فعل له وكسب . فلكل واحد من الفريقين كسب واختيار . وكسبه واختياره تقدير الله تعالى ومشيئته . انتهى .

ثم اعلم أن إرادة الله سبحانه وتعالى فى كتابه نوعان : نوع بمعنى المشيئة لما خلق . نحو قوله تعالى (٦ : ١٢٥ فمن يرد الله أن يهديه: يشرح صدره للاسلام، ومن يرد أن يضله: يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء) ونوع بمعنى محبته ورضاه لما أمر به ، وإن لم يخلقه . نحو قوله تعالى (٢ : ١٨٥ يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر) ، (٥ : ٦ ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج ، لكن يريد ليطهركم ، وليتم نعمته عليكم ، لعلكم تشكرون) فى آى كثيرة . وبهذا يفصل النزاع فى مسألة الأمر : هل هو مستلزم للارادة أولا ؟ فإن القدرية تزعم أنه مستلزم لمشيئة . فيكون قد شاء المأمور ولم يكن ، والجهمية قالوا : إنه غير مستلزم لشىء من إرادة ، ولا محبة له ، ولا رضاه به إلا إذا وقع . فإنه ماشاء كان ، وما لم يشأ لم يكن .

(فائدة : الأعيان والمعاملات) المنتفع بهما (والعقود المنتفع بها قبل) ورود (الشرع) بحكمها (إن) فرض أنه (خلا وقت عنه) أى عن الشرع ، مع أن الصحيح : أنه لم يخل وقت من شرع . قاله القاضى . وهو ظاهر كلام أحمد ، لأنه أول ماخلق آدم قال له (اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيثما شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) أمرهما ونهاهما عقب خلقهما . فكذلك كل زمان . قال الخورى : لم تخل الأمم من حجة . واحتج بقوله تعالى (٧٥ : ٣٦ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ؟) والسُّدَى : الذى لايؤمر ولاينهى ، وبقوله تعالى (١٦ : ٣٦ ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا) وبقوله تعالى (٣٥ : ٢٤ وإن من أمة إلا خلا فيها

نذير) . قال القاضي : هذا ظاهر رواية عبد الله فيما خرجه في مجلسه : الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم . فأخبر أن كل زمان فيه قوم من أهل العلم (أو بعده) أي بعد ورود الشرع (وخلا عن حكمها) . قال أبو الخطاب : لو قدرنا خلو شرع عن حكم ما حكمها (أولا) : أي أو لم يخل الشرع عن حكمها (وجهل) قال القاضي : ويتصور فائدة المسألة فيمن نشأ ببرية ولم يعرف شرعاً . وعنده فواكه وأطعمة . وكذا قال أبو الخطاب (مباحة) خير لقوله « الأعيان » وبالإباحة قال أبو الحسن التميمي والقاضي أبو يعلى في مقدمة المجرد ، وأبي الفرج الشيرازي ، وأبي الخطاب والحنفية والظاهرية وابن سريج . وأبو حامد والمروزي وغيرهم ، لأن خلقها لا بحكمة عبث ، ولا حكمة إلا انتفاعنا بها ، إذ هو خال عن مفسدة . كالشاهد . وقد قال الله تعالى (٢ : ٢٩ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) قال القاضي : وأومأ إليه أحمد ، حيث سئل عن قطع النخل ؟ قال : لا بأس ، لم نسمع في قطعه شيئاً . وفي الروضة ما يقتضي : أنه عرف بالسمع إباحتها قبله . وقال بعضهم : كما في الآيات والأخبار . قال ابن قاضي الجبل وغيره : الأدلة الشرعية دلت على الإباحة لقوله تعالى (٢٢ : ٩ خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وقوله تعالى (٧ : ٣٢ قل : من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟) وقال صلى الله عليه وسلم « من أعظم المسلمين جرماً : من سئل عن شيء لم يحرم ، فحرم لأجل مسألته » وقوله صلى الله عليه وسلم « ما سكت عنه : فهو عفو » وعند ابن حامد ، والقاضي في العمدة ، والحلواني ، وبعض الشافعية ، والأبهري من المالكية : محرمة . لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه فحرم كالشاهد . ثم على القول بالتحريم : يخرج من الخلاف على الصحيح عند العلماء — وحكى إجماعاً — ما يحتاج كتنفس وسد رمق ونحوه . وقول من قال بحرمة ذلك ساقط لا يعتد به .

إذا تقرر هذا : فقد نقل عن بعض العلماء أنه قال : من لم يوافق المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين ، وقال بالإباحة والحظر : فقد نافق . فاحتاج من قال

بأحد القولين إلى استناد إلى سبب غير ما استند إليه المعتزلة ، وهو ما أشير إليه بقوله (بإلهام) قال الحلوانى وغيره : عرفنا الحظر والإباحة بالإلهام ، كما ألهم أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما أشياء ورد الشرع بموافقتها (وهو ما يحرك القلب بعلم يطمئن) القلب (به) أى بذلك العلم حتى (تدعو إلى العمل به) أى بالعلم الذى اطمأن به (وهو) أى الإلهام (فى قول : طريق شرعى) حكى القاضى أبو يعلى و الإلهام : هل هو طريق شرعى ؟ على قولين . وحكى فى الجوامع : أن بعض الصوفية قال به . وقال ابن السمعانى نقلا عن أبى زيد الدبوسى وحده بأنه ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر فى حجة . وقال بعض الحنفية : هو حجة بمنزلة الوحى المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم . واحتج له بقوله تعالى (٩١ : ٧، ٨ ونفس وما سوّاها . فألهمها فجورها وتقواها) أى عرفها بالإيقاع فى القلب ، وبقوله تعالى (٦ : ١٢٥ فمن يرد الله أن يهديه : يشرح صدره للاسلام) وبقوله صلى الله عليه وسلم « الإثم ما حاك فى الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك » فقد جعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى . والقول الثانى : أنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها ، ولا حجة فى شىء مما تقدم ؛ لأنه ليس المراد الإيقاع فى القلب بلا دليل ، بل الهداية إلى الحق بالدليل ، كما قال على رضى الله عنه : إلا أن يؤتى الله عبداً فهما فى كتابه .

(فصل)

(الحكم الشرعى) فى اصطلاح الفقهاء (مدلول خطاب الشرع) قال الإمام أحمد رحمه الله : الحكم الشرعى خطاب الشرع وقوله . قال فى شرح التحرير : والظاهر أن الإمام أحمد أراد بزيادة « وقوله » على خطاب الشرع التأكيد ، من باب عطف العام على الخاص ؛ لأن كل خطاب قول ، وليس كل قول خطاباً . انتهى . وشمل مدلول الخطاب الأسماء الخمسة ، والمعدوم حين الخطاب . ودل على أن الحكم صفة الحاكم ، فنحو قوله تعالى (١٧ : ٧٨ أقم الصلاة) يسمى باعتبار

النظر إلى نفسه التى هى صفة الله تعالى إيجاباً ، ويسمى بالنظر إلى ماتعلق به ، وهو فعل مكلف : وجوباً . فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فترى العلماء تارة يعرفون الإيجاب ، وتارة يعرفون الوجوب نظراً إلى الاعتبارين وقال كثير من العلماء : إن الحكم الشرعى خطابه المتعلق بفعل المكلف ، وهو قريب من الأول ، إلا أن هذا أصرح وأخص فخطاب جنس ، وهو مصدر خاطب ، لكن المراد هنا المخاطب به ، لامعنى المصدر الذى هو توجيه الكلام إلى المخاطب . فهو من إطلاق المصدر على اسم المفعول . وخرج خطاب غير الشارع ؛ إذ لاحكم إلا للشارع . وخرج بقوله « المتعلق بفعل المكلف » خمسة أشياء : الخطاب المتعلق بذات الله وصفته وفعله . وبذات المكلفين والجماد . فالأول : ماتعلق بذاته ، نحو (٣ : ١٨ شهد الله أنه لا إله إلا هو) والثانى : ماتعلق بصفته ، نحو (٣ : ٢ الله لا إله إلا هو الحى القيوم) الثالث : ما تعلق بفعله ، نحو (٦ : ١٠٢ الله ربكم ، لا إله إلا هو خالق كل شىء) الرابع : ماتعلق بذات المكلفين ، نحو (٧ : ١١ ولقد خلقناكم ثم صورناكم) و (٧ : ١٨٩ خلقكم من نفس واحدة) الخامس : ماتعلق بالجماد . نحو (١٨ : ٤٧ ويوم نسير الجبال) ونحوها . والمراد بالتعلق الذى من شأنه أن يتعلق من باب تسمية الشىء بما يؤول إليه ، وإلا فيلزم أنه قبل التعلق لايكون حكماً ؛ إذ التعلق حادث عند الرازى وأتباعه . فيكون مجازاً . ولا يضر وقوعه فى التعريف إذا دلت عليه القرائن عند الغزالى ، والقرافى . وإن قيل : إن التعلق قديم ، واختاره الرازى فى القياس والسبكى ، أو قلنا : له اعتبارات قبل وجوب التكليف وبعده . كما قاله جمع منهم ، فلا مجاز فى التعريف والمراد بفعل المكلف الأعم من القول والاعتقاد ، ليدخل عقائد الدين والنيات فى العبادات والقصود عند اعتبارها ونحو ذلك . وقلنا « المكلف بالإفراد » ليشمل مايتعلق بفعل الواحد ، كخصائص النبى صلى الله عليه وسلم ، وكالحكم بشهادة خزيمة ، وأجزاء العتق فى الأضحية لأبى بردة وقد ثبت ذلك لغيره كزيد بن خالد الجهنى ، وعقبة ابن عامر الجهنى . ذكره فى حياة

الحيوان ، والبرماوى . والمراد بالمكلف : البالغ العاقل الذكر ، غير الملجأ ، لا من تعلق به التكليف ، وإلا لزم الدور . إذ لا يكون مكلفاً حتى يتعلق التكليف ، ولا يتعلق التكليف إلا بمكلف . (والخطاب قول يفهم منه من سمعه شيئاً مقيداً مطلقاً) فالقول: احترز به عن الإشارات والحركات المفهمة . وخرج بقيد «الفهم» من لا يفهم ، كالصغير والمجنون ؛ إذ لا يتوجه إليه خطاب . وقوله « من سمعه » ليعم المواجهة بالخطاب وغيره ، وليخرج النائم والمغمى عليه ونحوهما . وخرج بقوله « مقيداً » المهمل ، وقوله «مطلقاً» ليعم حالة قصد إفهام السامع وعدمها . وقيل: لابد من قصد إفهامه . فعليه حيث لم يقصد إفهامه لا يسمى خطاباً (ويسمى به) أى الخطاب (الكلام فى الأزل فى قول) ذهب إليه الأشعرى والقشيرى . والذى ذهب إليه القاضى أبو بكر الباقلانى والآمدى : أنه لا يسمى خطاباً ، لعدم المخاطب حينئذ ، خلاف تسميته فى الأزل أمراً ونهياً ونحوهما ؛ لأن مثله يقوم بذات المتكلم بدون من يتعلق به ، كما يقال فى الوعى : أمر فى وصيته ونهى (ثم إن ورد) خطاب الشرع (بطلب فعل مع جزم) أى قطع مقتض للوعيد على الترك (فإيجاب) على المكلف . نحو : أقيموا (٢ : ٤٣ الصلاة وآتوا الزكاة) (أو) ورد بطلب فعل (لا معه) أى ليس معه جزم (فندب) نحو (٢ : ٢٨٢ وأشهدوا إذا تبايعتم) ، (٤ : ٦ فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم — فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) وقول النبى صلى الله عليه وسلم « استاكوا » (أو) ورد خطاب بالشرع (بطلب ترك معه) أى مع جزم ، أى قطع مقتض للوعيد على الفعل (فتحريم) نحو (٣ : ١٣٠ لا تأكلوا الربا) ، (١٧ : ٣٢ ولا تقربوا الزنا) . (أو) ورد بطلب ترك (لا معه) أى ليس معه جزم (فكراهة) كقوله صلى الله عليه وسلم « إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ، ثم خرج عامدا إلى المسجد : فلا يشبك بين أصابعه ؛ فإنه فى صلاة » رواه الترمذى وابن ماجة (أو) ورد خطابا للشرع (بتخيير) بين الفعل والترك (فإباحة) كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الوضوء من لحوم الغنم « إن شئت فتوضأ ، وإن شئت فلا تتوضأ » (وإلا)

أى وإن يرد خطاب الشرع بشىء من هذه الصيغ الخمسة المتقدمة ، وورد بنحو صالحة ، أو فساد ، أو نصب الشىء سببا ، أو مانعا أو شرطا ، أو كون الفعل أداء أو قضاء ، أو رخصة أو عزيمة (فوضعى) أى فيسمى خطاب الوضع ، ويسمى الأول خطاب التكليف ولا تتقيد استفادة الأحكام من صريح الأمر والنهى ، بل يكون بنص أو إجماع أو قياس . والنص إما أن يكون أمراً ، أو نهيا ، أو إذنا ، أو خبرا بمعناها ، أو إخبارا بالحكم ، نحو (٢ : ١٨٣ كتب عليكم الصيام) ، (٤ : ٥٨ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) ، « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » ، (٥ : ٩٦ أحل لكم صيد البحر) أو يذكر خاصة لأحد الأحكام ، كوعيد على فعل شىء أو تركه ونحو ذلك . وقد يجتمع خطاب الشرع وخطاب الوضع فى شىء واحد ، كالزنا ، فإنه حرام ، وسبب للحد . وقد ينفرد خطاب الوضع ، كأوقات العبادات وكون الحيض مانعا من الصلاة والصوم ونحوها ، وكون البلوغ شرعا للتكليف ، وحولان الحول شرطا لوجوب الزكاة . وأما انفراد خطاب التكليف : فقال فى شرح التنقيح : لا يتصور ، إذ لا تكليف إلا له سبب ، أو شرط أو مانع . قال الطوفى فى شرحه : هو أشبه بالصواب . قال فى شرح التحرير : وهو كما قال . (و) الشىء (المشكوك ليس بحكم) هو الصحيح . قاله ابن عقيل . والشاك لا مذهب له . والواقف له مذهب ؛ لأنه يفتى به ويدعو إليه . قال فى شرح التحرير : وهذا المعمول به عند العلماء . وقيل : لا .

(فصل)

لما أنهى الكلام فى تعريف الحكم وتقسيمه إلى خمسة ، أخذ يبين تعريف كل واحد منها ، وما يتعلق به من المسائل والأحكام ، فقال (الواجب لغة) أى فى اللغة (الساقط والثابت) قال فى القاموس : وجب يجب وجبة : سقط . والشمس وجبا ووجوبا : غابت . والوجبة : السقطة مع الهدة ، أو صوت الساقط . وقال فى المصباح : وجب الحق ، والبيع يجب وجوبا ووجبة : لزم وثبت . ومنه

أمثلة الثبوت : « أسألك موجبات رحمتك » (و) أما الواجب (شرعا) أى فى عرف أهل الشرع فلهم فيه حدود كثيرة اقتصر منها فى الأصل على ستة أوجه . أحدها : وهو ماقال فى شرح التحرير : أنه أولاها (ماذم شرعا تاركه قصدا مطلقا) وهو للبيضاوى . ونقله فى المحصول عن ابن الباقلانى . وقال فى المنتخب : إنه الصحيح من الرسوم ، لكن فيه نقص وتغيير . وتبعه الطوفى فى مختصره ، ولم يقل « قصدا » . فالتعبير بلفظ « ماذم » خير من التعبير بلفظ « مايعاقب » لجواز العفو عن تاركه . وقولنا « شرعا » أى ما ورد ذمه فى كتاب الله سبحانه وتعالى أوسنة رسوله ، أو فى إجماع الأمة ، ولأن الذم لايثبت إلا بالشرع خلاف ماقالته المعتزلة ، واحترز به عن المندوب والمكروه والمباح ، لاذم فيها . وقوله « تاركه » احترز به عن الحرام . فإنه لايذم إلا فاعله . وقوله : « قصدا » فيه تقريران موقوفان على مقدمة ، وهو أن هذا التعريف إنما هو بالحيثية ، أى الذى بحيث لو ترك لذم تاركه ؛ إذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه ، وهو باطل . إذا علم ذلك فأحد التقريرين : أنه إنما أتى بالقصد ؛ لأنه شرط لصحة هذه الحيثية ؛ إذ التارك لاعلى سبيل القصد لايذم . الثانى : أنه احترز به عما إذا مضى من الوقت قدر فعل الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان ، وقد تمكن . ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها ، لأنه ماتركها قصداً . فأتى بهذا القيد لإدخاله هذا الواجب فى الحد ، ويصير به جامعاً ، وقوله « مطلقا » فيه تقريران أيضاً موقوفان على مقدمة ، وهى أن الإيجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية وعلى العين ، وباعتبار المعقول قد يكون مخيراً كخصال الكفارة ، وقد يكون مضيقاً ، كالصوم . فإذا ترك الصلاة فى أول وقتها صدق أنه ترك واجباً إذ الصلاة تجب بأول الوقت . ومع ذلك لايذم عليها إذا أتى بها فى أثناء الوقت . ويذم إذا أخرجها عن جميعه ، وإذا ترك إحدى خصال الكفارة ، فقد ترك مايصدق عليه أنه لازم فيه إذا أتى بغيره . وإذا ترك صلاة جنازة فقد ترك ماصدق عليه أنه واجب عليه ، ولا يذم عليه إذا فعله غيره . إذا علم ذلك فأحد التقريرين أن قوله

هما متلازمان . والقول الثانى : أن الشكر فرع المعرفة ، وهو قول المعتزلة ومن وافقهم لأن الشكر عندهم إتعاب النفس بفعل المستحبات العقليات ، كالنظر إلى مصنوعاته والسمع إلى الآيات ، والذهن إلى فهم معانيها . فعندهم مدرك وجوب هذا الشكر عقلى للبرهان الكلى العقلى ، ومخالفوهم يقولون : مدركه السمع لا العقل (وفعله تعالى) وتقدس (وأمره لا لعلة ولا لحكمة فى قول) اختاره الكثير من أصحابنا وبعض المالكية والشافعية . وقاله الظاهرية والأشعرية والجهمية . والقول الثانى : أنهما لعلة وحكمة . اختاره الطوفى ، والشيخ تقى الدين ، وابن القيم ، وابن قاضى الجبل . وحكاه عن إجماع السلف ، وهو مذهب الشيعة والمعتزلة ، لكن المعتزلة لا تقول بوجوب الصلاح . ولهم فى الأصلح قولان . والمخالفون لهم يقولون بالتعليل ، لا على منهج المعتزلة . وجوزت طائفة الأمرين . فقال الشيخ تقى الدين : لأهل السنة فى أفعال الله تعالى وأحكامه قولان ، والأكثرون على التعليل . والحكمة : هل هى منفصلة عن الرب تعالى لا تقوم به ، أو قائمة مع ثبوت الحكم المنفصل أيضاً ؟ لهم فيه قولان . وهل يتسلسل الحكم أو لا يتسلسل ، أو يتسلسل فى المستقبل دون الماضى ؟ فيه أقوال . احتج المثبتون للحكمة والعلة بقوله تعالى (٥ : ٣٢ من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل) وقوله تعالى (٥٩ : ٧ كيلا يكون دُولةً بين الأغنياء) وقوله تعالى (٢ : ١٤٣ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم) ونظائرها ، ولأنه سبحانه وتعالى حكيم ، شرع الأحكام لحكمة ومصلحة ، لقوله تعالى (٢١ : ١٧٠ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والإجماع واقع على اشتمال الأفعال على الحكم والمصالح . إما وجوبا كقول المعتزلة ، أو جوازاً كقول أهل السنة . فيفعل ما يريد بحكمته . واحتج النافون بوجوه ، أحدها : قال الرازى : إن العلة إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل ، وهو محال ، وإن كانت محدثة افتقرت إلى علة أخرى . ولزم التسلسل ، وهو مراد المشايخ بقولهم : كل شىء صنعه ، ولا علة لصنعه . وأجيب بأن قوله : لو كانت قديمة لزم قدم الفعل : غير مسلم ، إذ لا يلزم من قدمها قدم المعلول . كالإرادة قديمة ومتعلقها

حادث . ولو كانت حادثة لم تفتقر إلى علة أخرى وإنما يلزم لو قيل : كل حادث مفتقر إلى علة . وهم لم يقولوا ذلك ، بل قالوا : يفعل لحكمة . فإنه لايلزم من كون الأول مراداً لغيره كون الثانى ، وإن كان الثانى محبوباً لم يجب أن يكون الأول كذلك فلا يتسلسل . الوجه الثانى من أوجه النفاة: أن كل من فعل لأجل تحصيل مسألة ، أو دفع مفسدة . فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل الأولوية . وكل من كان كذلك ، كان ناقصاً بذاته ، مستكملا بغيره ، وهو فى حق الله سبحانه وتعالى محال ، وإن كان تحصيلها وعدمه سواء بالنسبة إليه ، فمع الاستواء لايحصل الرجحان . فامتنع الترجيح . وأجيب بمنع الحصر ، وبالنقض بالأفعال المتعدية . كإيجاد العلم . فإن قالوا بخلوه عن نقص . قيل : كذا فى التعليل نمنع كونه ناقصاً فى ذاته ، ومستكملا بغيره فى ذاته أو صفات ذاته ، بل اللازم حصول كمالات ناشئة من جهة الفعل ، ولا امتناع فيه . فإن كونه محسناً إلى الممكنات من جهات صفات الكمال . وكذا الكمال فى كونه خالقاً ورازقاً على مذهب الأشعرى . الوجه الثالث من أوجه النفاة : لو فعل فعلا لغرض . فإن كان قادراً على تحصيله بدون ذلك الفعل . كان توسطه عبثاً . وإلا لزم العجز . وهو ممتنع ، ولأن ذلك الغرض مشروط بتلك الوسيلة ، لكونه باطلا ، لأن أكثر الأغراض إنما تحصل بعد انقضاء تلك الوسائل ، فيمتنع اشتراطه . وأجيب بأن إطلاق الغرض لا يجوز ، لما يوهمه عرفا وليعدل عنه إلى لفظ العلة فيقال : لانسلم العبث ، لأن العبث الخالى عن الفائدة ، والقدرة على الفعل بدون توسط النسب لا يقتضى عبث الفعل ، وإلا لزم أن تكون الشرعيات عبثاً ، لأن الله تعالى قادر على إيصال ماحصلت لأجله من إيصال الثواب بدون توسطها. وقولهم: إن لم يقدر على تسليمه لزم العجز ممنوع ، لأنه إنما يلزم لو أمكن تحصيل ما لأجله بدون الفعل ، وبأن إمكان تحصيله بدون العجز دور (وعليه) : أى على القول بنفى العلة (مجرد مشيئته) تعالى (مرجح) لإيجاد الفعل ماشاءه . فإن شاء

يثاب عليه أكثر من الآخر انتهى (وصيغتهما) أى صيغة الوجوب والفرض. كوجب وفرض. وكذا واجب وفرض (وحتم) ومنه قوله سبحانه وتعالى (١٩:٧١ كان على ربك حتما مقضياً) أى واجب الوقوع بوعده الصادق، وإلا فهو سبحانه وتعالى لا يجب عليه شىء. فيقال فى الواجب: حتم ومحتوم ومحتم، ونحو ذلك. وقال فى المصباح: حتم عليه الأمر — من باب ضرب — أوجبه جزماً، ونحتم: وجب وجوباً لا يمكن سقوطه. انتهى. (و) كذا (لازم) قال الحاوى وغيره: حتم ولازم كواجب قال فى شرح التحرير: ولا يقبل التأويل عند الأكثر، وهو من اللزوم وهو لغة: عدم الانفكاك عن الشىء. فيقال للواجب لازم وملزوم به، ونحو ذلك كما فى حديث الصدقة «ومن لزمته بنت مخاض وليست عنده أخذ منه ابن لبون» (و) كذا (إطلاق الوعيد) لأن خاصة الواجب ما توعد بالعقاب على تركه. ويمتنع وجود خاصة الشىء بدون ثبوته إلا فى كلام مجاز (و) كذا (كتب عليكم) مأخوذ من كتب الشىء إذا حتمه وألزم به، وتسمى الصلوات المكتوبات لذلك. ومنه حديث «خمس صلوات كتبهن الله على العبد فى اليوم والليلة» ومنه قوله تعالى (٦٢ : ٢١ كتب عليكم القتال) كل ذلك (نص فى الوجوب) وأما قوله تعالى (٢ : ١٨ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية — الآية) فقيل: المراد وجب. وكانت الوصية فرضاً ونسخت. وقيل: المراد بالوصية ما عليه من الدين والوديعة ونحوهما. وقيل: المراد فى اللوح المحفوظ. فلا يكون مما نحن فيه (وإن كنى الشارع عن عبادة ببعض، نحو) تسمية الصلاة قرآناً فى قوله تعالى (١٧:٧٨ وقرآن الفجر) ونحو التعبير فى النسك بأخذ الشعر فى قوله (٤٨:٢٧ محلقين رءوسكم ومقصرين) (دل على فرضيته) أى فرض المكنى به عن ذلك العبارة. فيدل قوله «وقرآن الفجر» على فرضية القرآن فى الصلاة ويدل قوله «محلقين رءوسكم» على فرضية الحلق فى الحج، لأن العرب لا تكنى عن الشىء إلا بالأخص به. وكذا قوله (٥٠:٣٩ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب) يدل على وجوب التسبيح فى الصلاة. وذكره القاضى

وابن عقيل (ومالا يتم الواجب إلا به) سواء قدر عليه المكلف . كاكتساب المال للحج والكفارات ونحوها ، أو لم يقدر عليه المكلف ، كحضور الإمام الجمعة وحضور المشترط فيها ، لأنه من صنع غيره ، فإنه (ليس بواجب مطلقاً) وحكى إجماعاً (وما لايتم الواجب المطلق) إيجابه (إلا به) أى والذى لايتم الواجب المطلق إلا به (مقدور لمكلف فواجب ، يعاقب) المكلف (بتركه ، ويثاب بفعله) كالواجب الأصلى . إذا علمت ذلك ، فلا يخلو إما أن يكون مالا يتم الواجب إلا به جزءاً من الواجب المطلق ، كالسجود فى الصلاة . فهذا لاخلاف فيه ، لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها ، وإما أن يكون خارجا عنه . كالسبب الشرعى ، والسبب العقلى ، والسبب العادى . وكالشرط الشرعى ، والشرط العقلى والشرط العادى . فهذه الستة محل الخلاف والصحيح عندنا وعند الأكثر وجوبها .

فمثال السبب الشرعى : صيغة العتق من الواجب من كفارة ونحوها . ومثال الشرط الشرعى : الطهارة للصلاة ونحوها . ومثال السبب العقلى : الصعود إلى موضع عال . فيما إذا وجب إلقاء شىء منه . ومثال الشرط العقلى : ترك أضداد المأمور به . ومثال السبب : وجود النار فيما إذا وجب إحراق شخص . ومثال الشرط العادى : غسل الزائد على حد الوجه فى غسل الوجه ليتحقق غسل جميعه . فالشرط الشرعى : ما جعله الشارع شرطا ، وإن أمكن وجود الفعل بدونه عقلا والشرط العادى : ما لايمكن وجود الفعل بدونه عادة . إذا تقرر هذا ، فتارة يعبر عن هذه المسألة بما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وتارة بما لا يتم المأمور إلا به يكون مأموا به . لكن العبارة الأولى أشهر . والثانية أشمل من حيث إن الأمر قد يكون للندب . فتكون مقدمته مندوبة ، وربما كانت واجبة . كالشرط فى صلاة التطوع ، إلا أنه لما وجب الكف عن فاسد الصلاة عند إرادة التلبس بالصلاة مثلا وجب مالا يتم الكف مع التلبس إلا به ، فلم يخرج عما لايتم الواجب إلا به فهو واجب . وقد علم من المتن : أنه لايجب إلا إذا كان مقدورا للمكلف ، لحديث « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » لكن لو سقط وجوب البعض المعجوز

عنه ، هل يبقى وجوب الباقى المقدور عليه . أم قاعدة المذهب تقتضى بقاء الوجوب للحديث الموافق ؟ لقوله تعالى (٦٤ : ١٦ فاتقوا الله ما استطعتم) وقد ذكر أصحابنا أن من سقط عنه النطق فى الصلاة لعذر ، لم يلزمه تحريك لسانه . خلافا للقاضى من أصحابنا . وأكثر الشافعية ، لوجوبه ضرورة لجزء من الليل فى الصوم ، وشروط الصلاة . قال ابن مفلح : ويتوجه الخلاف . وقال بعض أصحابنا : يستحب فى قول من استحب غسل موضع القطع فى الطهارة . وكذا إمرار الموسى فيمن لا شعر له ورد . وقال ابن عقيل فى عمدة الأدلة : يمر الموسى . ولا يجب . ذكره أصحابنا وشيخنا . وأما كلام أحمد : فخارج مخرج الأمر ، لكنه حمله شيخنا على الندب . انتهى كلام ابن مفلح . ولنا فروع كثيرة شبيهة بذلك . كوجوب القيام على من عجز عن الركوع والسجود لمنه فى ظهره وواجد بعض ما يكفيه لطهارته من الماء ، وبعض صاع من الفطرة وربما خرج عن القاعدة فروع الراجح فيها خلاف ذلك ، لمدارك فقهية محلها الفقه .

(فصل)

(العبادة إن لم يعين وقتها) أى إن لم يكن وقت معين من قبل الشارع (لم توصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة) كالنوافل المطلقة ، من صلاة وصوم وصدقة ونحوها ، ولا فرق فى ذلك بين مالها سبب ، كتحية المسجد وسجود التلاوة ، أولا سبب لها . وقال البرماوى : قد توصف مالها سبب بالإعادة . كمن أتى بذات السبب مثلا مختلفة ، فتداركها حيث يمكن التدارك (وإن عين) وقتها (ولم يحد ، كحج وكفارة) وزكاة مال لا فطرة (توصف بأداء فقط) أى دون قضاء ، لأن وقت ذلك غير محدود الطرفين . و « القضاء » فعل الواجب خارج الوقت المقدر له شرعا . ولأن كل وقت من الأوقات التى يؤخر فعلها إليه هو مخاطب بالفعل فيه . وذلك واجب عليه . فلو قلنا : إن أداءها فى الوقت الثانى بعد تأخيرها قضاء ، لزم مثل ذلك فى الثالث والرابع وما بعدها (وإطلاق القضاء فى حج فاسد يشبه عقضى) فى استدراكه . وذلك أنه لما شرع فيه وتلبس بأفعاله تضيق الوقت

عليه . وذلك كما لو تلبس بأفعال الصلاة مع أن الصلاة واجب موسع . وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره : أنتم قلتم الحج لا يوصف بالقضاء ، فقد وصفتموه هنا (وفعل صلاة بعد تأخير قضائها لا يسمى قضاء القضاء) لتسلسله وهو ممتنع (وإن حد) وقت العبادة من الطرفين . كصلاة الظهر (وصفت بالثلاثة) التى هى الأداء ، والقضاء ، والإعادة ، لأنها إن فعلت فى وقتها كانت أداء ، وإن فعلت بعده كانت قضاء وإن تكرر فعلها كانت معادة (سوى جمعة) فإنها توصف بالأداء والإعادة إذا حصل فيها خلل وأمكن تداركها فى وقتها ، ولا توصف بالقضاء ، لأنها إذا فاتت صليت ظهرا . إذا تقرر هذا . (فالأداء ما فعل فى وقته المقدر له أولاً شرعا) فقولنا « ما فعل » جنس للأداء وغيره . وقولنا « فى وقته المقدر » يخرج القضاء وما لم يقدر له وقت كانكار المنكر إذا ظهر . وإنقاذ الغريق إذا وجد . والجهاد إذا تحرك العدو والنوافل المطلقة ، وتحية المسجد وسجود التلاوة . وقولنا « أولا » ليخرج ما فعل فى وقته المقدر له شرعا ، لكنه فى غير الوقت الذى قدر له أولا شرعا ، كالصلاة إذا ذكرها بعد خروج وقتها ، أو استيقظ بعد خروج الوقت ، لقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها . فإن ذلك وقتها » فإذا فعلها فى ذلك الوقت فهو وقت ثان لا أول . فلم يكن أداء ، ويخرج به أيضا : قضاء الصوم ، فإن الشارع جعل له وقتا مقدرا ، لا يجوز تأخيره عنه . وهو من حين الفوات إلى رمضان السنة الآتية ، فإذا فعله كان قضاء ، لأنه فعله فى وقته المقدر له ثانيا ، لا أولا ، وقولنا « شرعا » ليخرج ما قدر له وقت لا بأصل الشرع ، كمن ضيق عليه الموت لعارض هبة ، الفوات إن لم يبادر (والقضاء : مافعل بعد وقت الأداء) على قول الجمهور (ولو) كان التأخير (لعذر) سواء (تمكن منه) أى من فعله فى وقته (كمسافر) يفطر (أولا) أى أو لم يتمكن من الفعل فى وقته (لمانع شرعى كحيض) ونفاس لعدم صحة الفعل شرعا مع وجود شىء من ذلك (أو) لمانع (عقلى ، كنوم لوجوبه) أى وجوب فعل العبادة (عليهم) وهو الصوم حالة وجود

العذر ، وهو السفر والحيض والنفاس عند الإمام أحمد وأصحابه وغيرهم ، وحيث كان واجبا عليهم مع وجود العذر ، كان فعله بعد زواله قضاء لخروج وقت الأداء ، وكونه قضاء مبنى على وجوبه عليهم حال العذر ، وإطلاق المصدر الذى هو الأداء والقضاء على المؤدّى والمقضى ، من إطلاق المصدر على اسم المفعول . وقد اشتهر ذلك فى استعمالهم ، حتى صار حقيقة عرفية (وعبادة صغير) لم يبلغ الحلم (لا تسمى قضاء) وجوبا (ولا أداء) على الصحيح ، لأن الصغير لم تجب عليه عبادة ، حتى يقضى . قال ابن مفلح فى فروعه : تصح الصلاة من مميز نفلا ، ويقال : لما فعله . وكذا صلاة . وكذا فى التعليق مجاز . انتهى (والإعادة : ما فعل) أى فعل ما نقل من العبادة (فى وقته المقدر) أى المحدود الطرفين (ثانيا) أى بعد فعله أولا (مطلقا) أى سواء كانت الإعادة لخلل فى الفعل الأول أو غير ذلك فيدخل فى ذلك لو صلى الصلاة فى وقتها صحيحة ، ثم أقيمت الصلاة وهو فى المسجد ، صلى . فإن هذه الصلاة تسمى معادة عند الأصحاب من غير خلل ولا عذر (والوقت) المقدر (إما) أن يكون (بتقدير فعل كصوم) رمضان (فهو) الوقت (المضيق ، أو) أن يكون (أقل ، و) هو (محال) أى فالتكليف به من المحال ، نحو إيجاب صلاة أربع ركعات فى طرفة عين ، ونحوه (أو) أن يكون المقدر للعبادة (أكثر) من وقت فعلها (فهو) الموسع) كالصلوات المؤقتة (فيتعلق) الوجوب (بجميعه) أى جميع الوقت (موسعا أداء) عند أصحابنا والمالكية والشافعية وأكثر المتكلمين (ويجب العزم) به قبل الفعل أول الوقت (إذا أخر ، ويتعين) الفعل (آخره) أى آخر الوقت (ويستقر وجوب) فعل العبادة (بأوله) أى أول وقتها المقدر ، لأن دخول الوقت سبب للوجوب ، فترتب عليه حكمه عند وجوده ، ولو لم يتمكن من أدائها فيه ، فلو طرأ مانع على المكلف بعد دخول الوقت بقدر تكبيرة لزم القضاء عند زوال المانع . وقال قوم : يتعلق الوجوب بأول الوقت . فإن أخرت عنه : صارت قضاء . وقال أكثر الحنفية : يتعلق الوجوب بآخر الوقت . زاد الكرخى : أو بالدخول فيها . قال ابن مفلح

ـ بعد نقله عن الحنفية ـ : إنه يتعلق بآخره . وزيادة الكرخى : بالدخول . فإن قدمه فنفل بسقط الفرض ، وأكثرهم إن بقى مكلفا ، فما قدمه واجب . وعندهم إن طرأ ما يمنع الوجوب فلا وجوب . انتهى . ولنا على الأول قوله تعالى (١٧ : ٧٨ أقم الصلاة ـ الآية) قيل : بجميع وقتها . لأن جبريل أم النبى صلى الله عليه وسلم أول الوقت وآخره . وقال له « الوقت ما بينهما » . ولأنه لو تعين للفعل جزء من الوقت لم يصح الفعل قبله ، ويكره الفعل بعده قضاء . فيعصى بتأخيره عنه ، وهو خلاف الإجماع (ومن أخر) الفعل فى الوقت الموسع (مع ظن مانع) منه (كهدم البناء) بأن ظن أنه يموت قبل أن يبقى من الوقت زمن يتسع للفعل فيه (أثم) إجماعا ، لتضييقه عليه بظنه (ثم إن بقى) من ظن عدم البقاء (ففعلها) أى فعل العبادة (فى وقتها ف) هى (أداء) عند جماهير العلماء لبقاء الوقت . ولا يلتفت إلى ظنه الذى بان خطؤه (ومن له تأخير) فمات قبل أن يفعلها فإنها (تسقط بموته) عند الأئمة الأربعة ، لأنها لا تسقطها النيابة فلا فائدة فى بقائها فى الذمة ، بخلاف الزكاة والحج (ولم يعص) بالتأخير عند الجمهور . وحكاه بعضهم إجماعا ، لأنه فعل ماله فعله . واعتبار سلامة العاقبة ممنوع لأنه عيب (ومتى طلب) أى طلب فعل العبادة (من كل واحد بالذات ، أو من معين ، كالخصائص) النبوية . قال إمامنا أحمد : خص النبى صلى الله عليه وسلم بموجبات ومحظورات ومباحات وكرامات (ف) إن كان الطلب (مع جزم) كالصلوات الخمس وصيام رمضان . فالمطلوب (فرض عين . و) إن كان الطلب (بدونه) أى بدون جزم ، كالسنن الرواتب ، وصوم يوم وإفطار يوم ، فالمطلوب (سنة عين ، وإن طلب الفعل) أى حصوله (فقط ف) طلبه (مع جزم) كالجهاد ونحوه (فرض كفاية ، و) طلب حصوله (بدونه) أى بدون جزم . كابتداء السلام من جمع فهو (سنة كفاية) والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية : أن الأول ما تكررت مصلحته بتكرره ، كالصلوات الخمس وغيرها . فإن مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته والتذلل والتضرع بين يديه . وهذه

الآداب تكثر كلما كررت الصلاة . وفرض الكفاية : مالا تتكرر مصلحته بتكرره . كإنجاء الغريق وغسل الميت ودفنه ونحوها ، فهما متباينان تباين النوعين (وهما) أى فرض الكفاية ، وسنة الكفاية (مهم) أى . أمر يهتم به (يقصد) من قبل الشرع (حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله) فدخل فى ذلك نحو الحرف والصناعات ، وقوله « من غير نظر ـ الخ » جامع لفرض العين وسنة العين ، لأن ما من فعل يتعلق به الحكم وينظر فيه الفاعل ، حتى يثاب على واجبه ومندوبه ، ويعاقب على ترك الواجب إن لم يعف عنه . وإنما يفترقان فى كون المطلوب عينا يختبر به الفاعل ويمتحن ، ليثاب أو يعاقب . والمطلوب على الكفاية يقصد حصوله قصدا ذاتيا ، وقصد الفاعل فيه يقع لاذاتى (وفرض الكفاية) واجب (على الجميع (عند الجمهور . قال أحمد : الغزو واجب على الناس كلهم ، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم . وقال الشافعى فى الأم : حق على الناس غسل الميت ، والصلاة عليه ودفنه ، لا يسع عامتهم تركه . وإذا قام به من فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله تعالى (ويسقط الطلب الجازم والإثم) فى فرض الكفاية (بفعل من يكفى) رخصة وتحقيقا ، لحصول المقصود (ويجب) عينا (على من ظن أن غيره لا يقوم به) أى بفرض الكفاية ، لأن الظن مناط التعبد (وإن فعله) أى فعل المطلوب حصوله (الجميع معا) أى غير مرتب (كان فرضا) فى حق الجميع لعدم ما يقتضى تمييز بعضهم (وفرض العين أفضل) من فرض الكفاية ، لأن فرض العين أهم ، ولأجل ذلك وجب على الأعيان . وهذا قول الأكثر . وقيل عكسه (ولا فرق بينهما) أى بين فرض العين وفرض الكفاية (ابتداء) قاله الموفق وغيره . وإنما يفترقان فى ثانى الحال ، وهو فرق حكمى (ويلزمان) أى فرض العين وفرض الكفاية (بشروع مطلقا) أى سواء كان فرض الكفاية جهادا ، أو صلاة على جنازة ، أو غيرهما . قال فى التحرير : فى الأظهر . ويؤخذ من لزومه بالشروع مسألة حفظ القرآن . فإنه فرض كفاية إجماعا ، فإذا حفظه وأخر تلاوته من غير عذر حتى نسيه ، فإنه يحرم على الصحيح من المذهب . قال

أحمد : ما أشد ما جاء فيمن حفظه ثم نسيه . وفيه وجه يكره . (وإن طلب) مفتى (واحد من أشياء كخصال كفارة) يمين (ونحوها) كجزاء الصيد فى آية (٥ : ٩٥ فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة ، أو كفارة طعام مساكين ، أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره ، عفا الله عما سلف ، ومن عاد فينتقم الله منه ، والله عزيز ذو انتقام) وكفدية الأذى فى قوله تعالى (٢ : ١٩٦ فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ، فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج ، وسبعة إذا رجعتم ، تلك عشرة كاملة ، ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ، واتقوا الله ، واعلموا أن الله شديد العقاب) . وكالجبران فى الزكاة فى قوله صلى الله عليه وسلم « شاتان أو عشرون درهما » . ومثله كواجب فى المائتين من الإبل أربع حقق ، أو خمس بنات لبون . وكالتخيير من غسل الرجلين فى الوضوء للابس الخف أو المسح عليه ، ونحو ذلك (فالواجب واحد لا بعينه) عند أكثر العلماء ، قال الباقلانى : إنه إجماع السلف وأئمة الفقه (ويتعين) ذلك الواحد (بالفعل) ذكره ابن عقيل عن الأشعرية والفقهاء ، لأنه يجوز التكليف بذلك عقلا ، كتكليف السيد عبده بفعل هذا الشيء أو ذاك ، على أن يثيبه على أيهما فعل . ويعاقبه بترك الجميع . ولو أطلق لم يفهم وجوبهما والنص دل عليه ، لأنه لم يرد الجميع ولا واحداً بعينه . لأنه خيّره ، ولو أوجب التخيير فى الجميع لوجب عتق الجميع ، إذا وكله فى إعتاق أحد عبديه ، وتزويج موليتيه بالخاطبين ، إذا وكله فى التزويج بأحدهما . ومتعلق الوجوب : هو القدر المشترك بين الخصال ، ولا تخيير فيه ، لأنه واحد ، ولا يجوز تركه . ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال التى فيها التعدد ، ولا وجوب فيها . قاله ابن الحاجب . وقال السبكى الكبير : وعندى زيادة أخرى فى التحرير ، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطىء ، كالرجل ، ولا إبهام فيه . فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق ، ويقال على المبهم من شيئين أو أشياء .

كأحد الرجلين . والفرق بينهما : أن الأول لم تقصد فيه إلا الحقيقة . والثانى : قصد فيه ذلك مع أحد الشخصين بعينه ، أى لاعتبار معنى مشترك بينهما ، وإن لم يعين. ولذلك سمى مبهماً ؛ لأنه أبهم علينا أمره . فلا يقال فى الأول الذى هو نحو أعتق رقبة ، إنه واجب مخير ، لأنه لم يقل أحد فيه بتعلق الحكم بخصوصياته ، بخلاف الثانى . فإنهم أجمعوا على تسميته مخيراً . ومن الأول : أكثر أوامر الشىء بعينه ، فتعين أنه القدر المشترك فى الأول ، وإليه يرشد قولهم « من أمور معينة » والمعنى : أن النظر إليها من حيث تعينها وتميزها مع الإبهام احترازاً عن القسم الأول انتهى . وقيل : يجب جميع الخصال ، ويسقط فعل واحد منها . وقيل : الواحد معين عند الله تعالى ، وإن فعل غيره منها سقط . وقيل : الواجب ما يختاره المكلف . ومحل الخلاف فى صيغة وردت يراد بها التخيير أو ما فى معناه . وأما نحو تخيير المستنجى بين الماء والحجر ، ومريد الحج بين الإفراد والتمتع والقران ونحو ذلك . فليس مما نحن فيه ، لأنه لم يخير فيه بلفظه ولا بمعناه (و) إذا علمت أنه لم يجب أكثر من واحد من الأشياء المخير المكلف فيها و (إن كفّر بها) كلها أو بأكثر من واحد (مترتبة) أى شيئاً بعد شىء (فالواجب الأول) أى المخرج أولا إجماعا ، لأنه الذى أسقط الفرض . والذى بعده لم يصادف وجوباً فى الذمة (و) إن أخرج الكل (معاً) أى فى وقت واحد . قاله فى شرح التحرير . وصورها أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع : بأن يكون قد بقى عليه من الصوم يوم ، ووكل فى الإطعام والعتق . ثم قال قلت : وأولى فيها فى كفارة اليمين بأن يوكل شخصاً يطعم ، وشخصاً يكسو ويعتق ، وهو فى آن واحد ، ويوكل فى الكل ، وتفعل فى وقت واحد (أثيب ثواب واجب على أعلاها فقط) لأنه لا ينقصه . فانضم إليه ترجيح الأعلى ، لسكون الزيادة فيه لا يليق بكرم الله تعالى تضييعها على الفاعل مع الإمكان ، وقصدها بالوجوب . وإن اقترن آخر (كما) أنه (لا يأثم لو تركها) كلها (سوى بقدر) عقاب أدناها (لا نفس عقاب أدناها فى قول) القاضى أبى يعلى ، والقاضى أبى الطيب . وقال بعضهم : يعاقب على نفس الأدنى ، لأن

الوجوب يسقط به . وقال أبو الخطاب وابن عقيل : يثاب على واحد ويأثم به . وقيل: يأثم على واحد لا بعينه . كما هو واجب عليه (تكفيه ، العبادة) هى (الطاعة) .

قال الشيخ تقى الدين فى آخر المسودة : كل ما كان طاعة ومأموراً به ، فهو عبادة عند أصحابنا والمالكية والشافعية . وعند الحنفية : العبادة ما كان من شرطه النية ، فدخل فى كلام أصحابنا ومن وافقهم : الأفعال والتروك ، كترك المعاصى والنجاسة والزنا والربا وكل محرم ، والأفعال كالوضوء والغسل والزكاة مع النية وقضاء الدين ، ورد الغصوب والعوارى والودائع والنفقة الواجبة ولو بلا نية . (و) أما (الطاعة) فهى (موافقة الأمر) أى فعل المأمور به على وفاق الأمر به . وقالت المعتزلة : الطاعة موافقة الإرادة (والمعصية مخالفته) أى مخالفة الأمر بارتكاب ضد ما كلف به . وقالت المعتزلة : المعصية مخالفة الإرادة (وكل قربة) وهى ما قصد به التقرب إلى الله تعالى على وفق أمره أو نهيه (طاعة ، ولا عكس) أى وليس كل طاعة قربة ، لاشتراط القصد فى الطاعة دون القربة ، فتكون القربة أخص من الطاعة . والله أعلم .

(فصل : الحرام ضد الواجب)

وإنما كان ضده باعتبار تقسيم أحكام التكليف ، وإلا فالحرام فى الحقيقة : ضد الحلال ، إذ يقال : هذا حلال وهذا حرام . لقوله تعالى (١٦ : ١١٧ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب : هذا حلال ، وهذا حرام) (وهو) أى وحَدُّه (ماذم فاعله ، ولو قولا ، و) لو (عمل قلب شرعاً) فخرج بالذم المكروه والمندوب والمباح ، وبقوله « فاعله » الواجب . فإنه يذم تاركه . والمراد : مامن شأنه أن يذم على فعله . ودخل بقوله « ولو قولا » الغيبة والنميمة ونحوهما مما يحرم اللفظ به ، ودخل بقوله « ولو عمل قلب » النفاق والحقد ونحوهما . ولفظة «شرعاً» متعلقة بذم . وفيه إشارة إلى أن الذم لايكون إلا من الشرع (ويسمى) الحرام (محظوراً وممنوعاً ومزجوراً ومعصية وذنباً وقبيحاً وسيئة وفاحشة وإثماً وحرجاً وتحريجا وحراجا وعقوبة) فتسميته محظوراً من الحظر . وهو المنع .

فيسمى الفعل بالحكم المتعلق به ، وتسميته معصية للنهى عنه ، وذنباً لتوقع المؤاخذة عليه ، و باقى ذلك لترتبها على فعله (ويجوز النهى عن واحد لا بعينه ، كملكه أختين ووطئهما) فإنه يكون ممنوعاً من إحداهما لا بعينها . وكما لو أسلم على أكثر من أربع نسوة ، فأسلمن معه ، أو كن كتابيات ، فإنه يكون ممنوعاً من الزائد على الأربعة لا بعينه . إذا علم ذلك ، فقد قال أهل السنة : يجوز تحريم واحد لا بعينه ، ويكون النهى عن واحد على التخيير (وله فعل أحدهما) على التخيير . قال ابن برهان : وهو قول الفقهاء والمتكلمين ، لأن هذه المسألة كمسألة الواجب المخير ، إلا أن التخيير هنا فى الترك ، وهناك فى الفعل . فكما أن المكلف مخير بين أن يأتى بالجميع وأن يأتى بالبعض ، ويترك الباقى فى الواجب المخير ، له أن يترك الجميع ، وأن يترك البعض دون البعض هنا ، عند أصحابنا والأكثر . فأهل السنة جوزوا النهى عن واحد لا بعينه ، وجوزوا فعل أحدهما على التخيير . وما دام لا يعين : لا يجوز له الإقدام على شىء منها . ويأتى الخلاف فى كون المحرم واحداً لا بعينه ، أو الكل أو معيناً عند الله تعالى ، أو غير ذلك . وقالت المعتزلة : لا يمكن ذلك فى النهى ، بل يجب اجتناب كل واحد ، وبنوه على أصلهم : أن النهى عن قبيح . وإذا نهى عن أحدهما لا بعينه ، ثبت القبح لكل منهما ، فيمتنعان جميعاً . ولو ورد ذلك بصيغة التخيير ، كما قال تعالى (٧٦ : ٢٤ ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) . (ولو اشتبه محرم بمباح) كميتة بمذكاة (وجب الكف . ولا يحرم المباح) عند أحمد وأصحابه ، لأن المباح لم يحرم . وأكثر ما فيه : أنه اشتبه . فمنعنا لأجل الاشتباه ، لا أنه محرم . فإذا تبين المحرم زال ذلك . فوجوب الكف ظاهراً لا يدل على شمول التحريم . ولهذا لو أكلهما لم يعاقب إلا على أكل ميتة واحدة (وفى الشخص الواحد ثواب وعقاب) كنوع الآدمى . وهو مذهب أهل السنة قاطبة ، لأنه يعمل الحسنات والسيئات ، فتكتب له الحسنات . وأما السيئات : فإن تاب منها غفرت . وكذا إن اجتنب الكبائر على الصحيح ، وإلا فهو تحت المشيئة . وخالفت المعتزلة ، فقالوا بخلود أهل الكبائر فى النار ، ولو عملوا حسنات كثيرة .

وهذا يصادم القرآن والأحاديث الصحيحة الصريحة الواردة عن المعصوم الذى لاينطق عن الهوى فى الشفاعة فى أهل الكبائر وخروجهم من النار ودخولهم الجنة (والفعل الواحد بالنوع) كالسجود مثلا (منه واجب و) منه (حرام كسجود لله) تعالى (و) سجود (لغيره) كالصنم ، لتغايرهما بالشخصية ، فلا استلزام بينهما . وهو مذهب الأئمة من أرباب المذاهب وغيرهم . فإن السجود نوع من الأفعال ذو أشخاص كثيرة . فيجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام . فيكون بعض أفراده واجباً ، كالسجود لله تعالى ، و بعضها حراماً ، كالسجود للصنم . ولا امتناع من ذلك . قال المجد فى المسودة : السجود بين يدى الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى محرم على مذهب علماء الشريعة . وقال أبو هاشم من المعتزلة : إن السجود لا تختلف صفته ، وإنما المحظور القصد (و) الفعل الواحد (بالشخص) فيه تفصيل (فمن جهة واحدة : يستحيل كونه واجباً حراماً) لتنافيهما إلا عند من يجوز تكليف المحال عقلا وشرعاً . وأما القائلون بامتناعه عقلا فلا يجوزونه ، تمسكاً بقوله تعالى (٢ : ٢٨٤ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) . (و) الفعل الواحد بالشخص (من جهتين ، كصلاة فى مغصوب ، لا) يستحيل كونه واجباً ولا حراماً (ولا تصح ولا يسقط الطلب بها) أى بالصلاة فى المغصوبة من بقعة أو سترة . وإلى هذا ذهب الإمام أحمد رحمه الله وأكثر أصحابه والظاهرية والزيدية والجبائية . وقاله أبو شمر الحنفى . وحكاه الماوردى عن أصبغ المالكى . وهو رواية عن مالك . ووجه لأصحاب الشافعى (و) كذا (لا) يسقط الطلب (عندها) أى عند فعلها . وقال القاضى أبو بكر البلاقلانى ، والفخر الرازى : يسقط الطلب عندها لا بها . قال فى المحصول : لأن السلف أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلاة المؤداة فى الدار المغصوبة ، ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا بما ذكرنا . قال : وهو مذهب القاضى أبى بكر . قال الصفى الهندى : الصحيح أن القاضى إنما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الإجماع على سقوط القضاء . فإذا لم يثبت ذلك فلا نقول بسقوط الطلب بها ولا عندها . انتهى . وقد منع الإجماع

أبو المعالى وابن السمعانى وغيرهما . وقد رد الطوفى ماقاله الباقلانى ، فقال : لأنه لما قام الدليل عند الباقلانى على عدم الصحة ، ثم ألزمه الخصم بإجماع السلف على أنهم لم يأمروا الظلمة بإعادة الصلوات ، مع كثرة وقوعها منهم فى أماكن الغصب ، فأشكل عليه ، فحاول الخلاص بهذا التوسط ، فقال: يسقط الفرض عند هذه الصلاة للاجماع المذكور لابها . لقيام الدليل على عدم صحتها ، ثم قال : وأحسب أن هؤلاء الذين ادعوا الإجماع بنوه على مقدمتين . إحداهما : أن مع كثرة الظلمة فى هذه الأعصار عادة لا تخلو عن إيقاع الصلاة فى مكان غصب من بعضهم. الثانية : أن السلف يمتنع عادة تواطؤهم على ترك الانكار ، والأمر بالإعادة من بناء هؤلاء على ماظنوه من دليل البطلان ، وإلا فلا إجماع فى ذلك منقول ، تواتراً ولا آحاداً . والمقدمتان المذكورتان فى غاية الضعف والوهن . انتهى .

قال ابن قاضى الجبل : قال الباقلانى : لو لم تصح لما سقط التكليف . وقد سقط الإجماع ؛ لأنهم لم يؤمروا بقضاء الصلوات، قيل: لا إجماع فى ذلك لعدم ذكره ونقله . كيف ؟ وقد خالف الإمام أحمد ومن معه . وهو إمام النقل ، وأعلم بأحوال السلف ؟ وقال أيضاً: قول الباقلانى « يسقط الفرض عندها لابها » باطل لأن مسقطات الفرض محصورة ، من نسخ أو عجز أو فعل غيره كالكفاية ، وليس هذا منها . انتهى . وعن أحمد رواية أخرى : أن فعل الصلاة يحرم ، ويصح . وهو قول مالك والشافعى . واختاره من أصحابنا الخلال وابن عقيل والطوفى ، فتكون هذه الصلاة واجبة حراما باعتبارين ، فتكون صحيحة ، لأن متعلق الطلب ومتعلق النهى فى ذلك متغايران ، فكانا كاختلاف المحلين ، لأن كل واحدة من الجهتين مستقلة عن الأخرى ، واجتماعهما إنما هو باختيار المكلف . فليسا متلازمين فلا تناقض . وعلى القول بالصحة لاثواب فيها . نقل ابن القاسم عن أحمد : لا أجر لمن غزا على فرس غصب . وصرح بعدم الثواب فى الصلاة القاضى أبو يعلى وأبو الخطاب فى التمهيد وجمع . ذكره فى الفروع فى باب ستر العورة ، وقال الشيخ تقى الدين وغيره : فى حج ، وقدمه التاج السبكى . وعن

الإمام أحمد رحمه الله فى رواية ثالثة : أن المصلى إن علم التحريم لم تصح ، وإلا صحت . ووجه المذهب ـ وهو عدم الصحة مطلقاً ـ أنه متى أخلّ مرتكب النهى بشرط العبادة أفسدها ، ونية التقرب بالصلاة شرط ، والتقرب بالمعصية محال . وأيضاً من شرط الصلاة : الطاعة ونيته بها أداء الواجب ، وحركته معصية ، ونية أداء الواجب بما يعلمه غير واجب محال . وأيضاً من شرط الصلاة : إباحة الموضع ، وهو محرم . فهو كالنجس . ولأن الأمر بالصلاة لم يتناول هذه المنهى عنها ، فلا يجوز كونها واجبة من جهة أخرى . (وتصح توبة خارج منه) أى توبة غاصب لمكان من غصبه حال خروجه منه ، وهو (فيه) قبل إتمام خروجه (ولم يعص بخروجه) عند ابن عقيل وغيره من أصحابنا والمعظم . وقاله الشافعية والأشعرية . قال ابن عقيل : لم يختلفوا أنه لا يعد واطئاً ينزعه فى الاثم . بل فى التكفير . وكازالة محرم طيباً بيده ، أو غصب عيناً ثم ندم وشرع فى حملها على رأسه إلى صاحبها ، أو أرسل صيداً صاده محرم أو فى حرم من شَرَك ، والرامى بالسهم إذا خرج السهم عن محل فرزته فندم . وإذا جرح ثم تاب والجرح مازال إلى السراية . قال البرماوى : وقد نقل أبو محمد فى الفروق فى كتاب الصوم : أن الشافعى رحمه الله نص على تأثم من دخل أرضاً غاصباً . قال : فإذا قصد الخروج منها لم يكن عاصياً بخروجه ، لأنه تارك للغصب . وما نقله موجود فى الأم فى كتاب الحج فى المحرم إذا تطيب ، فقال : ولو دخل دار رجل بغير إذنه لم يكن جائزاً له . وكان عليه الخروج منها ، ولم أزعم أنه يخرج بالخروج ، وإن كان يمشى مالم يؤذن له ، لأن مشيه للخروج من الذنب ، لالزيادة منه ، فهكذا هذا الباب . وخالف ذلك أبو هاشم من المعتزلة ، وأبو شمر المرجىء ، وأبو الخطاب من أصحابنا . وقال الشيخ تقى الدين : حق الله تعالى يزول بالتوبة ، وحق الآدمى يزول بزوال أثر الظلم . واستصحب أبو المعالى حكم المعصية مع الخروج ، فقال : إنه غير منهى عنه . قال ابن مفلح : كذا قيل عنه وقيل عنه : إنه طاعة ، لأخذه فى ترك المعصية ، لأنه فى ملك غيره ، ومستند إلى فعل يتعدى فيه كالصلاة . (والساقط على جريح)

والحال أنه (إن بقى) على الجريح (قتله) بسبب عدم انتقاله (و) بقتل (مثله) أى كفء الذى سقط عليه (يضمن) ماتلف بسبب عدم انتقاله (وتصح توبته إذاً) أى فى حالة بقائه على الجريح، لأنه إذا بقى متندماً متمنياً أن يكون له جناحان يطير بهما عنه، أو يدلى إليه بحبل يتعلق به. فإذا علم الله تعالى ذلك منه كان ذلك غاية جهده. وصار كحجر ألقاه الله تعالى على ذلك الجريح (ويحرم انتقاله) عنه، مادام أنه إذا انتقل قتل كفء من كان عليه. قال ابن عقيل: لا يجوز أن ينتقل إلى آخر، قولا واحداً. ووجهه: حصول الضرر على الثانى بانتقال الساقط إليه. والضرر لايزال بالضرر. وقيل: يتخير بين البقاء على من سقط عليه، والانتقال إلى كفئه، لتساويهما فى الضرر. (و) أما لو كان الذى سقط عليه، أدنى من الذى انتقل إليه: قتله، كما لو سقط على كافر معصوم. ومتى انتقل عنه قتل مسلماً معصوماً فإنه (يلزم الأدنى قطعا) أى بلا خلاف. ويدخل فى قوله «ويلزم الأدنى» أنه لو كان من سقط عليه مسلماً ومن يقتله لو لم يستمر كافراً، لزمه الانتقال إليه، لكون ذلك أخف مفسدة فى الصورتين. والله علم.

(فصل: المندوب لغة)

أى فى اللغة (المدعو لهم) أى لأمر مهم (من الندب، وهو الدعاء) لأمر مهم. قال الشاعر:

لايسألون أخاهم حين يندبهم ... فى النائبات على ماقال برهانا

وفى الحديث: «انتدب الله لمن يخرج فى سبيله» أى أجاب له طلب مغفرة ذنوبه. والاسم النُّدْبة ـ مثل غرفة ـ وندبت المرأة الميت، فهى نادبة، والجمع نوادب؛ لأنه كالدعاء، فانها تقبل على تعديد محاسنه، كأنه يسمعها (و) المندوب (شرعا) أى فى عرف أهل الشرع (ما أثيب فاعله) كالسنن الرواتب (ولو) كان (قولا) كأذكار الحج (و) لو كان (عمل قلب) كالخشوع فى الصلاة. ويخرج بقوله (ولم يعاقب تاركه) الواجب المعين، كالصلوات الخمس وصوم رمضان

وبقوله (مطلقا) الواجب المخير ، كخصال كفارة اليمين . وفرض الكفاية كصلاة الجنازة (ويسمى) المندوب (سنة ومستحبا وتطوعا وطاعة ونفلا وقربة ومرغبا فيه وإحسانا) قال ابن حمدان فى مقنعه : ويسمى الندب تطوعا وطاعة ونفلا وقربة إجماعا ، لكن قال ابن العربى : أخبرنا الشيخ أبا إسحاق ببغداد عن قول الفقهاء : سنة وفضيلة ونفلا وهيئة ، فقال : هذا عامته فى الفقهاء ، ولا يقال : إلا فرض لاغير . قال : وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجانى بالبصرة ، فقال : هذه ألقاب لا أصل لها ولا نعرفها فى الشرع . والله أعلم .

(وأعلاه) أى أعلا المندوب (سنة ، ثم فضيلة ، ثم نافلة) قال الشيخ أبو طالب مدرس المستنصرية من أصحابنا فى حاويه الكبير : إن المندوب ينقسم ثلاثة أقسام . أحدها : مايعظم أجره ، فيسمى سنة . والثانى : مايقل أجره ، فيسمى نافلة . والثالث : مايتوسط بين هذين الأجرين ، فيسمى فضيلة ورغيبة . (وهو) أى المندوب (تكليف) قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى ، والقاضى أبو بكر بن الباقلانى ، وابن عقيل والموفق ، والطوفى ، وابن قاضى الجبل وغيرهم : إذ معناه طلب مافيه كلفة . وقد يكون أشق من الواجب . وليست المشقة منحصرة فى الممنوع عن نقيضه ، حتى يلزم أن يكون منه . ومنعه ابن حمدان من أصحابنا وأكثر العلماء . قاله ابن مفلح فى أصوله . (و) هو (مأمور به حقيقة) عند أحمد والشافعى وأكثر أصحابهما . وحكاه ابن عقيل عن علماء الأصول والفقهاء ، لدخوله فى حد الأمر ، وانقسام الأمر إليهما ، وهو مستدعى ومطلوب . قال الله تعالى (١٦ : ٩٠ إن الله يأمر بالعدل والإحسان) وإطلاق الأمر عليه فى الكتاب والسنة . والأصل : الحقيقة ، ولأنه طاعة لامتثال الأمر . وعند أبى الخطاب والحلوانى والحنفية وبعض الشافعية — منهم أبو حامد وغيره — إنه مجاز (فى الأول (يكون للفور) قال القاضى وأبو الخطاب : قياسا على الواجب ، لكن لو لم يفعله على الفور ماذا يكون ؟ يحتمل ما أتى به على وجهه . وقال ابن عقيل : تكراره كالواجب ، يعنى كالأمر المراد به الوجوب . فعند ابن عقيل :

أن أمر الندب هل يتكرر ؟ قال : حكمه حكم الأمر الذى أريد به الوجوب على ما يأتى فى مسائل الأمر . (ولا يلزم) المندوب (بشروع) بل هو مخير فيه بين إتمامه وقطعه . وذلك : لأن النبى صلى الله عليه وسلم « كان ينوى صوم التطوع ، ثم يفطر » رواه مسلم وغيره . وأما قوله سبحانه وتعالى (٤٧ : ٣٣ ولا تبطلوا أعمالكم) فيحمل على التنزيه ، جمعا بين الدليلين . هذا إن لم يفسر بطلانها بالردة ، بدليل الآية التى قبلها ، أو أن المراد : فلا تبطلوها بالرياء . نقله ابن عبد البر عن أهل السنة . ونقل عن المعتزلة تفسيرها بمعنى لا تبطلوها بالكبائر ، لكن الظاهر تفسيرها بما تقدم . وقال مالك وأبو حنيفة : يلزم بالشروع ، واحتجا بحديث الأعرابى « هل علىّ غيرها ؟ قال : لا ، إلا أن تطوع » أى فيلزمك التطوع إن تطوعت ، وإن كان تطوعا فى أصله . وعندنا أن الاستثناء منقطع ، بدليل أن النبى صلى الله عليه وسلم قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم . ومحل الخلاف (غير حج وعمرة ، لوجوب مضى فى فاسدهما) فإتمام صحيح تطوعهما أولى بوجوب المضى فيه (و) ا (مساواة نفلهما) ا (فرضهما نية) أى فى النية (وكفارة) أى فى الكفارة (وغيرها) كانعقاد الإحرام لازما فى حق من لزمه الحج وغيره . وعن الإمام أحمد رحمه الله : رواية أخرى بوجوب إتمام صوم التطوع ولزوم القضاء إن أفطر . وعنه ثالثة : يلزم إتمام الصلاة دون الصوم ؛ لأنها ذات إحرام وإحلال . كالحج . وأما ما عدا ذلك ؛ كالصدقة المتطوع بها ، والقراءة والأذكار : فلا يلزم إتمامها بالشروع فيها ، وفاقا للأئمة الأربعة .

(فروع : الزائد على قدر واجب فى ركوع ونحوه) كسجود وقيام وجلوس فى الصلاة (مطلقا) عند الأئمة الأربعة ، وعند أكثر أصحابنا ، لجواز تركه مطلقا . وهذا شأن النفل ، وأوجبه الكرخى وبعض الشافعية . قال القاضى أبو يعلى : وهو ظاهر كلام أحمد . وأخذه من نص أحمد على أن الإمام إذا أطال الركوع ، فأدركه فيه مسبوق أدرك الركعة ، ولو لم يكن الكل واجبا لما صح

ذلك ، لعدم صحة اقتداء مفترض بمتنفل (ومن أدرك ركوع إمام) ولو بعد طمأنينته (أدرك الركعة) قالوا : لأن الاتباع يسقط الواجب ، كمسبوق وصلاة امرأة الجمعة . ويوجب الإتباع ما كان غير واجب ، كمسافر ائتم بمقيم ، فيلزمه الإتمام ولو نوى القصر ولا يشترط فى إدراك الركعة إدراك الطمأنينة مع الإمام ، خلافا لمالك رحمه الله .

(فصل : المكروه ضد المندوب)

(وهو) لغة ضد المحبوب ، أخذا من الكراهة . وقيل : من الكريهة ، وهى الشدة فى الحرب . وفى اصطلاح أهل الشرع (ما مدح تاركه ، ولم يذم فاعله) فخرج « بما مدح » المباح ، فإنه لا مدح فيه ولا ذم . وخرج بقوله « تاركه » الواجب والمندوب ، فإن فاعلهما يمدح لا تاركهما وخرج بقوله « ولم يذم فاعله » الحرام ، فإنه يذم فاعله ، لأنه — وإن شارك المكروه فى المدح بالترك — فإنه يفارقه فى ذم فاعله (ولا ثواب فى فعله) قال ابن مفلح فى فروعه : قالوا فى الأصول : المكروه لا ثواب فى فعله . قال : وقد يكون المراد منهم : ما كره بالذات لا بالعرض . قال وقد يحمل قولهم على ظاهره . ولهذا لما احتج من كره صلاة الجنازة فى المسجد بالخبر الضعيف الذى رواه أحمد وغيره « من صلى جنازة فى المسجد فليس له من الأجر شىء » لم يقل أحد بالأجر مع الكراهة ، لا اعتقادا ولا بحثا (وهو) أى المكروه (تكليف ومنهى عن حقيقته) لأن العلماء ذكروا أنه على زان المندوب . وقد تقدم أن المندوب تكليف ومأمور به على الأصح . (ومطلق الأمر لا يتناوله) أى لا يتناول المكروه . وقيل : بلى . ونقله ابن السمعانى عن الحنفية . وقال أبو محمد التميمى من أصحابنا : هو قول بعض أصحابنا . واستدل للأول بأن المكروه مطلوب الترك والمأمور مطلوب الفعل ، فيتنافيان ، ولا يصح الاستدلال لصحة طواف المحدث بقوله تعالى (٢٢ : ٢٩ وليطوفوا بالبيت العتيق) ولا لعدم الترتيب والموالاة بقوله تعالى فى آية الوضوء (٥ : ٦ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ،

وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) قال ابن عقيل : وإذا وطىء الزوج الثانى فى حيض لايحلها للأول . قال ابن السمعانى : تظهر فائدة الخلاف فى قوله تعالى (٢٢ : ٢٩ وليطوفوا بالبيت العتيق) فعندنا لايتناول الطواف بغير طهارة ولامنكوسا . وعندهم يتناوله ، فإنهم — وإن اعتقدوا كراهته — قالوا فيه : يجزئ ، لدخوله تحت الأمر . وعندنا لايدخل ، لأنه لايجوز أصلا ، فلا طواف بدون شرطه ، وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصة . وعبارة جمع الجوامع كما فى المتن . وزاد : خلافا للحنفية ، واعترضهما شارحه الكورانى بأن عدم التناول يشعر بصلاح المحل ، ولكن لم يصح فى الخارج . وليس كذلك . بل عدم التناول لعدم قابلية المحل بعد تعلق الكراهة . وقوله « خلافا للحنفية » صريح فى أن الحنفية قائلون بأن الأمر يتناول المكروه ، وهذا أمر لايعقل ؛ لأن المباح عندهم غير مأمور به ، مع كون طرفيه على حد الجواز . فكيف يتصور بأن يكون المكروه من جزئياته المأمور به فى شىء من الصور ؟ وكتبهم — أصولا وفروعا — مصرحة بأن الصلاة فى الأوقات المكروهة فاسدة ، حتى التى لها سبب مطلقا انتهى . (وهو) أى المكروه (فى عرف المتأخرين : للتنزيه) يعنى أن المتأخرين اصطلحوا على أنهم إذا أطلقوا الكراهة ، فمرادهم التنزيه ، لا التحريم ، وإن كان عندهم لايمتنع أن يطلق على الحرام ، لكن قد جرت عادتهم وعرفهم : أنهم إذا أطلقوه أرادوا التنزيه . وهذا مصطلح لامشاحة فيه . (ويطلق) المكروه (على الحرام) وهو كثير فى كلام الإمام أحمد رحمه الله وغيره من المتقدمين . ومن كلامه « أكره المتعة ، والصلاة فى المقابر » وهما محرمان لكن لو ورد عن الإمام أحمد الكراهة فى شىء من غير أن يدل دليل من خارج على التحريم ولا على التنزيه : فللاصحاب فيها وجهان . أحدهما — واختاره الخلال وصاحبه عبد العزيز وابن حامد وغيرهم — أن المراد التحريم . والثانى — واختاره جماعة من الأصحاب — أن المراد التنزيه . ومن كلام أحمد « أكره النفخ فى الطعام ، وإدمان اللحم والخبز الكبار » وكراهة ذلك للتنزيه . وقد ورد المكروه

بمعنى الحرام فى قوله تعالى (١٧ : ٣٨ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) (وترك الأولى، وهو) أى ترك الأولى (ترك ما فعله راجح) على ترك (أو عكسه) وهو فعل ما تركه راجح على فعله (ولو لم ينه عنه) أى عن الترك (كترك مندوب) قال ابن قاضى الجبل : وتطلق الكراهة فى الشرع بالاشتراك على الحرام ، وعلى ترك الأولى ، وعلى كراهة التنزيه . وقد يراد : ما فيه شبهة وتردد (ويقال لفاعله) أى فاعل المكروه (مخالف ، ومسىء ، وغير ممتثل) مع أنه لا يذم فاعله ، ولا يأثم على الأصح . قال الإمام أحمد رضى الله عنه ـ فيمن زاد على التشهد ـ : أساء . وقال ابن عقيل ـ فيمن أمر بحج أو عمرة فى شهر ، ففعله فى غيره ـ : أساء لمخالفته . وذكر غيره ـ فى مأموم وافق إماماً فى أفعاله ـ : أساء . وظاهر كلام بعضهم : تختص الإساءة بالحرام . فلا يقال : أساء إلا لفعل محرم . وذكر القاضى وابن عقيل : يأثم بترك السنن أكثر عمره ، لقوله عليه الصلاة والسلام « من رغب عن سنتى فليس منى » متفق عليه . ولأنه متهم أن يعتقده غير سنة ، واحتجا بقول أحمد ـ فيمن ترك الوتر ـ : رجل سوء ، مع أنه سنة . قال فى شرح التحرير : والذى يظهر : أن إطلاق الامام أحمد : أنه رجل سوء ، إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة ، وتركه لذلك . فيبقى كأنه اعتقد السنة التى سنها الرسول غير سنة ، فهو مخالف للرسول ، ومعاند لما سنه ، أو أنه تركه بالكلية ، وتركه كذلك يدل على أن فى قلبه مالا يريده الرسول صلى الله عليه وسلم .

(فصل : المباح لغة المعلن والمأذون)

قال فى البدر المنير : باح الشىء بوحاً ـ من باب قال ـ ظهر . ويتعدى بالحرف ، فيقال : باح به صاحبه ، وبالهمزة أيضاً ، فيقال : أباحه ، وأباح الرجل ماله : أذن فى الأخذ منه والترك ، وجعله مطلق الطرفين ، واستباحه الناس : أقدموا عليه (وشرعاً) أى وفى اصطلاح أهل الشرع (ما) أى فعل مأذون فيه من الشارع (خلا من مدح وذم) فخرج الواجب والمندوب والحرام والمكروه ، لأن كلا من الأربعة لا يخلو من مدح أو ذم ، إما فى الفعل ، وإما فى الترك .

وقوله « لذاته » يخرج لما ترك به حراماً . فإنه يثاب عليه من جهة ترك الحرام ، ويخرج أيضاً لما ترك به واجباً ، فإنه يذم من تلك الجهة ، فلا يكون المدح والذم لذاته فى الصورتين . (وهو) أى المباح (وواجب نوعان) مندرجان تحت جنس ، وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى المعبر عنه بقوله (للحكم) مجازاً. وقيل : إن المباح جنس للواجب . واحتج من قال به بأن المباح والواجب مأذون فيهما . واختص الواجب بفعل المنع من الترك ، والمأذون الذى هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره . فيكون جنساً له. وأجيب: بأنكم تركتم فعل المباح ، لأن المباح ليس هو المأذون فقط ، بل المأذون مع عدم المنع من الترك ، والمأذون بهذا القيد: لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره ، بل يكون مبايناً للواجب . قال الأصفهانى فى شرح المختصر : والحق أن النزاع لفظى . وذلك لأنه إن أريد بالمباح المأذون فقط ، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنساً . وإن أريد بالمباح المأذون، مع عدم المنع من الترك، فلا شك أنه يكون نوعاً مبايناً للواجب ، فلم يكن جنساً (وليس) المباح (مأموراً به) عند الأربعة . وخالف الكعبى ومن وافقه وتبعه ، وجه قول الأربعة : أن الأمر يستلزم ترجيح الفعل ، لا ترجيح المباح . قال ابن العراقى : ومن العجب ما حكى عن الكعبى وإمام الحرمين وابن برهان والآمدى : من إنكار المباح فى الشريعة ، وأنه لا وجود له أصلا ، وهو خلاف الاجماع (ولا منه) أى من المباح (فعل غير مكلف) قاله القاضى وغيره ، فإنه قال : المباح هو كل فعل مأذون فيه لفاعله ، لا ثواب له على فعله ولا عقاب فى تركه . قال الشيخ تقى الدين : فيه احتراز من فعل الصبيان والمجانين والبهائم (ويسمى) المباح (طلقا وحلالا) قال فى القاموس : الطلق : الحلال . وقال فى البدر المنير : وشىء طِلْق ـ وزان حمل ـ أى حلال . ويقال : الطلق المطلق ، وافعل هذا طلقاً لك : أى حلالا . ويقال : الطلق المطلق الذى يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات ، فيكون : فِعْل بمعنى مفعول ، مثل : الذِّبح بمعنى المذبوح . وأعطيته من طلق مالى : أى من حله ، أو من مطلقه . انتهى .

(ويطلق) مباح (وحلال على غير الحرام) فيعم الواجب والمندوب والمكروه والمباح، ويقال لهذه الثلاثة، لكن المباح يطلق على الثلاثة، والحلال على الأربعة. فيقال للواجب والمندوب والمكروه: مباح. ويقال لهذه الثلاثة، وللمباح حلال، لكن إطلاق المباح على ما استوى طرفاه هو الأصل. وقد قال الله تعالى (١٠:٥٩ فجعلتم منه حراما وحلالا) قال البرماوى: وسلك بعض العلماء ذلك فى تقسيم الحكم، فقال: الحكم قسمان، تحريم وإباحة، وفى تعليقة الشيخ أبى حامد فى كتاب النكاح: إنها ثلاثة: إيجاب، وحظر، وإباحة (والإباحة: إن أريد بها خطاب) الشرع (فـ) هى (شرعية، وإلا) أى وإن لم يرد بها ذلك لتحققها قبل الشرع (فعقلية) وهذا الصحيح الذى عليه أكثر العلماء، وخالف بعض المعتزلة. فقالوا: المباح ما اقتضى نفى الحرج فى فعله وتركه، وذلك ثابت قبل الشرع وبعده. قال الإصفهانى: والحق أن النزاع فيه لفظى. فإن أريد بالإباحة عدم الحرج عن الفعل: فليس حكما شرعيا، لأنه قبل الشرع متحقق ولا حكم قبله، وإن أريد بالإباحة عدم الفعل عن الحرج: الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج من الطرفين، فهى من الأحكام الشرعية. (وتسمى) الإباحة (شرعية بمعنى التقرير، أو) بمعنى (الإذن) قاله ابن مفلح. وقال الموفق فى الروضة لما قسم الأفعال: وقسم لم يتعرض له بدليل من أدلة السمع. فيحتمل أن يقال: قد دل السمع على أن مالم يرد به طلب فعل ولا ترك. فالمكلف به مخير، ويحتمل أن يقال: لا حكم له (والجائز لغة: العابر) قال فى البدر المنير: جاز المكان يجوزه جوزاً وجوازاً. سار فيه، وأجازه بالألف: قطعه، وأجازه أنفذه، وجاز العقد وغيره: نفذ ومضى على الصحة. وأجزت العقد أمضيته. وجعلته جائزاً نافذاً (و) الجائز (اصطلاحا) أى فى اصطلاح الفقهاء (يطلق على مالا يمتنع شرعاً، فيعم غير الحرام) مباحا كان أو واجباً، أو مندوباً أو مكروهاً (و) يطلق الجائز فى عرف المنطقيين على مالا يمتنع (عقلا) وهو المسمى بالممكن العام (فيعم كل ممكن. وهو) أى والممكن (ماجاز وقوعه حسًّا) أى ماجاز أن يقع وقوعاً يدرك بإحدى الحواس (أو وهما)

يعنى أو ماجاز أن يقع فى الوهم (أو شرعاً) يعنى أو ماجاز أن يقع فى الشرع. (و) يطلق الجائز أيضاً (على ما استوى فيه الأمران شرعاً كمباح، و) على ما استوى فيه الأمران (عقلا، كفعل صغير. و) يطلق الجائز أيضاً (على مشكوك فيه فيهما) أى فى الشرع والعقل (بالاعتبارين) والأحكام الشرعية الخمسة لها نظائر من الأحكام العقلية، نظير الواجب الشرعى: ضرورى الوجوب، وهو الواجب عقلا، ونظير المحرم: الممتنع، ونظير المندوب: الممكن الأكثرى، ونظير المكروه: الممكن الأقلى، ونظير المباح: الممكن المتساوى الطرفين. (ولو نسخ وجوب) فعل (بقى الجواز) فيه (مشتركا بين ندب وإباحة) فيبقى الفعل إما مباحا، أو مندوباً. لأن الماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين. أحدهما: زوال الحرج عن الفعل، وهو المستفاد من الأمر، والثانى: زوال الحرج عن الترك، وهو المستفاد من الناسخ. وهذه الماهية صادقة على المندوب والمباح، فلا يتعين أحدهما بخصوصه. وهـذا اختيار الجد وغيره من أصحابنا. ورجحه الرازى وأتباعه والمتأخرون. وحكى عن الأكثر. وقاله القاضى فى العدة، وأبو الخطاب فى التمهيد وابن عقيل فى الواضح، وابن حمدان فى المقنع. يبقى الندب، لأن المرتفع: التحتم بالطلب، فإذا زال التحتم، بقى أصل الطلب، وهو الندب، فيبقى الفعل مندوبا.

إذا علمت ذلك، فذهبت طائفة: إلى أن الخلاف لفظى، منهم: التلمسانى، والهندى، لأنا فسرنا الجواز بنفى الحرج، فلا شك أنه جنس للواجب، فإذا رفع الوجوب وحده، فلا يلزم ارتفاعه. وإن فسرناه بالأعم، أو بالإباحة، أو بالندب: فخاصتها فى خاصة الوجوب. فليس شىء منها جنساً للوجوب. فإذا رفع الوجوب لايوجد إلا بدليل يخصها فلا نزاع، لأن الأقوال لم تتوارد على محل واحد يخصها. وأجيب عن ذلك: بأن الذى يفيد الحال إلى ما كان قبل الإيجاب: من إباحة، أو تحريم، أو كراهة، غير الذى يؤخذ من حدوث الإيجاب بعد ذلك: أن تبقى إباحة شرعية، أو ندب كما قرر، حتى يستدل أنه مباح أو مندوب بذلك الأمر الذى نسخت خاصة التحريم به، وبقية ماتضمنه باقية، فلا يكون الخلاف

لفظياً ، بل معنوياً ، لأنه إذا كان قبل مجيء أمر الإيجاب حراما ، وأعيد الحال إلى ذلك كان حراما . ومن يقول بنفى الجواز ، لايكون حراما (ولو صرف نهى عن تحريم) شيء (بقيت الكراهة) فيه (حقيقة) عند ابن عقيل وغيره . قال الشيخ تقى الدين فى المسودة : إذا قام دليل على أن الفساد للنهى ، ليس للفساد ، لم يكن مجازاً ، لأنه لم ينتقل عن جميع موجبه ، وإنما انتقل عن بعض موجبه ، كالعموم الذى خرج بعضه ، بقى حقيقته فيما بقى ، قاله ابن عقيل . قال : وكذا إذا قامت الدلالة على نقله عن التحريم ، فإنه يبقى نهياً حقيقة على التنزيه ، كما إذا قامت دلالة الأمر على أن الأمر ليس للوجوب .

(فصل : خطاب الوضع)

فى اصطلاح الأصوليين (خبر) أى ليس بإنشاء ، بخلاف خطاب التكليف (استفيد من نصب علم معرفا لحكمة) وإنما قيل ذلك لتعذر معرفة خطابه فى كل حال وفى كل واقعة ، بعد انقطاع الوحى ، حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية . سمى بذلك لأنه شيء وضعه فى شرائعه أى جعله دليلا وسبباً وشرطا ، لا أنه أمر به عباده ، ولا أناطه بأفعالهم ، من حيث هو خطاب وضع ، ولذلك لايشترط العلم والقدرة فى أكثر خطاب العلم لوضع ، كالتوريث ونحوه . قال الطوفى فى شرحه : وهذا النوع خطاب الوضع والإخبار . أما معنى الوضع : فهو أن الشرع وضع — أى شرع — أمورا ، سميت أسبابا وشروطا وموانع ، يعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفى . فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط ، وتنتفى بوجود المانع وانتفاء الأسباب والشروط . وأما معنى الإخبار : فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور : أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها ، عند وجود تلك الأمور وانتفائها . كأنه قال مثلا : إذا وجد النصاب الذى هو سبب وجوب الزكاة ، والحول الذى هو شرطه ، فاعلموا أنى قد أوجبت عليكم أداء الزكاة ، وإن وجد الدين الذى هو مانع من وجوبها ، أو انتفى السوم الذى هو شرط لوجوبها فى السائمة . فاعلموا

أنى لم أوجب عليكم الزكاة . وكذا الكلام فى القصاص والسرقة والزنا وغيرها ، بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها ، وانتفاء موانعها وعكسه . انتهى . والفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف من حيث الحقيقة : أن الحكم فى خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببا أو شرطا أو مانعا ، وخطاب التكليف : لطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع . وأما الفرق بينهما من حيث الحكم : أن خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته على الفعل وكونه من كسبه ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، على ما سبق فى شروط التكليف . وأما خطاب الوضع : فلا يشترط فيه شىء من ذلك إلا ما استثنى . أما عدم اشتراط العلم : فكالنائم يُتلِفُ شيئا حال نومه ، والرامى إلى صيد فى ظلمة أو من وراء حائل ، فيقتل إنسانا ، فإنهما يضمنان وإن لم يعلما ، وكالمرأة تحل بعقد وليها عليها ، وتحرم بطلاق زوجها ، وإن كانت غائبة لا تعلم ذلك . وأما عدم اشتراط القدرة والكسب : فكالدابة تتلف شيئا ، والصبى أو البالغ يقتل خطأ ، فيضمن صاحب الدابة والعاقلة ، وإن لم يكن القتل والإتلاف مقدوراً ولا مكتسبا لهم ، وطلاق المكره عند من يوقعه ، وهو غير مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الالجاء . وإلى ذلك أشير بقوله (ولا يشترط له تكليف ، ولا كسب ، ولا علم ، ولا قدرة) ويستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة : قاعدتان ، أشير إلى الأولى منهما بقوله (إلا سبب عقوبة) كالقصاص . فإنه لا يجب على مخطىء فى القتل ، لعدم العلم ، وحد الزنا ، فإنه لا يجب على من وطىء أجنبية يظنها زوجته ، لعدم العلم أيضا ، ولا على من أكرهت على الزنا ، لعدم القدرة على الامتناع ؛ إذ العقوبات تستدعى وجود الجنايات التى تنتهك بها حرمة الشرع ، زجراً عنها وردعا ، والانتهاك إنما يتحقق مع العلم والقدرة والاختيار . والمختار للفعل : هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء ترك . والجاهل والمكره قد انتفى ذلك فيهما ، وهو شرط تحقق الانتهاك لانتفاء شرطه ، فتنتفى العقوبة لانتفاء سببها . وأما القاعدة الثانية : فأشير إليها بقوله (أو) إلا (نقل ملك) كالبيع والهبة والوصية ونحوها ، فإنه

يشترط فيها العلم والقدرة . فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك ، وهو لا يعلم مقتضاه ، لكونه أعجميا بين العجم ، أو عربيا بين العجم ، أو أكره على ذلك : لم يلزمه مقتضاه . والحكمة فى استثناء هاتين القاعدتين : عدم تعدى الشرع قانون العدل فى الخلق ، والرفق بهم ، وإعفاءهم عن تكليف المشاق ، أو التكليف بما لا يطاق ، وهو حليم . (وأقسامه) أى أقسام خطاب الوضع أربعة (علة ، وسبب ، وشرط ، ومانع) قال فى شرح التحرير : وقد اختلف فى العلة : هل هى من خطاب الوضع أم لا ؟ قال : فنحن تابعنا بذكرها هنا الشيخ - يعنى الموفق - فى الروضة ، والطوفى وابن قاضى الجبل (والعلة أصلا) أى فى الأصل (عرض موجب لخروج البدن الحيوانى عن الاعتدال الطبيعى) وذلك لأن العلة فى اللغة هى المرض ، والمرض هو هذا العرض المذكور . والعرض فى اللغة : ما ظهر بعد أن لم يكن ، وفى اصطلاح المتكلمين : مالا يقوم بنفسه ، كالألوان والطعوم والحركات والأصوات . وهو كذلك عند الأطباء ، لأنه عندهم عبارة عن حادث ما ، إذا قام بالبدن أخرجه عن الاعتدال . وقولنا « موجب لخروج البدن » هو إيجاب حسى كإيجاب الكسر للانكسار ، والتسويد للاسوداد . فكذلك الأمراض البدنية موجبة لاضطراب البدن إيجابا محسوسا . وقولنا « البدن الحيوانى » احترازاً عن النباتى والجمادى ، فإن الأعراض المخرجة عن حال الاعتدال ما من شأنه الاعتدال منها : لا يسمى فى الاصطلاح عليلا . وقولنا « عن الاعتدال الطبيعى » هو إشارة إلى حقيقة المزاج ، وهو الحال المتوسطة الحاصلة عن تفاعل كيفيات العناصر بعضها فى بعض . فتلك الحال هى الاعتدال الطبيعى . فإذا انحرفت عن التوسط لغلبة المرارة أو غيرها : كان ذلك هو انحراف المزاج ، وانحراف المزاج هو العلة والمرض والسقم (ثم استعيرت) العلة (عقلا) أى من جهة العقل (لما أوجب حكما عقليا) كالكسر للانكسار ، والتسويد الموجب ، أى المؤثر للسواد (لذاته) أى لكونه كسرا أو تسويداً ، لا لأمر خارج من وضعى أو اصطلاحى . وهكذا العلل العقلية . هى مؤثرة لذواتها هذا المعنى . كالتحريك الموجب للحركة ،

والتسكين الموجب للسكون (ثم) استعيرت العلة (شرعا) أى من التصرف العقلى إلى التصرف الشرعى، فجعلت فيه (ل) معان ثلاثة. أحدها (ما أوجب حكما شرعيا) أى ما وجد عنده الحكم (لا محالة) أى قطعا (وهو) المجموع (المركب من مقتضيه) أى مقتضى الحكم (وشرطه، ومحله، وأهله) تشبيها بأجزاء العلة العقلية. وذلك لأن المتكلمين وغيرهم. قالوا: كل حادث لا بد له من علة، لكن العلة: إما مادية، كالفضة للخاتم، والخشب للسرير، أو صورية: كاستدارة الخاتم، وتربيع السرير، أو فاعلية: كالصانع والنجار، أو غائية: كالتحلى بالخاتم، والنوم على السرير. فهذه أجزاء العلة العقلية ولما كان المجموع المركب من أجزاء العلة هو العلة التامة استعمل الفقهاء لفظة «العلة» بإزاء الموجب للحكم الشرعى، والموجب لا محالة: هو مقتضيه وشرطه ومحله وأهله، مثاله: وجوب الصلاة، حكم شرعى، ومقتضيه: أمر الشارع بالصلاة، وشرطه: أهلية المصلى لتوجه الخطاب إليه، بأن يكون عاقلا بالغا، ومحله الصلاة. وكذلك حصول الملك فى البيع والنكاح: حكم شرعى ومقتضيه: كون الحاجة داعية إليه. وصورته: الإيجاب والقبول فيهما. وشرطه: ماذكر من شروط صحة البيع والنكاح فى كتب الفقه. ومحله: هو العين المبيعة والمرأة المعقود عليها، وأهليته: كون العاقد صحيح العبادة والتصرف. وقال الشيخ الموفق: لا فرق بين المقتضى والشرط والمحل والأهل، بل العلة المجموع، والأهل والمحل: وصفان من أوصافها. وقال الطوفى فى شرحه. قلت: الأولى أن يقال: هما ركنان من أركانها، لأنه قد ثبت أنهما جزءان من أجزائها. وركن الشىء هو جزؤه الداخل فى حقيقته. وبالجملة: فهذه الأشياء الأربعة مجموعها يسمى علة (و) المعنى الثانى مما استعيرت له العلة من التصرف العقلى إلى التصرف الشرعى: استعارتها (لمقتضيه) أى مقتضى الحكم الشرعى، وهو المعنى الطالب للحكم (وإن تخلف) الحكم عن مقتضيه (لمانع) من الحكم (أو فوات شرط) الحكم. مثاله: اليمين. هى المقتضية لوجوب الكفارة، فتسمى علة للحكم. وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق

بوجود أمرين : الحلف الذى هو اليمين ، والحنث فيها ، لكن الحنث شرط فى الوجوب ، والحلف هو السبب المقتضى له ، فقالوا : إنه علة . فإذا حلف الإنسان على فعل شىء أو تركه ، قيل : قد وجدت منه علة الكفارة ، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث ، وإنما هو لمجرد الحنث انعقد سببه . وكذلك الكلام فى مجرد ملك النصاب ونحوه . ولهذا لما انعقدت أسباب الوجود بمجرد هذه المقتضيات جاز فعل الواجب بغير وجودها ، وقبل وجود شرطها عندنا ، كالتكفير قبل الحنث ، وإخراج الزكاة قبل الحول . وقوله «وإن تخلف المانع» مثل أن يكون القاتل أبا للمقتول ، فإن الإبلاد مانع من وجود القصاص . وكذا النصاب يسمى علة لوجوب الزكاة ، وإن تخلف وجوبها لوجود مانع كالدين . وقوله «أو فوات شرط» مثل القتل العمد العدوان . فإنه يسمى علة لوجوب القصاص ، وإن تخلف وجوبه لفوات شرطه ، وهو المكافأة ، بأن كان المقتول عبداً أو كافرا ، والقاتل حرا أو مسلما . وكذا ملك النصاب ، فإن وجوب الزكاة قد يتخلف عنه لفوات شرط ، وهو خروجه عن ملكه قبل تمام الحول .

(و) المعنى الثالث مما استعيرت له العلة من التصرف العقلى إلى التصرف الشرعى: استعارتها (للحكمة) أى حكمة الحكم (وهو المعنى المناسب الذى ينشأ عنه الحكم ، كمشقة سفر لقصر وفطر) وبيان المناسبة : أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة عنه بالقصر ، وتخفيف مشقة الصوم بإباحة الفطر (وك) وجود (دين وأبوه لمنع) وجوب (زكاة وقصاص) وبيان المناسبة : أن انتهار مالك النصاب بالدين الذى عليه مانع مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه ، وكون الأب سببا لوجود الابن معنى مناسب لسقوط القصاص عنه ؛ لأنه لما كان سببا لإيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سببا لإعدام أبيه وهلاكه لمحض حق الابن . واحترز بهذا القيد عن أنه لا يمتنع رجمه إذا زنى بابنته ، لكون ذلك حقا لله تعالى دونها (و) القسم الثانى من أقسام خطاب الوضع (السبب) وهو (لغة) أى فى استعمال أهل اللغة (ما توصل به إلى غيره) قال الجوهرى : السبب الحبل ،

وكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور . فقيل : هذا سبب ، وهذا مسبب عن هذا (وشرعا) أي : والسبب فى عرف أهل الشرع (ما يلزم من وجوده الوجود و) يلزم (من عدمه العدم لذاته) فالأول : احترازاً من الشرط . فإنه لايلزم من وجوده الوجود . والثانى : احترازاً عما لو قارن السبب المانع ؛ لأنه لايلزم من عدمه وجود ولا عدم . والثالث : احترازاً عما لو قارن السبب فقدان الشرط ، أو وجود المانع . كالنصاب قبل تمام الحول ، أو مع وجود الدين . فإنه لايلزم من وجوده الوجود ، لكن لا لذاته ، بل لأمر خارج عنه ، وهو انتفاء الشرط ووجود المانع . فالتقييد بكون ذلك لذاته للاستظهار على مالو تخلف وجود المسبب مع وجدان المسبب لفقد شرط أو مانع ، كمن فيه سبب الإرث ، ولكنه قاتل ، أو رقيق أو نحوهما ، وعلى مالو وجد السبب مع فقدان المسبب ، لكن لوجود سبب آخر . كالردة المقتضية للقتل إذا فقدت ووجد قتل يوجب القصاص ، أو زنا محصن . فتخلف هذا الترتيب عن السبب لا لذاته ، بل لمعنى خارج . إذا تقرر هذا (فـ) اعلم أن السبب (يوجد الحكم عنده ، لا به) وهو الذى يضاف إليه الحكم نحو قوله تعالى (١٧ : ٧٨ أقم الصلاة لدلوك الشمس) و (٢٤ : ٢ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ؛ إذ لله تعالى فى دلوك الشمس حكمان . أحدهما : كون الدلوك سببا ، والآخر : وجوب الصلاة عنده . وكذلك لله تعالى فى الزانى حكمان . أحدهما : وجوب الرجم . والثانى : كون الزنى سببا . ولا شك أن الأسباب معرفات ، إذ الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء عند أهل الحق . وبين المعرف الذى هو السبب ، وبين الحكم الذى نيط به : ارتباط ظاهر . فالإضافة إليه واضحة (ويراد به) أى بالسبب فى عرف الفقهاء أشياء . أحدها (مايقابل المباشرة . كحفر بئر مع تردية . فأول سبب . وثان علة) فإذا حفر إنسان بئرا ، ودفع آخر إنسانا فتردى فيها فهلك . فالأول — وهو الحافر — متسبب إلى هلاكه . والثانى — وهو الدافع — مباشر . فأطلق الفقهاء السبب على مايقابل المباشرة . فقالوا : إذا اجتمع المتسبب والمباشر : غلبت المباشرة

ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم المتسبب . ومن أمثلته أيضا : لو ألقاه من شاهق فتلقاه آخر بسيف فقدّه . فالضمان على المتلقى بالسيف . ولو ألقاه فى ماء مغرق فتلقاه حوت فابتلعه . فالضمان على الملقى ، لعدم قبول الحوت الضمان . وكذا لو ألقاه فى زُبْية أسد . فقتله (و) الشىء الثانى مما يراد بلفظ السبب (علة العلة لرمى هو سبب لقتل ، وعلة للاصابة التى هى علة لزهوق) أى زهوق النفس الذى هو القتل . فالرمى علة علة القتل . وقد سموه سببا (و) الشىء الثالث مما يراد بلفظ السبب (العلة الشرعية بدون شرطها ك) ملك (نصاب بدون) حولان (حول . و) الشىء الرابع مما يراد بلفظ السبب العلة الشرعية (كاملة) وهى المجموع المركب من مقتضى الحكم وشرطه ، وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل ، سمى ذلك سببا استعارة ؛ لأن الحكم لم يتخلف عن ذلك فى حال من الأحوال . كالكسر للانكسار ، وأيضا فإنما سميت العلة الشرعية الكاملة سببا ؛ لأن عليتها ليست لذاتها ، بل بنصب الشارع لها أمارة على الحكم ، بدليل وجودها دونه ، كالإسكار قبل التحريم ، ولو كان الإسكار علة للتحريم لذاته لم يتخلف عنه فى حال ، كالكسر للانكسار فى العقلية . والحال أن التحريم ووجوب الحد موجودان بشرب مالا يسكر . فأشبهت بذلك السبب ، وهو ما يحصل الحكم عنده لا به . فهو معرف للحكم لا موجب له لذاته ، وإلا لوجب قبل الشرع (وهو) أى السبب قسمان . أحدهما (وقتى) وهو مالا يستلزم فى تعريفه للحكم حكمة باعثة (كزوال) الشمس (ا) وجوب ا (ظهر) فإنه يعرف به وقت الوجوب من غير أن يستلزم حكمة باعثة على الفعل (و) القسم الثانى (معنوى) وهو ما (يستلزم حكمة باعثة) فى تعريفه للحكم الشرعى (كاسكار) فإنه أمر معنوى جعل علة (لتحريم) كل مسكر ، وكوجود الملك . فإنه جعل سببا لإباحة الانتفاع . وكالضمان ، فإنه جعل سببا لمطالبة الضامن بالدين ، وكالجنايات . فإنها جعلت سببا لوجوب القصاص ، أو الدية . قال الآمدى : السبب عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل الشرعى على كونه معرفا

لثبوت حكم شرعى طرديا ، كجعل زوال الشمس سببا للصلاة ، أو غير طردى كالشدة المطربة ، سواء اطرد الحكم معه أو لم يطرد ، لأن السبب الشرعى يجوز تخصيصه ، وهو المسمى تخصيص العلة ، إذ لامعنى لتخصيص العلة إلا وجود حكمها فى بعض صور وجودها دون بعض ، وهو عدم الاطراد (و) القسم الثالث من أقسام خطاب الوضع (الشرط) وهو (لغة) أى فى استعمال أهل اللغة (العلامة) لأنها علامة للمشروط . ومنه قوله تعالى (٤٧ : ١٨ فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها) أى علاماتها . قاله الموفق وغيره . وفى المصباح : الشرط ـ مخفف ـ من الشرط ـ بفتح الراء ـ وهو العلامة . وجمعه : أشراط . وجمع الشرط ـ بالسكون ـ شروط ، ويقال له : شريطة . وجمعه شرائط . (و) الشرط (شرعا) أى فى عرف أهل الشرع (مايلزم من عدمه العدم) و (لا) يلزم (من وجوده وجود ولا عدم لذاته) فالأول : احترازا من المانع ، لأنه لايلزم من عدمه وجود ولا عدم . والثانى : احترازا من السبب ومن المانع أيضا . أما من السبب : فلأنه يلزم من عدم وجوده الوجود لذاته . كما سبق ، وأما من المانع : فلأنه يلزم من وجوده العدم . والثالث : وهو قوله « لذاته » احترازا من مقارنة الشرط وجود السبب . فيلزم الوجود ، أو مقارنة الشرط قيام المانع . فيلزم العدم ، لكن لا لذاته . وهو كونه شرطا ، بل لأمر خارج ، وهو مقارنة السبب ، أو قيام المانع . إذا علم ذلك : فللشرط ثلاث إطلاقات . الأول : مايذكر فى الأصول هنا مقابلا للسبب والمانع ، وما يذكر فى قول المتكلمين : شرط العلم الحياة . وقول الفقهاء : شرط الصلاة الطهارة . شرط صحة البيع التراضى ، ونحو ذلك . الإطلاق الثانى : اللغوى . والمراد به : صيغ التعليق « بإن » ونحوها ، وهو مايذكر فى أصول الفقه من المخصصات للعموم نحو (٦٥ : ٦ وإن كُنَّ أولات حمل فأنفقوا عليهن) وما يذكر فى الفقه من قولهم : لايصح تعليق البيع على شرط . ونحو إن دخلت الدار فأنت طالق . فإن دخول الدار ليس شرطا لوقوع الطلاق شرعا ولا عقلا ، بل من الشروط التى وضعها أهل

اللغة . وهذا كما قال القرافى وغيره : يرجع إلى كونه سببا وضع للتعليق حتى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته . ووهم من فسره هناك بتفسير الشرط المقابل للسبب والمانع . كما وقع لكثير من الأصوليين . الإطلاق الثالث : جعل شىء قيداً فى شىء . كشراء الدابة بشرط كونها حاملا ونحو ذلك . وهذا يحتمل أن يعاد إلى الأول بسبب مواضعة المتعاقدين . كأنهما قالا : جعلناه معتبراً فى عقدنا يعدم بعدمه ، وإن ألغاه الشرع . فهو يلغى العقد أو يثبت الخيار ، محل تفصيل ذلك كتب الفقه ، ويحتمل أن يعاد إلى الثانى ، كأنهما قالا : إن كان كذا فالعقد صحيح ، وإلا فلا . إذا عرفت ذلك ، فالمقصود هنا : هو القسم الأول (فإن أخل عدمه) أى عدم الشرط (بحكمة السبب ف) هو (شرط السبب) وذلك (كقدرة على تسليم مبيع) فإن القدرة على تسليم المبيع شرط صحته ، الذى هو سبب ثبوت الملك المشتمل على مصلحة ، وهو حاجة الابتياع فى المبيع . وهى موقفة على القدرة على التسليم . فكان عدمه مخلا بحكمة المصلحة التى شرع لها البيع (وإن استلزم عدمه) أى عدم الشرط (حكمة تقتضى نقيض الحكم) كالطهارة للصلاة (ف) ذلك (شرط الحكم) فإن عدم الطهارة حال القدرة عليها مع الإتيان بالصلاة : يقتضى نقيض حكمة الصلاة ، وهو العقاب ، فإنه نقيض وصول الثواب (وهو) أى الشرط منحصر فى أربعة أنواع . الأول : شرط (عقلى كحياة لعلم) لأنها إذا انتفت الحياة انتفى العلم ، ولا يلزم من وجودها وجوده (و) الثانى (شرعى ، كطهارة لصلاة . و) الثالث (لغوى ، كأنت طالق إن قمت ، وهذا) النوع (كالسبب) فإنه يلزم من وجود القيام وجود الطلاق . ومن عدم القيام عدم الطلاق المعلق عليه (و) الرابع (عادى ، كغذاء الحيوان) إذ العادة الغالبة : أنه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاء الحياة . ومن وجوده وجودها ؛ إذ لا يتغذى إلا الحى . فعلى هذا : يكون الشرط العادى كالشرط اللغوى فى كونه مطرداً منعكسا (وما جعل قيداً فى شىء لمعنى) فى ذلك الشىء (كشرط فى عقد ف) حكمه (ك) شرط (شرعى . و) الشرط (للغوى : أغلب استعماله فى) أمور (سببية عقلية)

نحو إذا طلعت الشمس فالعالم مضئ (و) سببية (شرعية) نحو قوله تعالى (٥ : ٦ وإن كنتم جنباً فاطهروا) فإن طلوع الشمس سبب ضوء العالم عقلا. والجنابة سبب لوجود التطهير شرعاً (واستعمل) الشرط اللغوى (لغة) أى فى عرف أهل اللغة (فى شرط لم يبق لمسبب شرط سواه) نحو إن تأتنى أكرمك. فإن الإتيان شرط لم يبق للإكرام سواه، لأنه إذا أدخل الشرط اللغوى عليه علم أن أسباب الإكرام حاصلة، لكن متوقفة على حصول الإتيان.

(و) القسم الرابع من أقسام خطاب الوضع (المانع) اسم فاعل من المنع. وهو (مايلزم من وجوده العدم، ولايلزم من عدمه وجود ولا عدم) فالأول: احترازاً من السبب؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود. والثانى: احترازاً من الشرط؛ لأنه يلزم من عدمه العدم. والثالث، وهو قولنا (لذاته) احترازاً من مقارنة المانع لوجود سبب آخر. فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع، بل لوجود السبب الآخر، كالمرتد القاتل لولده، فإنه يقتل بالردة، وإن لم يقتل قصاصاً، لأن المانع لأحد السببين فقط (وهو) أى المانع (إما الحكم) وتعريفه بأنه وصف وجودى ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضى نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب (كأبوة فى قصاص) مع القتل العمد العدوان. وهو كون الأب سبباً لوجود الولد، فلا يحسن كونه سبباً لعدمه. فينتفى الحكم مع وجود مقتضيه، وهو القتل (أو) يكون المانع (لسببه) أى سبب الحكم، والمانع هنا: وصف يخل وجوده بحكمة السبب (كدين مع ملك نصاب) ووجه ذلك: أن حكمة وجوب الزكاة فى النصاب ـ الذى هو السبب ـ كثرة تحمل المواساة شكرا على نعمة ذلك، لكن لما كان الدين مطابقا بصرف الذى يملكه فى الدين صار كالعدم. ومعنى الأول: مانع الحكم، لأن سببه مع بقاء حكمته لا تؤثر. والثانى: مانع السبب، لأن حكمته فقدت مع وجود صورته فقط، فالمانع: ينتفى الحكم لوجوده. والشرط: ينتفى الحكم لانتفائه (ونصب هذه) الأشياء، وهى العلة والسبب والشرط والمانع (مفيدة) أى حال إفادتها (مقتضياتها) والمعنى: أن نصبها لتفيد ما اقتضته

من الأحكام (حكم شرعى) أى قضاء من الشارع بذلك . فجعل الزنا سببا لوجوب الحد حكم شرعى ، ووجوب الحد حكم آخر . وكذا وجوب حد القذف مع جعل القذف سببا له . ووجوب القطع مع نصب السرقة سببا له ، ووجوب القتل بالردة أو القصاص مع نصب الردة أو القتل سببا . ونظائره كثيرة .

فوائد الأولى : قد يلتبس السبب بالشرط من حيث إن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما . وينتفى بانتفائهما ، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده ، بخلاف الشرط . فإذا شك فى وصف: هل هو سبب أو شرط؟ نظرت. فإن كانت كلها مناسبة للحكم ، كالقتل العمد المحض العدوان ، فالكل سبب . وإن كان كل واحد منهما مناسبا ، كأسباب الحدث فلكل واحد سبب . وإن ناسب البعض فى ذاته والبعض فى غيره . فالأول : سبب . والثانى : شرط . كالنصاب والحول . فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك فى نفسه . فهو السبب ، والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية فى مدته . فهو شرط . قاله القرافى . قال البرماوى : ولكن هذا لا يكون إلا فى السبب المعنوى الذى يكون علة ، لا فى السبب الزمانى ونحوه . فالصواب أن يقال : إن كان الوصف هو المتوقف عليه الشىء فى تعريفه أو تأثيره على الخلاف . فالسبب ، وإلا فالشرط انتهى

الثانية : الشرط وعدم المانع كلاهما يعتبر فى ترتب الحكم . فقد يلتبسان ، حتى إن بعض الفقهاء جعله إياه . كما عد الفورانى والغزالى من شرائط الصلاة : ترك المناهى من الأفعال والكلام والأكل ونحوه . وتبعهما الرافعى فى شرح الوجيز وغيره . والنووى فى الروضة . لكن قال فى شرح المهذب : الصواب أنها ليست شروطا . وإن سميت بذلك فمجاز ، وإنما هى مبطلات . وقال فى التحقيق : غلط من عدها شروطا . انتهى . والفرق بينهما ـ على تقدير التغاير ـ أن الشرط لابد أن يكون وصفا وجوديا . وإما عدم فعدمى ، ويظهر أثر ذلك فى التغاير : إن عدم المانع يكتفى فيه بالأصل . والشرط لا بد من تحققه . فإذا شك فى شىء يرجع فى هذا الأصل . ولذلك عدت الطهارة شرطا ، لأن الشك فيها مع تيقن

عندها المستصحب يمنع انعقاد الصلاة . قالوا : ويلزم من ادعى اتحادهما اجتماع النقيضين فيما إذا شككنا فى طريان المانع ، لأنا حينئذ نشك فى عدمه . والفرض أن عدمه شرط . فمن حيث إنه شرط لا يوجد المشروط . ومن حيث إن الشك فى طريان المانع لا أثر له ، فيوجد المشروط . وهو تناقض .

الثالثة : سبب السبب ينزل منزلة السبب ، لأن ماتوقف على المتوقف عليه متوقف عليه . كالإعتاق فى الكفارة ، سبب السقوط عن الذمة ، والإعتاق يتوقف على اللفظ المحصل له . وقال الطوفى فى شرحه : الجزء وجزؤه وجزء العلة كل منها يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم . فهى تلبيس والفرق : أن مناسبة الشرط وجزئه : فى غيره . ومناسبة جزء العلة : فى نفسه . مثاله : الحول ، مناسبته : فى السبب الذى هو النصاب لتكملته الغنى الحاصل به التنمية . وجزء العلة الذى هو النصاب مناسبته فى نفسه ، من حيث إنه مشتمل على بعض الغنى . فالعلة وجزؤها مؤثران . والشرط مكمل لتأثير العلة . ومن ثم عرف بعضهم الشرط بما يتوقف عليه تأثير المؤثر . قال: ومنها الحكم . كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه . فما الفرق ؟ الجواب بما سبق من كون السبب مؤثرا مناسبا فى نفسه . والشرط مكمل مناسب فى غيره . قال ومنها : أجزاء العلة . ترتب عليها الحكم والعلل المتعددة إذا وجدت . فما الفرق ؟ والجواب : أن جزء العلة إذا انفرد لايترتب الحكم ، بل لابد من وجود بقية أجزائها . كأوصاف القتل العمد العدوان ، إذا اجتمعت وجب القود ، ولو انفرد بعضها ، كالقتل خطأ أو عمدا فى حد أو قصاص ، أو قتل العادل الباغى : لم يجب القود ، بخلاف العلل المتعددة . فإن بعضها إذا انفرد استقل بالحكم . كمن لمس ونام وبال ، وجب الوضوء بجميعها . ولكل واحد منها . نعم إذا اجتمعت كان حكما ثابتا بعلل . كما يأتى . انتهى .

الرابعة : الموانع الشرعية ، منها : مايمنع ابتداء الحكم واستمراره ، كالرضاع يمنع ابتداء النكاح واستمراره إذا طرأ عليه . ومنها : مايمنع ابتداءه فقط . كالعدة

تمنع ابتداء النكاح ، ولا تبطل استمراره . ومنها : ما اختلف فيه ، كالإحرام يمنع ابتداء الصيد . فإن طرأ عليه ، فهل يجب ابتداء إزالة اليد عنه ؟ والصحيح : أنها تجب ، وكالطَّول يمنع ابتداء نكاح الأمة . فإن طرأ عليه ، فهل يبطله ؟ والصحيح : أنه لايبطله . وكوجود الماء يمنع ابتداء التيمم . فلو طرأ وجود الماء عليه فى الصلاة فهل يبطل ؟ والصحيح : أنه يبطله .

(ومنه) أى ومن خطاب الوضع (فساد وصحة) لأنهما من الأحكام ، وليسا داخلين فى الاقتضاء والتخيير ، لأن الحكم بصحة العبادة وبطلانها ، وبصحة المعاملة وبطلانها : لايفهم منه اقتضاء ولا تخيير ، فكانا من خطاب الوضع . وهذا قول الأكثر من أصحابنا وغيرهم . وقال جماعة : معنى الصحة : الإباحة ، ومعنى البطلان : الحرمان . وذهب ابن الحاجب وجمع إلى أن الصحة والبطلان أمر عقلى غير مستفاد من الشرع . فلا يكون داخلا فى الحكم الشرعى (وهى) أى الصحة (فى عبادة : سقوط القضاء) أى قضاء العبادة (بالفعل) أى بعملها . بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانياً . وهذا عند الفقهاء ، وعند المتكلمين : موافقة الأمر وإن لم يسقط القضاء . فصلاة من ظن الطهارة صحيحة على قول المتكلمين ، فاسدة على قول الفقهاء . فالمتكلمون نظروا لظن المكلف . والفقهاء لما فى نفس الأمر . لكن قال البرماوى : اللائق بقواعد الفريقين العكس . وقال ابن دقيق العيد : هذا البناء فيه نظر ، لأن موافقة الأمر إن أراد الأمر الأصلى : فلم تسقط ، أو الأمر بالعمل بالظن : فقد تبين فساد الظن . فيلزم أن لا تكون صحيحة من حيث عدم موافقة الأمر الأصلى ولا الإمر بالعمل بالظن . قال فى شرح التحرير : وما قاله ظاهر . قال : والقضاء واجب على قول الفقهاء وقول المتكلمين عند الأكثر ، وقطعوا به ، وهو الصحيح ، ويكون الخلاف بين الفريقين لفظيا . انتهى . (و) الصحة (فى معاملة : ترتب أحكامها) أى أحكام المعاملة (المقصودة بها) أى بالمعاملة (عليها) وذلك لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود كمال النفع فى البيع . وملك البضع فى النكاح . فإذا أفاد مقصوده

فهو صحيح . وحصول مقصوده : هو ترتب حكمه عليه ، لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له . قال الآمدى : ولا بأس بتفسير الصحة فى العبادات بهذا . قال الطوفى : لأن مقصود العبادة وَسْم التعبد وبراءة ذمة العبد منها . فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا : إنها كافية فى سقوط القضاء ، فتكون صحيحة (ويجمعهما) أى ويجمع العبادة والمعاملة فى حد صحتهما قوله (ترتب أثر مطلوب من فعل عليه) أى على ذلك الفعل . فالفقهاء فسروا الأثر المطلوب بإسقاط القضاء . والمتكلمون بموافقة الشرع (فبصحة عقد يترتب أثره) من التمكن من التصرف فيما هو له ، كالبيع إذا صح العقد ترتب أثره من ملك ، وجواز التصرف فيه من هبة ووقف وأكل ولبس وانتفاع وغير ذلك . وكذا إذا صح عقد النكاح والإجارة والوقف وغيرها من العقود ، ترتب عليها أثرها مما أباحه الشرع له به . فينشأ ذلك عن العقد . وترتب العتق على الكتابة الفاسدة لوجود الصفة ، وترتب صحة التصرف فى الوكالة والمضاربة الفاسدة ، لوجود الإذن فى التصرف ، لا من جهة العقد فى الثلاث (و) بصحة (عبادة) يترتب (إجزاؤها ، وهو) أى إجزاؤها (كفايتها فى إسقاط التعبد . ويختص) الإجزاء (بها) أى بالعبادة ، سواء كانت واجبة أو مستحبة . وتفسير إجزائها بكفايتها فى إسقاط التعبد ينقل عن المتكلمين . قال فى شرح التحرير : وهو أظهر . وقيل : الإجزاء هو الكفاية فى إسقاط القضاء . وينقل عن الفقهاء . فعلى القول الأول : فعل المأمور به بشروطه يستلزم الإجزاء ولا خلاف . وعلى الثانى : يستلزمه عند الأكثر . قال ابن مفلح : وإلا لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً إما لما فعل ، وهو تحصيل الحاصل . وإما لغيره . فالمجموع مأمور به ، فلم يفعل إلا بعضه . والفرض خلافه (وكصحة قبول ونفيه ، كنفى إجزاء) يعنى أن القبول مثل الصحة ، فلا يفارقها فى إثبات ولا نفى . فإذا وجد أحدهما وجد الآخر ، وإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر . وهو المقدم فى التحرير . والذى رجحه ابن عقيل فى الواضح . وقيل : إن القبول أخص من الصحة ، إذ كل مقبول صحيح ولا عكس . واستدل لذلك بقول النبى صلى الله

عليه وسلم « من أتى عرافاً لم تقبل له صلاة أربعين صباحا » و « إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة حتى يرجع إلى مواليه » و « من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا » ونحو ذلك . فيكون القبول هو الذى يحصل به الثواب . والصحة قد توجد فى الفعل ولا ثواب فيه ، لكن قد أتى نفى القبول فى الشرع تارة بمعنى نفى الصحة ، كما فى الحديث « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، ولا صدقة من غلول » . و « لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار » و « لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » ونحو قوله تعالى (٣ : ٩١ فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به) وتارة بمعنى نفى القبول مع وجود الصحة ، كما فى الأحاديث السابقة فى الآبق ، وشارب الخمر ، ومن أتى عرافا . وقد حكى القولين فى الواضح . ورجح أن الصحيح لا يكون إلا مقبولا ، ولا يكون مردوداً . وهو باطل . وقال ابن العراقى : ظهر فى الأحاديث التى نفى فيها القبول ولم تنتف معه الصحة — كصلاة شارب الخمر ونحوه — أنا ننظر فيما نفى . فإن قارنت ذلك الفعل معصية ، كحديث شارب الخمر ونحوه . انتفى القبول . أى الثواب ، لأن إثم المعصية أحبطه ، وإن لم يقارنه معصية . كحديث « لا صلاة إلا بطهور » ونحوه ، فانتفاء القبول سببه انتفاء الشرط ، وهو الطهارة ونحوها ، ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط . انتهى .

(و) الصحة باعتبار إطلاقاتها ثلاث ، (شرعية ، كما هنا) وترسم بما أذن الشارع فى جواز الإقدام على الفعل المتصف بها ، وهو يشمل الأحكام الشرعية إلا التحريم . فإنه لا إذن فيه ، والأربعة الباقية : الإذن فى جواز الإقدام على الفعل المتصف بها . (و) الثانية (عقلية ، كإمكان الشىء وجوداً وعدماً) يعنى بأن يتعلق وجود الممكن وعدم الممتنع (و) الثالثة (عادية ، كمشى ونحوه) كجلوس واضطجاع . وقد اتفق الناس على أنه ليس فى الشريعة منهى عنه ، ولا مأمور به ، ولا مشروع على الاطلاق إلا وفيه الصحة العادية . ولذلك حصل الاتفاق على أن الآلة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم ، إلا فيما انضبط عادة . وإن جوزنا تكليف مالا يطاق (وبطلان وفساد مترادفان ، يقابلان الشرعية) سواء كان ذلك فى العبادات ، أو فى المعاملات

فهما فى العبادة : عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها ، أو عدم سقوط القضاء ، أو عدم موافقة الأمر ، وفى المعاملات : عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها . وفرق الإمام أبو حنيفة بين البطلان والفساد . وفرق أصحابنا وأصحاب الشافعى بين الباطل والفاسد فى الفقه فى مسائل كثيرة . قال فى شرح التحرير : قلت غالب المسائل التى حكموا عليها بالفساد إذا كانت مختلفا فيها بين العلماء . والتى حكموا عليها بالبطلان إذا كانت مجمعاً عليها ، أو الخلاف فيها شاذ ، ثم وجدت بعض أصحابنا قال : الفاسد من النكاح مايسوغ فيه الاجتهاد ، والباطل ما كان مجمعاً على بطلانه

(فوائد . العقود تصرف لا يقدر فاعله على رفعه) كالعقود اللازمة من البيع والإجارة والوقف والنكاح ونحوها إذا اجتمعت شروطها وانتفت موانعها ، وكذلك العتق والطلاق والفسخ ونحوها وقيل : إنه مرادف للصحة . قال ابن الفركاح : نفوذ العقد أصله : من نفوذ السهم ، وهو بلوغ المقصود من الرمى ، وكذلك العقد إذا أفاد المقصود المطلوب منه ، سمى بذلك نفوذاً ، فإذا ترتب على العقد مايقصد منه ، مثل : البيع إذا أفاد الملك ونحوه قيل له صحيح ، ويعتد به . فالاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه ، وبكونه نافذاً ، وقال فى متن الورقات : والصحيح مايتعلق به النفوذ .

(والعزيمة لغة : القصد المؤكد) قال فى القاموس : عزم على الأمر يعزم عزمة — ويضم — ومعزماً وعزماً — بالضم — وعزيماً وعزيمة وعزمة وأعزمه ، وعليه ، وتعزم أراد فعله ، وقطع عليه وجدّ فى الأمر ، وعزم الأمر نفسه عزم عليه ، وعلى الرجل : أقسم ، والرقى فى العزائم ، أى الرقى . وهى آيات من القرآن تقرأ على ذوى الآفات رجاء البرء ، وأولو العزم من الرسل : الذين عزموا على أمر الله فيما عهد إليهم . وهم : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم (و) العزيمة (شرعاً) أى فى عرف[1] .

(١) هنا خرم فى الأصل لا يعرف قدره ،

أهل الشرع (حكم ثابت بدليل شرعى خال عن معارض . فشمل) الأحكام (الخمسة) لأن كل واحد منها حكم ثابت بدليل شرعى . فيكون فى الحرام والمكروه على معنى الترك . فيعود المعنى فى ترك الحرام إلى الوجوب ، وقوله : بدليل شرعى . احتراز عن الثابت بدليل عقلى . فإن ذلك لا يستعمل فيه العزيمة والرخصة . وقوله : عن معارض . احتراز عما يثبت بدليل لكن لذلك الدليل معارض ، مساوٍ أو راجح ؛ لأنه إن كان المعارض مساويا لزم التوقف وانتفت العزيمة . ووجب [illegible] المرجح الخارجى ، وإن كان راجحاً ، لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة ، وثبت الرخصة . كتحريم الميتة عند عدم المخمصة . فالتحريم فيها عزيمة ، لأنه حكم ثابت بدليل شرعى خال عن معارض . فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم ، وهو راجح عليه ، حفظا للنفس ، فجاز الأكل وحصلت الرخصة (والرخصة لغة : السهولة) قال فى المصباح : يقال : رخص الشارع لنا فى كذا ترخيصا . وأرخص إرخاصا : إذا يسره وسهله ، وفلان يترخص فى الأمر إذا لم يستقص ، وقضيب رخص أى طرى لين ، ورخص البدن — بالضم — رخاصة ورخوصة : إذا نعم وَلَانَ ملمسه ، فهو رخيص (و) الرخصة (شرعا : ماثبت على خلاف دليل شرعى لمعارض راجح) فقوله : ماثبت على خلاف دليل شرعى . احتراز عما ثبت على وفق الدليل . فإنه لا يكون رخصة ، بل عزيمة . كالصوم فى الحضر . وقوله : لمعارض راجح . احتراز عما كان لمعارض غير راجح ، بل إما مساوٍ ، فيلزم التوقف على حصول المرجح ، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعى ، فلا يؤثر ، وتبقى العزيمة بحالها . وهذا الذى فى المتن ذكره الطوفى فى مختصره ، وقال الطوفى فى شرح مختصره : فلو قيل استباحة المحظور شرعا مع قيام السبب الحاظر . صح وساوى الأول وقال الاستلانى فى شرح مختصر الطوفى : أجود ما يقال فى الرخصة : ثبوت حكم لحالة تقتضيه مخالفة مقتضى دليل يعمها . وهذا الحد لابن حمدان فى المقنع (ومنها) أى من الرخصة (واجب) كأكل الميتة للمضطر . فإنه واجب على الصحيح الذى عليه

الأكثر ؛ لأنه سبب لإحياء النفس ، وما كان كذلك فهو واجب ، وذلك : لأن النفوس حق لله ، وهى أمانة عند المكلفين ، ليوفى الله سبحانه وتعالى حقه منها بالعبادات والتكاليف . وقد قال الله تعالى « ٢ : ١٩٥ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وقال تعالى « ٤ : ٢٩ ولاتقتلوا أنفسكم » (و) منها (مندوب) كقصر المسافر الصلاة إذا اجتمعت الشروط ، وانتفت الموانع (و) منها (مباح) كالجمع بين الصلاتين فى غير عرفة ومزدلفة . وكذا من أكره على كلمة الكفر . وكذا بيع العرايا للحديث فى ذلك . وفهم مما تقدم : أن الرخصة لاتكون محرمة ولا مكروهة ، وهو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب أن تؤتى رخصه » وعلم مما تقدم أن ماخفف عنا من التغليظ الذى على الأمم قبلنا ليس برخصة شرعية ، لكن قد يسمى رخصة مجازا ، بمعنى أنه سهل علينا ماشدد عليهم ، رفقا من الله تعالى ورحمة بنا مع جواز إيجابه علينا ، كما أوجبه عليهم ، لا على معنى أنا استبحنا شيئا من المحرم عليهم مع قيام المحرم فى حقنا ، لأنه إنما حرم عليهم لا علينا . فهذا وجه التجوز ، وعدم كون الأول ليس برخصة ، لأنه لم يقم على المنع من ذلك دليل (والاثنتان) أى العزيمة والرخصة (وصفان للحكم) لا للفعل فتكون العزيمة بمعنى التأكيد فى طلب الشىء ، وتكون الرخصة بمعنى الترخيص . ومنه « فاقبلوا رخصة الله » ومنه قول أم عطية « نهينا عن اتباع الجنائز . ولم يعزم علينا » وقيل : هما وصفان للفعل . ثم اختلف القائلون بأنهما وصف للحكم . فقال جمع : هما وصفان للحكم (الوضعى) منهم : الآمدى . وقطع به ابن حمدان فى مقنعه وقال جمع : للحكم التكليفى لما فيهما من معنى الاقتضاء .

(فصل . التكليف لغة : إلزام ما فيه مشقة) فإلزام الشىء ، والإلزام به : هو تصييره لازما لغيره ، لاينفك عنه مطلقا ، أو وقتا ما . قال فى القاموس : والتكليف : الأمر بما يشق ، وتكلفه تجشمه . وقال أيضا : ألزمه إياه فالتزمه ، إذا لزم شيئا لايفارقه (و) التكليف (شرعا) أى : فى اصطلاح علماء الشريعة

(إلزام مقتضى خطاب الشرع) فيتناول الأحكام الخمسة : الوجوب والندب ، الحاصلين عن الأمر ، والحظر والكراهة ، الحاصلين عن النهى . والإباحة الحاصلة عن التخيير ، إذا قلنا إنها من خطاب الشرع ، ويكون معناه فى المباح وجوب اعتقاد كونه مباحا ، أو اختصاص اتصف فعل المكلف بما دون فعل الصبى والمجنون (والمحكوم به) على المكلف (فعل بشرط إمكانه) الحكم الشرعى فى أصول الفقه يتعلق بالبحث فيه النظر فى أشياء . الأول : النظر فى الحاكم ، وهو الله تعالى . الثانى : النظر فى المحكوم عليه ، وهو العبد المكلف . الثالث : النظر فى المحكوم به ، وهو الفعل ، وشرطه أن يكون ممكنا ، ويستدعى ذلك : أن الفعل غير المقدور عليه هل يصح التكليف به أولا ؟ ويسمى التكليف به : التكليف بالمحال ، وهو أقسام . أحدها : أن يكون ممتنعا لذاته ، كجمع الضدين ، وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره . فإنه لا يتعلق به قدرة مطلقا . ثانيها : ما يكون مقدوراً لله تعالى . كالتكليف بخلق الأجسام وبعض الأعراض . ثالثها : ما لم تجر عادة بخلق القدرة على مثله للعبد مع جوازه كالمشى على الماء ، والطيران فى الهواء . رابعها : ما لا قدرة للعبد عليه حال توجه الأمر . وله قدرة عليه عند الامتثال . كبعض الحركات . خامسها : ما فى امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس . إذا تقرر هذا (فيصح) من ذلك التكليف (بمحال لغيره) إجماعا ، كتكليف من علم الله تعالى أنه لا يؤمن بالإيمان وذلك أن الله تعالى أنزل الكتاب ، وبعث الرسل بطلب الإيمان والإسلام من كل واحد ، وعلم أن بعضهم لا يؤمن . و (لا) يصح التكليف من ذلك بمحال (لذاته) وهو المستحيل العقلى ، كالجمع بين الضدين (و) لا بمحال (عادة) كالطيران فى الهواء والمشى على الماء ونحوهما عند الأكثر . واختاره ابن الحاجب والأصفهانى ، وأكثر المعتزلة . وحكى عن نص الشافعى ، وأبى حامد وأبى المعالى ، وابن حمدان فى نهاية المبتدئين وقال أكثر الأشعرية والطوفى من أصحابنا : بصحة التكليف بالمحال مطلقا . وهو لازم أصل الأشعرية فى أمور مقارنة القدرة للمقدور بها . وأنه مخلوق لله تعالى

وقال الآمدى وجمع من العلماء : يجوز التكليف بالمحال عادة ولم يثبتوا (إلا) المحال (عقلا) وإلى هذا القول أشير فى المتن بقوله (فى وجه) وجه المذهب الأول - وهو المنع فى المحال لذاته وعادة - قوله تعالى « ٢ : ٢٨٦ لايكلف الله نفسا إلا وسعها » وروى مسلم من حديث أبى هريرة رضى الله عنه أنه لما نزل « ٢ : ٢٨٤ إن تبدوا مافى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » اشتد ذلك على الصحابة . وقالوا « لانطيقها » وفيه « أن الله تعالى نسخها » فأنزل الله سبحانه وتعالى « ٢ : ٢٨٦ لايكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت . ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا . ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا . ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ، واعف عنا واغفر لنا وارحمنا . أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين » وفيه عقب كل دعوة « قال : نعم » وفى رواية : قال « قد فعلت » قال بعض أصحابنا . قيل : المراد به مايثقل ويشق ، كقوله صلى الله عليه وسلم فى المملوك « لايكلف من العمل مالا يطيق » رواه مسلم . وقوله « لاتكلفوهم مايغلبهم . فإن كلفتموهم فأعينوهم » متفق عليه . واحتجت الأشعرية بسؤال رفع التكليف على جواز التكليف بالمستحيل لغيره . واحتج بعض أصحابنا والآمدى وغيرهما بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوب الحصول ، لأنه معناه . وهو محال لعدم تصور وقوعه ، لأنه يلزم تصور الشىء على خلاف ماهيته ، واستدعاء حصوله فرع تصور وقوعه . فإن قيل : لو لم يتصور لم يحكم بكونه محالا . لأن الحكم بصفة الشىء فرع تصوره . قيل : الجمع المتصور المحكوم بنفيه على الضدين : هو جمع المختلفات التى ليست بمتضادة ، ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره ثابتا لهما ، لاستلزامه التصور على خلاف الماهية . وحيث قيل بجواز التكليف بالمحال لذاته . فعند الأكثر أنه لم يقع . قال ابن الزاغونى والمجد : المحال لذاته ممتنع سمعا إجماعا ، وإنما الخلاف فى الجواز العقلى . والاسم اللغوى . والقول الثانى : أنه واقع قال أبو بكر عبد العزيز من أصحابنا : الله متعبد خلقه بما يطيقون وما لا يطيقون . وكذا قال أبو إسحاق بن شاقلا . واحتج بقوله

تعالى « ٦٨ : ٤٢ ويُدعون إلى السجود فلا يستطيعون » وعلى القول بجواز التكليف بالممتنع عادة قيل : إنه واقع . وقيل : لم يقع (ولا) يصح التكليف (بغير فعل وشرط) لصحة التكليف بالفعل (علم مكلف حقيقة) أى حقيقة الفعل الذى كلف به ، وإلا لم يتوجه قصده إليه ، لعدم تصور قصد ما لا يعلم حقيقته ، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه ، لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده . فإذا انتفى اللازم ـ وهو القصد ـ انتفى الملزوم ، وهو الإيجاد (و) من شرطه أيضاً : أن يعلم المكلف (أنه) أى الفعل (مأمور به ، و) أنه (من الله تعالى) وإلا لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله ، وإذا لم يتصور منه قصد الطاعة (فلا يكفى مجرده) أى مجرد حصول الفعل منه من غير قصد الامتثال بفعله . لقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » (ومتعلقه) أى : متعلق المأمور به (فى نهى) نحو « ٦ : ١٥١ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق » (كف النفس) عند الأكثر ، وهو الأصح عند الفقهاء من أصحابنا وغيرهم . وقيل : ضد المنهى عنه ، ونسب إلى الجمهور . قال الكورانى : هذا عين الأول ، إذ كف النفس من جزئيات فعل الضد . قال فى شرح التحرير : وهو كذلك . قال فى الروضة : وقيل لا يقتضى الكف إلا أن يتلبس بضده فيثاب عليه ، لا على الترك . قال ابن مفلح : وذكره بعض أصحابنا قول الأشعرى والقدرية ، وابن أبى الفرج المقدسى وغيرهم . قالوا فى مسألة الإيمان الترك فى الحقيقة فعل ، لأنه ضد الحال التى هو عليها . إذا تقرر هذا : فوجه القول الأول الذى فى المتن : أنه لو كلف بنفى الفعل لكان مستدعى حصوله منه ، ولا يتصور ، لأنه غير مقدور له ، لأنه نفى محض . ورده أبو هاشم فقال : بل هو مقدور ولهذا يمدح بترك الزنا ، وردوه بأن عدم الفعل مستمر . فلم تؤثر القدرة فيه (ويصح) التكليف (به) أى بالفعل (حقيقة) أى على الحقيقة لا المجاز (قبل حدوثه) أى الفعل . قال الآمدى : اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه ، سوى شذاذ من أصحابنا . قال ابن عقيل : إذا

تقدم الأمر على الفعل كان أمراً عندنا على الحقيقة . قال القاضى عبد الوهاب المالكى : نقل الأكثرون أنه حقيقة . نقله ابن قاضى الجبل . وقيل : أمر إعلام وإيذان لا حقيقة ، وضعفه إمام الحرمين فى البرهان بعد أن نقله عن أصحاب الأشعرى بما معناه : أنه يلزم تحصيل الحاصل ، وأنه لا يرتضيه عاقل لنفسه . وقال قوم ، منهم الإمام الرازى : لا يتوجه الأمر بأن يتعلق بالفعل إلزاماً إلا عند المباشرة له . وذكر بعضهم : أن هذا القول هو التحقيق ، إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ . وما قيل : من أنه يلزم عدم العصيان بتركه . فجوابه : أن الملام قبل المباشرة على التلبس بالكف عن الفعل المنهى عنه . وهذا جواب عن سؤال مقدر على هذا القول الأخير . تقديره : إن القول به يؤدى إلى سلب التكاليف . فإنه يقول : لا أفعل حتى أكلف . والفرض أنه لا يكلف حتى يفعل . وجوابه : ذلك الكف قبل المباشرة متلبس بالترك ، وهو فعل . فإن كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك . فتوجه إليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته للترك . وذلك بالفعل . وصار الملام على ذلك . وهذا جواب نفيس أشار إليه أبو المعالى فى مسألة تكليف ما لا يطاق (ولا ينقطع) التكليف (به) أى بحدوث الفعل عند الأشعرى والأكثر ؛ لأن الفعل فى هذه الحالة مقدور للمكلف ، وكل مقدور يجوز التكليف به ، والتكليف هنا : تعلق بمجموع الفعل من حيث هو مجموع ، لا بأول جزء منه . فلا ينقطع التكليف إلا بتمام الفعل ، ويكون التكليف بإيجاد ما لم يوجد منه لا بإيجاد ما قد وجد ، فلا تكليف بإيجاد موجود فلا محال . واختلف العلماء فى صحة الأمر بالفعل الموجود ، والأصح عدمها . قال المجد فى المسودة ، وتبعه ابن مفلح : لا يصح الأمر بالموجود عند أصحابنا والجمهور . انتهى . لكن لا ينقطع التكليف إلا بتمام الفعل كما تقدم (و) يصح التكليف (بغير ما علم آمر ومأمور انتفاء شرط وقوعه) فيصح بما علم آمر وحده انتفاء شرط وقوعه فى وقته عند الأكثر . قال ابن مفلح فى أصوله : يجوز التكليف بما يعلم الله سبحانه وتعالى أن المكلف لا يمكن منه مع بلوغه حال التمكن عند القاضى وابن عقيل وأبى الخطاب .

وقال : إنه يقتضيه مذهب أصحابنا . فلهذا يعلم المكلف بالتكليف قبل وقت الفعل . وفاقاً للأشعرية وغيرهم . وذكره بعض أصحابنا إجماع الفقهاء . انتهى . وقال الموفق وغيره : يبنى على النسخ قبل التمكن . قال بعضهم : تشبيها ؛ لأن ذلك رفع الحكم بخطاب . وهذا بتعجيز . ونبه ابن عقيل عليه . ونفى ذلك أبو المعالى والمعتزلة ، وزعم غلاة القدرية منهم ومن غيرهم - كمعبد الجهنى ، وعمرو بن عبيد : أنه لم يعلم أفعال العباد حتى فعلوها . وهذا كفر لعنة الله على قائله إن لم يتب . ومن فوائد الخلاف : الابتلاء ووجوب الكفارة فى تركه من جامع فى نهار رمضان ، ثم مات فى أثناء ذلك النهار ، وكذا من علق طلاق زوجته بشروعه فى صوم أو صلاة واجبين ومات فى أثناء ذلك ، فإنها تطلق إجماعاً ، وجه الصحة : أنه لو لم يجز التكليف لم يعص أحد ، لأن شرط الفعل إرادة الله تعالى إياه ، لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى . فإذا تركه علم أن الله لا يريده ، وأن العاصى لا يريده . قال المخالف : لو جاز التكليف مع علم الآمر انتفاء شرط وقوعه لجاز مع علم المأمور بذلك ، اعتباراً بالأمر ، والجامع : العلم بعدم الحصول ، رد بأن هذا يمتنع امتثاله ، فلا يعزم ولا يطيع ولا يعصى ولا ابتلاء ، بخلاف مسألتنا . وقد قطع الأصوليون بعدم صحة تكليف ما علم آمر ومأمور انتفاء شرط وقوعه (ويصح تعليق أمر باختيار مكلف فى وجوب وعدمه) ذكره القاضى وابن عقيل وابن حمدان وغيرهم . وقيل : لا . لفظ ابن عقيل : يجوز أن يرد الأمر من الله تعالى معلقاً على اختيار المكلف بفعل أو بترك مفوضاً إلى اختياره ، بناء على أن المندوب مأمور به ، مع كونه مخيراً بين فعله وتركه (لا أمر بموجود) فإنه تحصيل الحاصل (وشرط) بالبناء للمفعول (فى محكوم عليه) وهو المكلف بالفعل (عقل وفهم خطاب) لما فرغ من أحكام المحكوم به وأحكام المحكوم فيه ، شرع فى أحكام المحكوم عليه ، وهو الآدمى ، فيشترط فيه العقل وفهم الخطاب ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ، ولأن المكلف به مطلوب حصوله من المكلف طاعة وامتثالا .

لأنه مأمور ، والمأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة والامتثال والقصد إلى ذلك إنما يتصور بعد الفهم ، لأن من لا يفهم لا يقال له : افهم ، ولا يقال لمن لم يسمع : اسمع ، ولا لمن لا يبصر : أبصر . فلا يكلف مراهق على الصحيح من المذهب ، لأنه لم يكمل فهمه فيما يتعلق بالمقصود. فجعل الشارع البلوغ علامة لظهور العقل بقوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يكبر — وفي رواية : يحتلم ، وفي رواية : حتى يبلغ — وعن المجنون حتى يعقل » ولأن غير البالغ ضعيف العقل والبنية ، ولا بد من ضابط يضبط الحد الذي تتكامل فيه بنيته وعقله ، فإنه يتزايد تزايداً خفي التدريج فلا يعلم بنفسه . والبلوغ ضابط لذلك . ولهذا يتعلق به أكثر الأحكام . وعن الإمام أحمد رضي الله عنه رواية ثانية : أن المراهق مكلف بالصلاة . وثالثة : أن ابن عشر مكلف بها . ورابعة : أن المميز مكلف بالصوم . و (لا) يشترط في محكوم عليه (حصول شرط شرعي) لصحة الفعل . كاشتراط الإسلام لصحة العبادات ، والطهارة : لصحة الصلاة (والكفار مخاطبون بالفروع) أي بفروع الإسلام . كالصلاة والزكاة والصوم ونحوها عند أحمد والشافعي والأشعرية وأبي بكر الرازي والكرخي وظاهر مذهب مالك فيما حكاه القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي . وذلك لورود الآيات الشاملة لهم ، مثل «٢ : ٢١ يا أيها الناس اعبدوا ربكم » « يا عبادي فاتقون » « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » « ٢ : ١٨٣ كتب عليكم الصيام » « ٣ : ٩٧ ولله على الناس حج البيت » « ٧ : ٣١ يا بني آدم » « ٢ : ٥٩ يا أولي الأبصار » (ك) ما أنهم مخاطبون (بالإيمان) والإسلام إجماعاً لإمكان تحصيل الشرط ، وهو الإيمان . وأيضاً فقد ورد الوعيد على ذلك ومنه قوله تعالى « ١٦ : ٨٨ الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب » أي : فوق عذاب الكفر . وذلك إنما هو على بقية عبادات الشرع . واحتج في العمدة والتمهيد بأن الكافر مخاطب بالإيمان ، وهو شرط العبادة ومن خوطب بالشرط كالطهارة كان مخاطباً بالصلاة ، وكذا احتج ابن عقيل بخطابه

بصدق الرسل ، وهى مشروطة بمعرفة الله تعالى ، وهى على النظر ، وأن هذا لقوته مفسد لكل شبهة للخصم (والفائدة) أى فائدة القول بأنهم مخاطبون بفروع الإسلام (كثرة عقابهم فى الآخرة) لا للمطالبة بفعل الفروع فى الدنيا ، ولا قضاء مافات منها فى الآخرة . قال النووى فى شرح المهذب : اتفق أصحابنا على أن الكافر الأصلى لا تجب عليه الصلاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام ، والصحيح فى كتب الأصول : أنه مخاطب بالفروع ، كما هو مخاطب بأصل الإيمان . قال : وليس مخالفاً لما تقدم ، لأن المراد هنك غير المراد هنا ، فالمراد هناك : أنهم لا يطالبون بها فى الدنيا مع كفرهم ، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضى ، ولم يتعرضوا لعقاب الآخرة . ومرادهم فى كتب الأصول : أنهم يعذبون عليها فى الآخرة زيادة على عذاب الكفر . فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً ، لا على الكفر وحده ، ولم يتعرضوا للمطالبة فى الدنيا . فذكروا فى الأصول حكم طرف ، وفى الفروع حكم الطرف الآخر . انتهى . وعن الإمام أحمد رضى الله عنه : أنهم ليسوا بمخاطبين . وعنه رواية ثالثة : أنهم مخاطبون بالنواهى دون الأوامر . وقيل : إنهم مخاطبون بما سوى الجهاد . وذكر بعضهم أيضاً : أن من فوائد القول بأنهم مخاطبون بالفروع : تيسير الإسلام على الكافر ، والترغيب فيه ، والحكم بتخفيف العذاب عنه بفعل الخير وترك الشر إذا علم أنه مخاطب بها أو بفعلها (وملتزمهم) أى والملتزم من الكفار أحكام المسلمين ، وهو غير الحربى حكمه (فى إتلاف) لمال غيره (وجناية) على آدمى وبهيمة (وترتب أثر عقد) معاوضة وغيره (كمسلم) لكن هذه الأحكام من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف ، بل هم أولى من الصبى والمجنون فى الضمان بالإتلاف والجناية ، ولابد من وجود الشروط فى معاملاتهم ، وانتفاء الموانع ، والحكم بصحتها أو فسادها وترتب آثار كل عليه ، من بيع ونكاح وطلاق وغيرها . ويشهد لذلك أن أبا حنيفة قال : بصحة أنكحتهم مع قوله بعدم تكليفهم بالفروع (ومكلف) العاقل (مع سكر لم يعذر به) وهو ما إذا استعمل مايسكره مختاراً عالماً بأنه يسكر .

قال الإمام أحمد فى رواية ابنه عبد الله : السكران ليس بمرفوع عنه القلم . وفى رواية أبى بكر بن هانىء : أن السكران ليس بمرفوع عنه القلم فيسقط عنه ماصنع وفى رواية حنبل : ليس السكران بمنزلة المرفوع عنه القلم . هذا جنايته من نفسه وحكى الإمام أحمد عن الإمام الشافعى رضى الله عنهما أنه كان يقول : وجدت السكران ليس بمرفوع عنه القلم . ونص عليه الإمام أيضاً . فيكون حكمه حكم الصاحى فى أقواله وأفعاله وهذا الصحيح من مذهب أحمد ، وعنه رواية ثانية : أنه كالمجنون ، وعنه ثالثة : أنه كالمجنون فى أقواله . وكالصاحى فى أفعاله . وعنه رابعة : أنه فى الحدود كالصاحى ، وفى غيرها : كالمجنون . وعنه خامسة : أنه فيما يستقل به . كقتله وعتقه ونحوها كالصاحى ، وفيما لايستقل به كبيعه وشرائه ومعاوضاته كالمجنون . وعنه سادسة : لا أقول فى طلاق السكران وعتقه شيئاً ، ولكن بيعه وشراؤه جائز . وعنه سابعة : لا تصح ردته فقط . وأما قضاء مافاته من العبادات زمن سكره فلم يقل بعدم وجوبه إلا أبو ثور ، والشيخ تقى الدين . وحد السكران الذى فيه الخلاف : هو الذى يخلط فى كلامه ويسقط تمييزه بين الأعيان . ولو كان يميز بين السماء والأرض ، وبين الذكر والأنثى (ويكلف) العاقل أيضاً مع (إكراه ويبيح) الإكراه (ما فتح ابتداء) أى ما فتح ابتداء فعله من غير إكراه . كالتلفظ بكلمة الكفر وشرب المسكر ، ومحل الخلاف فى تكليف المكره : إذا كان الإكراه (بضرب أو تهديد بحق أو غيره) وكون المكره على هذه الصفة مكلفاً عند أكثر العلماء ، خلافاً للمعتزلة والطوفى لصحة الفعل منه ، وصحة الترك ونسبة الفعل إليه حقيقة ، ولهذا يأثم المكره بالقتل بلا خلاف . قاله الموفق فى المغنى ، مع أنه على أحد القولين لنا وللشافعية فيما إذا علق طلاقاً بقدوم زيد ، فقدم مكرها : لا يحنث ، لزوال اختياره بالإكراه ، ومسألة أفعال المكره وأقواله مختلفة الحكم فى الفروع . قال فى شرح التحرير : والأشهر عندنا نفيه فى حق الله تعالى وثبوته فى حق العبد . وضابط المذهب : الإكراه لا يبيح الأفعال . وإنما يبيح الأقوال ، وإن اختلف فى بعض الأفعال ،

اختلف الترجيح . و (لا) يكلف (من) انتهى الإكراه إلى سلب قدرته ، حتى صار (كآلة تحمل) قال ابن قاضي الجبل : إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار ، فهذا غير مكلف . وقال البرماوي : المكره كالآلة يمتنع تكليفه قيل : باتفاق ، لكن الآمدي أشار إلى أنه يطرقه الخلاف من التكليف بالمحال لتصور الابتلاء منه ، بخلاف الغافل ، وحينئذ فلا تكليف بفعل الملجأ إليه . لأنه واجب الوقوع ، ولا بترك الملجأ إلى تركه ، لأنه ممتنع الوقوع ، وقد علم مما تقدم : أنه يصح التكليف مع سكر لم يعذر به ، وأما من عذر بالسكر ، كمن أكره على شرب المسكر . فإنه غير مكلف في حال سكره المعذور به . وإلى ذلك أشير بقوله (أو عذر بسكر . و) كذا لا يكلف (آكل بنجاً ومغمى عليه ونائم وناس ومخطىء ومجنون وغير بالغ) من ذكر وأنثى قال في شرح التحرير : ذكرنا في هذه مسائل لا يكلف صاحبها على الأصح من المذهب أحدها : المعذور بالسكر كالمكره ، هل يكلف أم لا ؟ فيه خلاف ، والصحيح من المذهب : أن حكمه حكم المغمى عليه والمجنون في تكليفه وعدمه ، ثم قال : الثانية : المغمى عليه . والصحيح من المذهب : أنه غير مكلف حال إغمائه ، بل هو أولى من السكران المكره في عدم التكليف . ونص عليه الإمام أحمد ، ثم قال : الثالثة : آكل البنج . والصحيح من المذهب : أن أكله لغير حاجة إذا أزال العقل كالمجنون . ولا يقع طلاق من تناوله . ونص عليه الإمام أحمد ، لأنه لا لذة فيه ، ثم قال : والرابعة والخامسة : النائم والناسي . والصحيح من المذهب : أنهما غير مكلفين حال النوم والنسيان ، لأن الإتيان بالفعل المعين على وجه الامتثال يتوقف على العلم بالفعل المأمور به ، لأن الامتثال عبارة عن إيقاع المأمور به على وجه الطاعة ، ويلزم من ذلك علم المأمور بتوجه الأمر نحوه وبالفعل فهو مستحيل عقلا لعدم الفهم . كما تقدم في السكران ، بدليل عدم تحرزهم من المضار وقصد الفعل بلطف ومداراة ، بخلاف الطفل والمجنون . فإنهما يفهمان ويقصدان الفعل عند التلطف بهما ، ويحترزان من المضار ، بل والبهيمة كذلك ، ويخص النائم والناسي بقول

النبي صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ » و« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » وألحق ابن حمدان في مقنعه المخطىء بهما ، وهو كما قال انتهى (ووجوب زكاة و) وجوب (نفقة و) وجوب ضمان متلف (من ربط الحكم بالسبب) لتعلق الوجوب بماله أو ذمته الإنسانية التي بها يستعد لقوة الفهم بعد الحالة التي امتنع تكليفه من أجلها ، بخلاف البهيمة (ولا) يكلف (معدوم حال عدمه) إجماعاً (ويعمه الخطاب إذا كلف كغيره) أي كغير المعدوم من صغير ومجنون ، ولا يحتاج إلى خطاب آخر عند أصحابنا . وحكى عن الأشعرية وبعض الشافعية . وحكاه الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء . وفي المسألة قول ثان . ونسب للمعتزلة وجمع من الحنفية : أن المعدوم لا يعمه الخطاب مطلقا . واستدل للقول الأول ، وهو الصحيح ، بقوله تعالى « ٦ : ١٩ وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ » قال السلف : من بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النبي صلى الله عليه وسلم . وقول من قال : إذا امتنع خطاب الصبي والمجنون ، فالمعدوم أجدر : ضعيف ، لأنه فهم عن الحنابلة تنجيز التكليف ، ولم يعلم التعليق ، وأن حكم الصبي والمجنون كحكم المعدوم ، ومن الأدلة أيضا : قوله سبحانه وتعالى « ٦ : ١٥٣ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه » وكالأمر بالوصية لمعدوم متأهل ، وخوف الموصى الفوت لا أثر له ، ويحسن لوم المأمور في الجملة بإجماع العقلاء على تأخره عن الفعل مع قدرته بتقدم أمره ، ولأنه أزلي ، وتعلقه بغيره جزء من حقيقته . والكل ينتفي بانتفاء الجزء ، وكلام القديم صفته ، وإنما تطلب الفائدة في سماع المخاطبين به إذا وجد ، ولأن التابعين والأئمة لم يزالوا يحتجون بالأدلة ، وهو دليل التعميم والأصل عدم اعتبار غيره ، ولو كان لنقل . قال المخالفون : تكليف ولا مكلف محال . رد بأن هذا مبني على التقبيح العقلي ، ثم بالمنع في المستقبل ، كالكاتب يخاطب من يكاتبه بشرط وصوله ويناديه ، وأمر الموصى والواقف حقيقة ، لأنه لا يحسن نفيه ، قالوا : لا يقال للمعدوم ناس ، رد بأن يقال : بشرط وجوده . قالوا : العاجز غير مكلف . فهنا أولى ، رد بالمنع عند كل قائل بقولنا ، بل مكلف بشرط قدرته

و بلوغه وعقله . وإنما رفع عنه القلم فى الحال ، أو قلم الإثم ، بدليل النائم (ولا يجب على الله) سبحانه (شىء) لا (عقلا ولا شرعا) عند أكثر أهل السنة . منهم الإمام أحمد رضى الله عنه ، بل يثيب المطيع بفضله ورحمته وكرمه . قال ابن مفلح ومعنى كلام جماعة من أصحابنا : أنه يجب عليه شرعا بفضله وكرمه . ولهذا أوجبوا إخراج الموحدين من النار بوعده . وقال ابن الجوزى فى قوله تعالى : « ٣٠ : ٤٧ وكان حقا علينا نصر المؤمنين » أى واجبا أوجبه هو . وذكره بعض الشافعية عن أهل السنة . وقال الشيخ تقى الدين : أكثر الناس يثبت استحقاقا زائداً على مجرد الوعد لهذه الآية . ولحديث معاذ رضى الله عنه « أتدرى ما حق الله على العباد ، وما حق العباد على الله ؟ » وعند المعتزلة : يجب عليه رعاية الأصلح . وهى قاعدة من قواعدهم .

(تنبيه : الأدلة) أى أدلة الفقه المتفق عليها على ما فى بعضها من خلاف ضعيف جدا أربعة . الأول (الكتاب) وهو القرآن (وهو الأصل . و) الثانى (السنة) وسيأتى تعريفها فى بابها (وهى مخبرة عن حكم الله تعالى) سبحانه (و) الثالث (الإجماع) وسيأتى تعريفه فى بابه (وهو) أى الإجماع (مستند إليهما) أى إلى الكتاب والسنة (و) الرابع (القياس) على الصحيح ، وعليه جماهير العلماء وقال أبو المعالى وجمع : ليس القياس من الأصول . وتعلقوا بأنه لا يفيد إلا الظن . قال فى شرح التحرير : والحق هو الأول . والثانى ضعيف جدا . فإن القياس قد يفيد القطع . كما سيأتى . وإن قلنا : لا يفيد إلا الظن فخبر الواحد ونحوه لا يفيد إلا الظن . انتهى (وهو) أى القياس (مستنبط من الثلاثة) التى هى الكتاب والسنة والإجماع . وأما الأدلة التى اشتهر الخلاف فيها فخمسة . الاستصحاب ، وشرع من قبلنا . والاستقراء ، ومذهب الصحابى ، والاستحسان . وقد آن الكلام على هذه الأدلة . ولما كان القرآن هو الأصل لجميعها بدأت به مستعينا بالله تعالى فقلت :

(باب . الكتاب القرآن)

عند العلماء الأعيان . بدليل قول من نزل الفرقان « ٤٦ : ٢٩ وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن — إلى قوله — إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) والمسموع واحد ، و بدليل قوله تعالى فى آية أخرى « ٧٢ : ٢ إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد » والإجماع منعقد على اتحاد اللفظين ، والكتاب فى الأصل جنس ، ثم غلب على القرآن من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (وهو) أى القرآن (كلام منزل) أى نزّله السيد جبريل صلوات الله وسلامه عليه (على) قلب سيدنا (محمد) رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كما قال سبحانه وتعالى « ٢ : ٩٧ قل : من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله » (معجز بنفسه) أى مقصود به الإعجاز ، كما أنه مقصود به بيان الأحكام والمواعظ ، وقص أخبار من قص فى القرآن من الأمم ، المتحدى فى به ، لقوله سبحانه وتعالى (١٥ : ٨٨ قل : لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » دليل ، إن ادعيتم القدرة فلما عجزوا تحداهم بعشر سور لقوله تعالى « ١١ : ١٣ فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » فلما عجزوا تحداهم بقوله تعالى ر ١٠ : ٣٨ قل : فأتوا بسورة مثله » أى من مثل القرآن ، أو من مثل النبى صلى الله عليه وسلم فلما عجزوا تحداهم بدون ذلك لقوله تعالى « ٥٢ : ٣٣ و ٣٤ أم يقولون تقوله ؟ بل لا يؤمنون ، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين » أى فليأتوا بمثله (متعبد بتلاوته) لتخرج الآيات المنسوخة اللفظ سواء بقى حكمها أم لا . لأنها صارت بعد النسخ غير قرآن لسقوط التعبد بتلاوتها . ولذلك لا تعطى حكم القرآن . ثم اعلم أنه لما ذكر أن القرآن كلام منزل احتيج إلى تبيين موضوع لفظ الكلام وما يتناوله لفظ الكلام حقيقة أو مجازا . وتسمى هذه المسألة مسألة الكلام ، وهى أعظم مسائل أصول الدين ، وهى مسألة طويلة الذيل ، حتى قيل : إنه لم يسم علم الكلام إلا لأجلها . لذلك اختلف فيها أئمة الإسلام المعتبرين ، المقتدى بهم اختلافا كثيرا متباينا .

فالقول الأول : هو قول الإمام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب وأتباعه. منهم الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى وأتباعه : أن الكلام مشترك بين الألفاظ المسموعة ، وبين الكلام النفسى . وذلك : لأنه قد استعمل لغة وعرفا فيهما . والأصل فى الإطلاق الحقيقة ، فيكون مشتركا . أما استعماله فى العبارة فكثير نحو قوله « ٩:٦ حتى يسمع كلام الله » « وهم يسمعون كلام الله ، ثم يحرفونه » ويقال : سمعت كلام فلان وفصاحته ، يعنى ألفاظه الفصيحة ، وأما استعماله فى المعنى النفسى وهو مدلول العبارة . فكقوله تعالى « ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » « ٦٧ : ١٣ وأسروا قولكم أو اجهروا به » وقول عمر رضى الله عنه فى يوم السقيفة « زورت فى نفسى كلاما » وقول الشاعر :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والأصل فى الإطلاق : الحقيقة . قال الأشعرى : لما كان يسمعه بلا انخراق وجب أن يكون كلامه بلا حرف ولا صوت . وذكر الغزالى : أن قوما جعلوا الكلام حقيقة فى المعنى مجازا فى العبارة وقوما عكسوا ، وقوما قالوا : بالاشتراك. فهى ثلاثة أقوال ونقلت عن الأشعرى . والمعنى النفسى نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم ، ونعنى بالنسبة بين المفردين : أى بين المعنيين المفردين ، تعلق أحدهما بالآخر ، وإضافته إليه على جهة الإسناد الإفادى ، بحيث إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدى معناها : كان ذلك اللفظ إسناداً إفاديا ، ومعنى قيام النسبة بالمتكلم : ماقاله الفخر الرازى ، وهو أن الشخص إذا قال لغيره : اسقنى ماء فقبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقى وحقيقة الماء والنسبة الطلبية بينهما . فهذا هو الكلام النفسى . والمعنى القائم بالنفس ، وصيغة قوله : اسقنى ماء ، عبارة عنه وقال : القرافى كل عاقل يجد فى نفسه الأمر والنهى ، والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين ، وعن حدوث العالم ونحو ذلك ، وهو غير مختلف فيه ، ثم يعبر عنه بعبارات ولغات مختلفة . فالمختلف هو الكلام اللسانى ، وغير المختلف هو الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى . ويسمى ذلك : العلم

الخاص سمعا ؛ لأن إدراك الحواس إنما هى علوم خاصة أخص من مطلق العلم . فكل إحساس علم وليس كل علم إحساس . فإذا وجد هذا العلم الخاص فى نفس موسى المتعلق بالكلام النفسى القائم بذات الله تعالى يسمى باسمه الموضوع له فى اللغة ، وهو السماع . انتهى . هذا حقيقة مذهبهم . لكن الأشعرى وأتباعه قالوا : القرآن الموجود عندنا حكاية كلام الله تعالى . وابن كلاب وأتباعه . قالوا : القرآن الموجود بين الناس عبارة عن كلام الله تعالى لا عينه .

قال ابن حجر : ورأيت الشيخ تقى الدين عكس عنهما . فجعل العبارة عن الأشعرى ، والحكاية عن ابن كلاب . وقال الأشعرى : كلام الله القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارىء . وقال الباقلانى : إنما نسمع التلاوة دون المتلو ، والقراءة دون المقروء . وذهب الإمام أحمد إمام أهل السنة من غير مدافعة رضى الله عنه وأصحابه ، وإمام أهل الحديث بلا شك محمد بن إسماعيل البخارى رضى الله عنه ، وجمهور العلماء — قاله ابن مفلح فى أصوله فى الأمر ، وابن قاضى الجبل — إلى أن الكلام ليس مشتركا بين العبارة ومدلولها ، بل الكلام حقيقة هو الحروف المسموعة من الصوت ، وإلى ذلك الإشارة بقوله (والكلام حقيقة) أى المتبادر إلى الذهن عند إطلاقه (الأصوات والحروف) قال الشيخ تقى الدين : المعروف عند أهل السنة والحديث : أن الله تعالى يتكلم بصوت ، وهو قول جماهير فرق الأمة . فإن جماهير الطوائف يقولون : إن الله تعالى تكلم بصوت ، مع تنازعهم فى أن كلامه هل هو مخلوق أو قائم بنفسه قديم أو حادث ، أو مازال يتكلم (وإنما سمى به) أى سمى بالكلام (المعنى النفسى وهو) أى المعنى النفسى (نسبة بين مفردين قائمة) أى تلك النسبة (بالمتكلم) ويقدم الكلام على المعنى النفسى ، يعنى أنه متى أطلق الكلام على المعنى النفسى (فـ) إطلاقه عليه (مجاز) وهذا عند الإمام أحمد وغيره من أهل السنة . قال الطوفى : إنما كان حقيقة فى العبارة ، مجازا فى مدلولها لوجهين : أحدهما : أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام : إنما هو العبارات ، والمبادرة

دليل الحقيقة . الثانى : أن الكلام مشتق من الكَلْم ، لتأثيره فى نفس السامع ، والمؤثر فى نفس السامع إنما هو العبارات ، لا المعانى النفسية بالفعل ، نعم هى مؤثرة للفائدة بالقوة ، والعبارة مؤثرة بالفعل . فكانت أولى بأن تكون حقيقة ، وما يكون مؤثرا بالقوة مجاز . قال المخالفون : استعمل لغة وعرفا فيهما . قلنا : نعم ، لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فيما ذكرناه ، والمجاز فيما ذكرتموه ؟ والأول ممنوع . قالوا : الأصل فى الإطلاق الحقيقة . قلنا : والأصل عدم الاشتراك ، ثم قد يعارض المجاز الاشتراك المجرد ، والمجاز أولى ، ثم إن لفظ الكلام أكثر مايستعمل فى العبارات ، وكثرة موارد الاستعمال تدل على الحقيقة . وأما قوله تعالى «يقولون فى أنفسهم » فمجاز ؛ لأنه إنما دل على المعنى النفسى بالقرينة . وهى قوله فى أنفسهم ، ولو أطلق لما فهم إلا العبارة . ولذلك كل ما جاء من هذا الباب إنما يفيد مع القرينة . ومنه قول عمر رضى الله عنه « زورت فى نفسى كلاما » إنما أفاد ذلك بقرينة قوله « فى نفسى » وأما قوله تعالى « ٦٧ : ١٣ وأسروا قولكم أو اجهروا به » فلاحجة فيه ، لأن الأسرار نقيض الجهر . وكلاهما عبارة عن أن إحداهما أرفع صوتا من الأخرى ، وأما الشعر : فهو للأخطل . ويقال : إن المشهور فيه : إن البيان لفى الفؤاد ، وبتقدير أن يكون كما ذكرتم فهو مجاز عن مادة الكلام ، وهو التصورات المصححة له ؛ إذ من لا يتصور منه معنى مايقول لا يوجد فيه كلام ، ثم هو مبالغة من هذا الشاعر فى ترجيح الفؤاد على اللسان . انتهى كلام الطوفى . ونقل ابن القيم فى النونية : أن الشيخ تقى الدين : رد كلام النفس من تسعين وجهاً . وقال الغزالى : من أحال سماع موسى كلاماً ليس بحرف ولا صوت فليحل يوم القيامة رؤية ذات ليست بجسم ولا عرض . انتهى .

قال الطوفى : كل هذا تكلف وخروج عن الظاهر ، بل عن القاطع من غير ضرورة إلا خيالات لاغية . وأوهام متلاشية . وماذكروه معارض بأن المعانى لا تقوم شاهداً إلا بالأجسام . فإن أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما ، فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسما ، إذ كلا

الأمرين خلاف الشاهد ، ومن أحال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية من غير جسم ، ولافرق . ثم قال الطوفى : والعجيب من هؤلاء القوم — مع أنهم عقلاء فضلاء — يجيزون أن الله تعالى يخلق لمن يشاء من عباده علماً ضرورياً ، وسمعاً لكلامه النفسى من غير توسط حرف ولا صوت ، وأن ذلك من خاصة موسى عليه السلام ، مع أن ذلك قلب لحقيقة السمع فى الشاهد ، إذ حقيقة السمع فى الشاهد أيضاً : سماع الأصوات بحاسته ، ثم ينكرون علينا القول بأن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت قديمين من فوق السماء ، لكون ذلك مخالفاً للشاهد فإن جاز قلب حقيقة السمع شاهداً بالنسبة إلى كلامه ، فلم لا يجوز مخالفة الشاهد بالنسبة إلى استوائه وكلامه على ماقلناه ؟ فإن قالوا : لأنه يستحيل وجود حرف وصوت إلا من جسد ووجود فى جهة ليس بجسم . قلنا : إن عنيتم استحالته بالإضافة إلى الشاهد فسماع كلامه بدون توسط صوت وحرف كذلك أيضاً ، وإن عنيتم استحالته مطلقاً فلا نسلم ، إذ البارى جل جلاله على خلاف الشاهد والمعقول فى ذاته وصفاته . وقد وردت النصوص بما قلناه ، فوجب القول به . انتهى .

وقال الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجستانى عن قول الأشعرى « لما كان سمعه بلا انخراق . وجب أن يكون كلامه بلا حرف ولاصوت » هذا غير مسلم ، ولا يقتضى ماقاله ، وإنما يقتضى أن سمعه لما كان بلا انخراق وجب أن يكون كلامه بلا لسان وشفتين وحنك . وأيضاً : لو كان الكلام من غير حرف ، وكانت الحروف عبارة عنه ، لم يكن بد من أن يحكم لتلك العبارة بحكم ، إما أن يكون أحدثها فى صدر أو لوح ، أو أنطق بها بعض عبيده فتكون منسوبة إليه . فيلزم من يقول ذلك : أن يفصح بما عنده فى السور والآى والحروف : هى عبارة جبريل أو محمد عليهما الصلاة والسلام ؟ وأيضاً قوله تعالى « ٣٦ : ٨٢ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وكن حرفان ، ولا يخلو الأمر من أحد وجهين : إما أن يكون المراد بقوله « كن » التكوين كالمعتزلة ، أو يكون المراد به ظاهره ، وأن الله تعالى إذا أراد إيجاد

شيء قال له « كن » على الحقيقة فيكون ، وقد قال الأشعري : إنه على ظاهره لا بمعنى التكوين . فيكون على ظاهره ، وهو حرفان ، وهو مخالف لمذهبه وإن قال ليس بحرف صار بمعنى التكوين كالمعتزلة . انتهى . وقال الحافظ شهاب الدين بن حجر ، في شرح البخاري في باب كلام الرب مع جبريل : والمنقول عن السلف اتفاقهم على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، تلقاه جبريل عن الله عز وجل وبلغه جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، وبلغه محمد صلى الله عليه وسلم إلى أمته ، انتهى . وصح عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف أنهم قالوا : عن القرآن « منه بدأ وإليه يعود » (والكتابة كلام حقيقة) لقول عائشة رضي الله عنها « ما بين دفتي المصحف كلام الله » واختلف كلام القاضي وغيره من أئمة أصحابنا في تسمية الكتابة كلاماً حقيقة . قال المجد في المسودة عن القاضي أنه قال : إن الكتابة عندنا كلام حقيقة ، أظنه في مسألة الطلاق بالكتابة . انتهى . قال في شرح التحرير : قلت قد ذكر الأصحاب : أنه لو كتب صريح الطلاق ، ونوى به الطلاق : يقع الطلاق بذلك على الصحيح من المذهب ، ثم قال : وإن لم ينو شيئاً بل كتب صريح الطلاق من غير نية الطلاق ، فللأصحاب في وقوع الطلاق بذلك وجهان . أحدهما : هو أيضاً صريح فيقع من غير نية . وهذا هو الصحيح من المذهب ، وعليه أكثر الأصحاب في الصريح . قال ناظم المفردات : أكثر الأصحاب في الصحيح أدخله ، ونصره القاضي من أئمة أصحابنا وتبعه أصحابه وذكره الحلواني عن أصحابه . انتهى . وقال في الإنصاف وفي تعليق القاضي ما يقولون في العقود والحدود والشهادات هل تثبت بالكتابة ؟ قيل : المنصوص عنه في الوصية تثبت ، وهي عقد يفتقر إلى إيجاب وقبول . فيحتمل أن يثبت جميعها ، لأنه في حكم الصريح ، ويحتمل أن لا يثبت ، لأنه لا كناية لها فقويت ، والطلاق والعتق كناية فضعفا . قال المجد : لا أدري أراد صحتها بالكتابة . أو نيتها بالظاهر . قال في الفروع : ويتوجه أنه أرادهما ، انتهى . وقال في التحرير — بعد أن ذكر أن الكتابة ، كلام حقيقة — وقيل :

لا كالإشارة ، وهو أظهر وأصح . انتهى (ولم يزل الله تعالى متكلما كيف شاء وإذا شاء بلا كيف ، يأمر بما شاء ويحكم) قال الشيخ تقي الدين : تنازع العلماء في أن الرب تعالى هل يتكلم بمشيئته وقدرته أم لا ؟ على قولين . فابن كلاب ومن وافقه قالوا : لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل كلامه لازم لذاته كحياته ، ثم من هؤلاء من عرف أن الحروف والأصوات لا تكون إلا متعاقبة ، والصوت لا يبقى زمانين ، فضلا عن أن يكون قديماً . فقال : القديم معنى واحد ، لامتناع معان لا نهاية لها ، وامتناع التخصيص بعدد دون عدد . فقالوا : هو معنى واحد ، وقالوا : إن الله تعالى لا يتكلم بالكلام العربي والعبري ، وقالوا : إن معنى التوراة والإنجيل والقرآن وسائر كلامه تعالى معنى واحد ، ومعنى آية الكرسي وآية الدَّين معنى واحد ، إلى غير ذلك من اللوازم التي يقول جمهور العقلاء إنها معلومة الفساد بضرورة العقل ، ومن هؤلاء من عرف أن الله سبحانه وتعالى تكلم بالقرآن العربي ، والتوراة العبرية ، وأنه نادى موسى بصوت ، ونادى عباده بصوت ، وأن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى حروفه ومعانيه ، لكن اعتقدوا — مع ذلك — أنه قديم العين ، وأن الله سبحانه وتعالى لم يتكلم بمشيئته وقدرته . فالتزموا أنه حروف وأصوات قديمة الأعيان لم تزل ولا تزال ، وقالوا : إن الباء لم تسبق السين ، وأن السين لم تسبق الميم ، وأن جميع الحروف مقترنة ببعضها اقترانا قديماً أزلياً ، لم يزل ولا يزل ، وقالوا : هي مترتبة في حقيقتها وماهيتها ، غير مترتبة في وجودها . وقال كثير منهم : إنها مع ذلك شيء واحد ، إلى غير ذلك من اللوازم التي يقول جمهور العقلاء : إنها معلومة الفساد بضرورة العقل ومن هؤلاء من يقول : هو قديم ، ولا يفهم معنى القديم . والقول الثاني : أن الله سبحانه وتعالى يتكلم بقدرته ومشيئته ، مع أنه غير مخلوق . وهذا قول جماهير أهل السنة والنظر وأئمة أهل السنة والحديث ، لكن من هؤلاء من اعتقد أن الله تعالى لم يكن يمكنه أن يتكلم في الأزل بمشيئته . كما لم يكن يمكنه عندهم أن يفعل في الأزل شيئاً ، فالتزموا أنه تكلم بمشيئته بعد أن لم يكن متكلماً ، كما أنه

فعل بعد أن لم يكن فاعلا ، وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث والسنة . وأما السلف والأئمة فقالوا : إن الله سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته . وإن كان مع ذلك قديم النوع ، بمعنى أنه لم يزل متكلما إذا شاء . فإن الكلام صفة كمال ، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ، ومن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام ممكناً له بعد أن يكون ممتنعاً منه ، أو قدر أن ذلك ممكن . فكيف إذا كان ممتنعاً ؟ لامتناع أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن ، وأن يكون التكلم والفعل ممكناً بعد أن كان غير ممكن ؟ انتهى . وقال ابن قاضى الجبل فى أصوله فى الأمر : قسم من أقسام الكلام ، والكلام الألفاظ المنتظمة لمعانيها . والإنسان قبل تلفظه يقوم بقلبه طلب فيفزع إلى اللفظ ، كما إذا قال : اسقنى ماء ، كأنه يجد طلباً قائماً بقلبه . فيقصد اللفظ . واختلف الناس فى حقيقة ذلك الطلب . فقالت طائفة : هو قسم من أقسام العلم . وقالت أخرى : إرادة الفعل . وقالت الأشعرية : هو كلام النفس ، وهو مغاير للعلم والإرادة . وأنكر الجماهير والمعتزلة قيام معنى بالنفس غير العلم والإرادة . وقالوا : القائم بالقلب هو صورة ما تريد النطق به . قال أبو الحسين البصرى : الذى يجده الإنسان فى نفسه قبل أن يتكلم : هو استحضار صور الكلام والعلم بما يقوله شيئاً فشيئاً ، والعزم على إيراده باللسان ، كما يستحضر صورة الكتابة قبل أن يكتب ، ولا مقتضى لإثبات أمر غير ما ذكرناه قال : ولو ثبت لم يكن كلاماً فى اللغة ، ولا يسمى الإنسان لأجله متكلماً ولذلك يقول أهل اللغة للساكت : إنه غير متكلم ، وإن جاز أنه يقوم به ذلك المعنى . لا يقولون للساكت : إنه غير مريد ، ولا عالم . قال : وقول أهل اللغة : فى نفسى كلام مجاز . والمراد بذلك عزم على الكلام ، كقولهم : فى نفسى السفر . قال : ولو ثبت فى النفس معنى هو الكلام عن الاعتقادات والعزم ، لكان محدثاً ؛ لأن الذى يشيرون إليه مرتب يتجدد فى النفس بعضه بعد بعض ، ومرتب حسب الكلام المسموع . فإن كان كلام الله تعالى معنى ما فى النفس من الكلام فى الشاهد : استحال قدمه ، وإن لم يكن معناه ، بطل قولهم : إن ما أثبتناه معقول

فى الشاهد . وقالت الأشاعرة : ذلك المعنى القائم بالنفس هو الكلام . والحروف والأصوات دالات عليه ومعرفات ، وأنه حقيقة واحدة . هى الأمر والنهى والخبر والاستخبار ، وإنها صفات له ، لا أنواع . فإن عبر عنه بالعربية كان عربياً ، أو السريانية كان سريانياً . وكذلك فى سائر اللغات ، وإنه لا يتبعض ولا يتجزأ ، ثم اختلفوا . فقال إمام الحرمين وغيره : الكلام المطلق حقيقة : هو ما فى النفس ، شاهداً أو غائباً ، وإطلاق الكلام على الحروف والأصوات مجاز . وقال جمهورهم : يطلق على كل منهما بالاشتراك اللفظى . وقال بعضهم : هو حقيقة فى اللسان مجاز فى النفس . وليس الخلاف جارياً فى نفس الكلام ، بل ما يتعلق به من الأمر والنهى والخبر والتصديق والتكذيب ، ونحو ذلك من عوارض الكلام .

قال الرازى فى الأربعين : ماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ ، ويدل عليه وجوه . أحدها : أن ماهية هذا المعنى لا تتبدل باختلاف الأمكنة والأزمنة ، والألفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة . قال ابن قاضى الجبل : قيل عليه وجهان . أحدهما : إن أردت اختلاف أجناسها ، فهذا مسلم ولا ينفعك ، وإن أردت اختلاف قدرها وصفتها فممنوع ، لأنا لا نسلم أن الطلب الحاصل باللفظ العربى الفصيح مع الصوت الجهورى مماثل للطلب باللفظ الأعجمى مع الصوت الضعيف وهذا لأن القائم بالنفس قد يتفاوت ، فيكون طلب أقوى من غيره وأكمل . الثانى : هب أن المدلول متحد والدال مختلف . لكن لم لا يجوز وجود المدلول مشروطاً بالدليل ؟ فهو وإن غايره لكن لا يوجد إلا بوجوده . ألا ترى أن كون الإنسان مخبراً لغيره لا بد فيه من أمر ظاهر يدل على ما فى باطنه من المعنى . وذلك الأمر الظاهر وإن اختلف ، لكن لا يكون مخبراً إلا به . وإذا لاح لك ذلك لم يكن مجرد كون المعنى مغايراً كافياً فى مطلوبه . وهذا كما أن المعنى قائم بالروح ، واللفظ قائم بالبدن ، ثم إن وجود الروح فى هذا العالم لا يمكن إلا مع البدن . وأيضاً فيكون كل من المتلازمين دليل على الآخر لا يقتضى ذلك وجود المدلول بدون الدليل ، كالأمور المتضايفة ، كالأبوة والنبوة . قال

الرازى : الوجه الثانى : أن جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل : افعل ، دليل على ذلك الطلب بالقلب . والدليل مغاير للمدلول . قال ابن قاضى الجبل : هب أن الأمر كذلك ، لكن لم يجمعوا على أنه يوجد المدلول بدون دليله . قال الرازى ، الوجه الثالث : أن جميع العقلاء يعلمون بالضرورة : أن قول القائل : افعل ، لايكون طلباً وأمراً إلا عند اصطلاح الناس على هذا الوضع . أما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلباً فإنه أمر ذاتى حقيقى ، لا يحتاج فيه إلى الوضع والاصطلاح . قال ابن قاضى الجبل : قيل : ما ذكرت ممنوع . فإن أكثر الناس لايجعلون اللغات اصطلاحية ، بل إما توقيفية بإلهام أو غير إلهام . والنزاع فى ذلك مشهور . ولو سلم ، فلم قلت بإمكان وجوده بدون اللفظ ؟ قال الرازى : الوجه الرابع : هو أنهم قالوا : إن قولنا . ضرب ويضرب إخبار ، وقولنا : اضرب ولا تضرب ، أمر ونهى ، ولو أن الواضعين قلبوا الأمر وقالوا بالعكس لكان جائزاً . أما لو قالوا : إن حقيقة الطلب يمكن أن تقلب خبراً أو حقيقة الخبر يمكن أن تقلب طلباً ، لكان ذلك محالا . قال ابن قاضى الجبل : قيل : لو سلم لم يلزم أن لا يكون وجود أحدهما مشروطاً بالآخر . وأيضاً أنتم ادعيتم أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر شىء واحد ، بل ادعى الرازى أن حقيقة الطلب داخلة فى حقيقة الخبر . فقال فى كون كلام الله تعالى واحداً أمر ونهى وخبر : إنه يرجع إلى حرف واحد ، وهو الكلام كله خبر . لا للأمر عبارة عن تعريف فعله أنه لو فعله لصار مستحقاً للذم . وكذا القول فى النهى وإذا كان مرجع الكل إلى شىء واحد — وهو الخبر — صح أن كلام الله واحد . قال ابن قاضى الجبل : احتج الجمهور بالكتاب والسنة واللغة والعرف . أما الكتاب فقوله تعالى « ١٩ : ١٠ ، ١١ آيتك أن لاتكلم الناس ثلاث ليال سويا فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » فلم يسم الإشارة كلاماً ، وقال لمريم « فقولى : إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » وفى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تعالى عفا

لأمتى عن الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسها مالم تتكلم أو تعمل به » وقسم أهل اللسان الكلام إلى اسم وفعل وحرف . واتفق الفقهاء كافة على أنه من حلف لايتكلم لم يحنث بدون النطق ، وإن حدثته نفسه . فإن قيل : الأيمان مبناها على العرف . قيل : الأصل عدم التغيير . وأهل العرف يسمون الناطق متكلماً . ومن عداه ساكتاً وأخرس . قالوا : قوله تعالى « ٦٣ : ١ إذا جاءك المنافقون . قالوا : نشهد إنك لرسول الله ، والله يعلم إنك لرسوله ، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون » أكذبهم الله تعالى فى شهادتهم . ومعلوم صدقهم فى النطق اللسانى . فلابد من إثبات كلام فى النفس ليكون الكذب عائداً إليه . فقوله تعالى ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » وقوله تعالى « استكبروا فى أنفسهم »وقوله تعالى « ٦٧ : ١٣ وأسروا قولكم أو اجهروا به » وقوله تعالى « ٥٠ : ١٦ ونعلم ماتوسوس به نفسه » قال ابن قاضى الجبل : أما الأول : فلأن الشهادة هى الإخبار عن الشىء مع اعتقاده . فلما لم يكونوا معتقدين ذلك أكذبهم الله تعالى . وعن الثانى وجهان . الأول : أنه قول بحروف وأصوات خفية ، ولهذا فسره بما بعده . الثانى : أنه قول مفيد ، فهو مجاز . وهو الجواب عن الإسرار والجهر . وعن الثالث : الاستكبار رؤية النفس وهو خارج عن ذلك . قالوا : قول عمر « زورت فى نفسى كلاماً » قلنا « زوّر » صور مايريد النطق به ، أو كقول القائل : زورت فى نفسى بناء أو سفراً . قالوا : قول الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قلنا : البيت موضوع على الأخطل . فليس هو فى نسخ ديوانه ، وإنما هو لابن ضمضام . ولفظه : إن البيان . وسيأتى : وقال الآمدى ، فإن قيل : إذا جعلتم الحقائق — التى هى الأمر والنهى والخبر والاستخبار — شيئاً واحداً ، لزمكم أن تردوا الصفات إلى معنى واحد . قلنا : هو سؤال وارد . ولعل عند غيرنا حله . وقال أبو نصر السجزى : قولهم « لاتتبعض » يرد عليه أن موسى صلى الله عليه وسلم سمع بعض كلام الله ، ولا يمكن أن يقال : سمع الكل . وقال ابن

درباس الشافعى : وكذلك قوله تعالى « ٢١ : ٧٩ ففهمناها سليمان » مع التصريح باختصاص موسى بالكلام . انتهى كلام ابن قاضى الجبل .

وقال الشيخ تقى الدين : فى فتيا له تسمى بالأزهرية . ومن قال : إن القرآن عبارة عن كلام الله تعالى وقع فى محذورات . أحدها « قولهم : إن هذا ليس هو كلام الله » فإن نفى هذا الإطلاق خلاف ما علم بالاضطرار من دين الإسلام ، وخلاف مادل عليه الشرع والعقل . والثانى : قولهم « عبارة » إن أرادوا أن هذا الثانى هو الذى عبر عن كلام الله تعالى القائم بنفسه ، لزم أن يكون كل تال معبراً عما فى نفس الله تعالى ، والمعبر عن . . . هو المنشىء للعبارة فيكون كل قارىء هو المنشىء لعبارة القرآن وهذا معلوم الفساد بالضرورة . وإن أرادوا أن القرآن العربى عبارة عن معانيه ، فهذا حق ؛ إذ كل كلام فلفظه عبارة عن معناه ، لكن هذا لا يمنع أن يكون الكلام متناولا للفظ والمعنى الثالث : أن الكلام قد قيل إنه حقيقة فى اللفظ مجاز فى المعنى . وقيل : حقيقة فى المعنى مجاز فى اللفظ ، وقيل : بل حقيقة فى كل منهما . والصواب الذى عليه السلف والأئمة : أنه حقيقة فى مجموعهما ، كما أن الإنسان قيل : هو حقيقة فى البدن فقط . وقيل: بل فى الروح فقط . والصواب : أنه حقيقة فى المجموع . فالنزاع فى الناطق كالنزاع فى منطقه . وإذا كان كذلك . فالمتكلم إذا تكلم بكلام له لفظ ومعنى ، وبُلغ عنه بلفظه ومعناه . فإذا قيل : مابلغه المبلغ من اللفظ : هذا عبارة عن القرآن ، وأراد به المعنى الذى للمبلغ عنه نفى عنه اللفظ الذى للمبلغ عنه . والمعنى الذى قام بالمبلغ . فمن لم يثبت إلا القرآن المسموع ، الذى هو عبارة عن المعنى القائم بالذات . قيل له : فهذا الكلام المنظوم الذى كان موجودا قبل قراءة القراء هو موجود قطعا وثابت ، فهل هو داخل فى العبارة والمعبر عنه غيره أو غيرهما ؟ فإن جعلته غيرهما : بطل اقتصارك على العبارة والمعبر عنه ، وإن جعلته أحدهما : لزمك إن لم تثبت إلا هذه العبارة ، والمعنى القائم بالذات أن تجعله نفس ماسمع من القراء ، فيجعل عين مابلغه المبلغون هو عين ماسمعوه . وهذا الذى فرت منه . وأيضا فيقال له : القارىء

المبلغ إذا قرأ ، فلابد له فيما يقوم به من لفظ ومعنى ، وإلا كان اللفظ الذى قام به عبارة عن القرآن ، فيجب أن يكون عبارة عن المعنى الذى قام به ، لا عن معنى قام غيره . فقولهم « هذا هو العبارة عن المعنى القائم بالذات » أخطئوا من وجهين أخطئوا فى بيان مذهبهم . فإن حقيقة قولهم : أن اللفظ المسموع من القارىء حكاية اللفظ الذى عبر به عن معنى القرآن مطلقا . وذلك أن اللفظ عبارة عن المعنى القائم بالذات ، ولفظه ومعناه : حكاية عن ذلك اللفظ والمعنى . ثم إذا عرف مذهبهم بقى خطؤهم فى أصول منها : زعمهم أن معانى القرآن معنى واحد ، هو الأمر والنهى والخبر ، وأن معنى التوراة والإنجيل والقرآن معنى واحد ، ومعنى آية الكرسى معنى آية الدين . وفساد هذا معلوم بالضرورة . ومنها : زعمهم أن القرآن العربى لم يتكلم الله به — وأطال فى ذلك وبرهن عليه بما يطول هنا ذكره وقال بعد ذلك : وأول من قال هذا فى الإسلام : عبد الله بن سعيد بن كلاب وجعل القرآن المنزل حكاية عن ذلك المعنى . فلما جاء الأشعرى واتبع ابن كلاب فى أكثر مقالته ناقشه على قوله « إن هذا حكاية عن ذلك » وقال : الحكاية تمثل المحكى . فهذا اللفظ يصح من المنزلة ، لأن ذلك المخلوق حروف وأصوات عندهم . وحكاية مثله . وأما على أصل ابن كلاب فلا يصح أن يكون حكاية ، بل نقول : إنه عبارة عن المعنى . فأول من قال بالعبارة الأشعرى . وكان أبو قلابة فيما ذكر عنه : إذا درس مسألة القرآن يقول : هذا قول الأشعرى . ولم تتبين صحته — أو كلاما هذا معناه — وكان الشيخ أبو حامد الاسفرائينى يقول : مذهب الشافعى وسائر الأئمة فى القرآن : خلاف قول الأشعرى . وقولهم : هو قول الإمام أحمد وكذلك أبو محمد الجوينى ، ذكر أن الأشعرى خالف فى مسألة الكلام قول الشافعى وغيره . وأنه أخطأ فى ذلك . وكذلك سائر أئمة أصحاب مالك والشافعى وغيرهما يذكرون قولهم فى حد الكلام وأنواعه من الأمر والنهى والخبر العام والخاص وغير ذلك . ويجعلون الخلاف فى ذلك مع الأشعرى ، كما هو مبين فى أصول الفقه التى صنفها أئمة أصحاب أبى حنيفة

ومالك والشافعي وغيرهم ثم قال بعد ذلك : ومن قال من المعتزلة والكلابية : إن القرآن المنزل حكاية ذلك ، وظنوا أن المبلغ حاك لذلك الكلام . ولفظ الحكاية قد يراد به محاكاة الناس فيما يقولونه ويفعلونه اقتداء بهم وموافقة لهم ، فمن قال : القرآن حكاية كلام الله تعالى بهذا المعنى ، فقد غلط وضل ضلالا مبينا . فإن القرآن لا يقدر الناس على أن يأتوا بمثله ، ولا يقدر أحد أن يأتي بما يحكيه . وقد يراد بلفظ الحكاية النقل والتبليغ . كما يقال : فلان حكى عن فلان أنه قال كذا ، كما يقال عنه نقل عنه . فهنا بمعنى التبليغ للمعنى وقد يقال : حكى عنه أنه قال كذا وكذا ، لما عبر بلفظه ومعناه . فالحكاية هنا بمعنى التبليغ للفظ والمعنى ، لكن يفرق بين أن يقول : حكيت كلامه على وجه المماثلة له ، وبين أن يقول : حكيت عنه كلامه ، وبلغت عنه أنه قال مثل قوله من غير تبليغ عنه . وقد يراد به المعنى الآخر ، وهو أنه بلغ عنه مقاله . فإن أريد المعنى الأول ، جاز أن يقال: هذا حكاية كلام فلان ، وهذا مثل كلام فلان ، وليس هو مبلغا عنه كلامه ، وإن أريد به المعنى الثاني — وهو إذا حكى الإنسان عن غيره ما يقوله وبلغه عنه — فهنا يقال : هذا كلام فلان ، ولا يقال : هذا حكاية كلام فلان ، كما لا يقال هذا مثل كلام فلان . بل قد يقال : هذا كلام فلان بعينه ، بمعنى أنه لم يغيره ولم يحرف ولم يزد ولم ينقص . انتهى . قال الإمام أحمد رضي الله عنه القرآن كيف تصرف فهو غير مخلوق ، ولا يرى القول بالحكاية والعبارة . وغلّط من قال بهما وجهله . فقال : من قال إن القرآن عبارة عن كلام الله فقد غلط وجهل . وقال : الناسخ والمنسوخ في كتاب الله ، دون العبارة والحكاية . وقال : هذه بدعة لم يقلها السلف . وقوله تعالى «تكليما» يبطل الحكاية . منه بدا وإليه يعود . نقل ذلك ابن حمدان في نهاية المبتدئين . وقال شيخ الإسلام موفق الدين بن قدامة في مصنف له : واعترض القائل بالكلام النفسي بوجوه : أحدها : قول الأخطل : إن الكلام لفي الفؤاد الثاني : سلمنا أن كلام الآدمي حرف وصوت فكلام الله يخالفه ، لأنه صفته ، فلا تشبه صفته صفات الآدميين ،

ولا كلامه كلامهم . الثالث : أن مذهبكم فى الصفات أن لا نفس . فكيف فسرتم كلام الله بما ذكرتم ؟ الرابع : أن الحروف لا تخرج إلا من مخارج وأدوات والصوت لا يكون إلا من جسم . والله يتعالى عن ذلك . الخامس : أن الحروف يدخلها التعاقب ، فالباء تسبق السين ، والسين تسبق الميم وكل مسبوق مخلوق . السادس : أن هذا يدخله التجزى والتعداد ، والقديم لا يتجزأ ولا يتعدد . قال شيخ الإسلام الموفق : الجواب عن الأول من وجوه . الأول : أن هذا كلام شاعر نصرانى عدو الله ورسوله ودينه . فهل يجب اطراح كلام الله ورسوله وسائر الخلق تصحيحا لكلامه ، وحمل كلامهم على المجاز صيانة لكلمته هذه عن المجاز ؟ وأيضا : فتحتاجون إلى إثبات هذا الشعر ببيان إسناده ونقل الثقات له ، ولا تقنع بدعوى شهرته ، وقد يشتهر الفاسد . وقد سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب إمام أهل العربية فى زمانه يقول : قد فتشت دواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها . الثانى : لا نسلم أن لفظه هكذا ، وإنما قال : إن البيان لفى الفؤاد فحرفوه وقالوا : الكلام . الثالث : أن هذا مجاز أراد به أن الكلام عن عقلاء الناس فى الغالب إنما يكون بعد التروى فيه ، واستحضار معانيه فى القلب ، كما قيل : لسان الحكيم من وراء قلبه . فإن كان له قال ، وإن لم يكن له سكت ، وكلام الجاهل على طرف لسانه . والدليل على أن هذا مجاز من وجوه كثيرة . أحدها : ما ذكرنا ، وما تركناه أكثر مما ذكرنا مما يدل على أن الكلام هو النطق ، وحمله على حقيقته ، وحمل كلمة الأخطل على مجازها أولى من العكس . الثانى : أن الحقيقة يستدل عليها بسبقها إلى الذهن وتبادر الأفهام إليها ، وإنما يفهم من إطلاق الكلام ما ذكرناه . الثالث : ترتيب الأحكام على ما ذكرناه دون ما ذكروه . الرابع : قول أهل العربية الذين هم أهل اللسان ، وهم أعرف بهذا الشأن . الخامس : من الاشتقاق الذى ذكرناه . السادس : لا تصح إضافة ما ذكروه إلى الله تعالى . فإنه جعل الكلام فى الفؤاد . والله سبحانه لا يوصف بذلك . وجعل اللسان دليلا عليه ، ولأن الذى عبر عنه الأخطل بالكلام هو

التروى والفكر ، واستحضار المعانى ، وحديث النفس ووسوستها . ولا يجوز إضافة شىء من ذلك إلى الله تعالى بلا خلاف بين المسلمين . قال : ومن أعجب الأمور أن خصومنا ردوا على الله وعلى رسوله ، وخالفوا جميع الخلق من المسلمين وغيرهم فرارا من التشبيه على زعمهم ، ثم صاروا إلى تشبيه أقبح وأفحش من كل تشبيه . وهذا نوع من التفقيل . ومن أدل الأشياء على فساد قولهم : قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم وما لا يحصى من الأدلة ، وتمسكهم بكلمة قالها هذا الشاعر النصرانى جعلوها أساس مذهبهم وقاعدة عقدهم ، ولو أنها انفردت عن مبطل وخلت عن معارض لـ جاز أن يبنى عليها هذا الأصل العظيم ، فكيف وقد عارضها ما لا يمكن رده ؟ فمثلهم كمثل من بنى قصراً على أعواد الكبريت فى مجرى السيل . وأما قولهم : إن كلام الله يجب أن لا يكون حروفا يشبه كلام الآدميين . قلنا : جوابه من وجوه . أحدها : أن الاتفاق فى أصل الحقيقة ليس بتشبيه ، كما أن اتفاق البصر فى أنه إدراك المبصرات ، والسمع فى أنه إدراك المسموعات ، والعلم فى أنه إدراك المعلومات ليس بتشبيه ، كذلك هذا . الثانى : أنه لو كان ذلك تشبيهاً لكان تشبيههم أقبح وأفحش على ما ذكرنا . الثالث : أنهم إن نفوا هذه الصفة لكون هذا تشبيهاً ، ينبغى أن ينفوا سائر الصفات ، من الوجود والحياة والسمع والبصر وغيرها . الرابع : أننا نحن لم نفسر هذا ؛ إنما فسره الكتاب والسنة . أما قولهم : أنتم فسرتم هذه الصفة ؟ فنقول : إنما لا يجوز تفسير المتشابه الذى سكت السلف عن تفسيره ، وليس كذلك الكلام فإنه من المعلوم بين الخلق أن لا تشبيه فيه . وقد فسره الكتاب والسنة . الثانى : أننا نحن فسرناه بحمله على حقيقته تفسيرا جاء به الكتاب والسنة ، وهم فسروه بما لم يرد به كتاب ولا سنة ولا يوافق الحقيقة ، ولا يجوز نسبته إلى الله تعالى . وأما قولهم : إن الحروف تحتاج إلى مخارج وأدوات ؟ فنقول : احتياجها إلى ذلك فى حقنا لا يوجب ذلك فى كلام الله تعالى ، تعالى الله عن ذلك . فإن قالوا : بل يحتاج الله تعالى كحاجتنا ، قياساً له علينا أخطئوا من وجوه . أحدها : أنه

يلزمهم فى سائر الصفات التى سلموها كالسمع والبصر والعلم والحياة . فإنها لا تكون فى حقنا إلا فى جسم ، ولا يكون البصر إلا فى حدقة ، ولا السمع إلا من انخراق . والله تعالى بخلاف ذلك . الثانى : أن هذا تشبيه لله تعالى بنا وقياس له علينا وهذا كفر . الثالث : أن بعض المخلوقات لم تحتج إلى مخارج فى كلامها . كالأيدى والأرجل ، والجلود التى تتكلم يوم القيامة ، والحجر الذى سلّم على النبى صلى الله عليه وسلم ، والحصا لذى سبح فى كفيه . والذراع المسمومة التى كلمته . وقال ابن مسعود « كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل » ولا خلاف فى أن الله تعالى قادر على إنطاق الحجر الأصم بلا أدوات . قلت : أخبرنا الذى ينطق به عنهم أنهم لا يقولون : إن الله تعالى يحتج لحاجتنا قياساً له علينا ، فإنه عين التشبيه ، وهم لا يقولون ذلك بل يفرون منه . والظاهر : أن الشيخ قال ذلك على تقدير قولهم له ثم قال : وقولهم إن التعاقب يدخل فى الحروف ؟ قلنا : إنما كان ذلك فى حق من ينطق بالمخارج والأدوات ، ولا يوصف الله تعالى بذلك . قال الحافظ أبو نصر : إنما يتعين التعاقب فيمن يتكلم بأداة يعجز عن أداء شىء إلا بعد الفراغ من غيره ، وأما المتكلم بلا جارحة فلا يتعين فى كلامه التعاقب ، وقد اتفق العلماء على أنه سبحانه وتعالى يتولى الحساب بين خلقه يوم القيامة فى حالة واحدة . وعند كل واحد منهم : أن المخاطِب فى الحال هو وحده وهذا خلاف التعاقب . انتهى كلام أبى نصر . ثم قال الشيخ الموفق : وقولهم إن القديم لا يتجزأ ولا يتعدد غير صحيح . فإن أسماء الله معدودة . قال الله تعالى « ولله الأسماء الحسنى » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة[1] » وهى قديمة ، وقد نص الشافعى على أن أسماء الله تعالى غير مخلوقة . وقال أحمد : من قال : إن أسماء الله تعالى مخلوقة فقد كفر . وكذلك كتب الله تعالى . فإن التوراة والإنجيل والزبور والفرقان متعددة . وهى كلام الله تعالى غير مخلوقة ، وإنما هذا أخذوه من علم الكلام ، وهو مطّرح

(١) لا تدل الآية ولا الحديث على الانحصار فى عدد .

عند جميع الأئمة . قال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق . وقال الشافعي : ما ارتدى بالكلام أحد فأفلح ، وقال أحمد : ما أحب الكلام أحد فكان عاقبته إلى خير ، وقال ابن خويزمنداد المالكي : البدع عند مالك وسائر أصحابه هي كتب الكلام والتنجيم وشبه ذلك لا تصح إجازتها ، ولا تقبل شهادة أهلها . قال الحافظ أبو نصر ، فإن قيل : الصوت والحرف إذا ثبتا في الكلام اقتضيا عدداً ، والله تعالى واحد من كل جهة . قيل لهم : قد بينا مراراً أن اعتماد أهل الحق في هذه الأبواب على السمع . وقد ورد السمع بأن القرآن ذو عدد . وأقر المسلمون بأنه كلام الله على حقيقة لا مجازاً ، وهو صفة قديمة ، وقد عدّ الأشعري صفات الله تعالى سبعة عشر صفة ، وبين أن منها ما لا يعلم إلا بالسمع ، وإذا جاز أن يوصف بصفات معدودة لم يلزمنا بدخول العدد في الحروف شيء . انتهى كلام أبي نصر . قال الشيخ الموفق : الوجه الثاني : أن الله تعالى كلم موسى صلى الله عليه وسلم ، ويكلم المؤمنين يوم القيامة ، قال الله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » وقال تعالى « وكلمه ربه » وقال تعالى « ١٤٤ : ٧ يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي » وقال تعالى « وناديناه من جانب الطور الأيمن » وقال تعالى « إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى » وأجمعنا على أن موسى عليه الصلاة والسلام سمع كلام الله تعالى من الله ، لا من شجر ولا من حجر ولا غيره ؛ لأنه لو سمع من غير الله تعالى كان بنو إسرائيل أفضل منه في ذلك ؛ لأنهم سمعوا من أفضل ممن سمع منه موسى ، لكونهم سمعوا من موسى . فلم سمي إذن كليم الرحمن ؟ وإذا ثبت هذا : لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه موسى إلا صوتاً وحرفاً ، فإنه لو كان معنى في النفس وفكرة وروية : لم يكن ذلك تكليما لموسى ، ولا هو بنبي يسمع ، ولا يتعدى الفكر والروّي ، ولا يسمى مناداة . فإن قالوا : نحن لا نسميه صوتاً مع كونه مسموعاً . قلنا : الجواب من وجوه أحدها : أن هذا مخالفة في اللفظ مع الموافقة في المعنى ، فإننا لا نعني بالصوت إلا ما كان مسموعاً . الثاني : أن لفظ

الصوت قد جاءت به الأخبار والآثار ، وسأذكرها إن شاء الله تعالى على حدة .
وقال الشيخ الموفق بعد ذلك : النزاع فى أن الله تعالى تكلم بحرف وصوت أم لا ؟
ومذهب أهل السنة : اتباع ماورد فى الكتاب والسنه ، انتهى كلام الشيخ
موفق الدين . وقال الحافظ شهاب الدين بن حجر فى شرح البخارى : قال
البيهقى : الكلام ماينطق به المتكلم ، وهو مستقر فى نفسه ، كما جاء فى حديث
عمر — يعنى فى قصة السقيفة — وفيه « وكنت زورت فى نفسى مقالة » وفى رواية
« كلاماً » قال : فسماه كلاماً قبل التكلم به . قال : فإن كان المتكلم
ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات ، وإن كان غير ذى مخارج ، فهو
بخلاف ذلك ، والبارى عز وجل ليس بذى مخارج ، فلا يكون كلامه بحروف
وأصوات ، ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن أنيس . وقال : اختلف الحفاظ
فى الاحتجاج برواياته ولم يثبت بلفظ الصوت فى حديث صحيح عن النبى صلى الله
عليه وسلم غير حديثه فإن كان ثابتاً فإنه يرجع إلى غيره ، كما فى حديث
ابن مسعود — يعنى الذى يليه — وفى حديث أبى هريرة — يعنى الذى بعده —
« أن الملائكة يسمعون عند حضور الرحمن صوتاً » فيحتمل أن يكون الصوت
للسماء ، أو للملك الآتى بالوحى ، أو لأجنحة الملائكة . وإذا احتمل ذلك لم
يكن نصاً فى المسألة . وأشار فى موضع آخر إلى أن الراوى أراد : فينادى نداء ،
فعبر عنه بالصوت . قال الحافظ بن حجر : وهذا حاصل كلام من نفى الصوت
من الأئمة ، ويلزم منه : أن الله تعالى لم يُسمع أحداً من ملائكته ولا رسله
كلامه ، بل أفهمهم إياه . وحاصل الاحتجاج للنفى : الرجوع إلى القياس على
أصوات المخلوقين ، لأنها التى عهد أنها ذات مخارج ، ولا يخفى مافيه ، إذ الصوت
قد يكون من غير مخارج . كما أن الرؤية قد تكون من غير اتصال الأشعة ، كما
سبق . سلمنا ، لكن نمنع القياس المذكور . وصفة الخالق لا تقاس على صفة
المخلوق ، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به ،
ثم قال : إما التفويض وإما التأويل . وبالله التوفيق . انتهى . وقال ابن حجر

فى موضع آخر من شرح البخارى قوله صلى الله عليه وسلم «يناديهم بصوت يسمعه من بعد ، كما يسمعه من قرب » حمله بعض الأئمة على مجاز الحذف ، أى يأمر من ينادى . فاستبعده بعض من أثبت الصوت بأن فى قوله «يسمعه من بعد» إشارة إلى أنه ليس من المخلوقات ؛ لأنه لم يعهد مثل هذا فيهم ، و بأن الملائكة إذا سمعوه صعقوا ، و إذا سمع بعضهم بعضاً لم يصعقوا . قال : فعلى هذا صوته صفة من صفات ذاته لايشبه صوت غيره ؛ إذ ليس يوجد شىء من صفاته فى صفات المخلوقين . قال : وهكذا قرره المصنف ـ يعنى به البخارى ـ فى كتاب خلق أفعال العباد انتهى . وحد الصوت : مايتحقق سماعه . فكل متحقق سماعه صوت ، وكل مالا يتأتى سماعه ألبتة ليس بصوت . وصحة الحد كونه مطرداً منعكساً . وقول من قال : إن الصوت هو الخارج من هواء بين جرمين . فغير صحيح ؛ لأنه يوجد سماع الصوت من غير ذلك . كتسليم الأحجار ، وتسبيح الطعام والجبال ، وشهادة الأيدى والأرجل وحنين الجذع . وقد قال الله تعالى (١٧ : ٤٤ و إن من شىء إلا يسبح بحمده) وقال تعالى (٥٠ : ٥٠ يوم نقول لجهنم : هل امتلأت ؟ وتقول : هل من مزيد ؟) وما لشىء من ذلك منخرق بين جرمين . وقد أقر الأشعرى أن السموات والأرض قالتا أتينا طائعين ، حقيقة لا مجازاً . وقال ابن قتيبة ، منا : لسنا نشك أن القرآن فى المصحف دليل على القرآن . انتهى . وقال الشهاب الشهرزورى : أخبر الله فى كتابه وثبت عن رسوله : الاستواء والنزول والنفس واليد والعين والقدم والرجل والوجه ، فلايتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل ؛ إذ لولا إخبار الله ورسوله لما تمالأ عقل أن يحوم حول ذلك الحمى ، ولولا الصادق المعصوم قال ذلك لما قلنا ، ولا حمنا حوله . فإن صفات الله لا تعرف إلا بالدليل المحض من الكتاب والسنة . قال المؤلف : أجمعنا على أن القرآن كلام الله ، كما أخبر به ، نحو « حتى يسمع كلام الله » « يسمعون كلام الله » وقال صلى الله عليه وسلم « فإن قريشا منعونى أن أبلغ كلام ربى » وقال الصديق « ماهذا كلامى ، ولا كلام صاحبى ، ولكنه كلام

الله » والكلام الحروف المنظومة ، والكلمات المفهومة ، والأصوات الملهومة بدليل (١٩ : ١٠ آيتك : أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً . فأوحى إليهم أن سبحوا) (١٩ : ٢٦، ٢٧ فقولى : إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا . فأشارت إليه . قالوا : كيف نكلم من كان فى المهد صبياً ؟) (٧٨ : ٣٨ ولا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن) (٧٧ : ٢٥ هذا يوم لا ينطقون) ومعناها واحد (٢٤ : ٢٤ وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم) يعنى به النطق ، بدليل قوله تعالى (٤١ : ٢١ وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء) (٣ : ٤٦ ويكلم الناس فى المهد) أى : تنطق . وحديث « رفع عن أمتى » وحديث « إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس » وحديث « لم يتكلم فى المهد إلا ثلاثة » وحديث « كل عمل ابن آدم عليه لا له » وحديث « من كثر كلامه كثر سقطه » وإجماع الناس فى الشعر والنظم فى كلامهم وعرفهم وأحكامهم أن الكلام يكون حقيقة . وأجمعوا أنه إذا حلف لا يتكلم لا يحنث إلا بالنطق . انتهى . وقد بينا بالأدلة القاطعة : أن هذا القرآن الذى عندنا هو كلام الله تعالى . فإنه مسموع مقروء متلو محفوظ . وكيفما قرىء وتلى وسمع وحفظ وكتب فهو القرآن القديم . انتهى . وثبت عن الغير : ذكر الصنف المضاف إلى الله تعالى . وعن الحفاظ والمحدثين المقتدى بهم ، وصححوه فى تسعة عشر حديثاً ، بل أكثر . فلا يتصرف فيها بتشبيه ، ولا تعطيل . وقد خرج الفاضل الناقد أبو بكر المصرى أربعة عشر حديثاً منها . وذكر أنها ثابتة عند أئمة الحديث . نقله الطوفى فى شرحه . وكذلك جمع الحافظ عبد الغنى المقدسى . وصححه ابن حجر وغيره . ومنها مارواه البخارى فى صحيحه وفى خلق أفعال العباد . والحافظ عبد الغنى المقدسى فى جزء مفرد له أيضاً * الحديث الأول : ما روى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال : خرجت إلى الشام إلى عبد الله بن أنيس الأنصارى . فقال عبد الله بن أنيس : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر الله العباد ـ أو قال :

يحشر الله الناس ـ وأومأ بيده إلى الشام حفاة عراة غُرْلا بُهْما . قال : قلت : مابهما ؟ قال : ليس معهم شيء ، فينادى بصوت يسمعه من بعد ، كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان ، لاينبغى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ، وأحد من أهل النار يطالبه بمظلمة . ولا ينبغى لأحد من أهل النار أن يدخل النار ، وأحد من أهل الجنة يطالبه بمظلمة . قالوا : كيف ؟ و إنا نأتى الله غرلا بهما ؟ قال : بالحسنات والسيئات»

أخرج البخارى أصله فى صحيحه تعليقاً مستشهداً به إلى قوله « الديان » وأخرجه شهاب الدين فى الأدب المفرد ، وأخرجه أحمد وأبو يعلى والطبرانى ، وفى طريق أخرى ذكرها الحافظ الضياء بسنده إلى جابر . قال جابر « بلغنى عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث فى القصاص . وكان صاحب الحديث بمصر ، فاشتريت بعيراً فشددت عليه رحلا ، وسرت حتى وردت مصر ، فنصيت إلى باب الرجل الذى بلغنى عنه الحديث . فقرعت بابه ، فخرج إلى مملوكه . فنظر فى وجهى ولم يكلمنى ، فدخل إلى سيده . فقال : أعرابى على الباب ، فقال : سله من أنت ؟ فقال : جابر بن عبد الله الأنصارى . فخرج إلىّ مولاه . فلما تراءينا اعتنق أحدنا صاحبه . فقال : يا جابر ، ماجئت تعرف . قال فقلت : حديث بلغنى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى القصاص ، ولا أظن أحداً ممن مضى أو ممن بقى أحفظ له منك . قال : نعم يا جابر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الله تبارك وتعالى يبعثكم يوم القيامة من قبوركم حفاة عراة غرلا بهما ، ثم ينادى بصوت رفيع ، غير فظيع ، يسمعه من بعد ، كمن قرب : أنا الديان ، لا تظالم اليوم . أما وعزتى لايجاوزني اليوم ظالم ولو لطمة بكف ، أو يد على يد . ألا و إن أشد ما أتخوف على أمتى من بعدى : عمل قوم لوط . فلترتقب أمتى العذاب إذا تكافأ النساء بالنساء ، والرجال بالرجال »

* الحديث الثانى : ماروى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكه بأجنحتها تصديقاً له . كأنه سلسلة على صفوان . فإذا فُزِّع عن قلوبهم . قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، وهو

العلى الكبير ـ إلى آخره » رواه البخارى وأبو داود والترمذى وابن ماجه .
*الثالث : ماروى ابن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى إذا تكلم بالوحى سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون ، فلا يزالون كذلك ، حتى يأتيهم جبريل عليه السلام ، فإذا جاءهم جبريل فُزِّع عن قلوبهم . فيقولون : ياجبريل ، ماذا قال ربك ؟ قال : يقول : الحق . قال : فينادون الحق الحق » أخرجه أبو داود . ورجاله ثقات * الرابع : مارواه ابن مسعود رضى الله عنه أيضاً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى إذا تكلم بالوحى سمع أهل السموات السبع صلصلة كصلصلة السلسة على الصفا . قال : فيفزعون حتى يأتيهم جبريل . فإذا فزع عن قلوبهم يقولون : ياجبريل ، ماذا قال ربك ؟ قال فيقول : الحق. قالوا : الحق الحق » رواه أحمد عن الصباغ بن أبى شريح عن أبى معاوية * الخامس : بمعنى الذى قبله . قال الموفق فى تصنيفه : رواه عبد الله بن أحمد . قال : سألت أبى ، فقلت : يا أبت ، الجهمية يزعمون أن الله لايتكلم بصوت . فقال : كذبوا ، إنما يدورون على التعطيل ، ثم قال أحمد : حدثنا عبد الله بن محمد المحاربى . قال : حدثنى الأعمش عن أبى الضحى عن مسروق عن عبد الله بن مسعود قال « إذا تكلم الله بالوحى سمع صوته أهل السماء » قال السجزى : ومافى رواة هذا الخبر إلا إمام مقبول . انتهى . وتتمة الحديث « فيخرون سجداً ، حتى إذا فزع عن قلوبهم ـ قال : سكن عن قلوبهم ـ نادى أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق . قال : كذا وكذا » وقال القاضى أبو الحسين وغيره : ومثل هذا لا يقوله ابن مسعود إلا توقيفاً ؛ لأنه إثبات صفة للذات . انتهى . وهو كما قال * السادس : ما روى بهز بن حكيم بن معاوية عن أبيه عن جده : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا نزل جبريل بالوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فزع أهل السموات لانحطاطه ، وسمعوا صوت الوحى كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا . فكلما مر بأهل سماء

فزع عن قلوبهم . فيقولون : ياجبريل ، بم أمرت ؟ فيقول : نور العزة العظيم . كلام الله بلسان عربى» * السابع : ماروى عن ابن عباس فى قوله تعالى (٣٤:٢٤ حتى إذا فزع عن قلوبهم ـ الآية) قال « لما أوحى الله الجبار عز وجل إلى محمد صلى الله عليه وسلم دعا الرسول من الملائكة ليبعثه بالوحى . فسمعت الملائكة صوت الجبار يتكلم بالوحى . فلما كشف عن قلوبهم سألوه عما قال ؟ قالوا : الحق ، وعلموا أن الله لا يقول إلا حقاً ، وأنه منجز وعده ـ قال ابن عباس : وصوت الرحمن كصوت الحديد على الصفا ـ كلما سمعوه خروا سجداً ، فلما رفعوا رءوسهم قالوا : ماقال ربكم ؟ قالوا : الحق ، وهو العلى الكبير » * الثامن : مارواه أبو سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقول الله : يا آدم . فيقول: لبيك وسعديك . فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار» رواه البخارى وغيره . التاسع : مارواه النواس بن سمعان . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا أراد الله أن يوحى بأمر أخذت السماوات منه رجفة شديدة من خوف الله تعالى . فإذا سمع بذلك أهل السماوات صعقوا وخروا له سجداً ، فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل عليه السلام ، فيكلمه الله من وحيه بما أراد ، فينتهى به جبريل عليه السلام إلى الملائكة ، كلما مرّ به فى سماء سأله أهلها : ماذا قال ربنا ياجبريل ؟ قال : الحق ، وهو العلى الكبير . فيقولون كلهم مثلما قال جبريل فينتهى به جبريل عليه حيث أمر من السماء والأرض » رواه الحافظ ضياء الدين بسنده إلى عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان متصلاً إلى النواس بن سمعان * العاشر : مارواه جابر بن عبد الله . قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرض نفسه على الناس بالموقف . ويقول : ألا رجل يحملنى إلى قومه . فإن قريشاً قد منعونى أن أبلغ كلام ربى » رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة * الحادى عشر : مارواه جابر . قال « لما قُتل أبى يوم أحد . قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : ياجابر ، ألا أخبرك بما قال الله تعالى

لأبيك ؟ قال : بلى . قال : وما كلم الله أحداً إلا من وراء حجاب ، إلا أباك . فكلم الله أباك كفاحاً . فقال : يا عبد الله ، تمنَّ عليَّ أعطك . قال : يارب تردنى فأقتل فيك ثانية . فقال : سبق منى القول : أنهم إليها لايرجعون . فقال : يارب أخبر من ورائى . فأنزل الله تعالى (٣ : ١٦٩ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون) رواه الترمذى وابن ماجة * الثانى عشر : مارواه أبو هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى قرأ طه ويس قبل أن يخلق آدم بألف عام ، فلما سمعت الملائكة ، قالت : طوبى لأمة ينزل هذا عليهم ، وطوبى لأجواف تحمل هذا ، وطوبى لألسن تتكلم به » رواه ابن خزيمة * الثالث عشر : ما رواه أبو أمامة الباهلى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما أذن الله تعالى لعبد فى شىء أفضل من ركعتين يصليهما ، وإن البر ليذر على رأس العبد ما دام فى صلاته ، وما تقرب العباد إلى الله بمثل ما خرج منه » قال أبو نصر : يعنى القرآن ، رواه الترمذى أيضاً بلفظ « ما أذن الله لعبد » وساقه من غير طريقه * الرابع عشر : مارواه عثمان عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال « فضل القرآن على سائر الكلام ، كفضل الله على خلقه . وذلك أنه منه » رواه الحافظ أيضاً بسنده . وروى أيضاً بسنده عن عكرمة قال : صليت مع ابن عباس فسمع رجلا يقول : يارب القرآن اغفر لى . فقال ابن عباس « اسكت . فإن القرآن كلام الله ، ليس بمربوب ، منه خرج وإليه يعود » * الخامس عشر : ما رواه أبو شريح . قال « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أبشروا ، أبشروا ، ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ؟ فقالوا : بلى . فقال : فإن هذا القرآن سبب ، طرفه بيد الله ، وطرفه بأيديكم . فتمسكوا به . فإنكم لن تضلوا ولن تهلكوا بعده أبداً » رواه ابن أبى شيبة . وروى معناه أبو داود الطيالسى فى الصحيح « مامنكم من أحد إلا سيكلم ربه يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان » وفى أحاديث أخر تبلغ هذه نحو

الثلاثين واردة فى الحرف والصوت ، بعضها صحاح و بعضها حسان ، ويحتج بها أخرجها الضياء المقدسى وغيره . وأخرج أحمد غالبها ، واحتج به ، وأخرج غالبها أيضاً ابن حجر فى شرح البخارى ، واحتج بها البخارى أيضاً وغيره من أئمة الحديث على أن الله يتكلم بحرف وصوت . وقد صححوا هذه الأحاديث واعتقدوها مع مافيها ، واعتمدوا عليها ، منزهين الله عما لايليق بجلاله من شبهات الحدوث وغيرها ، كما قالوا فى سائر الصفات . فإذا رأينا أحداً من الناس مايقدر عشر معشار هؤلاء يقول لم يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث . والحق أنه تكلم بصوت . ورأينا هؤلاء الأئمة أئمة الإسلام الذين اعتمد أهل الإسلام على أقوالهم وعملوا بها ودونوها ودانوا الله بها صرحوا بأن الله تكلم بحرف وصوت لايشبهان صوت مخلوق ولا حرفه بوجه ألبتة . معتمدين على ماصح عندهم عن صاحب الشريعة المعصوم فى أقواله وأفعاله ، الذى لاينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، مع اعتقادهم الجازمين به ، الذى لايعتريه شك ولا وهم ولاخيال : نفى التشبيه والتمثيل والتعطيل والتكييف ، وأنهم قائلون فى صفة الكلام كما يقولون فى سائر الصفات لله تعالى ، من النزول والاستواء والمجىء والسمع والبصر واليد والقدم والوجه والعين وغيرها ، كما قاله سلف الأمة ، مع إثباتهم لها . فماذا بعد الحق إلا الضلال ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . وذكر أبو نصر السجستانى — راداً على منكرى الحرف والصوت — عن الزهرى عن أبى بكر عبدالرحمن بن الحارث عن جرير بن كعب أنه قال « لما كلم الله موسى بالألسنة كلها قبل لسانه ، فطفق موسى يقول : والله يارب ما أفقه هذا ، حتى كلمه بلسانه آخر الألسنة بمثل صوته » قال : وهو محفوظ عن الزهرى . رواه عنه ابن أبى عتيق والزبيدى ومعمر و يونس بن يزيد وشعيب بن أبى حمزة ، وهم أئمة ، ولم ينكره واحد منهم . وقوله « بمثل صوته » معناه : أن موسى حسبه مثل صوته فى تمكنه من سماعه و بيانه عنده ، ويوضحه قوله تعالى « لو كلمتك بكلامى لم تك شيئاً ولم تستقم

له » انتهى . وذكر القاضى أبو الحسين : أن أباه أبا يعلى : ذكر فى المرتضى من الدلائل : أن القادر بالله جمع العلماء من سائر الفرق . وكتب رسالة فى الاعتقاد ، وقرئت على العلماء كلهم وأقروا بها . وكتبوا خطوطهم عليها . وأنه ليس له اعتقاد إلا هذا ، وقرئت مراراً فى أماكن كثيرة ، وفيها : أن القرآن كلام الله غير مخلوق . تكلم به تكلما ، وأنزله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعد ماسمعه جبريل من الله . فتلاه جبريل على محمد ، وتلاه محمد على أصحابه ، وتلاه أصحابه على الأمة ، ولم يصر بتلاوة المخلوقين له مخلوقا ؛ لأن ذلك الكلام بعينه الذى تكلم الله به . وأطال فى ذلك . وحكى ابن حجر الإجماع من السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق تلقاه جبريل عن الله ، و بلغه جبريل إلى محمد ، و بلغه محمد إلى أمته . وقال ابن الجوزى فى صيد الخاطر : نهى الشرع عن الخوض فيما يثير غبار شبهة ، ولا يقوى على قطع طريقه أقدام الفهم . وإذا كان قد نهى عن الخوض فى القدر . فكيف يجيز الخوض فى صفات المقدِّر ؟ وما ذلك إلا لأحد أمرين : إما لخوف إثارة شبهة تزلزل العقائد ، أو لأن قُوى البشر تعجز عن إدراك الحقائق . واستدل لأحمد والبخارى وابن المبارك عبد الله وعثمان بن سعيد الدارمى وأئمة السلف والحديث بالكتاب والسنة والآثار والفطرة والعقل ، وتولده تنوعه إلى ماض وأمر ومضارع ومشتق وغيره ، ومصدر وقول وأداة تأكيد وغير ذلك عن تكليما . والمناداة والمناجاة من وراء حجاب لا ترجمان بينهما ، و إسماع البشر حقيقة لايقع إلا للأصوات . ومن زعم أن غير الصوت يجوز فى العقل أن يسمعه من كان على هذه البنية التى نحن عليها احتاج إلى دليل . وقد قال : (٢٠ : ١١ فلما أتاها نودى ياموسى) والنداء عند العرب ، لا يكون إلا بصوت ، ولم يرد عن الله ولا رسله ، ولا عن غيرهم من السلف أنه من الله غير صوت . وكلم موسى بلا واسطة إجماعاً . قال البغوى فى تفسير طه ، قال وهب : ونودى من الشجرة فقيل : يا موسى . فأجاب سريعاً ما يدرى من دعاه . فقال :

إنى أسمع صوتك ولا أرى مكانك . فأين أنت ؟ قال : أنا فوقك ومعك وأمامك وخلفك ، وأقرب إليك من نفسك . فعلم أن ذلك لاينبغى إلا لله . فأيقن به . قال الموفق فى قصة موسى : إنه لما رأى النار هالته وفزع منها . فناداه ربه ياموسى . فأجاب سريعاً استئناساً بالصوت . فقال : لبيك لبيك ، أسمع صوتك ولا أرى مكانك . فأين أنت ؟ قال: فوقك وأمامك ووراءك ، وعن يمينك وعن شمالك . فعلم أن هذه الصفة لاتنبغى إلا لله . قال : فكذلك أنت يا إلهى ، كلامك أسمع أم كلام رسولك ؟ قال : بل كلامى ياموسى . وقالت بنو إسرائيل لموسى : بم شبهت صوت ربك ؟ قال : إنه لا شبه له . وروى : أن موسى لما سمع كلام الآدميين مقتهم ، لما وقر فى مسامعه من كلام الله تعالى ، ولأن حقيقة التكلم والمناداة والمناجاة شىء تواردت الأخبار والآثار به . فما إنكاره إلا عناد واتباع للهوى ، وصدوف عن الحق ، وترك الصراط المستقيم . قال الشيخ تقى الدين : ولا نزاع بين العلماء أن كلام الله تعالى لايفارق ذات الله ، وأنه لايباينه كلامه ، ولا شىء من صفاته ، بل ليس صفة شىء من موصوف تباين موصوفها وتنتقل عنه إلى غيره . فكيف يتوهم عاقل أن كلام الله يباينه ، وينتقل إلى غيره ؟ ولهذا قال أحمد : كلام الله من الله ، ليس ببائن منه . وقد جاء فى الأحاديث والآثار أنه « منه بدأ ، ومنه خرج ، وإليه يعود » نصاً منه ، ومن غيره عليه ، ومعنى ذلك : أنه هو المتكلم به ، أو الذى يخرج منه ، ولا يقتضى ذلك أنه باينه وانتقل عنه . وقال : ومعلوم أن كلام المخلوق لايباين محله . قال أحمد : منه بدأ وإليه يعود . وقال : منه بدأ علمه ، وإليه يعود حكمه . وقال تارة : منه خرج ، وهو المتكلم به ، وإليه يعود ، وهو القرآن . وقال تارة : القرآن من علم الله . قال ابن جليه[1] ، منا . يعنى : على حد حقيقة العلوم ، وهى راجعة إلى الله ، وارتفاع القرآن دفعة واحدة عن الناس ، وترتفع تلاوته وأحكامه . فيعود إلى الله حقيقة بهما . وقال

(١) كذا بالأصل

الحافظ عبد الغنى : قال على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود ، وابن عباس «القرآن كلام الله ، منه بدأ و إليه يعود » وقال سفيان بن عيينة سمعت عمرو بن دينار يقول : «أدركت مشايخنا والناس منذ سبعين سنة يقولون : القرآن كلام الله ، منه بدأ و إليه يعود » وروى الترمذى عن خباب بن الأرت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «إنكم لن تتقربوا إلى الله بأفضل مما خرج منه ـ يعنى القرآن » وذهب أحمد وأكثر أصحابه إلى أن القرآن هو المقروء ، والتلاوة هو المتلو ، قال البيهقى : وأما ما نقل عن الإمام أحمد : أنه سوى بينهما . فإنما أراد حسم المادة ، لئلا يتدرج أحد إلى القول بخلق القرآن . كما نقل عنه أنه أنكر على من قال : لفظى بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق . حسما للمادة انتهى . و إلا فلا يخفى الفرق بينهما . وهو ظاهر . وقال مالك الصغير ـ ابن أبى زيد القيروانى ـ : إن الله مستو على عرشه بذاته . وأنه كلم موسى بذاته ، وأسمعه كلامه ، لا كلاماً قام فى غيره انتهى . وقال الطحاوى : إن القرآن كلام الله ، منه بدأ بلا كيفية قولا . وأنزله على رسوله وحياً وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً ، وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة ، وهو صريح . وقال أبو بكر بن خزيمة ـ منا ـ لم يزل الله متكلماً ، ولا مثل لكلامه ، واستصوباه . ومن المستبعد جداً أن يكون هذا الكلام من الكتاب والسنة كله مجاز لا حقيقة فيه ، ولو فى موضع واحد ، و بموضع واحد يحصل المطلوب . قال الطوفى : فإن قيل : هو حقيقة ، ولكن كما قررناه فى الكلام النفسى بالاشتراك ، كما قلتم : إن الصفات الواردة فى الشرع لله سبحانه وتعالى حقيقة ، لكن مخالفة للصفات المشاهدة ، وهى مقولة بالاشتراك . قلنا : نحن اضطررنا إلى القول بالاشتراك ، فى الصفات لورود نصوص الشرع الثابتة بها . فأنتم ما الذى اضطركم إلى إثبات الكلام النفسى ؟ فإن قيل : دليل العقل الدال على أنه لا صوت ولا حرف إلا من جسم ، قلنا : فما أفادكم إثباته شيئاً ؛ لأن الكلام النفسى الذى أثبتموه لايخرج فى الحقيقة عن أن يكون علماً أو تصوراً ، على ماسبق تقريره عن أئمتكم .

فإن كان علماً فقد رجعتم معتزلة ، ونفيتم الكلام بالكلية ، وموهتم على الناس بتسميتكم العلم كلاماً . وإن كان تصوراً ، فالتصور فى الشاهد حصول صورة الشيء فى العقل . وإنما يعقل فى الأجسام . وإن عنيتم تصوراً مخالفاً للتصور فى الشاهد ، لائقاً بجلال الله ، فأثبتوا كلاماً عبارة عن خلاف الشاهد ، لائقة بجلاله تعالى ، وهذا كلام متين لا محيد للمنصف عنه . قال ابن حزم : أجمع المسلمون على أن الله كلّم موسى ، وعلى أن القرآن كلام الله ، وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف . ثم اختلفوا . فالت المعتزلة : إن كلام الله صفة فعل مخلوقة ، وأنه كلم موسى بكلام أحدثه فى الشجرة . وقال أحمد وأتباعه : كلام الله هو علمه لم يزل ، وليس بمخلوق ، وهو عين علم الله ، وليس لله إلا كلام واحد . واحتج لأحمد بأن الدلائل القاطعة قامت على أن الله لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه ، فلما كان كلامنا غيرنا وكان مخلوقاً ، وجب أن يكون كلام الله ليس غيره ، وليس مخلوقاً ، وأطال فى الرد على المخالفين ذلك . وقال أيضاً : اختلفوا . فقالت الجهمية والمعتزلة ، وبعض الزيدية ، والإمامية ، وبعض الخوارج : كلام الله مخلوق ، خلقه بمشيئته وقدرته فى بعض الأجسام ، كالشجرة حين كلم موسى . وحقيقة قولهم : أن الله لا يتكلم ، وإن نسب إليه ذلك فبطريق المجاز . وقالت المعتزلة : يتكلم حقيقة ، لكن يخلق ذلك الكلام فى غيره ، وقالت الكرامية : الكلام صفة واحدة قديمة العين ، لازمة لذات الله . كالحياة ، وأنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه من كلمه : إنما هو خلق إدراك له يسمع به الكلام ، ونداؤه لموسى لم يزل ، لكنه أسمعه ذلك حين ناداه . ويحكى عن الماتريدى الحنفى أبى منصور نحوه ، لكن قال : خلق صوتاً حين ناداه فأسمعه كلاماً . وزعم بعضهم : أن هذا مراد السلف القائلين : إن القرآن ليس بمخلوق . فالحروف ليست قديمة ؛ لأنها متعاقبة ، وما كان مسبوقاً بغيره ومفقوداً حين التلفظ بغيره لم يكن قديما ، والكلام القديم معنى قائم بالذات لا يتعدد ولا يتجزأ ، بل هو معنى واحد إن عبر عنه بالعربية :

فقرآن ، أو بالعبرانية : فتوراة مثلا . وذهب بعض الحنابلة وغيرهم إلى أن القرآن العربى كلام الله ، وكذلك التوراة ، وأن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، وأنه تكلم بحروف القرآن ، وأسمع من شاء من الملائكة والأنبياء صوته ، وقالوا : إن هذه الحروف والأصوات قديمة العين ، لازمة للذات ، ليست متعاقبة ، بل لم تزل قائمة بذات مقترنة لا تسبق ، والتعاقب إنما يكون فى حق المخلوق ، بخلاف الخالق . وذهب أكثر هؤلاء إلى أن الأصوات والحروف هى المسموعة من القارئين ، وأبى ذلك كثير منهم ، فقالوا : ليست هى المسموعة من القارئين . وذهب بعضهم إلى أنه متكلم بالقرآن العربى بمشيئته وقدرته بالحروف والأصوات القائمة بالذات ، وهو غير مخلوق ، لكنه فى الأزل لم يتكلم ، لامتناع وجود الحادثات فى الأزل ، فكلامه حادث فى ذاته ، لا محدث . وذهب الكرامية : إلى أنه حادث فى ذاته ومحدث . وذكر الفخر الرازى : أن قول من قال : إنه تعالى يتكلم بكلام يقوم بذاته بمشيئته واختياره : هو أصح الأقوال نقلا وعقلا ، وأطال . والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض فى ذلك والتعمق فيه ، والاختصار على القول بأن القرآن كلام الله تعالى ، وأنه غير مخلوق ، ثم السكوت عما وراء ذلك . قاله ابن حجر . وقال ابن حجر أيضاً : اختلف أهل الكلام فى أن كلام الله هل هو بحرف وصوت أم لا ؟ فقالت المعتزلة : لا يكون الكلام إلا بحرف وصوت . والكلام المنسوب إلى الله تعالى قائم بالشجرة . وقالت الأشاعرة : كلامه ليس بحرف ولا صوت ، وأثبتت الكلام النفسى ، وحقيقته : معنى قائم بالنفس و إن اختلفت عنه العبارة ، كالعربية والعجمية ، واختلافها لا يدل على اختلاف المعبر عنه ، والكلام النفسى هو ذلك المعبر عنه . وأثبتت الحنابلة أن الله تكلم بحرف وصوت . أما الحرف : فلا تصريح به فى القرآن ، وأما الصوت : فمن منع منه قال : إن الصوت هو الهواء المتقطع المسموع من الحنجرة ، وأجاب من أثبته بأن الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر ، وصفات الرب بخلاف ذلك . فلا يلزم المحذور

المذكور ، مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه . ويجوز أن يكون من غير الحنجرة ، فلا يلزم التشبيه ، وقد قال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت ؟ فقال لي أبي : بل يتكلم بصوت ، وهذه الأحاديث تروى كما جاءت . وذكر حديث ابن مسعود وغيره ، قال أبو العباس ابن تيمية في الرد على الرافضة : اضطرب الناس في مسألة الكلام ، ولم يعرف أكثرهم قول السلف فيها ، بل يذكرون قولين وثلاثة وأقل وأكثر ، مع أنها بلغت أقوالهم فيها إلى تسعة . أحدها : أن كلام الله هو أن يفيض على النفوس من المعاني ، إما من العقل الفاعل عند بعضهم ، أو من غيره عند بعض آخر ، وهو قول الصابئة المتفلسفة ، كابن سينا وأمثاله . الثاني : قول المعتزلة : أنه مخلوق خلقه الله منفصلا عنه . الثالث : للكلابية والأشعرية ونحوها : أنه معنى واحد قائم بذات الله ، ليس بحرف ولا صوت ، والكلام الذي بين الناس عبارة عنه ، وهو الأمر والنهي والاستخبار ، فإن عبر عنه بالعربية : كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية : كان توراة . الرابع : للسالمية وطائفة من المتكلمين والمحدثين ، وذكره الأشعري عن طائفة نحو السالمية ، فهو محدث مخلوق عندهم . الخامس : للكرامية ونحوهم : أنه حروف وأصوات ؛ لكن تكلم الله تعالى بعد أن لم يكن متكلما . السادس : للرازي في إشكاله مثلا ، وصاحب المعتبر : أن كلامه يرجع إلى ما يحدث من علمه وإرادته القائم بذاته . السابع : لأبي منصور الماتريدي : أن كلامه يتضمن معنى قائماً بذاته هو ما خلقه في غيره . الثامن : لأبي المعالي ومن تبعه : أنه مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات ، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات . التاسع : أنه يقال : لم يزل الله متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء بكلام يقوم به ، وهو يتكلم به بصوت يسمع ، وأن نوع الكلام قديم ، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً . وهذا القول : هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة . ومن أعظم القائلين به : إمامنا أحمد والبخاري وابن المبارك وعثمان بن سعيد الدارمي ونحوهم .

وقال الحافظ ابن حجر : نص الإمام أحمد فى كتاب الرد على الجهمية : أن كلام الله غير مخلوق ، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء كيف شاء ومتى شاء بلا كيف . قال القاضى : قوله : إذا شاء ، أى أن يسمعنا . قال أحمد : لم يزل الله يأمر بماشاء ويحكم . ثم قال ابن حجر : وافترق أصحاب أحمد فرقتين . فمنهم من قال : كلامه لازم لذاته . والحروف والأصوات مقترنة لامتعاقبة . ويسمع كلامه من شاء ، وأكثرهم أنه يتكلم بما شاء متى شاء إذا شاء . وأنه نادى موسى حين كلمه ، ولم يكن ناداه من قبل . والذى استقر عليه قول الأشعرية : أن القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، مقروء بالألسنة . قال تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) (بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم) وفى الحديث « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو كراهية أن يناله العدو » وليس المراد ما فى الصدور ، بل ما فى المصحف . وأجمع السلف على أن الذى بين الدفتين كلام الله تعالى . وقال بعضهم : القرآن يطلق ويراد به مقروء ، وهو الصفة القديمة ، ويطلق ويراد به القراءة . وهى الألفاظ الدالة على ذلك . وبسبب ذلك وقع الاختلاف . وأما قولهم عن الحروف والأصوات : فمرادهم الكلام النفسى القائم بالذات المقدسة ، وهو من الصفات الموجودة . وأما الحروف : فإن كانت بحركات وأدوات ، كاللسان والشفتين ، فهى أعراض ؛ وإن كانت كتابة فهى أجسام ، وقيام الأجسام والأعراض بذات الله محال ، ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن ، وهو يأبى ذلك ويفر منه . فألجأ ذلك بعضهم إلى أن ادعى قدم الحروف ، كما التزمه السالمية . ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته . ومن شدة اللبس فى هذه المسألة كثر نهى السلف عن الخوض فيها . واكتفوا باعتقاد أن القرآن غير مخلوق ، ولم يزيدوا على ذلك شيئاً ، وهو أسلم الأقوال إن شاء الله تعالى وهو المستعان. وقال أبو العباس أيضاً : لم يكن فى كلام الإمام أحمد ولا الأئمة أن الصوت الذى تكلم به قديم ، بل يقولون : لم يزل الله متكلما إذا شاء بما شاء وكيف شاء ، كقول أحمد والبخارى

وابن المبارك . وقال ، راداً على الرافضى : من العلماء من يقول : لم يزل الله متكلماً إذا شاء وكيف شاء . كقول أئمة الحديث والسنة ، كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة السلف . وقال : قد تنازع الناس فى معنى كون القرآن غير مخلوق . هل المراد به أن نفس الكلام قديم أزلى كالعلم ، أو أن الله تعالى لم يزل موصوفا بأنه متكلم يتكلم إذا شاء ؟ على قولين . ذكرهما الحارث المحاسبى عن أهل السنة ، وأبو بكر عبد العزيز فى كتاب الشافعى عن أصحاب أحمد . وذكرها أبو عبد الله بن حامد فى أصوله . وقال الحافظ زين الدين بن رجب فى المناقب : ومن البدع التى أنكرها أحمد فى القرآن : قول من قال : إن الله تكلم بغير صوت . فأنكر هذا القول وبدع قائله . وقد قيل : إن الحارث المحاسبى إنما هجره أحمد لأجل ذلك . انتهى . قال أبو العباس : وهذا سبب تحذير أحمد من الحارث المحاسبى ونحوه من الكلابية . كما أمر بهجر القائل بأن الله لما خلق الحروف انتصبت الألف وسجدت الباء ، وشدد فى التنفير عنه . ولما أظهروا ذلك أمر بهجرهم كما أمر السرى السقطى الجنيد أن يتقى بعض كلام الحارث . فذكروا أن الحارث تاب من ذلك ، واشتهر علماً وفضلا وحقائق وزهداً . ونقل عنه أبو بكر الكلاباذانى . قال طائفة من الصوفية : كلام الله حروف وأصوات، وأنه لا يعرف كلام إلا كذلك ، مع إقرارهم أنه صفة الله فى ذاته ، وأنه غير محدث . قال : وهو الحارث المحاسبى ، ومن المتأخرين ابن سالم . قال ابن رجب : قال عبد الله بن أحمد : سألت أبى عن إنكار الجهمية كلام الله لموسى ، وعن قوم أنكروا صوت الله تعالى ؟ فقال لى : بل تكلم الله بصوت . هذه الأحاديث يمرونها كما جاءت . وقال أبى : حدثنا ابن مسعود « إذا تكلم الله سمع له صوت كمر السلسلة على الصفوان » وروى الخلال عن محمد بن على عن يعقوب بن بختان قال : سئل أحمد عمن زعم أن الله لم يتكلم بصوت ؟ فقال : بل تكلم بصوت . هاتان الروايتان صحتا عن الإمام أحمد بلا شك . وقال البخارى فى كتابه خلق أفعال

العباد : ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه « كان يحب أن يكون الرجل خفيض الصوت » و « أن الله تعالى ينادى بصوت يسمعه من بعد ، كما يسمعه من قرب ، وأن الملائكة يصعقون من صوته . فإذا نادى الملائكة لم يصعقوا » وقال تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) فليس لصفة الله ندّ ولا مثل ، ولا يوجد شيء من صفاته بالمخلوقين . هذا لفظه بعينه . وذكر حديث ابن أنيس وابن مسعود ، وتقدما . قال العلامة المرداوى . فإن قيل : أى المذاهب أقرب إلى الحق والتحقيق من الأقوال التسعة ؟ قلت : إن صحت الأحاديث بذكر الصوت فلا كلام ؛ لأنه أولى وأحرى وأصح من غيره ، مع الاعتقاد فيه بما يليق بجلال الله تعالى وعظمته وكبريائه من غير تشبيه بوجه مّا ألبتة . ثم قال : وقد صحت الأحاديث بحمد الله تعالى ، وصححها الأئمة الكبار المعتمد عليهم ، كأحمد والبخارى ، وابن المبارك والرازى فتحرهم ، حتى الحافظ ابن حجر فى زمننا . قال : وقد صحت هذه الأحاديث كلها فى ذلك . وكذلك صححها غيرهم من المحدثين فتحرهم . وفيه كفاية وهداية ، ولولا أن الصادق المصدوق المعصوم قال ذلك ، لما قلناه ولا حمنا حوله . كما قال الشهرزورى ذلك فى عقيدته . فإن صفات الله سبحانه وتعالى لا تعرف إلا بالنقل المحض من الكتاب العزيز ، أو صاحب الشريعة صلوات الله وسلامه عليه . فتصحيح هؤلاء وإثباتهم للأحاديث بذكر الصوت أولى من نفى مَن نَفَى أنه لم يأت فى حديث واحد ذكر الصوت من وجوه . أحدها : أن المثبت مقدم على النافى . ومنها عظم المصحح وجلالة قدره وكثرة اطلاعه ، لا سيما فى إثبات صفة الله تعالى مع الزهد العظيم والقدم المتين . أفيليق بأحمد والبخارى ونحوهما من السلف الصالح إثبات صفة لله من غير دليل ويدينون الله بها ، ويعتقدونها ويهجرون من يخالفها من غير دليل صح عندهم ؟ فما الحامل لنا أولهم على ذلك ؟ وهل يعتقد هذا مسلم فى مسلم فضلاً عن أحمد والبخارى . ثم الأسلم — بعد هذا المذهب من المذاهب التسعة — ما قاله ابن حجر : الاكتفاء باعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يزيدوا

على ذلك شيئاً . قال : وهذا أسلم الأقوال ، لشدة اللبس ونهى السلف عن الخوض فيها . انتهى . والظاهر ـ والله أعلم ـ أن السلف إنما اكتفى بذلك حسما لمادة الكلام فيه ، وما يترتب عليه من وقوع الناس فيما وقعوا فيه من الشبه الموجبة لحبوط العقائد وسداً للذريعة ، كقول أحمد : من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى . ومن قال : لفظى بالقرآن غير مخلوق : مبتدع . وإنما أطلنا لأن غالب الناس فى زمننا يزعمون أن القائل بأن الله يتكلم بصوت وحرف قديمين غير متعاقبين من فوق السماء بقدرته ومشيئته إذا شاء وكيف شاء ، كما قرر ، يكون كافراً . فهذا أحمد والبخارى وغيرهما ممن ذكرنا صرحوا بذلك . وقد سموا مخالفه مبتدعاً . واستدلوا بحديث أم سلمة وغيره . وقد أجمع على ذلك أصحاب أحمد من زمنه إلى زمننا ، ولم يغادر منهم أحد ، كما قال إمامهم . وصنفوا فى ذلك كثيراً جداً . وإذا نظر المنصف فى كلام العلماء المقتدى بهم . واطلع على ماقالوه فى هذه المسألة علم الحق وعذر القائل ، وأحجم عن المقالات التى لاتليق بمسلم أن يعتقدها فى مسلم ، وعلم أن هذه من جملة مسائل الصفات . ولهذا قال الحافظ العلامة ابن حجر : صحت الأحاديث بذلك . فمابقى إلا التسليم أو التأويل ، فليس لأحد أن يدفع حديث النبى صلى الله عليه وسلم ويقول : بعقله هذه الأحاديث مشكلة ، ويلزم منها المحذور العظيم . فيتبع قول هذا ، أو قول من اتبع الأحاديث على حكم صفات الله تعالى اللائقة بجلاله وعظمته ؟ بل قد صرح أحمد فى غير رواية منصوصة بجميع ذلك . وقال أحمد : القرآن معجز بنفسه . فمن قائل : القرآن مقدور على مثله ، ولكن منع الله قدرتهم كفر ، بل هو معجز بنفسه ، والعجز شمل الخلق . قال جماعة من أصحابنا : كلام أحمد يقتضى أنه معجز فى لفظه ومعناه ونظمه . كالحنفية وغيرهم . وخالف القاضى . واحتج لذلك بأن الله تعالى تحدى بمثله فى اللفظ والنظم . قيل للقاضى : لا نسلم أن الإعجاز فى غير المعنى فقط ، بل هو فيه أيضاً . فقال : الدلالة على أن الإعجاز نظما

ولفظاً لا معنًى: أشياء، منها: أن المعنى يقدر على مثله كل أحد[1] يبين صحة هذا القول قوله تعالى (١١ : ١٣ قل: فائتوا بعشر سور مثله مفتريات) وهذا يقتضى أن التحدى بألفاظها، ولأنه قال «مثله مفتريات» والكذب لايكون مثل الصدق فدل على أن المراد به: مثله فى اللفظ والنظم. انتهى. وقال ابن حامد: هل يسقط الإعجاز فى الحروف المقطعة. أم هو باق؟ الأظهر من جواب أحمد: أن الإعجاز فيها باق، خلافاً للأشعرية. والله أعلم

(وفى بعض آية) من القرآن (إعجاز) ذكره القاضى وغيره لقوله تعالى «فليأتوا بحديث مثله» قال فى شرح التحرير: والظاهر أنه أراد مافيه الإعجاز، وإلا فلا يقول فى مثل قوله تعالى «ثم نظر» ونحوها: إن فى بعضها إعجازاً وفيها أيضاً. وهو واضح. وقال أبو الخطاب والحنفية: لا إعجاز فى بعض آية، بل فى آية. وهذا أيضاً ليس على إطلاقه. وقال: بعض الآيات الطوال فيها إعجاز. وقال أبو المعالى فى الشامل وغيره: إنما يتحدى بالآية إذا كانت مشتملة على مابه التعجيز، لافى نحو «ثم نظر» فيكون المعنى فى قوله تعالى «فليأتوا بحديث مثله» أى مثله فى الاشتمال على مابه يقع الإعجاز لامطلقاً. وقال بعض المحققين: القرآن كله معجز، لكن منه مالو انفرد لكان معجزاً بذاته. ومنه ما إعجازه مع الانضمام إليه. وظاهر قوله سبحانه وتعالى «فليأتوا بسورة من مثله» أن الإعجاز يحصل بأقصر سورة منه (ويتفاضل) القرآن، ويتفاضل أيضاً (ثوابه) لظواهر الأحاديث. وبهذا قال إسحاق بن راهويه وأبو بكر بن العربى والغزالى. وقال القرطبى: إنه

---

(١) محال أن يمكن للبشر مجتمعين ومعهم الجن أن يأتوا بما أتى به اللطيف الخبير فى كتابه من الهدى والفرقان، والموعظة والشفاء لما فى الصدور من جميع الأهواء والشبهات والشهوات فى كل عصر وبلد إلى يوم القيامة لجميع الناس. ولذلك يقول ربنا العليم الحكيم (١٠ : ٥٨ هو خير مما يجمعون) وجعله الله مهيمناً على كل كتاب وكل كلام.

الحق . ونقله عن جماعة من العلماء والمتكلمين . قال الغزالى فى جواهر القرآن : لعلك أن تقول : قد أشرت إلى تفضيل بعض آيات القرآن على بعض ، والكلام كلام الله . فكيف يفارق بعضها بعضاً ؟ وكيف يكون بعضها أشرف من بعض ؟ فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسى وآية المداينات، و بين سورة الإخلاص وسورة تبت . وترتاع على اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد . فقلّد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم . فهو الذى أنزل عليه القرآن . وقال « يس : قلب القرآن ، وفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن ، وآية الكرسى سيدة آى القرآن ، وقل هو الله أحد : تعدل ثلث القرآن » والأخبار الواردة فى فضائل القرآن ، وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل ، وكثرة الثواب فى تلاوتها لا تحصى . انتهى . وذهب أبو الحسن الأشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى وابن حبان : إلى المنع . وروى هذا القول عن الإمام مالك ، ولذلك : كره أن تردد سوره دون غيرها . قال ابن الحصار: والعجب ممن ينكر الاختلاف فى ذلك مع النصوص الواردة بالفضل . وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : كلام الله فى الله أفضل من كلامه فى غيره . فقل هو الله أحد : أفضل من تبت يدا أبى لهب . وقال فى الاتقان فى علوم القرآن : اختلف القائلون بالتفضيل . فقال بعضهم : الفضل راجع إلى عظم الأجر ومضاعفة الثواب بحسب انتقالات النفس وخشيتها ، وتدبرها وتفكرها عند ورود أوصاف العلى . وقيل : بل يرجع لذات اللفظ ، وأن ماتضمنه قوله تعالى (٢ : ١٦٣ و إلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وآية الكرسى ، وآخر آية الحشر ، وسورة الإخلاص من الدلالات على وحدانيته وصفاته ، ليس موجوداً مثلاً فى تبت يدا أبى لهب ، وما كان مثلها . فالتفضيل إنما هو بالمعانى العجيبة وكثرتها . انتهى (ويتفاوت إعجازه) قال القاضى ، وابن عقيل وغيرهما : فى بعضه إعجاز أكثر من بعض . قال فى شرح التحرير ، قلت : وهو صحيح ، وقد صرح به أئمة علماء البلاغة

(والبسملة منه) أى من القرآن عند أكثر العلماء . منهم عطاء والشعبى والزهرى والثورى وابن المبارك والشافعى وأحمد وإسحاق ، وأبى عبيد وداود ، ومحمد بن الحسن ، والصحيح عن أبى حنيفة ، وهو أيضاً قول القراء السبعة وغيرهم ، وذهب مالك وأصحابه والأوزاعى وابن جرير الطبرى وغيرهم إلى أنها ليست بقرآن بالكلية ، وقاله بعض الحنفية . وروى عن أحمد ، لكن قال ابن رجب فى تفسير الفاتحة : فى ثبوت هذه الرواية عن أحمد نظر . وعلى هذا القول : تكون البسملة ذكراً كالاستعاذة ، وعلى الأول (لا) تكون (من الفاتحة) على أصح الروايتين عن الإمام أحمد ، وعليها معظم أصحابه ، والرواية الثانية : إنها من الفاتحة ، اختارها ابن بطة وأبو حفص العكبريان من أصحابنا ، وهو منصوص الشافعى (ولا تكفير باختلاف فيها) أى ولا يكفر من قال إنها ليست من القرآن ، ولا يكفر من قال إنها من الفاتحة ، ولا من خالف فى ذلك . لأنها ليست من القرآن القطعى ، بل من الحكمى ، وهو الأصح للشافعية ، بناء على أنها هل هى قرآن على سبيل القطع ، كسائر القرآن ، أو على سبيل الحكم ، لاختلاف العلماء فيها ؟ وقد حكى الثورى : أنه لايكفر النافى بأنها قرآن إجماعاً . قال ابن الحاجب : وقوة الشبهة فى بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين . قال بعضهم : لكن هذا إنما هو إذا أثبتناها قرآناً قطعياً . أما إذا أثبتناها حكمياً . فليس هنا مقتضى للتكفير ، حتى يدفع بالشبهة (وهى) أى البسملة (آية فاصلة بين كل سورتين) قال فى شرح التحرير : وهذا منصوص الإمام أحمد وعليه أصحابه . قال ابن رجب فى تفسير سورة الفاتحة : وهو الصحيح عند أبى حنيفة (سوى براءة) يعنى إلا براءة . فإنها لم تكن البسملة فى أولها إجماعاً . إما لكونها أماناً . وهذه السورة نزلت بالسيف ، كما قال ابن عباس . وقد كشفت أسرار المنافقين . ولذلك تسمى الفاضحة ، وإما لأنها متصلة بالأنفال سورة واحدة ، وإما لغير ذلك ، على أقوال (و) البسملة أيضاً (بعضها) أى بعض آية (من) سورة (النمل) إجماعاً . فهى

قرآن فيها قطعاً (و) القراءات (السبع متواترة) عند الأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمة من علماء السنة . نقله السرخسى من أصحاب الشافعى فى كتاب الصوم من الغاية . وقال : قالت : آحاداً انتهى . واستدل من قال : إنها آحاد كالطوفى فى شرحه . قال : والتحقيق أنها تواترت عنهم لا إليهم ـ بأن أسانيد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع إلى النبى صلى الله عليه وسلم موجودة فى كتب القراء . وهى نقل الواحد عن الواحد ، لم تستكمل شروط التواتر . ورد بأن انحصار الأسانيد فى طائفة لايمنع مجىء القراءات عن غيرهم . فقد كان يتلقى القراءة من كل بلد بقراءة إمامهم الذى من صحابة أو من غيرهم : الجم الغفير عن مثلهم . وكذلك دائماً ، فالتواتر حاصل لهم ، ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا شيوخهم فيها جاء السند من قبلهم . وهذا كالأخبار الواردة فى حجة الوداع هى آحاد ، ولم تزل حجة الوداع منقولة عمن يحصل بهم التواتر عن مثلهم فى كل عصر . فينبغى أن يتفطن لذلك ، ولايغتر بقول من قال : إن أسانيد القراء تشهد بأنها آحاد . وإذا تقرر هذا ، فاستثنى ابن الحاجب ومن تبعه من المتواتر ما كان من قبيل صفة الأداء ، كالمد والإمالة وتخفيف الهمز ونحوه . ومراده : مقادير المدّ وكيفية الإمالة لا أصل المد والإمالة . فإن ذلك متواتر قطعاً . فالمقادير ، كمدّ حمزة وورش . فإنه قدر ست ألفات . وقيل : خمس . وقيل : أربع . ورجحوه . ومدّ عاصم : قدر ثلاث ألفات ، والكسائى : قدر ألفين ونصف وقالون : قدر ألفين ، والسوسى : قدر ألف ونصف ونحو ذلك . وكذلك الإمالة تنقسم إلى محضة . وهى أن ينحنى بالألف إلى الياء ، وبالفتحة إلى الكسرة ، وإلى بين بين . وهى كذلك ، إلا أنها تكون إلى الألف والفتحة أقرب . وهى المختارة عند الأئمة . أما أصل التخفيف فى الهمز والتشديد فمتواتر ، وأما كون أن من القراء من يسهله . ومنهم من يبدله ونحو ذلك . فهذه الكيفية هى التى ليست متواترة . ولهذا كره الإمام أحمد وجماعة من السلف قراءة حمزة لما فيها من طول المد والكسر والإدغام ونحو ذلك ؛

لأن الأمة إذا أجمعت على فعل شيء لم يكره فعله . وهل يظن عاقل أن الصفة التى فعلها النبى صلى الله عليه وسلم وتواترت إلينا يكرهها أحد من المسلمين ؟ فعلمنا بهذا أن الصفات ليست متواترة ، وهو واضح . وكذلك قراءة الكسائى ؛ لأنها كقراءة حمزة فى الإمالة والإدغام . كما نقله السرخسى فى الغاية . فلو كان ذلك متواتراً لما كرهه أحد من الأئمة . وزاد أبو شامة الألفاظ المختلف فيها بين القراء أى اختلفوا فى صفة تأديتها . كالحرف المشدد ، يبالغ بعضهم فيه حتى كأنه يزيد حرفاً ، و بعضهم لايرى ذلك ، و بعضهم يرى التوسط بين الأمرين ، وهو ظاهر ، و يمكن دخوله تحت قول ابن الحاجب فى الاحتراز عنه فى استثنائه ماليس من قبيل الأداء ، لكن قال ابن الجوزى : لانعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك ؛ لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبتت هيئته ؛ إذ اللفظ لا يقوم إلا به ، ولا يصح إلا بوجوده (ومصحف عثمان) بن عفان (رضى الله عنه) الذى كتبه وأرسل منه إلى الآفاق مصاحف عديدة (أحد الحروف السبعة) قال الشيخ تقى الدين قال أئمة السلف : مصحف عثمان رضى الله عنه أحد الحروف السبعة . وقال العلامة أبو شامة الفقيه المحدث الإمام فى القراءات فى كتابه المرشد : إن القراءات التى بأيدى الناس من السبعة والعشرة وغيرها هى حرف من قول النبى صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف » انتهى (فتصح الصلاة) بقراءة (ما وافقه وصح) سنده (و إن لم يكن) ما قرأ به المصلى (من) القراءات (العشرة) نص على ذلك الإمام أحمد . قال ابن مفلح فى فروعه : و يصح بما وافق مصحف عثمان وفاقاً للأئمة الأربعة . وقال ابن الجزرى فى كتاب النشر فى القراءات العشر : كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً . ووافقت العربية ولو بوجه واحد . وصح سندها . فهى القراءة الصحيحة التى لا يحل لمسلم أن ينكرها ، سواء كانت عن السبعة ، أو عن العشرة ، أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة : أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة ، كانت عن السبعة ،

أو عمن هو أكبر منهم . هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف . صرح بذلك الدانى ، ومكى ، والمهدوى ، وأبو شامة . وهو مذهب السلف الذى لايعرف عن أحد منهم خلافه . انتهى (و) ما كان مما ورد (غير متواتر ، وهو ماخالفه) أى خالف مصحف عثمان (ليس بقرآن ، فلاتصح) الصلاة (به) لأن القرآن لا يكون إلا متواتراً ، وهذا غير متواتر . فلا يكون قرآناً فلاتصح الصلاة به على الأصح . وعنه تصح . ورواه ابن وهب عن مالك . واختاره ابن الجوزى . والشيخ تقى الدين ، وبعض الشافعية ، لصلاة الصحابة به بعضهم خلف بعض . وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات ، كالحسن البصرى ، وطلحة بن مصرف والأعمش وغيرهم من أضرابهم . ولم ينكر ذلك أحد عليهم . واختار المجد : أنها لا تجزىء عن ركن القراءة (وماصح منه) أى مما لم يتواتر (حجة) عند أحمد وأبى حنيفة والشافعى فيما حكاه عنه البويطى فى باب الرضاع ، وفى تحريم الجمع ، وعليه أكثر أصحابه . واحتج العلماء على قطع يمنى السارق بقراءة ابن مسعود « والسارق السارقات فاقطعوا أيمانهما » واحتجوا أيضاً بما نقل عن مصحف ابن مسعود « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » وقالوا : لأنه إما قرآن أو خبر ، وكلاهما موجب للعمل . وقول المخالف « يحتمل أنه مذهب له ، ثم نقله قرآناً » خطأ لوجوب تبليغ الوحى عن الرسول إلى من يحصل بخبره العلم مردود ، إذ نسبة الصحابى رأيه إلى الرسول كذب وافتراء لايليق به . فالظاهر صدق النسبة ، والخطأ المذكور إن سلم لايضر ؛ إذ المضر حينئذ كونه قرآناً لاخبراً ، كما ذكرنا ، وهو كاف . قال ابن مفلح . قال : الخصم لم يصرح بكونه قرآناً ، ثم لو صرح فعدم شرط القراءة لايمنع صحة سماعه . فيقول : هو مسموع من الشارع . وكل قول حجة . وهذا واضح . انتهى . وعن أحمد والشافعى ومالك رواية : ليس بحجة (وتكره قراءته) أى قراءة ماصح من غير المتواتر . نص عليه الإمام أحمد وقدمه ابن مفلح فى فروعه وغيره نحو ، قوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى ، والذكر والأنثى » (وما اتضح معناه) من القرآن فهو (محكم) مفعل من

أحكمت الشيء أحكمه إحكاماً . فهو محكم إذا أتقنته . فكان فى غاية ماينبغى من الحكمة . ومنه : بناء محكم ، أى ثابت يبعد انهدامه . وذلك كالنصوص والظواهر؛ لأنه من البيان فى غاية الإحكام والإتقان (وعكسه) أى عكس المحكم (متشابه) وهو مالم يتضح معناه . إما (لاشتراك) كالعين والقرء ونحوها من المشتركات (أو إجمال) وهو إطلاق اللفظ بدون بيان المراد منه . كالمتواطىء فى قوله تعالى (٢ : ٦٧ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وعدم تقدير الحق فى قوله تعالى (٦:١٤١ وآتوا حقه يوم حصاده) (أو ظهور تشبيه . كصفات الله تعالى[1]) أى كآيات الصفات وأخبارها . فاشتبه المراد منها على الناس . فلذلك قال قوم بظاهره فشبهوا وجسموا ، وتأول قوم : فحرفوا وعطلوا . وتوسط قوم : فسلموا ، وهم أهل السنة وأئمة السلف الصالح . وقيل : المحكم ماعرف المراد به ، إما بالظهور ، وإما بالتأويل . والمتشابه : ما استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه ، كقيام الساعة ، وخروج الدجال ، والدابة ، والحروف المقطعة فى أوائل السور . وقيل : المحكم مالا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً . والمتشابه : ما احتمل أوجهاً . وقيل : المحكم ما كان معقول المعنى ، والمتشابه بخلافه ، كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان . قاله الماوردى . وقيل : المحكم مااستقل بنفسه . والمتشابه : مالايستقل بنفسه إلا برده إلى غيره . وقيل : المحكم ماتأويله تنزيه . والمتشابه : مالا يدرى إلا بالتأويل . وقيل : المحكم مالا تتكرر ألفاظه ، ومقابله المتشابه . وقيل : المحكم الفرائض والوعد والوعيد ، والمتشابه القصص والأمثال . وعن عكرمة وقتادة وغيرهما : أن المحكم الذى يعمل به ، والمتشابه الذى يؤمن به ولا يعمل به (وليس

---

(١) آيات الصفات محكمة غاية الإحكام . واضحة غاية الوضوح فى معناها العربى على ما يليق بجلال الله وعظمته . وإنما اشتبهت — ككل آيات توحيد الربوبية والإلهية — على من انطمأ من قلوبهم نور الفطرة . ونور الإيمان الصادق بالله ورسوله . فزعموها توهم ، التشبيه ، ولم يكن الصحابة رضى الله عنهم يؤمنون بها إلا عن فهم لمعناها العربى على مايليق بالله سبحانه فانه أنزلها هدى وفرقانا .

فيه) أى فى القرآن (ما لا معنى له) فى الصحيح على القول بأن المسألة ذات خلاف . قال القرافى فى شرح جمع الجوامع : والظاهر أن خلافهم فيما له معنى ولا نفهمه ، أما مالا معنى له أصلا فمنعه محل وفاق . انتهى . وما قاله ظاهر ؛ لأن مالا معنى له هذيان لايليق أن يتكلم به عاقل . فكيف بالبارى تعالى ؟ لكن حكى عن الحشوية وقوعه فى الحروف المقطعة فى أوائل السور . وفى قوله تعالى (٣٧:٦٥ كأنه رءوس الشياطين) وقوله تعالى (٢ : ١٩٦ تلك عشرة كاملة) وقوله تعالى (٦٩:١٣ نفخة واحدة) وقوله تعالى (١٦:٥١ لا تتخذوا إلهين إثنين) ونحوه . وأجاب الجمهور : بأن الحروف المقطعة : إما أسماء السور ، أو أسماء الله تبارك وتعالى ، أو سوى لله تعالى فى كتابه مما استأثر بعلمه أو غيرها مما هو مذكور فى التفاسير ، و بأن رءوس الشياطين مثل فى الاستقباح ، على عادة العرب فى ضرب الأمثال مما يتخيلونه قبيحاً . قال ابن قاضى الجبل : ورءوس الشياطين : استقر قبحها فى الأنفس فشبه بها . كقول امرئ القيس :

أيقتلنى والمشرفى مضاجعى ومسنونة زرق كأنياب أغوال

فشبهها بأنياب الأغوال لقبحها المستقر و إن لم يكن لها حقيقة . كذلك ذكره الماوردى . وقوله « عشرة كاملة » فيه شيئان : الجمع والتأكيد بالكمال . وجواب الجمع : رفع المجاز المتوهم فى الواو العاطفة ؛ إذ يجوز استعمالها بمعنى أو مجازاً . كقوله تعالى (٣٥ : ١ أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) والتأكيد أفاد عدم النقص فى الذات . قال تعالى (٢:٢٣٢ حولين كاملين) أو عدم النقص فى الأجر ، دفعاً لتوهم النقص بسبب التأخير ، ووصف النفخة بالواحدة إبعاد للمجاز وتقرير لوحدتها بسبب المفرد ؛ لأن الواحد قد يكون بالجنس . وقوله « إلهين إثنين » قال صاحب المثل السائر : التكرير فى المعنى يدل على معنين مختلفين . كدلالته على الجنس والعدد ، وهو باب من التكرير مشكل ؛ لأنه يسبق إلى الذهن أنه تكرير محض يدل على معنى واحد . وليس كذلك . فالفائدة إذاً فى قوله « إلهين إثنين » و إله واحد : هى أن الإسم الحامل لمعنى الإفراد والتثنية دال

على الجنسية والعدد المخصوص . فإذا أريدت الدلالة على أن المعنىّ به واحد منهما ، وكان الذى يساق إليه هو العدد شفع بما يؤكده . وهذا دقيق المسلك . وألحق الرازى فى المحصول كلام الرسول صلى الله عليه وسلم بكلام الله تعالى . فقال : لا يجوز أن يتكلم الله ورسوله بشىء ولا يعنى به شيئاً ، خلافاً للحشوية . وسموا حشوية ؛ لأنهم كانوا يجلسون فى حلقة الحسن البصرى أمامه . فلما أنكر كلامهم قال : ردوهم إلى حشو الحلقة ، أى جانبها . وقال ابن الصلاح : بفتح الشين غلط ، وإنما هو بالاسكان . وكذا قال البرماوى : بالسكون . لأنه إما من الحشو ، لأنهم يقولون بوجود الحشو الذى لا معنى له فى كلام المعصوم ، أو لقولهم بالتجسيم ونحو ذلك (و) ليس فى القرآن ما (لا) أى شىء (معنىٌّ به غير ظاهره) وهذا قول أئمة المذاهب وأتباعهم ؛ لأنه يرجع فى ذلك إلى مدلول اللغة فيما اقتضاه نظام الكلام ، ولأن اللفظ بالنسبة إلى غير الظاهر كالمهمل (إلا بدليل) للاحتراز من ورود العام وتأخر المخصص له ونحوه . وقالت المرجئة : يجوز ذلك ، ونفوا ضرر العصيان مع مجامعة الإيمان . فقالوا : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، زاعمين أن آيات الوعيد لتخويف الفساق ، وليست على ظاهرها ، بل المراد بها خلاف الظاهر ، وإن لم يبين الشرع ذلك . واحتجوا بقوله تعالى (١٧ : ٥٩ وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً) وجوابه من وجوه . أحدها : إنما كان ذلك تخويفاً لنزول العذاب ووقوعه . الثانى : أنه باطل بأحكام الدنيا من القصاص وقطع يد السارق ونحوها . الثالث : أنه إذا فهم أنه للتخويف ، لم يبق للتخويف . قال البرماوى : محل الخلاف فى آيات الوعيد وأحاديثه ، لا فى الأوامر والنواهى (وفيه) أى فى القرآن (ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى) عند جمهور العلماء . قال ابن عقيل فى الواضح : ليس يندفع أن يكون فيه مايتشابه لنؤمن بمتشابهه ونقف عنده . فيكون التكليف به هو الإيمان به جملة ، وترك البحث عن تفصيله . كما كتم الروح والساعة والآجال وغيرها من الغيوب ،

وكلفنا التصديق به دون أن يطلعنا على علمه . انتهى . وهذا مذهب سلف هذه الأمة . واختاره صاحب المحصول ، بناء على تكليف مالا يطاق . قال البرماوى : حكى ابن برهان وجهين فى أن كلام الله تعالى : هل يشمل ما لا يفهم معناه ؟ ثم قال : والحق التفصيل بين الخطاب الذى يتعلق به تكليف ، فلايجوز أن يكون غير مفهوم المعنى، وما لا يتعلق به تكليف فيجوز (ويمتنع دوام إجمال مافيه تكليف) قال أبو المعالى، والقشيرى: مافيه تكليف يمتنع دوام إجماله، وإلا فلا. واختاره التاج السبكى والبرماوى ، وقال المجد فى المسودة : ثم بحث أصحابنا يقتضى فهمه إجمالا وتفصيلا . وعن ابن عقيل : لا ، وأنه يتعين الإدرك ، كقول أكثر الصحابة والتابعين ، أوتأويله . قال ابن مفلح : كذا قال ، مع قوله : إن المحققين قالوا : فى « سميع و بصير » يسكت عما به يسمع ويبصر ، أو تأويله بإدراكه ، وأما تأويله بما يوجب تناقضاً أو تشبيها فزيغ . وقوله ـ يعنى ابن عقيل ـ فى قوله تعالى (٣ : ٧ وما يعلم تأويله إلا الله) أى كنه ذلك (ويوقف) فى الأصح المختار (على « إلا الله » لا) على والراسخون فى العلم) قال ابن قاضى الجبل : هذا قول عامة السلف والأعلام . قال الخطابى : هو مذهب أكثر العلماء لفظاً ومعنى ، وروى معناه عن ابن مسعود وأبى بن كعب وابن عباس وعائشة . قال البغوى فى تفسيره : هو قول الأكثرين منهم : أبى بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير ، ورواية طاوس عن ابن عباس ، و به قال الحسن وأكثر التابعين . واختاره الكسائى والفراء والأخفش ، وقالوا : لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، وخالف الآمدى وجمع ، منهم من أصحابنا : أبو البقاء فى إعرابه . قال النووى فى شرح مسلم : الراسخون يعلمون تأويله . قال ابن قاضى الجبل : هو قول عامة المتكلمين . قال الطوفى فى شرحه ، قال المؤولة ـ وهم المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم ـ الوقف التام على قوله تعالى (والراسخون فى العلم) وقيل : الخلاف فى ذلك لفظى . فإن من قال : إن الراسخ فى العلم يعلم تأويله ، أراد به أنه يعلم ظاهره لا حقيقته ، ومن قال : لايعلم : أراد به لا يعلم

حقيقته ، وإنما ذلك إلى الله . والحكمة فى إنزل المتشابه : ابتلاء العقلاء . وقال أبو إسحاق الشيرازى الشافعى والسهيلى : الوقف على « إلا الله » ويعلمه الرسخون ، وإنما امتنع العطف لمخالفة علم الله تعالى لعلم الراسخين ؛ لأن علمهم ضرورى ونظرى ، بخلاف علم الله تعالى . وقيل : بالوقف مطلقاً ، فلا يجزم بواحد من هذه الأقوال لتعارض الأدلة . قاله القفال الشاشى ، واستدل من قال بالأول بسياق الآية فى ذم مبتغى التأويل ، وقوله (٣ : ٧ آمنا به كل من عند ربنا) ولأن واو « والراسخون » للابتداء ، و « يقولون » خبره ؛ لأنها لو كانت عاطفة عاد ضمير « يقولون » إلى المجمل ، ويستحيل على الله ، وكان موضع « يقولون » : نصبا حالا ، ففيه اختصاص المعطوف بالحال ، قالوا : خص ضمير « يقولون » بالراسخين للدليل العقلى ، والمعطوف قد يختص بالحال مع عدم اللبس ، نظيره (٥٩ : ٩ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون) فيها قولان ، وقوله (٢٢ : ٧٢ ويعقوب نافلة) قيل : حالا من يعقوب ؛ لأنها الزيادة . وقيل : منهما ؛ وهى العطية . وقيل : هى مصدر كالعاقبة معاً ، وعامله معنى وهبنا . ولنا أن الأصل عدم ذلك ، والأشهر خلافه . ولهذا فى قراءة ابن مسعود «إن تأويله إلا عند الله» وفى قراءة أبى «ويقول الراسخون فى العلم آمنا به » ومثله عن ابن عباس ؛ لأنه كان يقرأ « وما يعلم تأويله إلا الله ، ويقول الراسخون فى العلم آمنا به » فهذا يدل على أن الواو للاستئناف ؛ لأن هذه الرواية — وإن لم تثبت بها القراءة — فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن ، فيقدم كلامه فى ذلك على من دونه . قال السيوطى : قال الموفق فى الآية قرائن تدل على أن الله تعالى منفرد بعلم تأويل المتشابه . قال الفراء وأبو عبيد : الله المنفرد ، قال فى الروضة ، فإن قيل : كيف يخاطب الله تعالى الخلق بما لا يعقلونه ، أم كيف ينزل على رسوله مالا يطلع على تأويله ؟ قلنا : يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ، ليختبر طاعتهم كما قال (٤٧ : ٣١ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) (٢ : ١٤٣

وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ـ الآية (١٧ : ٦٠ وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس) وكما أخبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة ، مع أنه لا يعلم معناها . والله أعلم (ويحرم تفسيره) أى تفسير القرآن (برأى واجتهاد بلا أصل) للآثار الواردة فى ذلك . وذكره القاضى محتجاً بقوله تعالى (٢ : ٨٠ أم تقولوا على الله ما لا تعلمون ؟) و بقوله تعالى (٦ : ٤٤ لتبين للناس مانزل إليهم) فأضاف التبيين إليه ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من ل فى القرآن برأيه و بما لايعلم فليتبوأ مقعده من النار » رواه أبو داود والترمذى والنسائى وعن جندب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة (ولا يحرم) تفسير القرآن (باللغة) عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه . قال ابن قاضى الجبل : المنقول عن ابن عباس الاحتجاج فى التفسير بمقتضى اللغة كثير . ولأن القرآن عربى . فيجوز تفسيره بمقتضى لغة العرب . وعنه لا يجوز تفسيره بمقتضى اللغة من غير دليل . اختاره القاضى الحسين بن القاضى أبى يعلى . وحمله المجد على الكراهة ، أو على صرفه عن ظاهره بقليل من اللغة .

(فائدة) قال الإمام أحمد : ثلاث كتب ليس فيها أصول : المغازى ، والملاحم والتفسير . ليس غالبها الصحة . والله أعلم .

(باب ، السنة لغة الطريقة)

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ـ إلى آخره » ويسمى بها أيضاً : العادة والسيرة . قال فى البدر المنير : السنة السيرة . حميدة كانت أو ذميمة . وقال فى القاموس : السنة السيرة . ومن الله تعالى حكمه وأمره ونهيه . انتهى (و) السنة شرعا و (اصطلاحاً) أى فى اصطلاح

أهل الشرع ، تطلق تارة على ما يقابل القرآن . ومنه حديث مسلم « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى . فإن كانوا فى القراءة سواء فأعلمهم بالسنة » وتطلق تارة على ما يقابل الفرض وغيره من الأحكام الخمسة . وربما لايراد بها إلا مايقابل الفرض . كفروض الوضوء والصلاة والصوم وسننها . فإنه لايقابل بها الحرام ، ولا المكروه فيها ، وإن كانت المقابلة لازمة للإطلاق ، لكنها لم تقصد . وتطلق تارة على ما يقابل البدعة . فيقال : أهل السنة وأهل البدعة . واحترز بقولهم «اصطلاحا» من السنة فى العرف الشرعى العام. فإنها تطلق على ماهو أعم من المنقول عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين ؛ لأنها فى اصطلاح علماء الأصول (قول النبى صلى الله عليه وسلم غير الوحى) أى غير القرآن (ولو) كان أمراً منه (بكتابة) كأمره صلى الله عليه وسلم علياً رضى الله عنه بالكتابة يوم الحديبية . وقوله صلى الله عليه وسلم « اكتبوا لأبى شاه » يعنى الخطبة التى خطبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره بالكتابة إلى الملوك ونحو ذلك (وفعله) صلى الله عليه وسلم . واعلم أن القول وإن كان فعلا فهو عمل بجارحة اللسان . والغالب استعماله فيما يقابل الفعل كما هنا ، حتى (ولو) كان الفعل (باشارة) على الصحيح ؛ لأنه كالأمر به ، كما فى حديث كعب بن مالك : لما تقاضى ابنَ أبى حدرد ديناً له عليه فى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم وارتفعت أصواتهما ، حتى سمعهما النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو فى بيته . فخرج إليهما ، حتى كشف حجرته فنادى «يا كعب . قال : لبيك يارسول الله ـ فأشار إليه بيده ـ أن ضع الشطر من دينك . فقال كعب : قد فعلت يا رسول الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قم فاقضه » رواه البخارى ومسلم . واسم ابن أبى حدرد : عبد الله ، واسم أبيه سلامة ابن عمير ، ومنه إشارة النبى صلى الله عليه وسلم لأبى بكر أن يتقدم فى الصلاة . متفق عليه . وطاف النبى صلى الله عليه وسلم على بعير ، كلما أتى على الركن أشار إليه . ومن الفعل أيضاً : عمل القلب والترك . فإنه كف النفس . وقد سبق أنه

لا تكليف إلا بفعل . فإذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أراد فعل شيء كان من السنة الفعلية ، كما في حديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن ينحى مخاط أسامة . قالت عائشة : دعني يارسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أكون أنا الذي أفعل . قال : يا عائشة ، أحبيه فإني أحبه » رواه الترمذي في المناقب . وحديث أنس « أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى رهط — أو أناس — من العجم . فقيل : إنهم لايقبلون كتابا إلا بخاتم . فاتخذ خاتما من فضة » رواه البخاري ومسلم . ومثله حديث جابر « أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينهى أن يسمى يعلى ، أو ببركة ، أوأفلح ، أو يسار ونافع ونحو ذلك ، ثم رأيته سكت بعد عنه ، فلم يقل شيئاً ، ثم قبض ولم ينه عن ذلك » رواه مسلم . وإذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ترك كذا . كان أيضاً من السنة الفعلية ، كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم لما قُدم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله : أمسك الصحابة رضي الله عنهم وتركوه ، حتى سنّ لهم أنه حلال ، ولكنه يعافه ، ولكن هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك ، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروى عنه أنه ترك . والمراد من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله : ما لم يكن على وجه الإعجاز (وإقراره) يعني أن السنة شرعا واصطلاحا : قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وإقراره على الشيء يقال أو يفعل ، فإذا سمع النبي صلى الله عليه وسلم إنسانا يقول شيئا ، أو رآه يفعل شيئا . فأقره عليه ، فهو من السنة قطعا . وسيأتي تفاصيل ذلك (وزيد الهمّ) أي وزاد الشافعية على ماذكر من أقسام السنة : ماهمّ النبي صلى الله عليه وسلم بفعله ولم يفعله ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لايهمّ إلا بحق محبوب مطلوب شرعا ؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات . ومنه : همه صلى الله عليه وسلم بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة (وهي) أي أقسام السنة كلها (حجة) أي تصلح أن يحتج بها على ثبوت الأحكام الشرعية (للعصمة) أي لثبوت العصمة للنبي صلى الله عليه وسلم ولسائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين (التي هي) أي العصمة (سلب القدرة)

أى سلب قدرة المعصوم (على المعصية) فلا يمكنه فعلها ؛ لأن الله سبحانه وتعالى سلب قدرته عليها . وقيل : إن العصمة صرف دواعى المعصية عن المعصية بما يلهم الله المعصوم من ترغيب وترهيب . وقال التلمسانى عن الأشعرية : إن العصمة تهيىء العبد للموافقة مطلقا . وذلك راجع إلى خلق القدرة على كل طاعة . فإذاً العصمة توفيق عام . وقالت المعتزلة : العصمة خلق ألطاف تقرب إلى الطاعة . ولم يردوها إلى القدرة عندهم على الشىء صالحة لضده . قال القاضى أبو بكر الباقلانى : لاتطلق العصمة فى غير الأنبياء والملائكة إلا بقرينة إرادة معناها اللغوى ، وهو السلامة من الشىء . ولهذا قال الشافعى رضى الله تعالى عنه فى الرسالة « وأسأله العصمة » وجرى على ذلك كثير من العلماء . والحاصل : أن السلامة أعم من وجوب السلامة . فقد توجد السلامة فى غير النبى والملك اتفاقا لا وجوبا . قاله البرماوى ، وقال أبو محمد الجوزى فى كتابه الإيضاح فى الجدل : العصمة حفظ المحل بالتأثيم والتضمين (ولا يمتنع عقلا) أى فى تصور العقل (معصية) أى صدور معصية من النبيين (قبل البعثة) فامتناعها عقلا قبل البعثة مبنى على التقبيح العقلى . فمن أثبته ـ كالروافض ـ منعها للتنفير فتنافى الحكمة . وقالت المعتزلة : فى الكبائر . ومن نفى التقبيح العقلى لم يمنعها (و) كل نبى مرسل فهو (معصوم بعدها) أى بعد البعثة (من تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه) فيه (من رسالة وتبليغ) إجماعا . حكاه الآمدى وغيره . فالإجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب فى الأحكام وما يتعلق بها ؛ لأن المعجزة قد دلت على صدقهم فيها . فلو جاز كذبهم فيها لبطلت دلالة المعجزة (ولا يقع) ما يخل بصدقه لا (غلطا و) لا (سهواً) عند الأكثر . قال القاضى عضد الدين : وأما الكذب غلطا . فجوزه القاضى ـ يعنى الباقلانى ـ ومنعه الباقون ، لما مر من دلالة المعجزة على الصدق . وقال ابن مفلح فى أصوله : وللعلماء فى جوازه غلطا ونسيانا قولان . بناء على أن المعجزة هل دلت على صدقه فيها ؟ واختلف فيه كلام ابن عقيل انتهى . وحاصله :

أن دلالة المعجزة : هل دلت على صدقهم مطلقا فى العمد والسهو ، أو ما دلت إلا على ما صدر عنهم عمداً ؟ وتأول من منع الوقوع الأحاديث الواردة فى سهو النبى صلى الله عليه وسلم بأنه قصد بذلك التشريع . كما فى حديث « ولكن أُنَسَّى » بالبناء للمفعول . ومنهم من تأول هذا بأنه تعمد ذلك ليقع النسيان فيه بالفعل ، وهو خطأ ، لتصريحه صلى الله عليه وسلم بالنسيان فى قوله « إنما أنا بشر ، أنسى كما تنسون . فإذا نسيت فذكرونى » ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة . والبيان كاف بالقول . فلا ضرورة إلى الفعل . وذكر القاضى عياض وغيره الخلاف فى الأفعال ، وأنه لا يجوز فى الأقوال البلاغية إجماعا . ومعناه لابن عقيل ، لا فى الإرشاد . فإنه قال : الأنبياء لم يعصموا من الأفعال فى نفس الأداء . فلا يجوز عليهم الكذب فى الأقوال فيما يؤدونه عن الله تعالى ، ولا فيما شرعه من الأحكام عمداً ولا سهواً ولا نسيانا . ومن قال بالوقوع فإنه يقول : لا يقر عليه إجماعا (و) أما (مالا يخل) بصدقه فيما دلت عليه المعجزة (ف) هو معصوم فيه (من) وقوع (كبيرة) إجماعا ، ولا عبرة بخلاف الحشوية و بعض الخوارج (و) كذا هو معصوم من فعل (مايوجب خسة أو إسقاط مروءة عمدا) قال فى شرح التحرير : وقد قطع بعض أصحابنا بأن ما يسقط العدالة لايجوز عليه . قال ابن مفلح : ولعله مراد غيره . قلت : بل يتعين أنه مراد غيره . انتهى . وأما جواز وقوع الصغيرة التى لاتوجب خسة ولا إسقاط مروءة عمداً أو سهواً . ففيه قولان . أحدهما : جواز وقوع ذلك ، وهو قول القاضى وابن عقيل والأشعرية ، والمعتزلة وغيرهم . والقول الثانى : وهو المشار إليه بقوله (ومن صغيرة مطلقا) عدم الجواز ، وهو قول ابن أبى موسى من أصحابنا . وقال : يجوز الهم لا الفعل . ومنع الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى وجمع من أصحابنا وغيرهم من الكذب مطلقا ، كبيرا وصغيرا ، عمداً أو سهوا ، أخل بصدقه أولا ، وهو اختيار أبى المعالى فى الإرشاد والقاضى عياض وأبى بكر بن مجاهد وابن فَورك . نقله عن ابن حزم فى الملل والنحل ، وابن حزم

وابن برهان فى الأوسط . ونقله فى الوجيز عن اتفاق المحققين . وحكاه فى زوائد الروضة عن المحققين . وقال القاضى حسين : هو الصحيح من مذهب أصحابنا ، وهو قول أبى الفتح الشهرستانى ، وابن عطية المفسر ، وشيخ الإسلام البلقينى ، والسبكى وولده التاج . فالعصمة ثابتة له صلى الله عليه وسلم ولسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من كل ذنب كبير وصغير. عمداً كان أو سهواً فى الأحكام وغيرها لأنا أمرنا باتباعهم فى أفعالهم وآثارهم وسيرهم على الإطلاق من غير التزام قرينة . وسواء فى ذلك قبل النبوة و بعدها ، تعاضدت الأخبار بتنزيههم عن النقائص منذ ولدوا ، ونشأتهم على كمال أوصافهم فى توحيدهم و إيمانهم عقلا أو شرعا ، على الخلاف فى ذلك ، ولا سيما فيما بعد البعثة فيما ينافى المعجزة . قال ابن عطية : وقوله صلى الله عليه وسلم « إنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم سبعين مرة » إنما هو رجوعه من حالة إلى أرفع منها ، لتزايد علومه واطلاعه على أمر الله تعالى . فهو يتوب من المنزلة الأولى إلى الأخرى . والتوبة هنا لغوية . انتهى .

(فصل : ما اختص من أفعاله)

أى من أفعال النبى محمد (صلى الله عليه وسلم به ف) بكونه من خصائصه صلى الله عليه وسلم (واضح) لأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم خصائص كثيرة أفردت بالتصانيف . قال الإمام أحمد رضى الله عنه : خص النبى صلى الله عليه وسلم بواجبات ومحظورات ومباحات وكراهات (وما كان) من أفعاله صلى الله عليه وسلم (جبليا . كنوم) واستيقاظ وقيام وقعود وذهاب ورجوع وأكل وشرب ونحو ذلك فمباح . قطع به الأكثر ، ولم يحكوا فيه خلافا ؛ لأن ذلك لم يقصد به التشريع . ولم نتعبد به ، ولذلك نسب إلى الجبلة . وهى الخلقة ، لكن لو تأسى به متأسٍ ، كما فعل ابن عمر رضى الله عنهما . فإنه كان إذا حج يجر بخطام ناقته حتى يبركها حيث بركت ناقته صلى الله عليه وسلم تبركا بآثاره ، وإن تركه لا رغبة عنه ، ولا استكبارا فلا بأس. ونقل ابن الباقلانى والغزالى قولا: إنه يندب التأسى به . ونقل

أبو إسحاق الاسفرائينى وجهين. أحدهما: هذا وعزاه لأكثر المحدثين. والثانى: لايتبع فيه أصلا . فتصير الأقوال ثلاثة : مندوب ومباح وممتنع . وما كان من أفعاله صلى الله عليه وسلم يحتمل الجبلى وغيره ، وهو المشار إليه بقوله : (أو يحتمله كجلسة الاستراحة) وركوبه فى الحج ودخوله مكة من ثنية كداء ، وخروجه من ثنية كدى ، وذهابه ورجوعه فى العيد ونحوه (ولبسه) النعل (السبتى) والخاتم (فمباح) عند الأكثر . وقيل : مندوب . قال فى شرح التحرير : وهو أظهر وأصح ، وهو ظاهر فعل الإمام رضى الله عنه ، فإنه تسرى ، واختفى ثلاثة أيام انتقل إلى موضع آخر اقتداء بفعل النبى صلى الله عليه وسلم فى التسرى ، واختفائه فى الغار ثلاثاً . وقال : مابلغنى حديث إلا عملت به ، حتى أعطى الحجام ديناراً . وورد أيضاً عن الإمام الشافعى ذلك جاء عنه أنه قال لبعض أصحابه : اسقنى . فشرب قائماً . فإنه صلى الله عليه وسلم شرب قائماً ، ومنشأ الخلاف فى ذلك تعارض الأصل والظاهر . فإن الأصل عدم التشريع والظاهر فى أفعاله التشريع ؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، ثم قال : وحاصل ذلك : أن من رجح فعل ذلك والاقتداء به والتأسى قال : ليس من الجبلى ، بل من الشرع الذى نتأسى به فيه . ومن رأى أن ذلك يحتمل الجبلى وغيره : فيحمله على الجبلى (و بيانه) أى وما بينه صلى الله عليه وسلم من حكم (بقول كـ) قوله (صلوا كما رأيتمونى أصلى ، أو) بينه بـ (فعل عند حاجة) إلى ذلك الفعل (كقطع) يد السارق (من كوع و) إدخال (غسل مرفق) وكعبين فى وضوء (فـ) ذلك البيان (واجب عليه) صلى الله عليه وسلم لوجوب التبليغ عليه (و) أما غير ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم . وهو ماليس مختصاً به ، ولاجبلياً ، ولا متردداً بين الجبلى وغيره ، ولا بياناً . فقسمان . أحدهما : ماعلم حكمه ، وهو المشار إليه بقوله (إن علمت صفته) أى صفة حكمه (من وجوب أو ندب أو إباحة) وعلم صفة حكم ذلك الفعل ، إما (بنصه) صلى الله عليه وسلم على ذلك الحكم ، بأن يقول : هذا الفعل واجب علىّ أو مستحب

أو مباح ، أو يذكر خاصة من خواص أحد هذه الأحكام ، أو نحو ذلك (أو تسويته) صلى الله عليه وسلم الفعل الذى ماعلمنا صفة حكمه (بمعلومها) أى بفعل معلوم صفة حكمه ، بأن يقول : هذا مثل كذا ، أو هذا مساو لفعل كذا ونحو ذلك (أو) تعلم صفة حكم الفعل (بقرينة تبين) صفة (أحدها) أى أحد الأحكام الثلاثة المتقدمة . فمن القرائن الدالة على الوجوب : فعل الأذان والإقامة للصلاة ، فإنه قد تقرر فى الشرع أن الأذان والإقامة من أمارات الوجوب ، ولهذا لا يطلبان فى صلاة عيد ولا كسوف ، ولا استسقاء . فيدلان على وجوب الصلاة التى يؤذن لها ويقام . ومنها : قطع اليد فى السرقة فإن الجرح والإبانة ممنوع منهما ، فجوازهما يدل على وجوبهما . ومن قرائن الوجوب أيضاً : أن يكون الفعل قضاء لما علم وجوبه . وأما الندب فكقصد القربة مجرداً عن دليل وجوب وقرينة . وأما الإباحة : فكالفعل الذى ظهر بالقرينة أنه لم يقصد به القربة (أو) تعلم صفة حكم الفعل (بوقوعه بياناً لمجمل) كقطع يد السارق من الكوع (أو) تعلم صفة حكم الفعل بوقوعه (امتثالاً لنص يدل على حكم) من إيجاب أو ندب ، فيكون هذا الفعل تابعاً لأصله الذى هو مدلول النص من ذلك ، فكل فعل من ذلك علمت صفة حكمه فى حقه صلى الله عليه وسلم (فأمته مثله) لكن إن أتى بالفعل بياناً لندب أو إباحة ، فقد أتى بواجب من جهة التشريع ، أى تبيين الحكم لوجوبه عليه . فيكون للفعل حينئذ جهتان : جهة وجوب من حيث وجوب التشريع ، وجهة ندب أو إباحة من حيث تعلقه بفعل الأمة . والقسم الثانى من فعله صلى الله عليه وسلم الذى ليس بمختص به ، ولا بجبلى ، ولا متردد بين الجبلى وغيره ، ولا ببيان : هو ماأشير إليه بقوله (وإلا) أى وإن لم تعلم صفة حكم فعله صلى الله عليه وسلم الذى ليس بواحد مما ذكر . فهو نوعان . أحدهما : ما أشير إليه بقوله (فإن تقرب به) أى قصد به النبى صلى الله عليه وسلم القربة (فهو) (واجب علينا وعليه) عند الإمام أحمد

وأكثر أصحابه ، وهو الصحيح عن الإمام مالك ، واختاره ابن السمعانى .
وقال : هو أشبه بمذهب الشافعى . وعن الإمام أحمد رواية ثانية أنه مندوب .
قال المجد : نقلها إسحاق بن إبراهيم والأثرم وجماعة بألفاظ صريحة ، وحكى عن
الشافعى والظاهرية والمعتزلة ، وعنه رواية ثالثة بالوقف ، حتى يقوم دليل على
حكمه . اختاره أبو الخطاب وأكثر المتكلمين والأشعرية . وصححه القاضى
أبو الطيب . وحكى عن جمهور المحققين . والنوع الثانى : هو ماأشير إليه بقوله
(وإلا) أى وإن لم يتقرب بالفعل الذى لم تعلم صفة حكمه (فهو) (مباح)
عند الأكثر . قال ابن تيمية فى المسودة : فعل النبى صلى الله عليه وسلم يفيد الإباحة
إن لم يكن فيه معنى القربة فى قول الجمهور . وقيل : واجب ، اختاره جماعة .
وقيل : مندوب ، اختاره جماعة أيضاً . واستدل للقول بالوجوب فيما إذا قصد به
القربة بقوله تعالى (٧ : ١٥٨ واتبعوه) وبقوله تعالى (٢٤ : ٦٣ فليحذر الذين
يخالفون عن أمره) والفعل أمر . وبقوله تعالى (٥٩ : ٧ وماآتاكم الرسول فخذوه)
وبقوله (٣٣ : ٢٠ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) أى تأسّوا به . وبقوله
تعالى (٣ : ٣١ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى) ومحبته واجبة . فيجب
لازمها ، وهو اتباعه ، وبقوله تعالى (٣٣ : ٣٧ فلما قضى زيد منها وطراً
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج) فلولا الوجوب لما رفع تزويجه الحرج
عن المؤمنين فى أزواج أدعيائهم . ولما خلع رسول الله صلى الله عليه وسلم نعله
فى الصلاة خلعوا نعالهم . رواه أحمد وأبو داود من حديث أبى سعيد وصححه
ابن خزيمة وابن حبان والحاكم . وروى مرسلا ، ولما أمرهم بالتحلل فى صلح
الحديبية : تمسكوا . رواه البخارى ، وسأله صلى الله عليه وسلم رجل عن الغسل
بلا إنزال . فأجاب بفعله . رواه مسلم ، ولأن فعله كقوله فى بيان مجمل وتخصيص
وتقييد ، ولأن فى مخالفته تنفيراً وتركاً للحق ، لأن فعله حق (ولم يفعل النبى
صلى الله عليه وسلم) الفعل (المكروه ليبين به الجواز) لأنه يحصل فيه التأسى (بل

فعله ينفى الكراهة) قاله القاضى وغيره من أصحابنا وغيرهم ، ومرادهم (حيث لامعارض له) وإلا فقد يفعل غالباً شيئاً ، ثم يفعل خلافه لبيان الجواز . وهو كثير عندنا ، وعند أرباب المذاهب ، كقولهم فى ترك الوضوء مع الجنابة لنوم أو أكل أو معاودة وطء ، تركه لبيان الجواز ، وفعله غالباً للفضيلة (وتشبيكه) بين أصابعه (بعد سهوه) فى حديث ذى اليدين فى المسجد (لا ينفيها) أى لا ينفى الكراهة (لأنه نادر) وقال النووى فى وضوء النبى صلى الله عليه وسلم مرة ومرتين ، قال العلماء : إن ذلك كان أفضل فى حقه من التثليث لبيان التشريع (وإذا سكت) النبى صلى الله عليه وسلم (عن إنكار) فعل أو قول ، أو قيل (بحضرته أو) فى (زمنه من غير كافر) وكان النبى صلى الله عليه وسلم (عالما به دل على جوازه) حتى لغير الفاعل والقائل فى الأصح (وإن) كان ذلك الفعل أو القول الواقع بحضرته أو زمنه من غير كافر قد (سبق تحريمه ف) سكوت النبى صلى الله عليه وسلم عن إنكاره (نسخ) لذلك التحريم السابق ، لئلا يكون سكوته محرما ، ولأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة لإيهام الجواز والنسخ ، ولا سيما إن استبشر به . ولذلك احتج الإمام أحمد والشافعى فى إثبات النسب بالقافة بحديث عائشة رضى الله عنها « إن مجززا المدلجى ، رأى أقدام زيد بن حارثة وابنه أسامة ، وهم متدثران . فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض ، فسر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك وأعجبه » متفق عليه . وقيد ابن الحاجب المسألة بكونه قادراً عليه ، ولا حاجة إلى ذلك ؛ لأن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أن وجوب إنكاره المنكر لا يسقط عنه بالخوف على نفسه .

(فائدة : التأسى) برسول الله صلى الله عليه وسلم (فعلك) أى أن تفعل (كما فعل لأجل أنه فعل) وأما التأسى فى الترك : فهو أن تترك ماتركه ، لأجل أنه تركه (و) أما التأسى (فى القول ف) هو (امتثاله على الوجه الذى اقتضاه ، وإلا)

أى وإن لم يكن كذلك فى الكل (ف) هو (موافقة لا متابعة) لأن الموافقة المشاركة فى الأمر، وإن لم يكن لأجله. فالموافقة أعم من التأسى: لأن الموافقة قد تكون من غير تأسٍ، ثم التأسى والوجوب بالسمع لا بالعقل. خلافا لبعض الأصوليين.

(فصل. لا تعارض فى فعليه)

أى: فعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إن تماثلا، كما لو فعل صلاة، ثم فعلها مرة أخرى فى وقت آخر (و) كذا (لو اختلفا وأمكن اجتماعهما. كفعل صوم وفعل صلاة (أو لم يمكن اجتماعهما، لكن لا يتناقض حكماهما) لإمكان الجمع. وحيث أمكن الجمع امتنع التعارض (وكذا إن تناقض) الحكم (كصوم) رسول الله صلى الله عليه وسلم فى (وقت) بعينه (وفطر) ه فى (مثله) فإنهما لا يتعارضان أيضا، لإمكان كونه واجبا أو مندوبا أو مباحا فى أحد الوقتين وفى الوقت الآخر بخلافه (لكن إن دل دليل على وجوب تكرر) فعله (الأول له) أى على وجوب تكرر الصوم عليه صلى الله عليه وسلم فى مثل ذلك الوقت (أو) دل دليل (لأمته) على وجوب التأسى به فى ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت (فتلبس بضده) أى فى مثل ذلك الوقت، وهو الفطر مع قدرته على الصوم، دل أكله على نسخ دليل تكرار الصوم فى حقه، لا نسخ حكم الصوم السابق، لعدم اقتضائه التكرار. ورفع حكم وجد محال (أو أقر آكلا فى مثله) أى مثل ذلك الوقت: فنسخ، لدليل تعميم الصوم على الأمة فى حق ذلك الشخص، أو تخصيصه. وقد يطلق النسخ والتخصيص على غيره، بمعنى زوال التعبد مجازا. وقيل فى فعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المختلفين إنه إن علم التاريخ. فالثانى ناسخ، وإلا تعارضا، وعدل إلى القياس وغيره من الترجيحات.

وحيث انتهى القول فيما إذا تعارض فعلاه صلى الله عليه وسلم، فلنشرع الآن فيما إذا تعارض فعله وقوله، بأن كان كل منهما يقتضى خلاف ما يقتضيه

الآخر . وتنحصر مسائل ذلك فى اثنين وسبعين مسألة . ووجه الحصر فى ذلك : أنه لايخلو إما أن لايدل دليل على التكرار والتأسى ، أو يدل الدليل على كل منهما ، أو يدل على الأول ، وهو التكرار ، دون الثانى وهو التأسى ، أو يدل على الثانى وحده، وهو التأسى دون الأول، وهو التكرار. فهذه أربعة أقسام، كل من الأربعة يتنوع إلى ثمانية عشر نوعا ، فيصير المجموع اثنين وسبعين مسألة ؛ لأن كل واحد من الأقسام الأربعة لايخلو إما أن يكون القول خاصا به ، أو خاصا بنا ، أو عاما له ولنا ، وعلى كل تقدير من ذلك لايخلو إما أن يكون القول متقدما على الفعل ، أو متأخراً عنه ، أو مجهول التاريخ . فهذه تسعة أنواع حصلت من ضرب ثلاثة فى ثلاثة ، وعلى كل تقدير منها لايخلو إما أن يظهر أثره فى حقه ، أو فى حقنا . فهذه ثمانية عشر نوعا مضروبة فى الأربعة الأقسام المذكورة . فتصير اثنين وسبعين مسألة تؤخذ من منطوق المتن والشرح ومفهومهما (وحيث) علمت ذلك . فإنه (لا) تعارض (فى فعله وقوله ، حيث لا دليل على تكرر) فى حقه صلى الله عليه وسلم (ولا تأسٍّ) به . وهذا هو القسم الأول (والقول خاص به) أى والحال أن القول خاص به صلى الله عليه وسلم (و) الحال أيضا أن القول (تأخر) عن الفعل . مثال ذلك : أن يفعل شيئا فى وقت ، ثم يقول بعد ذلك : لايجوز لى مثل هذا الفعل فى مثل هذا الوقت ونحو ذلك . ووجه عدم التعارض فى حقه وحق أمته جميعا : كون الجمع ممكنا لعدم الدليل على التكرار ، ولم يكن رافعا لحكم فى الماضى ولا فى المستقبل . أما عدم التعارض فى حقه : فلأن القول لم يتناول الزمان الذى وقع فيه الفعل ، والفعل أيضا : لم يتناول الزمان الذى تعلق به القول . فلا يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر . وأما عدم التعارض فى حق الأمة : فظاهر ؛ لأنه ليس لواحد من القول والفعل تعلق بالأمة (لكن إن تقدم) القول على الفعل . كما لو قال النبى صلى الله عليه وسلم : يجب على كذا فى الوقت كذا . وتلبس بضده فى ذلك الوقت (فالفعل) الذى تلبس به (ناسخ) لحكم قوله السابق

لجواز النسخ قبل التمكن على الصحيح . وذكر الأصفهانى فى شرح المختصر : أنه إن كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول لم يكن ناسخا للقول ، إلا أن يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول . فإنه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرر مقتضى القول . ولم يذكر ذلك ابن الحاجب ، ولا ابن مفلح . قال فى شرح التحرير : وتابعتهما (وإن جهل) هل تقدم الفعل على القول ، أو تأخر عنه (وجب العمل بالقول) دون الفعل ؛ لأن القول أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها ، ولعدم الاختلاف فى كونه دالا ، ولدلالته على الوجوب وغيره بلا واسطة ، ولأن القول يدل على المعقول والمحسوس . فيكون أعم فائدة (ولا) تعارض فى فعله وقوله ، حيث لا دليل على تكرر وتأسٍ (إن اختص القول بنا مطلقا) أى سواء تقدم القول على الفعل ، أو تقدم الفعل على القول ، أو جهل السابق لعدم تناول القول له (أو عم) القول فلم يختص به ولا بنا (و) الحال أنه قد (تقدم الفعل) أما كونه لا معارضة فى حقه صلى الله عليه وسلم : فلعدم وجوب تكرر الفعل ، وأما كونه لا معارضة فى حق الأمة : فلأن القول المتأخر ناسخ للفعل قبل وقوع التأسى به ، وبعد وقوع التأسى يكون ناسخا للتكرار فى حقهم إن دل دليل على وجوب التكرار فى حقهم . قاله الأصفهانى (ولا) تعارض (فى حقنا إن تقدم القول) ويكون الفعل ناسخا فى حقه للقول السابق قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول (وهو) أى وحكم ذلك (كـ) قول (خاص به ، لكن إن كان العام) أى العموم (ظاهرا فيه) أى فى القول أى بأن يكون العموم يتناول القول ظاهراً (فالفعل) المتأخر (تخصيص) لعموم القول المتقدم فى حقه صلى الله عليه وسلم . وأما فى حق الأمة : فإن كان الدليل على وجوبه مخصوصا بذلك الفعل فنسخ ، وإلا فتخصيص (ولا) تعارض (فينا) أى فى حقنا (مطلقا) أى سواء تقدم القول الفعل ، أو تأخر عنه (مع دليل دل عليهما) أى على التكرار والتأسى ، لعدم تناول الفعل لنا (والقول خاص به) أى والحال أن القول خاص به (وفيه) أى وفى حقه صلى الله عليه وسلم

(المتأخر) من القول والفعل (ناسخ) للمتقدم منهما إن علم التاريخ (ومع جهل)
بالتاريخ (يعمل بالقول) وقيل بالفعل ، وقيل بالوقف (ولا) تعارض (فى حقه)
صلى الله عليه وسلم (معه) أى مع الدليل (عليهما) أى على التكرار والتأسى
(والقول) أى والحال أن القول مختص (بنا) تقدم القول أو تأخر ، لعدم توارد
القول والفعل على محل واحد ، وأما (فينا) أى فى حق الأمة ؛ (المتأخر) من
القول والفعل (ناسخ) للمتقدم منهما إن علم التاريخ (ومع جهل) بالتاريخ (عمل
بالقول) على المختار (ولا) تعارض (فينا) أى فى حقنا (مع) دلالة (دليل على
تكرر) فى حقه صلى الله عليه وسلم (لا) على (تأس) فى حق الأمة (إن اختص
القول به) صلى الله عليه وسلم (أو عم) به القول وعم الأمة ، لعدم توارد القول
والفعل على محل واحد (وفيه) أى وفى حقه صلى الله عليه وسلم (المتأخر) من القول
والفعل (ناسخ) للمتقدم منهما (فإن جهل) المتقدم من القول والفعل (عمل بالقول)
على المختار (وإن) دل الدليل على التكرار فى حقه صلى الله عليه وسلم دون
التأسى فى حق الأمة . والحال أن القول (اختص بنا فلا) تعارض (مطلقا) يعنى
لا فى حقه صلى الله عليه وسلم ولا فى حقنا لعدم توارد القول والفعل على محل واحد
(ولا) تعارض (معه) أى مع الدليل (على تأس) بالنبى صلى الله عليه (فقط)
أى دون التكرار فى حقه (والقول خاص) أى والحال أن القول خاص (به)
أى بالنبى صلى الله عليه وسلم (وتأخر) عن الفعل (مطلقاً) يعنى لا فى حقه
صلى الله عليه وسلم ولا فى حقنا . أما عدم المعارض فى حقه : فلعدم وجوب تكرر
الفعل . وأما فى حق الأمة : فلعدم توارد القول والفعل على محل واحد (وإن تقدم)
القول على الفعل . والحال أن الدليل دل على التأسى دون التكرار (فالفعل)
المتأخر (ناسخ فى حقه) صلى الله عليه وسلم . قاله ابن مفلح وابن الحاجب . قال
الأصفهانى : وإن تقدم القول على الفعل ، فالفعل ناسخ للقول قبل التمكن من
الإتيان بمقتضى القول (فإن جهل) المتقدم من القول والفعل (عمل بالقول) على

المختار (وإن اختص) القول (بنا) والحال أن الدليل دلّ على تأسٍّ دون التكرار في حقه صلى الله عليه وسلم (ففيه لا) تعارض . تقدم القول أو تأخر (وفينا) يعني وفي حقنا (المتأخر) من القول والفعل (ناسخ) للمتقدم منهما (وإن عم) القول النبي صلى الله عليه وسلم والأمة والحال أن الدليل دلّ على التأسي دون التكرار (فإن تأخر) القول عن الفعل (ففيه) أي ففي حقه صلى الله عليه وسلم (لا) تعارض لعدم تواردهما على محل واحد (وفينا) أي وفي حق الأمة (القول ناسخ) للفعل (وإن تقدم) القول على الفعل (فالفعل ناسخ) لتأخره إن كان الدليل على وجوب التأسي مخصوصاً بذلك الفعل ، وإن لم يكن الدليل على وجوب التأسي مخصوصاً بذلك الفعل ، فالفعل تخصيص للدليل إن كان ذلك قبل التمكن من العمل بمقتضى القول (و) إن كان ذلك (بعد تمكن من العمل) بمقتضى القول (لا) تعارض في حقه صلى الله عليه وسلم ولا في حق أمته (إلا أن يقتضي القول التكرار) في حقه (فالفعل) إن تأخر (ناسخ له) أي للقول . وهذا إن علم أن الفعل متأخر عن القول (فإن جهل) المتأخر من القول والفعل (عمل بالقول فيهن) أي في هذه المسائل .

(**فائدة** : فعل صحابي) وسيأتي تعريف الصحابي (مذهب له) أي للصحابي الذي فعله في الأصح من الوجهين . والوجه الثاني : أن فعل الصحابي إذا خرج مخرج القربة بمقتضى الوجوب قياساً على فعله صلى الله عليه وسلم . واحتج القاضي أبو يعلى في الجامع الكبير في قضاء المغمى عليه للصلاة بفعل عمار وغيره من الصحابة . وقد قال قوم : لو تصور اتفاق أهل الإجماع على عمل لاقول منهم فيه : كان كفعل النبي صلى الله عليه وسلم لثبوت العصمة . واختاره أبو المعالي ، خلافاً لابن الباقلاني . قال بعض أصحابنا : الأول قول الجمهور ، حتى أحالوا الخطأ منهم فيه إذ لم يشترطوا انقراض العصر .

(باب ، الاجماع لغة العزم والاتفاق)

قال الله تعالى « فأجمعوا أمركم » أى اعزموه . ويصح إطلاقه على الواحد ، يقال : أجمع فلان على كذا ، أى عزم عليه ، ويقال : أجمع القوم على كذا ، أى اتفقوا عليه . فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة فهو إجماع فى إطلاق أهل اللغة . وأجمعتُ السير والأمر وأجمعت عليه ، يتعدى بنفسه و بالحرف . وفى حديث « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » أى من لم يعزم عليه فينويه (و) الإجماع (اصطلاحاً) أى فى اصطلاح علماء الشريعة (اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر على أمر ، ولو) كان الأمر (فعلا) اتفاقاً كائناً (بعد النبى صلى الله عليه وسلم) والمراد باتفاقهم : اتحاد اعتقادهم . واحترز بالاتفاق عن الاختلاف ، و بقيد «الاجتهاد» عن غير المجتهد . فلا يكون اتفاق غير المجتهد من أصولى وفروعى ونحوى ولا من لم يكمل فيه شروط الاجتهاد إجماعاً ، ولا يقدح مخالفته فى انعقاد الإجماع ، و بقيد « الأمة » المنصرف إطلاق لفظها إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدى بقية الأمم . ودخل فى قوله « على أمر » جميع الأمور من الأقوال والأفعال الدينية والدنيوية والاعتقادات والسكوت والتقرير وغير ذلك . وإنما أبرز قوله « ولو فعلا » مع دخوله فى مسمى الأمر للبيان والتأكيد . وقد اختلف العلماء فيما إذا اتفق مجتهدو العصر على فعل فعلوه ، أو فعله بعضهم . وسكت الباقون مع علمهم . هل يكون إجماعاً أم لا ؟ والأرجح : أنه ينعقد به الإجماع لعصمة الأمة . فيكون كالقول المجمع عليه . وكفعل الرسول صلى الله عليه وسلم . اختاره أبو الخطاب من أصحابنا . وقطع به أبو إسحاق الشيرازى . واختاره الغزالى فى المحصول . وصرح به أبو الحسين البصرى فى المعتمد ، وتبعه فى المحصول . قال بعض أصحابنا : هو قول الجمهور . حتى أحالوا الخطأ منهم إذ لم يشترط انقراض العصر ، وقيل : لاينعقد الإجماع بذلك . ويتفرع على المسألة : إذا فعلوا فعلاً قربة ، ولكن لايعلم هل فعلوه واجباً أو مستحباً ؟ فمقتضى القياس : أنه كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ؛

لأنا أمرنا باتباعهم ، كما أمرنا باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم . وللعلماء فى تعريف الإجماع حدود غير ذلك يطول الكلام بذكرها ، وأنكر النظام و بعض الرافضة ثبوت الإجماع . وروى عن الإمام أحمد . وحمل على الورع ، أو على غير عالم بالخلاف ، أو على تعذر معرفة الكل ، أو على العام النطقى ، أو على بعده ، أو على غير الصحابة لحصرهم . وانتشار غيرهم (وهو) أى الإجماع (حجة قاطعة بالشرع) أى بدليل الشرع كونه حجة قاطعة . وهذا مذهب الأئمة الأعلام ، منهم الأربعة وأتباعهم وغيرهم من المتكلمين . وقال الآمدى والرازى : هو حجة ظنية لاقطعية . وقيل : ظنية فى السكوتى ونحوه ، دون النطقى . واستدل للقول الأول بقوله تعالى (٤ : ١١٥ ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) احتج بها الإمام الشافعى وغيره . لأنه توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين . و إنما يجوز لمفسدة متعلقة به ، وليست من جهة الشارع . و إلا كانت كافية . والسبيل : الطريق . فلو خص بكفر أو غيره . كان اللفظ مبهماً ، وهو خلاف الأصل . و« المؤمن » حقيقة فى الحى المتصف بالإيمان ، ثم عمومه إلى يوم القيامة يبطل المراد . وهو الحث على متابعة سبيلهم . والجاهل غير مراد ، ثم الخصوص حجة ، والسبيل عام . والتأويل بمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بمتابعتهم فى الإيمان ، أو الاجتهاد : لاضرورة إليه فلا يقبل ، وليس تبيين الهدى شرطاً للوعيد بالاتباع ، بل للمشاقة ؛ لأن إطلاقها لمن عرف الهدى أولاً ، ولأن تبيين الأحكام الفروعية ليس شرطاً فى المشاقة . فإن من تبين له صدق الرسول وتركه . فقد شاقه ، ولو جهلها . وما قيل : من أن الآية ظاهرة ، ولا دليل على أن الظاهر حجة إلا الإجماع . فيلزم الدور : ممنوع لجواز نص قاطع على أنه حجة ، أو استدلال قطعى ؛ لأن الظاهر مظنون ، وهو حجة لئلا يلزم رفع النقيضين أو اجتماعهما ، أو العمل بالمرجوح ، وهو خلاف العقل ، و بقوله تعالى (٤ : ٥٩ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) والمشروط عدم عند عدم

شرطه . فاتفاقهم كاف ، واعترض عدم الرد إلى الكتاب والسنة عند الإجماع : أنه إن بنى الإجماع على أحدهما فهو كاف . وإلا ففيه تجويز الإجماع بلا دليل ، ثم لانسلم عدم الشرط . فإن الكلام مفروض فى نزاع مجتهدين متأخرين ، لا إجماع سابق . رُدَّ الأول بأن الإجماع إن احتاج إلى مستند فقد يكون قياساً . والثانى مشكل جداً . قاله الآمدى . واختار أبو الخطاب أن مراد الآية فيما لانعلم أنه خطأ ، وإن ظننا رددناه إلى الله ورسوله . وبقوله تعالى (٣ : ١٠٣ ولا تفرقوا) وخلاف الإجماع تفرق . والنهى عن التفرق ليس فى الاعتصام للتأكيد ومخالفة الظاهر ، وتخصيصه بها قبل الإجماع لايمنع الاحتجاج به ، ولا يختص الخطاب بالموجودين زمنه صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التكليف لكل من وجد مكلفاً ، كما سبق . وبقوله تعالى (٣ : ١١٠ كنتم خير أمة أخرجت للناس) فلو اجتمعوا على باطل كانوا قد اجتمعوا على منكر لم ينهوا عنه ، ومعروف لم يأمروا به ، وهو خلاف ما وصفهم الله تعالى به ، ولأنه جعلهم أمة وسطا أى عدولا ، ورضى بشهادتهم مطلقا . وعلى ذلك اعتراضات وأجوبة يطول الكتاب بذكرها . وعن أبى مالك الأشعرى مرفوعا « أن الله تعالى أجاركم من ثلاث خلال : أن لايدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا ، وأن لايظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لايجتمعوا على ضلالة » رواه أبو داود . وعن ابن عمر مرفوعا « لاتجتمع هذه الأمة على ضلالة أبداً » رواه الترمذى . وعن أنس مرفوعا « لاتجتمع هذه الأمة على ضلالة . فإن رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم ، الحق وأهله » رواه ابن ماجة ، وابن أبى عاصم ، وعن أبى ذر مرفوعا « عليكم بالجماعة . إن الله تعالى لم يجمع أمتى إلا على هدى » رواه أحمد . وعن أبى ذر « من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه » رواه أحمد وأبو داود ، ولهما عن معاوية مرفوعا « إن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة ، يعنى ثنتان وسبعون فى النار . وواحدة فى الجنة ، وهى الجماعة » وعن ابن عمر مرفوعا « إن الله لا يجمع أمتى — أو قال أمة محمد — على ضلالة ، ويد الله على الجماعة . ومن شذ

شد فى النار » رواه الترمذى . وعن ثوبان مرفوعا «لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم ، حتى يأتى أمر الله وهم كذلك » وفى حديث جابر « إلى يوم القيامة » وفى حديث جابر بن سمرة « حتى تقوم الساعة » رواه مسلم . وعن ابن عمر مرفوعا «عليكم بالجماعة ، و إياكم والفرقة . فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد . من أراد بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة » رواه الشافعى وأحمد وعبد بن حميد والترمذى وغيرهم . وعن ابن مسعود « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سىء » رواه أبو داود الطيالسى . قال الآمدى وغيره : السنة أقرب الطرق إلى كون الإجماع حجة قاطعة . واستدل أيضا لكونه حجة قاطعة بأن العادة تحيل إجماع مجتهدى العصر على قطع بحكم شرعى من غير اطلاع على دليل قاطع فى ذلك الحكم . فوجب فى ذلك الحكم تقرير نص قاطع فيه ، ولأن الإجماع مقدم على الدليل القاطع . فكان قاطعا ، و إلا تعارض الإجماعان لتقديم القاطع على غيره إجماعا (ويثبت) الإجماع . وهو كون هذا الحكم مجمعا عليه (بخبر الواحد) لأن هذه المسألة شرعية طريقها طريق بقية مسائل الفروع التى يكفى فى ثبوتها الظن (ولا يعتبر فيه) أى فى انعقاد الإجماع (وفاق العامة) للمجتهدين ، سواء كانت مسائله مشهورة أو خفية . واعتبره قوم مطلقا ، وقوم فى المسائل المشهورة (ولا) يعتبر أيضا فى انعقاده وفاق (من عرف الحديث) من غير المجتهدين (أو) عرف (اللغة ، أو) علم (الكلام ونحوه) كالعربية والمعانى والبيان والتصريف (أو) من عرف (الفقه) فقط فى مسألة الأصول (أو) من عرف (أصوله) فقط فى مسألة فى الفقه ؛ لأن هؤلاء من جملة المقلدين ، فلا تعتبر مخالفتهم . وهذا الصحيح عند الإمام أحمد . وعند أكثر العلماء . وقيل : باعتبار وفاق كل من الفقهاء والأصوليين لما فى كل من الطائفتين من الأهلية المناسبة للفئتين لتلازم العلمين . وقيل : يعتبر قول الأصولى فى الفقه دون الفروعى فى الأصول ؛ لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد دون عكسه ،

اختاره الباقلانى . قال أبو المعالى : وهو الحق وقيل عكسه . والله أعلم . وكذا لايعتبر أيضا لانعقاد الإجماع وفاق من فاته بعض شروط الاجتهاد ، وهو المشار إليه بقوله (أو فاته بعض شروطه) لأنه ليس من المجتهدين . ومعناه لابن عقيل وغيره . قال المجد : من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد ، ولم يبق له إلا خصلة أو خصلتان ، اتفق الفقهاء والمتكلمون على أنه لايعتد بخلافه . خلافا للباقلانى (ولا) يعتبر أيضا فى انعقاد الإجماع وفاق مجتهد (كافر) مطلقا . أما الكافر الأصلى والمرتد فبلا خلاف ، وأما المكفر بارتكاب (بدعة) فلا يعتبر وفاقه (عند مكفره) بارتكاب تلك البدعة . وأما من لا يكفره فهو عنده من المبتدعة المحكوم بفسقهم . قال الأستاذ أبو منصور ، قال أهل السنة : لايعتبر فى الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة (ولا) يعتبر أيضا فى الإجماع وفاق مجتهد (فاسق مطلقا) أى سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أو الأفعال . فالاعتقاد كالرفض والاعتزال ونحوهما . والأفعال كالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك . وهذا هو الصحيح . اختاره القاضى وابن عقيل والأكثر . قال أبو بكر الرازى من الحنفية : هذا الصحيح عندنا . قال ابن برهان : هو قول كافة الفقهاء والمتكلمين ؛ لأنه لايقبل قوله ، ولا يقلد فى فتوى ، كالكافر والصغير . وقيل : إن ذكر مستنداً صالحا اعتد بقوله وإلا فلا . فإذا بين مأخذه وكان صالحا للأخذ به اعتبرناه . قال ابن السمعانى : ولا بأس بهذا القول . وهذا كله فى الفاسق بلا تأويل . أما الفاسق بتأويل فيعتبر فى الإجماع كالعدل . انتهى (ولاينعقد) الإجماع (مع مخالفة) مجتهد (واحد) يعتد بقوله عند الإمام أحمد رضى الله عنه وأصحابه . والأكثر أنه لايسمى إجماعا مع المخالفة ؛ لأن الدليل لم ينهض إلا فى كل الأمة ؛ لأن « المؤمن » لفظ عام ، والأمة موضوعة للكل ، ولأن من الجائز إصابة الأقل وخطأ الأكثر ، كما كشف الوحى عن إصابة عمر فى أسرى بدر ، وكما انكشف الحال عن إصابة أبى بكر فى أمر الردة . وقيل : ينعقد حتى مع مخالفة

اثنين . اختاره ابن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى الحنفى وابن حمدان من أصحابنا فى المقنع ، وبعض المالكية وبعض المعتزلة . وإليه ميل أبى محمد الجوينى فى المحيط . وقيل : إن هذا فى غير أصول الدين . أما فيها فلا ينعقد مع مخالفة أحد . وقيل : هو مع المخالفة حجة ،لا إجماع . اختاره ابن الحاجب وغيره (وتعتبر مخالفة من صار أهلا قبل انقراض العصر) أى عصر المجمعين ؛ لأن انقراض العصر معتبر لصحة الإجماع . وهذا مبنى على ذلك . قال فى شرح التحرير : والصحيح ، وعليه الأكثر : أنه مبنى على انقراض العصر ، فمن اشترط لصحة الإجماع انقراض العصر قبل الاختلاف ـ وهو الأصح ، كما يأتى الجزم بذلك فى المتن ـ قال : هذا ليس بإجماع إن خالف . ومن قال : لايشترط انقراض العصر قال : الإجماع انعقد ، ولا اعتبار بمخالفة من صار من أهل الإجماع بعد ذلك ، وعلى اعتبار انقراض العصر (ولو) كان الذى صار أهلا (تابعياً مع) إجماع (الصحابة) قبل أن يصير التابعى أهلا للاجتهاد ، ثم صار أهلا قبل انقراض عصر الصحابة المجمعين وخالفهم ؛ لأنه لاإجماع للصحابة مع مخالفة تابعى مجتهد عند الإمام أحمد والقاضى أبى يعلى ، وأبى الخطاب ، وابن عقيل والموفق ، وأكثر الفقهاء والمتكلمين منهم ، وأكثر الحنفية والشافعية والمالكية . لأنه مجتهد من الأمة ؛ فلا ينهض الدليل بدونه ، ولأن الصحابة سوغوا اجتهاد التابعين وفتواهم معهم فى الوقائع الحادثة فى زمانهم ، فكان سعيد بن المسيب يفتى فى المدينة وفيها خلق من الصحابة ، وشريح بالكوفة وفيها على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وحكم عليه فى خصومة عرضت له عنده ، على خلاف رأى على ، ولم ينكر عليه ، وكذا الحسن البصرى وغيرهم كانوا يفتون بآرائهم زمن الصحابة من غير نظر منهم أجمعوا أولا ، ولو لم يعتبر قولهم فى الإجماع معهم لسألوا قبل إقدامهم على الفتوى : هل أجمعوا أم لا ؟ لكنهم لم يسألوا ، فدل على اعتبار قولهم معهم مطلقاً ، وسئل أنس رضى الله عنه عن مسألة ، فقال « سلوا مولانا الحسن . فإنه غاب وحضرنا ،

وحفظ ونسينا» فقد سوغوا اجتهادهم ، ولولا صحته واعتباره لما سوغوه ، وإذا اعتبر قولهم فى الاجتهاد فليعتبر فى الإجماع ؛ إذ لا يجوز مع تسويغ الاجتهاد ترك الاعتداد بقولهم وفاقاً . والأدلة السابقة تتناولهم . واختصاص الصحابة بالأوصاف الشرعية لايمنع من الاعتداد بذلك . وعند أحمد رواية أخرى : أن اتفاق الصحابة مع مخالفة التابعين يكون إجماعاً . واختاره الخلال والحلوانى والقاضى أيضاً فى بعض كتبه ، فيكون له اختياران . ووجه ذلك : أن الصحابة شاهدوا التنزيل . فهم أعلم بالتأويل . فالتابعون معهم كالعامة مع العلماء . ولذلك قدم تفسيرهم . وأنكرته عائشة على أبى سلمة لما خالف ابن عباس فى عدة المتوفى عنها . وزجرته بقولها « أراك كالفروج يصيح بين الديكة » ولو كان قوله معتبراً لما أنكرته . ورد ذلك بأن كونهم أعلم لا ينفى اعتبار اجتهاد المجتهد ، وكونهم معهم كالعامة مع العلماء تهجم ممنوع . والصحبة لا توجب الاختصاص ، وإنكار عائشة إما لأنها لم تره مجتهداً ، أو لتركه التأدب مع ابن عباس حال المناظرة من رفع صوت ونحوه . وقولها « يصيح » يشعر به . والله أعلم . وكونه لا إجماع للصحابة مع مخالفة مجتهد تابعى كذلك لا إجماع للتابعين مع مخالفة مجتهد من تابع التابعين . وإلى ذلك أشار بقوله (أو تابعه) أى تابع التابعى (مع التابعين) لأنه إذا لم يعتد بإجماع الصحابة مع مخالفة مجتهد تابعى ، فَلَأَلاَّ ينعقد إجماع التابعين مع مخالفة مجتهد من تابعى التابعين من باب أولى ، لكن (لا) يشترط لصحة الإجماع أن من لم يكن أهلاً عند انعقاده (موافقته) على ما أجمعوا عليه إذا صار أهلاً قبل انقراض عصر المجمعين . قال الشيخ تقى الدين : والضابط أن اللاحق إما أن يتأهل قبل الانقراض أو بعده ، وعلى الأول : فإما أن يوافق أو يخالف أو يسكت . قلت : من المسألة أن المدرك لاتعتبر وفاته ، بل يعتبر عدم خلافه إذا قلنا به انتهى (وليس إجماع الأمم الخالية) حجة عند الجمهور من أصحابنا وأكثر العلماء . قال أبو الحسن الشيرازى : هذا قول الأكثر . وصرح به الآمدى وغيره . وقال أبو إسحاق

الاسفرائينى ، و بعض الشافعية : إنه كان حجة قبل النسخ . وقال إمام الحرمين : إن كان سندهم قطعياً فحجة ، أو ظنياً فالوقف . وقال أبو المعالى : إن قطع أهل الإجماع من كل أمة بقولهم : فهو حجة ، لاستناده إلى قاطع فى العادة ، والعادة لا تختلف باختلاف الأمم . وإلا لكان مستنده مظنوناً . والوجه الوقف (و) كذا (لا) يكون إجماع (أهل المدينة حجة) مع مخالفة مجتهد عند جماهير العلماء ؛ لأنهم بعض الأمة ، لا كلها ؛ لأن العصمة من الخطأ إنما تنسب للأمة كلها ، ولا مدخل للمكان فى الإجماع ؛ إذ لا أثر لفضيلته فى عصمة أهله بدليل مكة المشرفة . وخالف فى ذلك الإمام مالك . واحتج بأن القول الباطل خبث ، والخبث منفى عن المدينة بقول الصادق . فإذا انتفى الباطل بقى الحق . فوجب اتباعه . فقال بعض أصحابه بظاهره . ولذلك أطلق كثير من العلماء القول به عن مالك لكن . قال بعضهم : ذلك فى زمن الصحابة والتابعين . وعليه جرى ابن الحاجب وغيره . وقال بعضهم : فى زمن الصحابة والتابعين ومن يليهم ذكره المجد (ولا قول الخلفاء الأربعة) وهم أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم أجمعين يكون إجماعاً ، ولا حجة مع مخالفة مجتهد . وهذا المعتمد عند الأئمة لأنهم ليسوا كل الأمة الذين جعلت الحجة فى قولهم . وعن الإمام أحمد : رواية اخرى : أن قولهم إجماع وحجة . اختاره ابن البناء من أصحابنا ، وأبو خازم — بالمعجمتين — وكان قاضياً حنفياً . وحكم بذلك زمن المعتضد فى توريث ذوى الأرحام . فأنفذ حكمه . وكتب به إلى الآفاق . ولم يعتبر خلاف زيد فى ذلك ، بناء على أن الخلفاء الأربعة يورثونهم . واستدل للأول بأن ابن عباس خالف جميع الصحابة فى خمس مسائل فى الفرائض ، وابن مسعود فى أربع مسائل . وغيرهما فى غير ذلك . ولم يحتج عليهم أحد باجماع الخلفاء الأربعة (ولا) قول (أهل البيت ، و) أهل البيت (هم : على وفاطمة) بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم (ونجلاهما) حسن وحسين (رضى الله عنهم) لما فى الترمذى « أنه لما نزل قوله تعالى (٣٣ : ٣٣ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) أدار النبى

صلى الله عليه وسلم الكساء . وقال : هؤلاء أهل بيتى وخاصتى . اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً[1] » (باجماع ولا حجة مع مخالفة مجتهد) عند الأئمة الأربعة وغيرهم ، للأدلة العامة فى ذلك وغيره . وقال القاضى فى المعتمد و بعض العلماء والشيعة : إن قول أهل البيت إجماع . والمراد بالشيعة من ينسب إلى حبّ على رضى الله عنه . و يزعم أنه من شيعته . وقد كان فى الأصل لقباً للذين ألفوه فى حياته . كسلمان ، وأبى ذر ، والمقداد ، وعمار . وغيرهم رضى الله عنهم ، ثم صار لقباً بعد ذلك على من يرى تفضيله على كل الصحابة ، و يرى أموراً أخر لا يرضاها على رضى الله عنه ، ولا أحد من ذريته ولا غيرهم ممن يقتدى به ، ثم تفرقوا فرقاً كثيرة . وهؤلاء هم المراد باطلاق الأصوليين وغيرهم « الشيعة » (وماعقده أحد) الخلفاء (الأربعة من صلح) كصلح بنى تغلب (و) من (خراج) كعقد خراج السواد (و) من (جزية) وما جرى مجرى ذلك (لايجوز نقضه) عند الأكثر . ونقله ابن عقيل عن الأصحاب ، وقال أيضاً : و يجوز إذا رأى ذلك الإمام . فيكون حكمه حكم رأيه فى جميع المسائل ؛ لأن المصالح تختلف باختلاف الأزمنة . قلت : وهذا الصحيح عند أصحابنا المتأخرين . والله أعلم .

(فصل : يعتبر) لصحة انعقاد الإجماع (انقراض العصر ، وهو موت من اعتبر فيه) من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه . واختاره ابن فورك ، وسليم الرازى . ونقله الأستاذ عن الأشعرى ، وابن برهان عن المعتزلة (يسوغ لهم) أى لجميع مجتهدى العصر (ولبعضهم الرجوع) عما أجمعوا عليه (لدليل) يقتضى الرجوع (ولو عقبه) أى عقب إجماعهم على الحكم ؛ لأن الإجماع إنما استقر بموت من اعتبر فيه . والمعتبر فيه هم المجتهدون الذين يسوغ لهم ولبعضهم الرجوع قبل استقرار الإجماع . وفى المسألة أقوال

---

(١) الآية نزلت فى أزواجه أمهات المؤمنين . والسياق صريح فى ذلك . والحديث واه .

غير ذلك . أحدها : وهو قول الأئمة الثلاثة وأكثر الفقهاء والمتكلمين : أنه لا يعتبر انقراض العصر مطلقاً . والقول الثانى : أنه يعتبر انقراض العصر للإجماع السكوتى لضعفه دون غيره . اختاره الآمدى وغيره . ونقل عن الأستاذ أبى منصور البغدادى . وقال : إنه قول الحذاق من أصحاب الشافعى . وقال القاضى أبو الطيب : هو قول أكثر الأصحاب ، ونقله أبو المعالى عن الأستاذ أبى إسحاق واختاره البندنيجى . وجعل سليم الرازى محل الخلاف فى غير السكوتى . والقول الثالث : أنه يعتبر انقراض العصر للإجماع القياسى دون غ . والقول الرابع : أنه يعتبر انقراض العصر إن بقى عدد التواتر . وإن بقى أقل من ذلك لم يكترث بالباقى . وحاصله : أنه إذا مات منهم جمع و بقى منهم عدد التواتر ، ورجعوا أو بعضهم لم ينعقد الإجماع ، وإن بقى منهم دون عدد التواتر ، ورجعوا أو بعضهم لم يؤثر فى الإجماع . والقول الخامس : أنه يعتبر انقراض العصر فى إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم . وحيث لا يعتبر انقراض العصر لا يعتبر تمادى الزمن مطلقاً ، بل يكون اتفاقهم حجة بمجرده ، حتى . رجع بعضهم لا يعتد به ، ويكون خارقاً للإجماع . ولو نشأ مخالف لم يعتد بقو ، بل يكون الإجماع حجة عليه ، ولو ظهر لجميعهم ما يوجب الرجوع فرجعوا كلهم حرم . وكان إجماعهم حجة عليهم وعلى غيرهم ، حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف ذلك لم يجز أيضاً . وإلا لتصادم الإجماعان . واستدل لاعتبار انقراض العصر : بأن علياً خالف عمر رضى الله عنهما بعد موته فى بيع أم الولد . وأن حد الخمر ثمانون ، وعمر خالف أبا بكر رضى الله عنهما فى قسمة الفىء . فإن أبا بكر سوّى . وعمر فضل . وأجيب عن الأول بأنه لا يدل على سبق الإجماع . وقول عَبيدة لعلي « رأيك فى الجماعة » أى زمن الا تماع والألفة « أحب إلينا من رأيك وحدك » كيف ؟ وقد قال جابر « بعناهن على زمن النبى لى الله عليه وسلم وأبى بكر ، وشطر من خلافة عمر » وهو قول ابن عباس . وعن الثانى : أنه خالف السكوتى ، ثم هو فعل . وعن الثالث : بأنه خالف فى زمانه .

واستدل له أيضاً : بأنه اجتهاد . فساغ الرجوع ، وإلا منع الاجتهادُ الاجتهاد . أجيب : لايجوز ؛ إذ صار الأول قطعياً . واستدل أيضاً : بأن المنع من الرجوع يلزم منه إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه إذا خالف إجماعهم . أجيب لزوم الإلغاء ممنوع ، لتوقفه على تقديره ، وهو بعيد أو ممتنع ، لأن البارى سبحانه وتعالى عصمهم عن الاتفاق على خلاف الخبر الصحيح ، ولو سلم فالإجماع قطعى ، يقدم على الخبر الظنى . قال ابن مفلح : رد بأنه بعيد . وقيل : يحال للعصمة ، ثم يلزم لو انقرضوا فلا أثر له ، لأن الإجماع قاطع ، ولأنه إن كان عن نص لم يتغير ، وإلا لم يجز نقض اجتهاد بمثله ، لا سيما لقيام الإجماع هنا . واستدل أيضاً بأن موت النبى صلى الله عليه وسلم شرط دوام الحكم . فكذا هنا . أجيب : بامكان نسخه . فيرفع قطعى بمثله . واستدل لقول الأكثر — الذى هو عدم اعتبار انقراض العصر — بأدلة الإجماع . وبأنه لو اعتبر امتنع الإجماع المتلاحق . رد بندرة إدراكه مجتهداً . واستدل أيضاً : بأنه لما كان قولهم حجة لم تبطل بموتهم كالرسول صلى الله عليه وسلم . رد بأنه محل النزاع ، وبأن قول الرسول وحى فلم يقس غيره . وقولهم : عن اجتهاد (لا عدد تواتر) يعنى لا يشترط لصحة انعقاد الإجماع أن يبلغ المجمعون عدد التواتر . كما لايشترط ذلك . والدليل السمعى ، ونقله ابن برهان عن معظم العلماء ؛ لأن المقصود اتفاق مجتهدى العصر . وقد حصل (فلو لم يكن) فى ذلك العصر (إلا) مجتهد (واحد) ولم يصر مخالف أهلا حتى مات ذلك الواحد (فـ) قوله (إجماع) فى ظاهر كلام أصحابنا . قاله ابن مفلح . وعزاه الهندى للأكثرين . قال ابن عقيل فى الواضح : لو قل عدد الاجتهاد فلم يبق إلا الواحد والاثنان لفتنة أو غيرها استوعبتهم والعياذ بالله تعالى ، كما قلّ القراء فى قتال أهل الردة بكثرة من قتل من المسلمين كان من بقى من المجتهدين مستقلا بالإجماع ولم ينخرم لعدم الكثرة ، وإذا كان هذا العدد القليل يصلح لإثبات أهل الإجماع المقطوع به . فأولى أن يصلح لفك الإجماع واختلاله لمخالفته (وقول مجتهد) واحد (فى) مسألة (اجتهادية

تكليفية) ليخرج مالا تكليف فيه . كقول القائل مثلا : عبّاد أفضل من حذيفة (إن انتشر) قوله (ومضت مدة لينظر فيها) ذلك القول (وتجرد) قوله (عن قرينة رضى وسخط ، ولم ينكر) وكان ذلك (قبل استقرار المذاهب) ليخرج ما احتمل أنه قاله تقليداً لغيره (إجماع ظنى) عند الإمام أحمد وأصحابه وأكثر الحنفية والمالكية . وحكى عن الشافعى وأكثر وأصحابه . وذلك : لأن الظاهر الموافقة لبعد سكوتهم عادة . وكذلك يأتى فى قول الصحابى والتابعى فى معرض الحجة : كانوا يقولون أو يرون ونحوه . ومعلوم أن كل أحد لم يصرح به ، وسكوتهم يشعر بالموافقة ، وإلا لأنكر ذلك ، وهو مستمد من سكوته صلى الله عليه وسلم . هل فعل أحد بلا داع ؟ وفى شرح الوسيط للنووى : الصواب من مذهب الشافعى : أنه حجة وإجماع ، وهو موجود فى كتب العراقيين . انتهى . وقال ابن عقيل فى الفنون ، والقاضى أبو بكر بن الباقلانى ، وأبو المعالى ، وحكى عن الشافعى أيضا : لا يكون إجماعا ولا حجة ، لاحتمال توقف الساكت ، أو ذهابه إلى تصويب كل مجتهد . حكاه الباقلانى عن الشافعى . قال الغزالى فى المنخول : نص عليه فى الجديد . ويستدل له بأنه يحتمل أنه لم يجتهد ، أو اجتهد ووقف ، أو خالف وكتم للتروى والنظر ، ولأن كل مجتهد مصيب ، أو وقر القائل أوهابه . ورده أصحاب القول الأول بأنه خلاف الظاهر ، لاسيما فى حق الصحابة مع طول بقائهم . واعتقاد الإصابة لاتمنع النظر لتعرف الحق . كالمعروف من حالهم و (لا) يكون (الأخذ بأقل ماقيل ، كدية الكتابى الثلث) إجماعا للخلاف فى الزائد ، خلافا لمن ظنه إجماعا . وهذا ليس بصحيح ؛ لأن قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفى الزائد . والإجماع لم يدل على نفى الزائد ، بل على وجوب الثلث فقط وهو بعض المدعى . فالثلث وإن كان مجمعا عليه ، لكن نفى الزيادة لم يكن مجمعا عليه . فالمجموع لايكون مجمعا عليه ، والقائل بالثلث مطلوبه مركب من أمور من الثلث ونفى الزيادة ، فلا يكون مذهبه متفقا عليه . فالأخذ بمثل ذلك مركب من

الإجماع والبراءة الأصلية . فإن إيجاب الثلث مجمع عليه ، ووجوب الزيادة عليه مدفوع بالبراءة الأصلية (ولا) إجماع (يضاد) إجماعا (آخر) عند الجمهور : لأنه إذا انعقد الإجماع فى مسألة على حكم من الأحكام لايجوز أن ينعقد بعده إجماع يضاده ، لاستلزام ذلك تعارض دليلين قطعيين ، وهو ممتنع . وجوزه أبو عبد الله البصرى (ولا) إجماع (عن غير دليل) عند الأئمة الأربعة وغيرهم لأن الإجماع لا يكون إلا من المجتهدين ، والمجتهد لايقول فى الدين بغير دليل . فإن القول بغير دليل خطأ . وأيضا فكان يقتضى إثبات شرع مستأنف بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو باطل ؛ لأنه محال عادة ، فكالواحد من الأمة . والدليل : إما الكتاب ، كاجتماعهم على حدّ الزنا والسرقة وغيرهما ، وإما السنة . فكإجماعهم على توريث كل من الجدين السدس ونحوه . ويأتى القياس . وخالف بعض المتكلمين فى ذلك فقال : يجوز أن يحصل بالبحث والمصادفة . والمعنى : أن الإجماع قد يكون عن توقيف من الله تعالى من غير مستند . وأجابوا عما سبق بأن الخطأ إنما هو فى الواحد من الأمة . أما فى جميع الأمة فلا . ورد ذلك بأن الخطأ إذا اجتمع لاينقلب صوابا ؛ لأن الصواب فى قول الكل إنما هو مراعاة عدم الخطأ من كل فرد . قال المخالف : لو كان الإجماع عن دليل كان الدليل هو الحجة فلا فائدة فيه . ورد بأن قول النبى صلى الله عليه وسلم حجة فى نفسه . وهو عن دليل هو الوحى ، ثم فائدته : سقوط البحث عن دليله . وحرمة الخلاف الجائز قبله . وبأنه يوجب عدم انعقاده عن دليل (ويجوز) كون الإجماع (عن اجتهاد وقياس ، ووقع) عن اجتهاد وقياس (وتحرم مخالفته) أى مخالفة الإجماع الواقع عن اجتهاد أو قياس عند الأئمة الأربعة وغيرهم . وخالف ابن حزم والظاهرية والشيعة فى الجواز ، وقوم فى القياس الخفى ، وقوم فى الوقوع . أما وقوع الإجماع بالقياس : فإنهم قالوا فى نحو الشيرج تقع فيه الفأرة فتموت : يراق قياسا على السمن . وقالوا : بتحريم شحم الخنزير يراق قياسا على لحمه المنصوص عليه ،

وأجمعت الصحابة على خلافة أبي بكر ، وقتال مانعي الزكاة . والأصل عدم النص ثم لو كان نص لظهر واحتج به (وفي قول) ابن حامد وجمع (يكفر منكر حكم) إجماع (قطعي) وفي قول القاضي وأبي الخطاب وجمع : لا ، ويفسق ، والطوفي والآمدي ومن تبعهما : يكفر بنحو العبادات الخمس . قال ابن مفلح : واختاره بعض أصحابنا ، مع أنه حكى الأول عن أكثر العلماء ، ولا أظن أحداً لا يكفر جاحدها . انتهى . والحق أن منكر المجمع عليه الضروري والمشهور والمنصوص عليه كافر قطعا . وكذا المشهور فقط لا الخفي . قال في شرح التحرير : في الأصح فيها . ومثال الخفي : إنكار استحقاق بنت الابن السدس مع البنت ، وتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة ونحو ذلك . فهذا لا يكفر منكره لعذر الخفاء ، خلافا لبعض الفقهاء في قوله : إنه يكفر ، لتكذيبه الأمة . ورد بأنه لم يكذبهم صريحا إذا فرض أنه مما يخفى على مثله (وإذا) كان مجتهدوا عصر (اختلفوا) في مسألة (على قولين حرم إحداث) قول (ثالث) مطلقا عند الإمام أحمد وأصحابه وعامة الفقهاء . قال ابن مفلح : كما لو أجمعوا على قول واحد . فإنه يحرم إحداث قول ثان . ونص عليه الإمام الشافعي في الرسالة . وقال الآمدي والطوفي وجمع : إن وقع القول الثالث حكما مجمعا عليه حرم إحداثه وإلا فلا . فمثال ما يرفع المجمع عليه : إذا رد بكراً بعيب بعد وطئها مجانا . فهذا القول يحرم إحداثه . فإنهم اختلفوا في البكر إذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا قيل : ترد مع الأرش . وقيل : لا ترد بوجه . فالقول بأنها ترد مجانا رافع لإجماع القولين على منع الرد قهراً مجانا . واحترز بقوله «قهراً» عما إذا تراضيا على الرد مع الأرش ، أو على الإمساك وأخذ أرش العيب القديم جاز . وعلى الصحيح من مذهبنا : أن المشتري مخير بين الإمساك وأخذ الأرش وبين الرد وإعطاء الأرش إن لم يكن البائع دلس . فإن دلس لم يلزم المشتري أرش . ومثال ما لا يرفع مجمعا : الفسخ في النكاح بالعيوب الخمسة : الجنون ، والجذام ، والبرص ، والجب

والعنة ونحوها إن كان فى الزوج ، والرتق والفتق ونحوهما إن كان فى الزوجة . فقيل : لكل منهما أن يفسخ بها . وقيل : لا . كما نقل عن أبى حنيفة أنه يفسخ ببعض دون بعض . وعن الحسن البصرى : أن المرأة تفسخ دون الرجل لتمكنه من الخلاص بالطلاق قول ثالث ، لكنه لم يرفع مجمعا عليه ، بل وافق فى كل مسألة قولا ، وإن خالفه فى أخرى . وصحح هذا القول كثير من العلماء . واعترضه بعض الحنفية بكون هذا التفصيل لا معنى له ؛ إذ لانزاع فى أن القول الثالث إن استلزم إبطال مجمع عليه يكون مردودا ، لكن الخصم يقول : لأنه مستلزم ذلك فى جميع الصور ، وإن كان فى بعض لايستلزم فالكلام فى الكل . وقال أبو الخطاب و بعض الحنفية وغيرهم ، وذكر فى التمهيد : إن ظاهر كلام أحمد أنه لايحرم إحداث قول ثالث مطلقا ؛ لأن بعض الصحابة قال : لا يقرأ الجنب حرفا . وقال بعضهم : يقرأ ما شاء . فقال الإمام أحمد : يقرأ بعض آية . وفى تعليق القاضى فى قراءة الجنب . قلنا بهذا موافقة لكل قول . ولم يخرج عنهم . انتهى . ولأنه لم يخرق إجماعا سابقا . فإنه قد لا يرفع شيئاً مما أجمعوا عليه . قاله البرماوى (ولا) يحرم إحداث (تفصيل) أى قول مفصل (إذا اختلفوا فى مسألتين على قولين) حال كون أحد القولين (إثباتا) والآخر (نفيا) عند القاضى . وحكاه بعض أصحابنا عن أكثر العلماء . ومنع ذلك قوم مطلقا . ونقله الآمدى عن أكثر العلماء . وقال أبو الخطاب فى التمهيد وغيره : إن صرحوا بالتسوية لم يجز لاشتراكهما فى المقتضى للحكم ظاهراً ، وإن لم يصرحوا . فإن اختلف طريقا الحكم فيهما ، كالتسمية فى الوضوء والصوم فى الاعتكاف جاز ، وإلا للزم من وافق إماما فى مسألة موافقته فى جميع مذهبه ، وإجماع الأمة على خلافه . وإن اتفق الطريق كزوج وأبوين وامرأة . وكإيجاب نية فى وضوء وتيمم وعكسه لم يجز ، وهو ظاهر كلام أحمد . وهذا التفصيل قاله القاضى عبد الوهاب المالكى ، وقال الحلوانى والشيخ موفق الدين : إن صرحوا بالتسوية

لم يجز ، وإلا جاز لموافقته كل طائفة ، قال أبو الطيب الشافعى : هو قول أكثرهم ، قال البرماوى : وإن لم ينصوا على ذلك ، ولكن على اتحاد الجامع بينهما ، فهو جار مجرى النص على عدم الفرق كالعمة والخالة . من ورّث إحداهما ورّث الأخرى ، ومن منع منع ؛ لأن المأخذ واحد ، وهو القرابة الرحمية ، انتهى (ولا) يحرم إحداث (دليل) زائد على ماعرف من دليل سابق للحكم . زاد القاضى : من غير أن يقصد بيان الحكم به بعد ثبوته ؛ لأنه قول عن اجتهاد غير مخالف إجماعاً ؛ لأنهم لم ينصوا على فساد غير ماذكروه ، وأيضاً وقع كثيراً ولم ينكر ، ولأن الشىء قد يكون عليه أدلة كثيرة . وقيل : لا يجوز ؛ لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين . رد لا يخفى فساد ذلك ؛ لأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها . فعين الحكم باق . وأيضاً : المراد ما اتفقوا عليه ، وإلا لزم المنع فيما حدث بعدهم (أو علة) يعنى أنه لا يحرم إحداث علة ، كما لا يحرم إحداث دليل (آخرين) صفة للدليل والعلة . وعلى جواز إحداث العلة أكثر العلماء ، منهم أبو الخطاب ، والموفق والطوفى وغيرهم ، بناء على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، وهو الصحيح فى باب القياس ، وقيل : لا يجوز بناء على منع تعليل الحكم بعلتين ، لأن علتهم مقطوع بصحتها ، ففيه دليل على فساد غيرها (أو تأويل لا يبطل الأول) يعنى أنه لا يحرم إحداث تأويل ثان لا يبطل التأويل الأول ، بل يجوز ذلك ، ذكره الآمدى عن الجمهور ، وتبعه بعض أصحابنا ، قال ابن مفلح : كذا قال . وقيل : لا يجوز إحداث تأويل ، واختاره القاضى عبد الوهاب المالكى . قال : لأن الآية مثلا إذا احتملت معانى ، وأجمعوا على تأويلها بأحدها صار كالإفتاء فى حادثة تحتمل أحكاماً بحكم ، فلا يجوز أن يؤول بغيره . كما لا يخفى بغير ماأفتوا به ، قال ابن مفلح : ومنعه بعضهم ، قال الشيخ تقى الدين : لا يحتمل مذهبنا غير هذا وعليه الجمهور ، قال ابن مفلح : ومراده رفع تأويل أهل البدع المنكرة عند السلف . انتهى . وذلك كما أنه لا يجوز إحداث مذهب ثالث كذلك لا يجوز

إحداث تأويل ، ولأنه لو كان فيها تأويل آخر لتكلفوا طلبه كالأول . قاله ابو الخطاب فى التمهيد ، واقتصر على ذكر القولين وتعليلهما من غير نصر أحدهما (واتفاق) مجتهدى (عصر ثان على أحد قولى) مجتهدى العصر (الأول ، وقد استقر الخلاف) فى العصر الأول (لا يرفعه) أى لا يرفع الخلاف ، ولا يكون اتفاق العصر الثانى إجماعاً ؛ لأن توقف المخالف فى العصر الأول لا يكون مسقطاً لقوله فيبقى ، قال أبو إسحاق : هو قول عامة أصحابنا . قال سليم الرازى : هو قول أكثرهم وأكثر الأشعرية . قال أبو المعالى : وإليه ميل الشافعى . ومن عباراته الرشيقة : المذاهب لا تموت بموت أربابها . ونقله ابن الباقلانى عن جمهور المتكلمين ، واختاره . وقيل : يجوز أن يكون حجة وإجماعاً ، ويرفع الخلاف ، قاله أبو الخطاب وأكثر الحنفية وأبو الطيب الطبرى والرازى وأتباعه وغيرهم . منهم الحارث المحاسبى والاصطخرى وابن خيران والقفال الكبير وابن الصباغ . ونقل عن أبى حنيفة والمعتزلة ، واختاره المتأخرون (وإلا) أى وإن لم يكن استقر الخلاف فى العصر الأول (فـ) اتفاق مجتهدى العصر الثانى (إجماع) قطعاً . وذلك كخلاف الصحابة لأبى بكر رضى الله عنهم فى قتال مانعى الزكاة وإجماعهم بعد ذلك على قتالهم ، وكخلافهم فى دفنه صلى الله عليه وسلم فى أى مكان ، ثم أجمعوا على دفنه فى بيت عائشة رضى الله عنها ؛ إذ الخلاف لم يكن استقر (ولو مات أو ارتد أرباب أحد القولين لم يصر قول الباقى إجماعاً) ذكره القاضى أبو يعلى محل وفاق ، وصححه الباقلانى فى التقريب ؛ لأن حكم الميت فى حكم الباقى الموجود . وجزم به الأستاذ أبو منصور البغدادى ، وقال الغزالى : إنه الراجح . قال فى شرح التحرير : وهذا قول الأكثرين ، وقيل : يصير إجماعاً وحجة ؛ لأنهم صاروا كل الأمة ، اختاره الرازى والهندى وغيرهما ، وبنى السهيلى الخلاف على الخلاف فى إجماع التابعين بعد اختلاف الصحابة . قال فى شرح التحرير : وهو بناء ظاهر . ولو مات أرباب أحد القولين ، ورجع من بقى منهم إلى قول

الآخرين . فقال ابن كج : فيها وجهان . أحدهما : أنه إجماع ؛ لأنهم أهل العصر . والثانى : المنع ؛ لأن الصديق جلد فى حد الخمر أربعين ، وقد أجمع الصحابة على ثمانين فى زمن عمر ، فلم يجعلوا المسألة إجماعاً ؛ لأن الخلاف كان قد تقدم . وقد مات ممن قال بذلك بعض ، ورجع بعض إلى قول عمر (واتفاق مجتهدى عصر بعد اختلافهم وقد) استقر اختلافهم (إجماع) وحجة عندنا وعند الأكثر . وذكر القاضى من أصحابنا : أنه محل وفاق . وقيل : إن كان المستند قطعياً كان إجماعاً وحجة ، وإن كان المستند ظنياً فلا ، وخالف الباقلانى والآمدى وجمع ، وقالوا بامتناع ذلك لتناقض الإجماعين . وهما الاختلاف أولا ثم الاتفاق ثانياً ، كما إذا كانوا على قول فرجعوا عنه إلى آخر . ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى ، والمانع لذلك محجوج بالوقوع . كمسألة الخلافة لأبى بكر وغيرها . قال ابن العراقى : ولا يخفى أن محل الخلاف إذا لم يشترط انقراض العصر فأما إن شرطناه ، فلا يجوز قطعاً ، وقاله غيره . قال ابن الحاجب : وكل من اشترط انقراض العصر قال : إجماع (ولا يصح تمسك بإجماع فيما تتوقف صحته) أى صحة الإجماع (عليه كوجوده) سبحانه و (تعالى وصحة الرسالة) ودلالة المعجزة ، لاستلزامه عليه لزوم الدور (ويصح) التمسك بالإجماع (فى غيره) أى غير ماتتوقف صحة الإجماع عليه من أمر (دينى) كالرؤية و (كنفى الشريك) ووجوب العبادات ونحوها ؛ لأن الإجماع لا يتوقف على ذلك ، لإمكان تأخر معرفتها عن الإجماع بخلاف الأول ، وسواء كان الدينى عقلياً ، كرؤية البارى ، ونفى الشريك ، أو شرعياً كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغيرها . قال ابن العراقى : لاخلاف فيه . قال ابن قاضى الجبل : صح اتفاقاً ، وقطع به فى المقنع وغيره (أو) من أمر (عقلى . كحدوث العالم) وهذا الصحيح الذى عليه الأكثر . قال فى المحصول : وأما حدوث العالم فيمكن إثباته ؛ لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض ، ثم تعرف صحة النبوة ، ثم تعرف الإجماع به ؛ ثم تعرف

حدوث الأجسام به . انتهى . وخالف فى هذه إمام الحرمين مطلقاً ، وأبو إسحاق الشيرازى قال : وكليات أصول الدين ، كحدوث العالم و إثبات النبوة ، دون جزئياته ، كجواز الرؤية . انتهى . قال الكورانى : لامعنى للإجماع فيه ؛ لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال ، فما فائدة الاجماع فيه إلا تعاضد الأدلة لا إثبات الحكم ابتداء . وقال الإمام فى البرهان : أىّ فائدة فى الإجماع فى العقليات ، مع أنه لا يجوز التقليد فيها ، ولو كان الإجماع حجة فيها كسائر الأحكام لم يجز إلا التقليد فيها وعدم المخالفة (أو) من أمر (دنيوى . كرأى فى حرب) وتدبير أمر الجيوش وأمر الرعية . قال البرماوى : فيه مذهبان مشهوران ، المرجح منهما وجوب العمل فيه بالإجماع . وهذا ظاهر كلام القاضى وأبى الخطاب وابن عقيل وغيرهم فى حدّ الإجماع . واختاره ابن حمدان والآمدى وأتباعه ؛ لأن الدليل السمعى دل على التمسك به مطلقاً من غير تقييد . فوجب المصير إليه . قال ابن قاضى الجبل : هذا قول الجمهور . وللقاضى عبد الجبار المعتزلى فيه قولان . أحدهما : المنع ، ووجهه : اختلاف المصالح بحسب الأحوال . فلو كان حجة لزم ترك المصلحة و إثبات المفسدة ، وقطع به الغزالى وصححه السمعانى ، وهو ظاهر كلام جمع من أصحابنا . قال الكورانى : لا معنى للإجماع فى ذلك . لأنه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم ، وهو ليس دليلا لا يخالف فيه . يدل عليه قصة التلقيح حيث قال « أنتم أعلم بأمور دنياكم » والمجمع عليه لا يجوز خلافه ، وما ذكره من أمر الحروب ونحوها إن أثم مخالف ذلك لكونه شرعياً ، و إلا فلا معنى لوجوب اتباعه . انتهى . وقيل : هو حجة بعد استقرار الرأى لا قبله ، ذكره ابن قاضى الجبل (أو) من أمر (لغوى) قال البرماوى : لاخلاف فى ذلك ، لكون الفاء للتعقيب ، فقطع به . وقيل : يعتد بالإجماع فيه إن تعلق بالدين و إلا فلا . ذكره القرطبى .

(فصل : ارتداد الأمة جائز عقلا) قطعا . لأنه ليس بمحال ، ولا يلزم منه محال . قال الآمدى : لاخلاف فى تصور ارتداد الأمة الإسلامية فى بعض الأعصار عقلا ، و (لا) يجوز ذلك (سمعا) فى الأصح . وهو ظاهر كلام أصحابنا . قال ابن مفلح وغيره : وصرح به الطوفى وغيره . واختاره الآمدى وابن الحاجب ، وصححه التاج السبكى وغيره . وذلك لأدلة الإجماع . وقول النبى صلى الله عليه وسلم «أمتى لا تجتمع على ضلالة» وانعقاد الإجماع . وخالف ابن عقيل وغيره ؛ وقالوا : الردة تخرجهم عن كونهم أمته ؛ لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا مؤمنين ، فلم تتناولهم الأدلة . وأجيب : بأنه يصدق بعد ارتدادهم أن أمة محمد ارتدت . وهو أعظم الخطأ فتمتنع الأدلة السمعية (ويجوز اتفاقها) أى اتفاق الأمة (على جهل ما) أى جهل شىء (لم يكلف به) فى الأصح لعدم الخطأ بعدم التكليف . كتفضيل عمار على حذيفة أو عكسه ، أو نحو ذلك ؛ لأن ذلك لايقدح فى أصل من الأصول . وقيل : لايجوز اتفاقها على ذلك ، وإلا كان الجهل سبيلاً لها يجب اتباعه وهو باطل . وأجيب : بمنع كونه سبيلا لها ؛ لأن سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل ، وعدم العلم بالشىء ليس من ذلك . أما ما كلفوا به فيمتنع جهل جميعهم به ، ككون الوتر واجباً أم لا ونحوه . و (لا) يجوز (انقسامها) أى انقسام الأمة (فرقتين كل فرقة مخطئة فى مسألة مخالفة للأخرى) عند الأكثر . قال القرافى : اختلفوا هل يصح أن يجمعوا على خطأ فى مسألتين . كقول بعضهم بمذهب الخوارج ، والبقية بمذهب المعتزلة . وفى الفروع ، مثل أن يقول البعض ـ أى إحدى الفرقتين ـ بأن العبد يرث . والباقى بأن القاتل عمداً يرث . فقيل : لا يجوز ؛ لأنه إجماع على الخطأ . وقيل : يجوز ؛ لأن كل خطأ من هذين الخطأين لم يساعد عليه الفريق الآخر ، ولم يوجد فيه إجماع .

ثم قال : ﴿ تنبيه ﴾ الأحوال ثلاثة . الأولى : اتفاقهم على الخطأ فى مسألة

واحدة ، كإجماعهم على أن العبد يرث فلا يجوز ذلك عليهم . الثانية : أن يخطىء كل فريق فى مسألة أجنبية عن المسألة الأخرى . فيجوز . فإنا نقطع أن كل مجتهد يجوز أن يخطىء . وما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع فيه ماينكر وإن قل . فهذا لابد للبشر منه . الثالثة : أن يخطئوا فى مسألتين فى حكم المسألة الواحدة ، مثل هذه المسألة . فإن العبد والقتل كلاهما يرجع إلى فرع واحد ، وهو مانع الميراث . فوقع الخطأ فيه كله ، فمن نظر إلى اتحاد الأصل منع ، ومن نظر إلى تعدد الفرع أجاز . انتهى (ولا) يجوز أيضاً على الأمة (عدم علمها بدليل اقتضى حكماً) فى مسألة تكليفية (لا دليل له) أى لذلك الحكم (غيره) أى غير ذلك الدليل ؛ لأنه إن علم بذلك الحكم كان العمل به عن غير دليل ، بل عن تشهٍّ ، والعمل بالحكم عن التشهى لايجوز ، وإن لم يعلم به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف . قال الأصفهانى فى شرح المختصر : أما إذا كان فى الواقع دليل أو خبر راجح ، أى بلا معارض ، وقد عمل وفق ذلك الدليل أو الخبر بدليل آخر . فهل يجوز عدم علم الأمة أولاً ؟ فمنهم من جوزه ، ومنهم من نفاه . واحتج المجوز بأن اشتراك جميعهم فى عدم العلم بذلك الخبر ، أو الدليل الراجح ، لم يوجب محذوراً ؛ إذ ليس اشتراك جميعهم فى عدم العلم إجماعاً ، حتى متابعتهم فيه ، بل عدم علمهم بذلك الدليل أو الخبر كعدم حكمهم فى واقعة لم يحكموا فيها بشىء فجاز لغيرهم أن يسعى فى طلب ذلك الدليل أو الخبر ليعلمه . واحتج الثانى : بأنه لو جاز عدم علم جميعهم لذلك الدليل أو الخبر لحرم تحصيل العلم به . والثانى : ظاهر الفساد . بيان الملازمة : أنه حينئذ يكون عدم علمهم سبيل المؤمنين . فلو طلبوا العلم به لاتبعوا غير سبيل المؤمنين . ويمكن أن يجاب عنه بأن عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم ؛ لأن السبيل : ماالختاره الإنسان من قول أو عمل .

(فصل : يشترك الكتاب والسنة والإجماع فى سند ، ويسمى إسناداً)

لما فرغ من الأبحاث المختصة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع . شرع فى الأبحاث المشتركة بين هذه الثلاثة . واعلم أن الكلام فى الشىء إنما يكون بعد ثبوته ، ثم يتلوه ما يتوقف عليه من حيث دلالة الألفاظ . لأنه بعد الصحة يتوجه النظر إلى ما دل عليه ذلك الثابت ، ثم يتلوه ما يتوقف عليه من حيث استمرار الحكم وبقاؤه بأن لم ينسخ ، ثم يتلوه ما يتوقف عليه الدليل ، وهو القياس ، من بيان أركانه وشروطه وأحكامه ؛ لأنه مفرع على الثلاثة الأول . وقوله «يشترك كذا فى سند» إشارة إلى أن المراد صحة وصولها إلينا لا ثبوتها فى نفسها ، ولا كونها حقاً (وهو) أى السند (إخبار عن طريق المتن) قولا أو فعلا تواتراً أو آحاداً . ولو كان الاخبار بواسطة لخبر آخر فأكثر عمن ينسب المتن إليه (و) يشترك الكتاب والسنة والإجماع أيضاً (فى متن وهو المخبر به) وأصل السند فى اللغة : مايستند إليه ، أو مارتفع من الأرض ، وأخذ المعنى الاصطلاحى من الثانى أكثر مناسبة . فلذلك يقال : أسندت الحديث ، أى رفعته إلى محدث . فيحتمل أنه اسم مصدر من أسند يسند ، أطلق على المسند إليه ، وأن يكون موضوعاً لما يسند إليه . والمسنِد ـ بكسر النون ـ من يروى الحديث بإسناده ، سواء كان عنده علم به أو ليس له إلا مجرد روايته . وأما مادة المتن : فنى الأصل راجعة إلى معنى الصلابة . ويقال لما صلب من الأرض : متن ، والجمع متان . ويسمى أسفل الظهر من الإنسان والبهيمة متناً ، والجمع متون . فالمتن هنا : ما تضمنه الثلاثة ، التى هى الكتاب والسنة والإجماع من أمر ونهى ، وعام وخاص ، ومجمل ومبين ، ومنطوق ومفهوم ونحوها (والخبر) يحد عند الاكثر . ولهم فيه حدود كثيرة قلّ أن يسلم واحد منها من خدش . وأسلمها قولهم (مايدخله صدق وكذب) وهو لابى الخطاب فى التمهيد ، وابن البنا وابن عقيل . وأكثر المعتزلة . ونقض بمثل محمد ومسيلمة صادقان . ويقول من يكذب دائماً : كل أخبارى كذب . فخبره هذا لا يدخله صدق ، وإلا

كذبت أخباره وهو منها . ولا كذب وإلا كذبت أخباره مع هذا ، وصدق فى قوله : كل أخبارى كذب فيناقض . ويلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة الخبر؛ لأن الصدق : الخبر المطابق ، والكذب : ضده . وبأنهما متقابلان فلا يجتمعان فى خبر واحد . فيلزم امتناع الخبر أو وجوده مع عدم صدق الحد ، وبخبر البارى . وأجيب عن الأول : بأنه فى معنى خبرين لإفادته حكما لشخصين . ولا يوصفان بهما . بل يوصف بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر . ورد لايمنع ذلك من وصفه بهما بدليل الكذب فى قول القائل : كل موجود حادث . وإن أفاد حكما لأشخاص . وأجيب : بأنه كذب ؛ لأنه أضاف الكذب إليهما معاً . وهو لأحدهما . وسلمه بعضهم . ولكن لم يدخله الصدق . وأجيب : بأن معنى الحدّ بأن اللغة لاتمنع القول للمتكلم به ، صدقت أو كذبت .ورد برجوعه إلى التصديق والتكذيب . وهو غير الصدق والكذب فى الخبر . وقوله : كل أخبارى كذب . إن طابق فصدق ، وإلا فكذب . ولا يخلو عنهما . وقال بعض أصحابنا : يتناول قوله ما فى سوى هذا الخبر . إذ الخبر لا يكون بعض المخبر . قال : ونص أحمد على مثله . ولا جواب عن الدور . وقد قيل : لا تتوقف معرفة الصدق والكذب على الخبر لعلمهما ضرورة . وأجيب عن الأخير وما قبله بأن المحدود جنس الخبر ، وهو قابل لهما كالسواد والبياض فى جنس اللون . ورد ، لابد من وجود الحد فى كل خبر وإلا لزم وجود الخبر دون حده ، وأجيب : بأن الواو وإن كانت للجمع ، لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزاً ، لكن يصان الحد عن مثاله . والحد الثانى للقاضى فى العدة وغيره : أن كل مادخله الصدق والكذب . والثالث: للموفق فى الروضة وغيره: مايدخله التصديق والتكذيب. فيرد عليهما الدور المتقدم . وما قبل الدور أيضاً ، وبمنافاة «أو» للتعريف ؛ لأنها للترديد . فلهذا أتى الطوفى فى مختصره وغيره بالواو ، وهو الحد الرابع . والحد الخامس لأبى الحسين المعتزلى : أن الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة ، والكلمة عنده كلام ؛ لأنه حده بما انتظم

من حروف مسموعة متميزة . السادس : لابن الحاجب فى مختصره وغيره : هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية . قال : ويعنى الخارج عن كلام النفس . فنحو : طلبت القيام حكم بنسبة لها لخارجى ، بخلاف قم . قال الأصفهانى : ويعنى بالكلام ماتضمن كلمتين بالإسناد . والمراد بالنسبة الخارجية : الأمر الخارج عن كلام النفس الذى تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة . ويسمى ذلك الأمر : النسبة الخارجية . فيدخل فى هذا التعريف : نحو طلبت القيام . فإنه قد حكم بنسبة لها خارجى ، وهو نسبة طلب القيام إلى المتكلم فى الزمان الماضى ، وهو النسبة الخارجية عن الحكم النفسى تعلق بها الحكم النفسى بالمطابقة ، بخلاف قم . فإنه متعلق بالحكم النفسى ، وليس له تعلق خارجى . الحد السابع للبرماوى : أن الخبر ماله من الكلام خارج . أى لنسبته وجود خارجى فى زمن غير زمن الحكم بالنسبة . الثامن لابن حمدان فى المقنع : أنه قول يدل على نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها عنه ، ويحسن السكوت عليه . وللقول الثانى — وهو أن الخبر لايحد كالوجود والعدم المقابلين به — مأخذان . أحدهما : عسره . كما قيل فى العلم . المأخذ الثانى : أن تصوره ضرورى ؛ لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، أى يعلم معنى قوله : أنا موجود ، من حيث وقوع النسبة فيه على وجه محتمل للصدق والكذب ، وهو خبر خاص . فمطلق الخبر الذى هو جزء هذا الخبر الخاص أولى أن يكون ضرورياً (ويطلق) الخبر (مجازاً) أى من جهة اللغة (على دلالة معنوية وإشارة حالية) كقولهم : عيناك تخبرنى بكذا ، والغراب يخبر بكذا . قال أبوالطيب المتنبى :

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ تخبر أن المانوية تكذب

(و) يطلق الخبر (حقيقة على الصيغة) قال ابن قاضى الجبل : ويطلق حقيقة على قول مخصوص . وذلك لتبادر الفهم عند الإطلاق إلى ذلك (وتدل) الصيغة (بمجردها) أى من غير قرينة (عليه) أى على كونه خبراً عند القاضى

أبى يعلى وغيره . وناقشه ابن عقيل . وقال : الصيغة . هى الخبر . فلا يقال له صيغة ، ولا هى دالة عليه . واختار كثير من أصحابنا ماقاله القاضى . وقالوا : لأن الخبر هو اللفظ والمعنى ، لا اللفظ فقط . فتقديره لهذا المركب جزء ، ويدل بنفسه على المركب . وإذا قيل : الخبر الصيغة فقط ، بقى الدليل هو المدلول عليه . وقالت المعتزلة : لاصيغة له ، ويدل اللفظ عليه بقرينة هى قصد المخبر إلى الإخبار . كالأمر عندهم . وقالت الأشعرية : هو المعنى النفسى . وقال الآمدى : يطلق على الصيغة وعلى المعنى ، والأشبه لغة : حقيقة فى الصيغة لتبادرها عند الإطلاق (ولا يشترط فيه) أى فى الخبر (إرادة) الإخبار ، بل هو مفيد بذاته إفادة أولية . واحترز بذلك عمايفيد باللازم أو بالقرينة . نحو أنا أطلب منك أن تخبرنى بكذا ، أو أن تسقينى ماء ، أو أن تترك الأذى ونحوه . فإن هذا وإن كان دالاً على الطلب ، لكن لابذاته بل هذه إخبارات لازمها الطلب ، ولايسمى الأول استفهاماً ، ولاالثانى أمراً ، ولا الثالث نهياً . وكذا قوله : أنا عطشان . كأنه قال : اسقنى . فإن هذا طلب بالقرينة لابذاته . إذا علمت ذلك (فإتيانه) أى مجيئه (دعاء) نحو غفر الله له ورحمه (أو تهديداً) نحو قول السيد لعبده : قد علمت أنك لا تنتهى عن سوء فعلك بدون المعاقبة (أو أمراً) نحو قوله سبحانه وتعالى (٢:٢٢٨ والمطلقات يتربصن) (٢:٢٣٣ والوالدات يرضعن) وأمرتك أن تفعل كذا ، وأنت مأمور بكذا (مجاز) لأن ذلك لا يدخله صدق ولا كذب . إذا تقرر هذا : فالخبر يشتمل على محكوم عليه ومحكوم به . ويعبر عنه البيانيون بمسند إليه ومسند ، ويعدونه إلى مطلق الكلام . والمناطقة يسمون الخبر قضية ، لما فيها من القضاء بشىء على شىء ، ويسمون المقضى عليه موضوعا ، والمقضى به محمولا ؛ لأنك تضع الشىء وتحمل عليه حكما ، ويقسمون القضية إلى طبيعية . وهى ماحكم فيها بأحد أمرين من حيث هو على الآخر من حيث هو ، لا بالنظر إلى أفراده نحو : الرجل خير من المرأة ، ونحو المأمور . وغير الطبيعية ، وهى التى قصد الحكم فيها على شخص فى الخارج لاعلى الحقيقة من

حيث هى ، ثم ننظر . فإن حكم فيها على جزئى معين سميت شخصية . نحو زيد قائم ، أولا على معين . فإن ذكر فيها سور الكل أو البعض فى نفى أو إثبات . سميت محصورة . نحو كل إنسان كاتب بالقوة ، و بعض الإنسان كاتب بالفعل ، ونحو لاشىء ، أولا واحد من الإنسان بجماد ، وليس بعض الإنسان بكاتب بالفعل ، أو بعض الإنسان ليس كذلك ، وإن لم يكن للقضية سور ، والمراد الحكم فيها على الأفراد لا على الحقيقة من حيث هى : سميت مهملة ، نحو الإنسان فى خسر . والحكم فيها على بعض ضرورى ، فهو المتحقق . ولا يصدق عليها كلية ، لكن إذا كان فيها « أل » كما فى الإنسان : كاتب ، يطلق عليها ابن الحاجب وغيره كثيراً أنها كلية ، نظراً إلى إفادة أل للعموم . فهى مثل : كل ، وإن لم يكن ذلك من اصطلاح المناطقة (وغيره) أى وغير الخبر من الكلام (إنشاء وتنبيه) وهما لفظان مترادفان على مسمى واحد ، سمى إنشاء لأنك ابتكرته من غير أن يكون موجودا قبل ذلك فى الخارج ، وسمى تنبيها لأنك تنبه به على مقصودك (ومنه) أى من غير الخبر (أمر) نحو قم (ونهى) نحو لاتقعد (واستفهام) نحو هل عندك أحد ؟ (وتمن) نحو ليت الشباب يعود (وترجٍ) نحو قوله تعالى (٢ : ٢١٦ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) والفرق بين التمنى والترجى : أن التمنى يكون فى المستحيل والممكن ، والترجى لا يكون إلا فى الممكن (وقسم) نحو (٢٢ : تالله لأكيدن أصنامكم) (ونداء) نحو : يا أيها الناس اتقوا ربكم (وصيغة عقد) نحو وهبت ونحو قبلت (و) صيغة (فسخ) نحو أقلتُ . وقيل : إن صيغ العقود والفسوخ ليست بانشاء ، وأنها باقية على أصلها من الاخبار . فإن معنى قولك : الإخبار عما فى قلبك . فإن أصل البيع : هو التراضى . فصار « بعت » ونحوها : لفظا دالا على الرضى بما فى ضميرك . فيقدر وجودها قبل اللفظ للضرورة . وغاية ذلك أن يكون مجازاً . وهو أولى من النقل ودليل الصحيح من مذهبنا ومذهب أكثر العلماء : أن صيغة العقد والفسخ

ونحوهما ، مما اقترن معناه بوجود لفظه ، نحو بعت واشتريت وأعتقت وطلقت وفسخت ونحوهما مما يشابه ذلك ، مما تستحدث بها الأحكام إنشاء ؛ لأن ذلك لوكان خبراً لكان إما عن ماض أو حال أو مستقبل ، والأولان باطلان ، لئلا يلزم أن لا يقبل الطلاق ونحوه التعليق . لأنه يقتضى توقف شىء لم يوجد على ما لم يوجد ، والماضى والحال قد وجد ، لكن قبوله التعليق إجماع ، والمستقبل يلزم منه أن لا يقع به شىء ؛ لأنه بمنزلة سأطلق ، والفرض خلافه ، إلى غير ذلك من أدلته . وأيضاً لاخارج لها ، ولا تقبل صدقا ولا كذباً . ولو كانت خبراً لما قبلت تعليقاً ، لكونه ماضياً ، ولأن العلم الضرورى قاطع بالفرق بين طلقت إذا قصد به الوقوع وطلقت إذا قصد به الإخبار (ولو قال لرجعية : طلقتك ، طلقت) على الصحيح الذى عليه الأكثر لأنه إنشاء للطلاق . فعلى هذا : لايقبل قوله : إنه أراد الإخبار ، وهو المراد بقوله (وفى وجه و إن ادعى ماضياً) وقد تقدم فى خطبة الكتاب « أنى متى قلت فى وجه : كان المقدم خلافه » فعلم منها : أن الصحيح أنها تطلق ، ولو قال : أردت الإخبار . وذهب بعضهم إلى أنها لا تطلق ، وكأنه يعنى أنه قصد الإخبار عن الطلاق الماضى (و) قول الشاهد (أشهد : إنشاء تضمن إخباراً) عما فى نفسه ، وهذا هو المختار . وقيل : إن ذلك إخبار محض ؛ وهو ظاهر كلام أهل اللغة ، قال ابن فارس فى المجمل : الشهادة خبر عن علم . وقال الرازى : قوله أشهد إخبار عن الشهادة . وهى الحكم الذهنى المسمى بكلام النفس . وقيل : إن ذلك إنشاء محض ؛ لأنه لايدخله تكذيب شرعاً . و إليه ميل القرافى . وأما قوله تعالى « ١:٦٣ والله يشهد إن المنافقين لكاذبون » فراجع إلى تسميتهم ذلك شهادة ؛ لا أنها ما واطأ فيها القلب اللسان . و إنما اختير القول الأول لاضطراب الناس فى ذلك . فقائل بأنها إخبار . كما فى كتب اللغة ، وقائل بأنها إنشاء ؛ لأنه لايدخله تكذيب شرعاً . فالقائل بالثالث ـ أى أن كلا من القولين ـ له وجه . فجمع بينهما . وقال الكورانى : إذا أردت تحقيق المسألة ، فاعلم أنا قدمنا أن دلالة

الألفاظ إنما هى على الصور الذهنية القائمة بالنفس . فإن أريد بالكلام الإشارة إلى أن النسبة القائمة بالنفس مطابقة لأخرى خارجية فى أحد الأزمنة الثلاثة . فالكلام خبر ، سواء كانت تلك الخارجية قائمة بالنفس أيضاً ، كعلمت وظننت. أو بغيره كخرجت ودخلت ، وإن لم يرد مطابقة تلك النسبة الذهنية لأخرى خارجية . فالكلام إنشاء . فإذا قال القائل : أشهد بكذا . لا يشك أحد فى أنه لم يقصد أن تلك النسبة القائمة بنفسه تطابق نسبة أخرى فى أحد الأزمنة ، بل مراده الدلالة على مافى نفسه من ثبوت هذه النسبة . مثل : اضرب ، ولا تضرب . فهو إنشاء محض ، ولا يرجع الصدق ولا الكذب إليه ، وكون المشهود به خبراً لا يخرجه عن كونه إنشاء محضاً ؛ لأن تلك النسبة مستقلة بحكم ، ولو كان كون الشىء متضمناً لآخر يخرجه عن كونه محض ذلك الشىء لم يبق إنشاء محض قط إذ قولك : اضرب . متضمن لقولك : الضرب منك مطلوب ، أو أطلب الضرب منك . وهذا مما لا يقول به عاقل . انتهى .

فائدة : ذكر القرافى فروقاً بين الخبر والإنشاء . أحدها : قبول الخبر الصدق والكذب ، بخلاف الإنشاء . الثانى : أن الخبر تابع لمخبره فى أى زمان كان ماضياً كان أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه . فيترتب عليه بعده . الثالث : أن الإنشاء سبب لوجود متعلقه . فيعقب آخر حرف منه على الخلاف فى ذلك إلا أن يمنع مانع . وليس الخبر سبباً ولا معلقاً عليه ، بل مظهر فقط انتهى . وهذه الفروق راجعة إلى أن الخبر له خارج بصدق أو كذب . ومما ينبنى على ذلك أن الظهار هل هو خبر أو إنشاء ؟ قال القرافى : قد يتوهم أنه إنشاء وليس كذلك لأن الله تعالى أشار إلى كذب المظاهر ثلاث مرات بقوله تعالى (٥٨ : ٢ ما هُنَّ أُمهاتهم إن أُمهاتهم إلا اللائى ولدنهم . وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور) قال : ولأنه حرام ولا سبب لتحريمه إلا كونه كذبا . وأجاب عمن قال : سبب التحريم : أنه قائم مقام الطلاق الثلاث . وذلك حرام على رأى

وأطال فى ذلك ، لكن قال البرماوى : الظاهر أنه إنشاء خلافا له ؛ لأن مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبرى بإنشاء التحريم. فالتكذيب ورد على معناه الخبرى لا على ما قصد من إنشاء التحريم . فلذلك وجبت الكفارة ، حيث لم يقصد به طلاقاً ولاظهاراً إلا من حيث الإخبار . فالإنشاء ضربان : ضرب أذن الشارع فيه كما أراده المنشىء . كالطلاق . وضرب لم يأذن فيه الشرع ، ولكن رتب عليه حكما . وهو الظهار ، رتب عليه تحريم المرأة إذا عاد حتى يكفر . وقوله : إنها حرام لا يقصد طلاقا أو ظهاراً رتب فيه التحريم حتى يكفر . انتهى (ويتعلق) من قسم الإنشاء (بمعدوم مستقبل) اثنا عشر حقيقة (أمر ونهى ودعاء وترج وتمنّ) لدلالة هذه الخمسة على الطلب . وطلب الماضى متعذر ، والحال موجود ، وطلب تحصيل الحاصل محال . فتعين المستقبل (وشرط وجزاء) لأن معنى هاتين الحقيقتين ربط أمر وتوقيف دخوله فى الوجود على وجود أمر آخر . والتوقف فى الوجود إنما يكون على المستقبل (ووعد ووعيد) لأن الوعد حث على مستقبل فيما تتوقعه النفس من خير . والوعيد زجر عن مستقبل بما تتوقعه النفس من شر . والتوقع لا يكون إلا فى المستقبل (وإباحة) وذلك لأن الإباحة تخيير بين الفعل أو الترك . والتخيير إنما يكون فى معدوم مستقبل (وعرض) نحو ألا تنزل عندنا فتكرمك (وتحضيض) نحو : هلاّ تنزل عندنا فتكرمك ؛ لأن كلا منهما مختص بالمستقبل ، لكن التحضيض أشد وأبلغ من العرض .

(فصل : الخبر إن طابق)

ما فى الخارج (ف) هو (صدق وإلا) أى وإن لم يطابق الواقع ما فى الخارج (ف) هو (كذب) ولا فرق فى ذلك بين اعتقاد المطابقة مع الصدق ، أو عدمها مع الكذب . وبين أن لا يعتقد شيئاً أو يعتقد عدم المطابقة مع وجودها ، أو يعتقد وجودها مع عدمها . وإذاً فلا واسطة بين الصدق والكذب . وهذا مذهب أهل الحق . وقال الجاحظ : المطابقة مع اعتقاد المطابقة صدق ، وغير المطابقة مع

عدم المطابقة كذب . وغيرهما واسطة ، لاصدق فيه ولا كذب . فيدخل فى الواسطة أربعة أقسام فتصير الأقسام عنده ستة : صدق وكذب وواسطة ؛ لأن الخبر إما مطابق أو غير مطابق . فإن كان مطابقاً فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أولا . والثانى : إما أن يكون معه اعتقاد أن لا مطابقة أولا . و إن كان غير مطابق فإما أن يكون معه اعتقاد أن لامطابقة أولا . والثانى إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أولا . واستدل لقول الجاحظ بقوله تعالى « أفترى على الله كذبا أم به جنة ؟ » والمراد الحصر فى الافتراء والجنون ، ضرورة عدم بيان اعترافهم بصدقه . فعلى تقدير أنه كلام مجنون لا ون صدقاً ؛ لأنهم لا يعتقدون صدقه ولا كذبه ؛ لأنه قسيم الكذب على ما زعموه . فثبتت الواسطة بين الصدق والكذب . وأجيب بأن المعنى : أفترى على الله كذباً أم لم يفتر . فيكون مجنوناً ؛ لأن المجنون لا افتراء له لعدم قصده . واستدلوا أيضاً بنحو قول عائشة رضى الله عنها عن ابن عمر رضى الله عنهما فى حديث « إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه » : « ما كذب ، ولكن وهم » وأجيب : بأن المراد ما كذب عمداً ، بل وهم . قال ابن مفلح فى أصوله : المراد من الآية عند الجمهور الحصر فى كونه خبراً كذباً ، أو ليس بخبر لجنونه . فلا عبرة بكلامه . وأما المدح والذم فيتبعان القصد و يرجعان إلى المخبر ، لا إلى الخبر . ومعلوم عند الأمة صدق المكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله « محمد رسول الله » مع عدم اعتقاده ، وكذبه فى نفى الرسالة مع اعتقاده . وكثر فى السنة تكذيب من أخبر يعتقد المطابقة فلم يكن . كقوله صلى الله عليه وسلم « كذب أبو السنابل » انتهى . وقيل : إن اعتقد المخبر المطابقة وكان الأمر كما اعتقد ، فصدق و إلا فكذب ، سواء كان مطابقاً أو لم يكن . كقوله تعالى « إذا جاءك المنافقون قالوا : نشهد إنك لرسول الله ، والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون » وكذبهم الله تعالى لعدم اعتقادهم ، مع أن قولهم مطابق للخارج . ورد ذلك بأنه أكذبهم فى شهادتهم ؛ لأن الشهادة الصادقة أن

يشهد بالمطابقة معتقداً . وقال الفراء : الكاذبون فى ضمائرهم . وقيل فى تمنيهم . فالخبر على هذا القول وإن كان منحصراً فى الصدق والكذب ، لكن على الوجه الذى عليه الجمهور (ويكونان) أى الصدق والكذب (فى) زمن (مستقبل ك) ما يكونان فى زمن (ماض) قال الإمام أحمد فيمن قال : لا آكل ثم أكل : هذا الكذب ، لا ينبغى أن يفعل . وقيل عنه أيضاً : بم تعرف الكذاب ؟ قال بخلف الوعد . وتبعه على ذلك ابن عقيل وابن الجوزى ، والشيخ موفق الدين وغيرهم . لقوله تعالى (١٦ : ٣٨ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت) وقوله (٥٩ : ١١ ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب : لئن أخرجتم لنخرجن معكم - إلى آخر الآية) وقوله تعالى « والله يشهد إنهم لكاذبون » وقوله تعالى (٢٩ : ١٢ وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم وماهم بحاملين من خطاياهم من شىء إنهم لكاذبون) فأكذبهم الله تعالى . وفى صحيح البخارى فى قول سعد بن عبادة يوم فتح مكة « اليوم تستحل الكعبة » فقال صلى الله عليه وسلم « كذب سعد » وفى صحيح مسلم فى قول عبد حاطب لما جاء يشكو حاطباً « ليدخلن حاطب النار » فقال صلى الله عليه وسلم « كذبت ، لا يدخلها » ورد أبو جعفر النحاس على من أنكر ذلك بقوله تعالى (٦ : ٢٧ يا ليتنا نرد ، ولا نكذب بآيات ربنا) وقيل : لا يكون الكذب إلا فى ماض . قال البرماوى : وهو قول مشهور ، بل هو المفهوم عن الشافعى . ثم قال : والحق أن الخبر عن المستقبل يقبل التصديق والتكذيب . فإن تعلق بالمستقبل ولم يقبل ذلك كالوعد . كان إنشاء . وليس مما نحن فيه . انتهى (ومورده) أى الصدق والكذب (النسبة التى تضمنها) الخبر بإيقاع المخبر (ومنه) أى ومن الخبر ما هو (معلوم صدقه) وهو أنواع . أحدها : ما يكون علم صدقه ضرورياً بنفس الخبر بتكرر الخبر من غير نظر . كالخبر الذى بلغ رواته حد التواتر ، لفظياً كان أو معنوياً . النوع الثانى : ما يكون

ضرورياً بغير نفس الخبر، لكونه موافقاً للضرورى ، وهو ما يكون متعلقه معلوماً لكل أحد من غير كسب وتكرر . نحو : الواحد نصف الإثنين . النوع الثالث: ما يكون ضرورياً . كخبر الله وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وخبر كل الأمة ؛ لأن الإجماع حجة . فكل واحد من هذه الثلاثة علم بالنظر والاستدلال . النوع الرابع : ما يكون غير ضرورى وغير نظرى ، ولكنه موافق للنظرى ، وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر . كقولنا : العالم حادث (و) من الخبر أيضاً ما هو معلوم (كذبه) وهو أنواع أيضاً . أحدها : ماعلم خلافه بالضرورة . كقول القائل : النار باردة . النوع الثانى : ماعلم خلافه بالاستدلال . كقول الفيلسوف : العالم قديم . النوع الثالث : أن يوهم أمراً باطلاً من غير أن يقبل التأويل لمعارضته للدليل العقلى . كما لو اختلق بعض الزنادقة حديثاً كذباً على الله سبحانه وتعالى ، أو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتحقق أنه كذب . النوع الرابع : أن يدعى شخص الرسالة عن الله سبحانه وتعالى بغير معجزة (و) من الخبر أيضاً : ماهو محتمل للصدق والكذب (فالأول) وهو ماعلم صدقه . قد تقدمت أنواعه التى منها ماهو (ضرورى بنفسه كمتواتر . و بغيره كموافق لضرورى ونظرى ، كخبر الله تعالى ورسوله والإجماع وخبر من وافق أحدها وثبت فيه صدقه . و) القسم (الثانى) من الخبر وهو المعلوم كذبه . قد تقدمت أنواعه أيضاً . ومنها (ماخالف ماعلم صدقه . و) أما القسم (الثالث) من الخبر ، وهو المحتمل للصدق والكذب فثلاثة أنواع . أحدها (ماظن صدقه كعدل) أى كخبر العدل ، لرجحان صدقه على كذبه ، ويتفاوت فى الظن (و) النوع الثانى : ماظن (كذبه ك) خبر (كذاب) لرجحان كذبه على صدقه . وهو متفاوت أيضاً (و) النوع الثالث : ما (شك فيه ك) خبر (مجهول) الحال . فإنه يستوى فيه الاحتمالان لعدم المرجح (وليس كل خبر لم يعلم صدقه) يكون (كذباً) قال القاضى عضد الدين : وقول قوم : كل خبر لم يعلم صدقه كذب

باطل . واستدلوا لقولهم بأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل ، كخبر مدعى الرسالة . فإنه إذا كان صدقاً دل عليه بالمعجزة . وهذا الاستدلال فاسد ، لجريان مثله فى نقيض ماأخبر به إذا أخبر به آخر . فيلزم اجتماع النقيضين ، ويعلم بالضرورة وقوع الخبر بهما ، أى بالإخبار بشىء وبنقيضه . وأيضاً فإنه يلزم العلم بكذب كل شاهد ؛ إذ لا يعلم صدقه إلا بدليل ، والعلم بكذب كل مسلم فى دعوى إسلامه ؛ إذ لا دليل على ما فى باطنه . وذلك باطل بالإجماع (ومدلوله) أى الخبر هو (الحكم بالنسبة لا ثبوتها) أى الحكم بثبوت النسبة لا نفس الثبوت . فإذا قلت : زيد قائم . فمدلوله الحكم بثبوت قيامه ؛ إذ لو كان الحكم بالنسبة ثبوت قيام زيد ، لزم منه أن لا يكون شىء من الخبر كذباً ، بل يكون كله صدقاً . قاله البرماوى وجمع كثير . وخالف القرافى فقال : إن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق ، لاتفاق اللغويين والنحويين على أن معنى قام زيد : حصول القيام منه فى الزمن الماضى . واحتماله الكذب ليس من الوضع ، بل من جهة المتكلم انتهى . قال الكورانى : والتحقيق فى هذا المقام هو أن الخبر مثل زيد قائم إذا صدر عن المتكلم بالقصد ، يدل على الإيقاع ، وهو الحكم الذى صدر عن المتكلم . ويدل أيضاً على الوقوع . فكل منهما يسمى حكماً ، فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر وكذبه فى نفس الأمر ، إنما هو باعتبار الإيقاع ؛ لأنه المتصف بالكلام بذلك الوقوع ، وأما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع ؛ لأنك إذا قلت زيد قائم إنما يفيد المخاطب وقوع القيام ، لا أنك أوقعت القيام على زيد . فإنه لايعد فائدة (ومنه) أى ومن الخبر (تواتر) يعنى أن الخبر ينقسم قسمين ، تواترا وآحادا (وهو) أى التواتر (لغة تتابع) شيئين فأكثر (بمهلة) أى واحد بعد واحد من الوتر . ومنه قوله سبحانه وتعالى « ٢٣ : ٤٤ ثم أرسلنا رسلنا تترى » أصلها وتراً أبدلت التاء من الواو . قاله ابن قاضى الجبل . ثم قال : قلت قال الجواليقى : من غلط العامة قولهم : تواترت كتبك إلى ، أى اتصلت من غير انقطاع . وإنما التواتر الشىء

بعد الشيء بينهما انقطاع . وهو تفاعل من الوتر ، وهو العود انتهى (و) التواتر (اصطلاحاً) أى فى اصطلاح العلماء (خبر عدد يمتنع معه) أى مع هذا العدد (لكثرته) أى من أجل كثرته (تواطؤ) فاعل يمتنع (على كذب) متعلق بتواطؤ (عن محسوس) متعلق بخبر ، أى عدد عن محسوس (أو خبر) عدد (عن عدد كذلك) أى يمتنع معه لكثرته تواطؤ على كذب (إلى أن ينتهى إلى محسوس) أى معلوم بإحدى الحواس الخمس . كمشاهدة أو سماع . فقوله : « خبر » جنس يشمل المتواتر وغيره . و بإضافته إلى « عدد » يخرج خبر الواحد . و بقوله « يمتنع » إلى آخره : يخرج به خبر عدد لم يتصف ذلك العدد بالوصف المذكور . وخرج بقيد « المحسوس » ما كان عن معلوم بدليل عقلى كإخبار أهل السنة دهرياً بحدوث العالم لتجويزه غلطهم فى الاعتقاد (مفيد) صفة لتواتر ، أى ومن الخبر تواتر مفيد للعلم بنفسه . فخرج بذلك الخبر الذى صدق المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وغيرها ؛ لأن هذا الخبر مفيد للعلم لا بنفسه ، بل بسبب ما احتف به من القرائن . ثم القرائن المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقرائن التى تكون على من يخبر بموت ولده من شق الجيوب والتفجع . وقد تكون عقلية ، كخبر جماعة تقتضى البديهى والاستدلال صدقه . وقد تكون كالقرائن التى تكون على من يخبر بعطشه . وكون خبر التواتر مفيداً للعلم هو قول أئمة المسلمين (و) العلم (الحاصل) بخبر التواتر (ضرورى) عند أصحابنا والأكثر ، إذ لو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين ، ولما حصل لمن ليس من أهل النظر كالنساء والصبيان ، ولساغ الخلاف فيه عقلا ، كسائر النظريات ، ولأن الضرورى ما اضطر العقل إلى التصديق به . وهذا كذلك . وقال أبو الخطاب وجمع : إنه نظرى ؛ إذ لو كان ضرورياً لما افتقر إلى النظر فى المقدمتين . وهما اتفاقهم على الإخبار وامتناع تواطئهم على الكذب . فصورة الترتيب ممكنة . رد ذلك بأنه مطرد فى كل ضرورى . وقال الطوفى فى مختصره : والخلاف لفظى ؛

إذ مراد الأول بالضرورى : ما اضطر العقل إلى تصديقه . والثانى : البديهى الكافى فى حصول الجزم به تصور طرفيه . والضرورى ينقسم إليهما . فدعوى كل غير دعوى الآخر ، والجزم حاصل على القولين . ثم اعلم أن خبر التواتر لا يولد العلم ، بل (يقع) العلم (عنده) أى عند خبر التواتر (بفعل الله تعالى) عند الفقهاء وغيرهم ، وخالف قوم . لنا على الأول : ماثبت من الأصول أنه لايوجد إلا الله . وهو بمنزلة إجراء العادة بخلق الولد من المنى ، وهو قادر على خلقه بدون ذلك خلافاً لمن قال بالتوالد . قال المخالف : يمكن أن يخلقه الله ويمكن ضده . قلنا : ممكن عقلا وواجب عادة ، واستدل بأنه لو ولّد العلم فإما من الأخير وحده ، وهو محال إذا كان يكفى منفرداً . أو منه ومن الجملة قبله ، وهو محال أيضاً ، لعدم صدور المسبب عن شيئين فصاعدا ، أو لأنها تعدم شيئاً فشيئاً . والمعدوم لا يؤثر . فقيل : يجوز تأثير الأخير مشروطاً بوجود ما قبله وانعدامه أيضاً . فهو وارد فى إفادته التولد (وهو) أى التواتر قسمان قسم (لفظى) وهو مااشترك عدده فى لفظ بعينه . وذلك (كحديث : « من كذب على) متعمداً . فليتبوأ مقعده من النار » فإنه قد نقله من الصحابة الجم الغفير . قال ابن الصلاح : يصلح أن يكون هذا مثالاً للمتواتر من السنة . انتهى . واعلم أن المتواتر يكون فى القرآن . وقد تقدم أن القراءات السبع متواترة . وتقدم الخلاف فى العشر . وأما الإجماع : فالمتواتر فيه كثير . وأما السنة : فالمتواتر فيها قليل ، حتى أن بعضهم نفاه إذا كان لفظياً ، لكن الأكثر على أن الحديث المتقدم من المتواتر اللفظى من السنة . وزاد بعضهم حديث ذكر حوض النبى صلى الله عليه وسلم . فإن البيهقى فى كتاب البعث والنشور : أورد روايته عن أزيد من ثلاثين صحابياً . وأفرده المقدسى بالجمع . قال القاضى عياض : وحديثه متواتر بالنقل . وحديث الشفاعة . قال القاضى عياض : بلغ التواتر ، وحديث المسح على الخفين . قال ابن عبد البر : رواه نحو أربعين صحابياً واستفاض وتواتر . وأما التواتر المعنوى من السنة ، وهو بأن يتواتر معنى

فى ضمن ألفاظ مختلفة ، ولو كان المعنى المشترك فيه بطريق اللزوم فكثير (و) قسم (معنوى ، وهو تغاير الألفاظ مع الاشتراك فى معنى كلى) ولو بطريق اللزوم كما تقدم . وذلك (كحديث الحوض ، وسخاء حاتم) وشجاعة على رضى الله عنه وغيرها . وذلك إذا كثرت الأخبار فى الوقائع واختلف فيها ، لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الإلتزام ، حصل العلم بالقدر المشترك ، وهو مثلا الشجاعة أو الكرم ونحو ذلك ، ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع حاتم فى يحكى من عطاياه من فرس وإبل وعين وثوب ونحوها . فإنها تتضمن جوده فيعلم ، وإن لم يعلم شىء من تلك القضايا بعينه ، وكقضايا على رضى الله عنه فى حروبه من أنه هزم فى خيبر كذا وفعل فى أحد كذا ، إلى غير ذلك . فإنه يدل بالالتزام على شجاعته . وقد تواتر ذلك منه ، وإن كان شىء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع (ولا ينحصر) التواتر (فى عدد) عند أصحابنا والمحققين (ويعلم) حصول العدد (اذا حصل العلم) عنده (ولادور) إذ حصول العلم معلول الأخبار ودليله . كالشبع والرى معلول المشبع والمروى ودليلها ، وإن لم يعلم ابتداء القدر الكافى منها . وما ذكر من التقديرات تحكم لا دليل عليه . نعم لو أمكن الوقوف على حقيقة اللحظة التى يحصل لنا العلم بالمخبر عنه فيها أمكن معرفة أقل عدد يحصل العلم بخبره ، لكن ذلك متعذر ؛ إذ الظن يتزايد بتزايد المخبرين تزايداً خفيا تدريجيا . كتزايد النبات وعقل الصبى ونمو بدنه ، ونور الصبح وحركة الفىء فلايدرك . قال ابن قاضى الجبل ، فإن قيل : كيف نعلم العلم بالتواتر مع الجهل بأقل عدده ؟ قلنا : كما يعلم أن الخبز مشبع ، والماء مرو ، وإن جهلنا عدده . انتهى (ويختلف) العلم الحاصل بالتواتر (باختلاف القرائن) أى قرائن التعريف . مثل الهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه ، ولاختلاف أحوال المخبرين فى اطلاعهم على قرائن التعريف ، ولاختلاف إدراك المستمعين لتفاوت الأذهان والقرائح ولاختلاف الوقائع على عظمها وحقارتها . وفى المسألة ثلاثة أقوال . قال فى جمع

الجوامع : والصحيح ثالثها : أن علمه لكثرة العدد متفق ، والقرائن قد يختلف . فيحصل لزيد دون عمرو . وقال ابن العراقى : هل يجب اطراد حصول العلم بالتواتر لكل من بلغ ، أو يمكن حصول العلم لبعضهم دون بعض ؟ فيه ثلاثة أقوال . ثالثها ـ وهو الراجح عند المصنف ـ أن علمه متفق ، أى يتفق الناس كلهم فى العلم به ، ولايختلفون و إن كان لاختلاف قرائن به اضطردت . فقد يحصل لبعضهم دون بعض وفيه نظر . فإن الخبر الذى لم يحصل العلم فيه إلا بانضمام قرينة إلى الخبر ليس من التواتر ، بل لابد أن يكون حصول العلم لمجرد روايتهم . انتهى (و يتفاوت المعلوم) عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى والمحققين ، منهم الشيخ تقى الدين والإرموى والخونجى وابن مفلح وغيرهم . وعنه لا . قال ابن قاضى الجبل : الأصح التفاوت . فإنا نجد بالضرورة الفرق بين كون الواحد نصف الاثنين و بين ما علمناه من جهة التواتر مع كون اليقين حاصلا فيهما . قال : ووقعت هذه المسألة بين الشيخ عز الدين بن عبد السلام و بين الخونجى . فنفى ابن عبد السلام التفاوت وأثبته الخونجى . قال ابن قاضى الجبل قلت : كيف ينفى التفاوت مع قوله صلى الله عليه وسلم «ليس الخبر كالمعاين » وكما يفرق بين علم اليقين وعين اليقين ؟ ثم هنا أمر آخر . وهو أن من فسر الرؤية فى الآخرة بزيادة العلم . وكذلك الكلام كيف يمكنه نفى التفاوت ؟ انتهى (و يمتنع استدلال به) أى بالتواتر (على من لم يحصل به علم) يعنى أنه لو حصل التواتر عند جماعة ولم يحصل عند آخرين ، امتنع الاستدلال بالتواتر عند من حصل له على من لم يحصل له العلم به ؛ لأنه يقول : مايدعيه من التواتر غير مسلم فلا أسمعه ؛ لأنه ليس بمتواتر عندى (و) يمتنع (كتمان أهله) أى أهل التواتر (ما) أى شيئا (يحتاج إلى نقله ك) امتناع (كذب على عددهم) أى عدد الحاصل العلم بهم فى التواتر (عادة) أى فى العادة . وههنا مسألتان ، الأولى : فى امتناع كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله ، خلافا للرافضة ، حيث قالوا : لايمتنع على ذلك ، لاعتقادهم كتمان النص على إمامة على رضى الله عنه . وهذا

لا يعتقده مسلم يؤمن الله واليوم الآخر ، أن يكون خير القرون الذين رضى الله عنهم وشهد لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم بالجنة ، وقد أخبر الله تعالى فى كتابه عنهم بأنه رضى عنهم ، يعلمون أن الإمامة يستحقها على رضى الله عنه ، ويكتمون ذلك فيما بينهم ويولون غيره . وهذا من أمحل المحال الذى لا يرتاب فيه مسلم . ولكن هذا من بهت الرافضة عليهم من الله تعالى ما يستحقون ، ولأن هذا فى القبح كتواطئهم على الكذب . وهو محال عليهم * المسألة الثانية : امتناع الكذب على عدد التواتر عادة ، وهو ممنوع فى العـ ، وإن كان لا يحيله العقل . وهذا مأخذ المسألة المتقدمة فى جواز ما يحتاج إلى نقله ؛ لأنه إذا جاز الكذب فالكتمان أولى . والأصح عدم جوازه عادة لا لذاته ، ولا يلزم من فرض وقوعه محال (ولا يشترط إسلامهم) أى إسلام العدد المشروط فى التواتر . واشترط ابن عبدان من الشافعية الإسلام والعدالة أيضاً ؛ لأن الكفر والفسوق عرضة للكذب والتحريف . وأيضا لو لم يشترط ذلك ، لأفاد إخبار النصارى بقتل المسيح ، وهو باطل بقوله تعالى « ٤ : ١٥٧ وما قتلوه وما صلبوه ، ولكن شبه لهم » وبالإجماع . وأجيب : بمنع حصول شرط التواتر للاختلال فى الطبقة الأولى ، لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر ، ولأنهم رأوه من بعيد أو بعد صلبه ، فشبه لهم . وللاختلال فى الوسط بقصور الناقلين عن عدد التواتر أو فى شىء مما بينهم وبين الناقلين إلينا من عدد التواتر ؛ لأن بختنصر قد قتل النصارى حتى لم يبق منهم إلا دون عدد التواتر . وكذا الجواب عن إخبار الامامية بالنص على إمامة على رضى الله عنه (ولو طال الزمن) بين وقوع المخبر به وبين الاخبار (ولا) يشترط أيضا (أن لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد) قال ابن مفلح : وشرط طوائف من الفقهاء أن لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد ، وهو باطل . لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن من المنارة ، أو الخطيب عن المنبر ، لكان إخبارهم مفيداً للعلم فضلا عن أهل بلد (ولا) يشترط أيضا فيهم (اختلاف نسب و) لا اختلاف (دين و) لا اختلاف (وطن) قال ابن مفلح : وشرط قوم

اختلاف النسب والدين والوطن لتندفع التهمة ، وهو أيضاً باطل ؛ لأن التهمة لو حصلت لم يحصل العلم ، سواء كانوا على دين واحد ، ومن نسب واحد فى وطن واحد ، أو لم يكونوا كذلك . وإن ارتفعت حصل العلم كيف كانوا (ولا) يشترط أيضاً (إخبارهم طوعا) قال ابن مفلح : وشرط قوم إخبارهم طوعا . وهو باطل أيضاً . فإن الصدق لا [illegible] حصول العلم به ، وإلا فات الشرط (ولا) يشترط أيضاً (أن لا يعتقد) المخبر (خلافه) أى نقيض المخبر به . قال ابن مفلح : وشرط المرتضى من الشيعة ـ وهو أبو القاسم الموسوى ـ عدم اعتقاد نقيض المخبر . قال : لأن اعتقاد النقيض محال والطارىء أضعف من المستقر ، فلا يرفعه . وهو باطل أيضاً ، بل يحصل العلم سواء كان السامع يعتقد نقيض المخبر به أ لا . فلا يتوقف العلم على ذلك (ومن حصل بخبره علم بواقعة لشخص حصل) العلم [illegible] ثله) أى بمثل ذلك الخبر (بغيرها) أى بغير تلك الواقعة (لآخر) أى لشخص آخر . قال فى شرح التحرير : وقول أبى الحسن والباقلانى : من حصل بخبره [illegible] بواقعة لشخص حصل بمثله بغيرها لشخص آخر صحيح ، ثم قال : إن تساويا من كل وجه . فلأجل هذا قلنا (مع تساوٍ من كل وجه) قال : وهو بعيد عادة . وسبقه باشتراط التساوى ابن قاضى الجبل

(فصل : ومن الخبر آحاد)

جمع أحد . كأبطال جمع بطل ، وهمزة أحد : مبدلة [illegible] واو الواحد ، وأصل آحاد أأحاد بهمزتين ، أبدلت الثانية ألفا كآدم (وهو) أى خبر الآحاد فى الاصطلاح (ما عدا التواتر) عند ابن البناء ، والموفق والطوفى وجمع كثير ، فلا واسطة بين التواتر والآحاد (فدخل) فى الآحاد من الأحاديث ماعرف بأنه (مستفيض مشهور ، وهو مازاد نقلته على ثلاثة) عدول . فلابد أن يكونوا أربعة فصاعداً فى الأصح ، وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب ، وجمع من أصحابنا وغيرهم وقطع به ابن حمدان فى المقنع . وقيل : مازاد نقلته على الاثنين . وقيل : مازاد نقلته على واحد . فلا بد أن يكونوا اثنين فصاعداً . اختاره الشيخ أبو حامد وأبو إسحاق

وأبو حاتم القزوينيين . وقيل : هو الشائع عن أصل . قاله فى جمع الجوامع وغيره وقال الشيخ أبو محمد يوسف بن الجوزى : هو ما ارتفع عن ضعف الآحاد ، ولم يلتحق بقوة التواتر (ويفيد) الحديث المستفيض المشهور (علما نظريا) نقل ذلك ابن مفلح وغيره عن الاستاذ أبى إسحاق وابن فورك . وقيل : يفيد القطع (وغيره) أى وغير المستفيض من الأحاديث (يفيد الظن فقط ولو مع قرينة) عند الأكثر لاحتمال السهو والغلط ونحوهما على مادون عدد رواة المستفيض لقرب احتمال السهو والخطأ على عددهم القليل . وقال الموفق وابن حمدان والطوفى وجمع : إنه يفيد العلم بالقرائن . قال فى شرح التحرير : وهذا أظهر وأصح ، لكن قال الماوردى : القرائن لايمكن أن تضبط بعادة . وقال غيره : يمكن أن تضبط بما تسكن إليه النفس ، كسكونها إلى المتواتر وقربت منه بحيث لايبقى فيها احتمال عنده (إلا إذا نقله) أى نقل غير المستفيض (آحاد الأئمة المتفق عليهم) أى على إمامتهم (من طرق متساوية وتلقى) المتن (بالقبول فالعلم) أى فإنه يفيد العلم (فى قول) قال القاضى أبو يعلى : هذا المذهب . قال أبو الخطاب : هذا ظاهر كلام أصحابنا . واختاره ابن الزاغونى والشيخ تقى الدين . وقال : الذى عليه الأصوليون من أصحاب أبى حنيفة والشافعى وأحمد أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له وعملا به يوجب العلم إلا فرقة قليلة اتبعوا طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك . والأول : ذكره أبو إسحاق وأبو الطيب وذكره عبد الوهاب وأمثاله من المالكية والسرخسى وأمثاله من الحنفية ، وهو الذى عليه أكثر الفقهاء ، وأهل الحديث والسلف وأكثر الأشعرية وغيرهم . انتهى قال ابن الصلاح : ماأسنده البخارى ومسلم : العلم اليقينى النظرى واقع به ، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد فى أصله إلا الظن . وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطىء ، قال : وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا ، ثم بان لى أن المذهب الذى اخترناه أولا هو الصحيح ؛ لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء ، والأمة إجماعاً معصومة من الخطأ

وقال النووى : خالف ابن الصلاح المحققون والأكثرون ، وقالوا : يفيد الظن ما لم يتواتر ، انتهى . قال ابن عقيل وابن الجوزى والقاضى وأبو بكر بن الباقلانى وأبو حامد وابن برهان والفخر الرازى والآمدى وغيرهم : يفيد العلم مانقله آحاد الأمة المتفق عليهم إذا تلقى بالقبول ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى : يفيد عملا لا قولا (ويعمل بآحاد الأحاديث فى أصول) الديانات . وحكى ذلك ابن عبد البر إجماعاً ، قال الإمام أحمد : لا نتعدى القرآن والحديث . وقال القاضى أبو يعلى : يعمل به فيها فيما تلقته الأمة بالقبول ، ولهذا قال الإمام أحمد : قد تلقتها العلماء بالقبول . وقال ابن قاضى الجبل : مذهب الحنابلة : أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات . ذكره القاضى أبو يعلى فى مقدمة المجرد . والشيخ تقى الدين فى عقيدته ، انتهى . وقال أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما : لا يعمل به فيها (ولا يكفر منكره) أى منكر خبر الآحاد فى الأصح . حكى ابن حامد الوجهين عن الأصحاب . ونقل تكفيره عن إسحاق بن راهويه . والخلاف مبنى على القولين بأنه يفيد العلم أولا . فإن قلنا : يفيد العلم ، كفر منكره وإلا فلا ، ذكره البرماوى وغيره ، لكن التكفير بمخالفة المجمع عليه لابد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة ، كما سبق آخر الإجماع ؛ إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكره (ومن أخبر) عن شىء (بحضرته) أى حضرة النبى (صلى الله عليه وسلم ولم ينكر) ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم (أو) أخبر عن شىء بحضرة (جمع عظيم ولم يكذبوه) فيما أخبر به (دل على صدقه ظنا) هاهنا مسألتان . الأولى : إذا أخبر مخبر بشىء بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكره . فإنه يدل على صدقه ظناً لاقطعاً فى ظاهر كلام أصحابنا وغيرهم . لتطرق الاحتمال بعدم سماعه أو إلقاء باله ، أو أنه مافهمه أو أخره لامر يعلمه ، أو بينه قبل ذلك بوقت ونحوه . وقيل : بل قطعاً ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر الباطل . وقيل : إن كان الأمر دينياً دل على صدقه ؛

لأنه بعث شارعاً للأحكام ، فلا يسكت عما يخالف الشرع ، بخلاف الدنيوى . فإنه صلى الله عليه وسلم لم يبعث لبيان الدنيويات * المسألة الثانية : إذا أخبر مخبر بشىء بحضرة جمع عظيم ، وسكتوا عن تكذيبه فيما أخبر به . فإن ذلك يدل على صدقه ظناً لا قطعاً . اختاره الآمدى والرازى ؛ إذ ربما خفى عليهم حال ذلك المخبر . والقول بأنه يبعد خفاؤه لا يفيد القطع ، وقدم ذلك ابن مفلح ونصره . وقيل : إن علم أنه لو كان كاذباً ما كذبوه ولا داعى إلى السكوت علم صدقه ، قطع به ابن الحاجب فى مختصره وتبعه جماعة ، ورد ذلك بأنه يحتمل أنه لم يعلمه إلا واحد أو اثنان . والعادة لا تحيل سكوتهما ، ثم يحتمل مانع (وكذا ما) أى كالمسألتين المتقدمتين فى الدلالة على صدق الخبر ظنا خبر (تلقاه) النبى صلى الله عليه وسلم بالقبول ، كإخباره صلى الله عليه وسلم (عن تميم الدارى) قال الشيخ تقى الدين : ومنه ماتلقاه صلى الله عليه وسلم بالقبول كإخباره عن تميم الدارى فى قصة الجساسة ، وهى فى صحيح مسلم . فإنه صدقه ووافق ما كان يخبر به صلى الله عليه وسلم عن الدجال (و) كذا (إخبار شخصين عن قضية يتعذر عادة تواطؤهما عليها ، أو على كذب وخطأ) قاله ابن مفلح فى أصوله مقتصراً عليه من غير خلاف . قال فى شرح التحرير : والظاهر أنه من تتمة كلام الشيخ تقى الدين ، فإنه عقب كلامه ، ولم نر هذه المسألة فى غير هذا الكتاب . انتهى (ولو انفرد مخبر فيما تتوفر الدواعى على نقله ، وقد شاركه خلق كثير ، فكاذب قطعاً) خلافاً للشيعة ، ومن أمثلة ذلك : لو انفرد مخبر بأن ملك المدينة قتل عند اجتماع الناس للجمعة وسط الجامع ، أو أن خطيبها قتل على المنبر ، أو نحو ذلك ، فإنه يقطع بكذبه عند الجميع من أئمة الدين المعتبرين . لنا على الشيعة : القطع عادة بكذب مثل هذا ، فإنها تحيل السكوت عنه . ولو جاز كتمانه لجاز الإخبار عنه بالكذب ، لجاز كتمان مثل مكة و بغداد ، و بمثله يقطع بكذب مدعى معارضة القرآن . والنص على إمامة على رضى الله عنه ، كما تدعيه الشيعة ، ولم تنقل شرائع الأنبياء

صلوات الله عليهم أجمعين لعدم الحاجة إليها ، ونقلت شريعة موسى وعيسى لتمسك قوم بهما ، ولم ينقل كلام المسيح فى المهد ، لأنه قبل ظهوره واتباعه . وأما معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فما كان منها بحضرة خلق كثير تواتر . ولم يستمر استغناء بالقرآن ، وإلا فلا يلزم ؛ لأنه نقله من رآه (ويعمل بخبر الواحد فى فتوى حكم و) فى (شهادة) إجماعاً (و) فى (أمور دنيوية) على الصحيح . قال البرماوى : يعمل به بالإجماع فى ثلاثة أماكن : فى الفتوى ، وفى الحكم ؛ لأنه فى المعنى فتوى وزيادة التنفيذ بشروطه المعروفة . وفى الشهادة سواء شرط العدد أولا ، لأنه لم يخرج من الآحاد ، وفى الرواية فى الأمور الدنيوية ، كالمعاملات ونحوها انتهى .

لكن قال أبو الخطاب فى التمهيد : مذهب كثير ممن قال لا يقبل خبر الواحد لا يلزم قبول قول مفت واحد . قال البرماوى : وممن صرح بأن الثلاثة الأول محل وفاق القفال الشاشى فى كتابه ، والماوردى ، والرويانى وابن السمعانى (والعمل به) أى بخبر الواحد (جائز عقلا) عند جماهير العلماء . وخالف فيه قوم منهم الجبائى ، وأكثر القدرية ، وبعض الظاهرية . ولنا أنه لا يلزم منه محال ، وليس احتمال الكذب والخطأ بمانع ، وإلا لمنع فى الشاهد والمفتى ، ولا يلزم الوصول لما سبق فى إفادته العلم وإلا نقل ، لقضاء العادة فيه بالتواتر ، ولا التعبد فى الإخبار عن الله بلا معجزة ؛ لأن العادة تحيل صدقه بدونها ، ولا التناقض بالتعارض ؛ لأنه يندفع بالترجيح أو التخيير أو الوقف ؛ ولأن بالعمل بخبر الواحد رفع ضرر مظنون فوجب أخذاً بالاحتياط ، وقواطع الشرع نادرة فاعتبارها يعطل أكثر الأحكام ، والرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى الكافة . ومشافهتهم وإبلاغهم بالتواتر متعذر ، فتعينت الآحاد . والمعتمد فى ذلك : أن نصب الشارع علماً ظنياً على وجوب فعل تكليفى جائز بالضرورة ، ثم إن المنكر لذلك إن أقر بالشرع وعرف قواعده ومبانيه وافق والله أعلم . والعمل بخبر الواحد من جهة الشرع (واجب سمعاً) فى الأمور الدينية عندنا وعند أكثر العلماء . فقال القاضى أبو يعلى : يجب عندنا

سمعاً . وقاله عامة الفقهاء والمتكلمين ، وهو الصحيح المعتمد عند جماهير العلماء من السلف والخلف ، قال ابن القاصّ : لاخلاف بين أهل الفقه فى قبول خبر الآحاد . فأصحاب هذا القول اتفقوا على أن الدليل السمعى : دل عليه ، من الكتاب والسنة وعمل الصحابة ورجوعهم ، كما ثبت ذلك بالتواتر ، لكن الجبائى اعتبر لقبوله شرعاً أن يرويه اثنان فى جميع طبقاته ، أو يعضد بدليل آخر . كظهوره وانتشاره فى الصحابة ، أوعمل بعضهم به . كحديث أبى بكر فى توريث الجدة لأنه رد خبر المغيرة فيه ، حتى شهد معه محمد بن مسلمة ، وكذلك عمر رد وقول أبى موسى فى الاستئذان حتى وافقه أبو سعيد الخدرى . والجواب : أنهما فعلا ذلك تثبتاً فى قضية خاصة . ولذلك حكما فى وقائع كثيرة بأخبار الآحاد . واختار عبد الجبار المعتزلى ، وحكى عن الجبائى : أنه لا يحد بخبر دال على حد الزنا إلا أن يرويه أربعة ، قياساً على الشهادة به . والجواب : أن هذا قياس مع الفارق ، إذ باب الشهادة أحوط . ولذلك أجمعوا على اشتراط العدد فيه . ومنع قوم من قبول خبر الآحاد مطلقاً ، منهم ابن أبى داود و بعض المعتزلة و بعض القدرية والظاهرية . وكذلك الرافضة ، وناقضوا فأثبتوا تصدق على بخاتمه فى الصلاة ونكاح المتعة والنقض بأكل لحم الإبل . وكلها إنما ثبتت بالآحاد . قال ابن القاصّ : وإنما دفع بعض أهل الكلام خبر الآحاد لعجزه عن السنن رغم أنه لا يقبل منها إلا ماتواتر بخبر من يجوز عليه الغلط والنسيان . وهذا ذريعة إلى إبطال السنن . فإن ماشرط لا يكاد يوجد إليه سبيل انتهى . ومنعه المالكية إذا خالفه عمل أهل المدينة . ومنعه أكثر الحنفية فيما تعم به البلوى ، أو خالفه راويه ، أو عارض القياس ؛ لأن ماتعم به البلوى ـ كحديث مسّ الذكر ـ تقتضى العادة تواتره ، ولأن ما خالفه راويه يدل على أنه إنما خالفه لدليل أقوى . وكذلك لم يوجبوا التسبيع فى ولوغ الكلب لمخالفة أبى هريرة لروايته ، ولأن مخالفة القياس تدل على رجحان كذبه . ولهذا ردوا خبر المصراة لمخالفته لقياس ضمان

المتلقات . واستدل الجمهور على قبوله بأنه قد كثر جداً قبوله والعمل به فى الصحابة والتابعين، عملا شائعا من غير نكير يحصل به إجماعهم عليه عادة قطعاً . فمنه قول أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، لما جاءته الجدة تطلب ميراثها « مالك فى كتاب الله شىء . وما علمت لك فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً . فارجعى حتى أسأل الناس . فسأل الناس ، فقال المغيرة : حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس . فقال : هل معك غيرك ؟ فقال محمد بن مسلمة مثله . فأنفذه لها أبو بكر» رواه أحمد والنسائى وابن ماجه والترمذى . وقال : حسن صحيح . واستشار عمر الناس فى الجنين . فقال المغيرة « قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو أمة . فقال : لتأتين بمن يشهد معك . فشهد له محمد بن مسلمة » متفق عليه. ولأبى داود من حديث طاووس عن عمر رضى الله عنه « لو لم نسمع لقضينا بغرة » ورواه الشافعى وسعيد من حديث طاووس أنه سئل عن ذلك . فقال حمل بن مالك «إن النبى صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة» وقول عمر ذلك وطاووس لم يدركه . وأخذ عمر بقول عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس . رواه البخارى وكان عمر رضى الله عنه لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة أشيم من دية زوجها » رواه مالك وأحمد وأبو داود والترمذى وصححه . وروى هؤلاء « أن عثمان أخذ بخبر فريعة بنت مالك أخت أبى سعيد : أن عدة الوفاة فى منزل الزوج » وفى البخارى عن ابن عمر أن سعداً حدثه « أن النبى صلى الله وسلم مسح على الخفين . فسأل ابن عمر أباه عنه . فقال : نعم . إذا حدثك سعد عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره » ورجع ابن عباس إلى خبر أبى سعيد فى تحريم ربا الفضل . رواه الأثرم وغيره . وروى سعيد من طرق عدم رجوعه ، وتحول أهل قباء إلى القبلة وهم فى الصلاة بخبر الواحد . رواه أحمد ومسلم وأبو داود من حديث أبى هريرة . ومعناه فى الصحيحين من حديث ابن عمر . وقال ابن عمر « ما كنا نرى بالمزارعة

بأسا ، حتى سمعت رافع بن خديج يقول : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها فتركناه من أجله » وللشافعى ومسلم عن ابن عمر « كنا نخابر فلا نرى بذلك بأسا . فزعم رافع : أن نبى الله صلى الله عليه نهى عنه ، فتركناه من أجله » وكان زيد ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف بالبيت . فقال له ابن عباس « فلانة الأنصارية . هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ؟ فأخبرته . فرجع زيد ، وهو يضحك . فقال لابن عباس : ما أراك إلا صدقت » رواه مسلم وغير ذلك مما يطول . لا يقال : إنها أخبار آحاد فيلزم الدور ؛ لأنا نقول : بل هى متواترة كما سبق فى أخبار الإجماع . وأيضا : تواتر أنه عليه أفضل الصلاة والسلام كان يبعث الآحاد فى النواحى لتبليغ الأحكام ، مع العلم بتكليف المبعوث إليهم العمل بذلك . لا يقال : هذا من الفتيا للعامى ؛ لأن الاعتماد على كتبه مع الآحاد إلى الأطراف ، وما يأمر به من قبض زكاة وغير ذلك ، وعمل الصحابة ومن بعدهم وتأسوا به ، وذلك مقطوع به . إذا تقرر هذا ، فهل يعمل به مطلقاً ، أو حيث لا طريق إلى العلم غيره ؟ فى ذلك وجهان للأصحاب . قال الشيخ تقى الدين فى المسودة قال أبو الخطاب : الحكم بخبر الواحد عن الرسول صلى الله عليه وسلم لمن يمكنه سؤاله ، مثل الحكم باجتهاده واختياره . يعنى : أنه لا يجوز . والذى ذكره بعض أصحابنا القاضى وابن عقيل : جواز العمل بخبر الواحد لمن يمكنه سؤاله ، أو أمكنه الرجوع إلى التواتر ، محتجين به فى المسألة بمقتضى أنه إجماع . وهذا مثل قول بعض أصحابنا : إنه لا يعمل بقول المؤذن مع إمكان العلم بالوقت . وهذا القول خلاف مذهب أحمد وسائر العلماء المعتبرين . وخلاف ما شهدت به النصوص . وذكر من مسألة منع التقليد : أن المتمكن من العلم لا يجوز له العدول إلى الظن ، وجعله محل وفاق واحتج به فى المسألة اهـ .

(فصل : الرواية) فى اصطلاح العلماء (إخبار) يحترز به عن الإنشاء (عن) أمر (عام) من قول أو فعل (لا يختص) واحد منهما (ب) شخص (معين) من

الأمة (و) من صفة هذا الإخبار : أنه (لاتدافع فيه ممكن عند الحكام . وعكسه) أى وعكس هذا المذكور (الشهادة) فإنها إخبار بلفظ خاص عن خاص علمه مختص بمعين ممكن التدافع فيه عند الحكام (وبين شروط راو : عقل) إجماعاً ؛ إذ لا وازع[1] لغير عاقل يمنعه من الكذب ، ولاعبارة أيضاً . كالطفل (و) منها (إسلام) إجماعاً لتهمة عداوة الكافر للرسول صلى الله عليه وسلم ولشرعه (و) منها (بلوغ) عند الأئمة الأربعة وغيرهم ، لاحتمال كذب من لم يبلغ ، كالفاسق بل أولى ؛ لأنه غير مكلف ، فلا يخاف العقاب . وقال بعض أصحابنا : يتخرج فى روايته روايتان . كشهادته . وروى عن الإمام أحمد : أن شهادة المميز تقبل . وعنه ابن عشر . واختلف الصحابة والتابعون فى قبول شهادته (و) منها (ضبط) لئلا يغير اللفظ والمعنى فلا يوثق به . قال الإمام أحمد : لا ينبغى لمن لا يعرف الحديث أن يحدث به . والشرط غلبة ضبطه وذكره على سهوه لحصول الظن إذاً . ذكره الآمدى وجماعة . قال ابن مفلح : وهو محتمل . وفى الواضح لابن عقيل قول أحمد ، وقيل له : متى تترك حديث الرجل ؟ قال : إذا غلب عليه الخطأ ، ولأن أئمة الحديث تركوا رواية كثير ممن ضعف ضبطه ممن سمع كبيراً ضابطاً . فإن جهل حاله . فذكر الموفق فى الروضة وغيره : أنها لا تقبل ؛ لأنه لا غالب لحال الرواة . قال ابن مفلح : وفيه نظر ، وأنه يحتمل ماقال الآمدى : من أنه يحمل على غالب الرواة . فإن جهل حالهم : اعتبر حاله . فإن قيل : ظاهر حال العدل ألا يروى إلا ما يضبطه . وقد أنكر على أبى هريرة الإكثار . وأجيب : بأنه لم ينكر عليه لعدم الضبط ، بل خيف من ذلك الإكثار . فإن قيل : الخبر دليل . والأصل صحته فلا يترك باحتمال ، كاحتمال حدث بعد طهارة . رد إنما هو دليل مع الظن ، ولاظن مع تساوى المعارض واحتمال الحدث ورد على يقين الطهر ، فلم يؤثر (و) منها (عدالة) إجماعاً لما سبق من الأدلة (ظاهراً وباطناً) عند أحمد والشافعى وغيرهما . وذكره الآمدى عن

---

(١) لا مانع ، والوازع هو الكاف . يقال : وزعه يزعه وزعا : إذا كفه .

الأكثر . وعند القاضى وابن البناء ، وغيرهما : تكفى العدالة ظاهراً للمشقة . كما قلنا فى الشهادة على رواية عن أحمد . اختارها أبو بكر عبد العزيز . وصاحب روضة الفقه من أصحابنا (ومن روى) حال كونه (بالغاً مسلماً عدلا وقد تحمل) حال كونه (صغيراً ضابطاً ، أو) حال كونه (كافراً) ضابطاً (أو) حال كونه (فاسقاً) ضابطاً (قبل) ما رواه ، لاجتماع الشروط فيه حال روايته (وهى) أى العدالة فى اللغة : التوسط فى الأمر من غير زيادة ولا نقصان ، وهى فى اصطلاح أهل الشرع (صفة) أى كيفية نفسانية ، وتسمى قبل رسوخها حالا (راسخة فى النفس) أى نفس المتصف بها (تحمله) على ملازمة التقوى والمروءة ، وتحمله أيضاً على (ترك الكبائر . ومنها) أى من الكبائر : غيبة ونميمة . قال فى شرح التحرير : اختلف فى الغيبة والنميمة . هل هما من الصغائر أو من الكبائر ؟ والصحيح من المذهب أنهما من الكبائر . وقدمه ابن مفلح فى أصوله ، وهو ظاهر ما قدمه فى فروعه . قال القرطبى : لاخلاف أن الغيبة من الكبائر . انتهى . وقيل : إنهما من الصغائر اختاره جماعه ، منهم صاحب الفصول والغنية والمستوعب (و) تحمله أيضاً على ترك (الرذائل) المباحة . كالأكل فى السوق ونحو ذلك . فلا يأتى بكبيرة للآية الكريمة فى القاذف . وقيس عليه الباقى من الكبائر . ويشترط مع ذلك أن يكون (بلا بدعة مغلظة) وسيأتى الكلام عليها (وتقبل) رواية من اتصف بذلك ، ولو أنه (قاذف بلفظ الشهادة) قال أصحابنا وغيرهم : إن قذف بلفظ الشهادة قبلت روايته ؛ لأن نقص العدد ليس من جهته . زاد القاضى فى العمدة : وليس بصريح فى القذف . وقد اختلفوا فى الحد ، ويسوغ فيه الاجتهاد ، ولا ترد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد . وكذا زاد ابن عقيل . قال الشيرازى فى اللمع : وأبو بكرة ومن شهد معه تقبل روايتهم ؛ لأنهم أخرجوا ألفاظهم مخرج الأخبار ، لا مخرج القذف . وجلدهم عمر باجتهاده (ويحد) القاذف بلفظ الشهادة مع قبول روايته . قال فى شرح التحرير : واتفق الناس على الرواية عن أبى بكرة . والمذهب عندهم

يحد . وروى عن أحمد والشافعى : أنه لا يحد . قال ابن مفلح : فيتوجه من هذه الرواية بقاء عدالته . وقاله الشافعية ، وهو معنى ما جزم به الآمدى ومن وافقه ، وأنه ليس من الجرح ؛ لأنه لم يصرح بالقذف . وقال الشيخ تقى الدين : صرح القاضى فى قياس الشبه من العدالة بعدالة من أتى بكبيرة لقوله تعالى (٢٣ : ١٠٢ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون) وروى عن أحمد فيمن أكل الربا : إن أكثر لم يصل خلفه . قال القاضى وابن عقيل : فاعتبر الكثرة . وقال الموفق فى المغنى : إن أخذ صدقة محرمة وتكرر ذلك منه ، ردت روايته (والصغائر) وهى كل قول أو فعل محرم لا حد فيه فى الدنيا ولا وعيد فى الآخرة (وهن) مع كثرة (صورهن حكما) أى فى الحكم . قال فى التحرير : ولم يفرق أصحابنا وغيرهم فى الصغائر ، بل أطلقوا . فظاهره أنه لا فرق (إن لم تتكرر تكرراً يخل بالثقة بصدقه) أى صدق الراوى (لم يقدح) فى صحة روايته (لتكفيرها) أى تكفير الصغائر (باجتناب الكبائر ومصائب الدنيا) على الأصح فى كون الذنوب تقسم إلى صغائر وكبائر ، وهو مذهب الجمهور . وقال الأستاذ والقاضى أبو بكر بن الباقلانى وابن فورك والقشيرى والسبكى . وحكى عن الأشعرية : أن جميع الذنوب كبائر . قال القرافى : كأنما كرهوا تسمية معصية الله صغيرة إجلالا له ، مع موافقتهم فى الجرح أنه ليس بمطلق المعصية ، بل منه ما يقدح ، ومنه ما لا يقدح . وإنما الخلاف فى التسمية . انتهى . استدل الجمهور بقوله تعالى (٤ : ٣١ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه — الآية) وبقوله صلى الله عليه وسلم ، فى تكفير الصلوات الخمس والجمعة ما بينهما إذا اجتنبت الكبائر ؛ إذ لو كان الكل كبائر لم يبق بعد ذلك ما يكفر بما ذكر . وفى هذا الحديث « الكبائر سبع » وفى رواية « تسع — وعدها » فلو كانت الذنوب كلها كبائر لما ساغ ذلك . وما أحسن ما قال الكورانى فى شرح جمع الجوامع : إن أرادوا إسقاط العدالة فقد خالفوا الإجماع . وإن أرادوا قبح المعصية نظراً إلى كبريائه تعالى فإن مخالفته لا تعد أمراً صغيرا . فنعم القول . انتهى . وعلى الأصح فى كون

الصغائر سواء حكما . وقال الآمدى ، ومن وافقه : إن مثل سرقة لقمة والتطفيف بحبة ، واشتراط أخذ الأجرة على إسماع الحديث يعتبر كالكبائر . وقد قال الإمام أحمد فى اشتراط أخذ الأجرة : لاتكتب عنه الحديث ولا كرامة . وقاله إسحاق بن راهويه وأبو حاتم . قال ابن مفلح : ويعتبر ترك مافيه دناءة وترك مروءة كأكله فى السوق بين الناس الكثير . ومد رجليه وكشف رأسه بينهم والبول فى الشوارع واللعب بالحمام وصحبة الأرذال والإفراط فى المزح ، لحديث أبى مسعود البدرى « إذا لم تستح فاصنع ماشئت » رواه البخارى ، يعنى أن من صنع ما شاء فلا يوثق به . انتهى . وعلى الأصح فى كون الصغائر إن لم تتكرر تكررا يخل الثقة بصدق الراوى لم يقدح فى روايته . قال ابن قاضى الجبل فى أصوله : حد الاحتراز المانع فى الصغائر : أن يتكرر منه تكررا يخل الثقة بصدقه . انتهى . وقيل : يقدح تكرارها فى الجملة . وقيل : ثلاثا . قاله ابن حمدان فى المقنع وآداب المفتى . وقال فى الترغيب وغيره : تقدح كثرة الصغائر وإدمان واحدة . وقال الموفق فى المقنع : لا يدمن على صغيرة ، وهو مراد الأول . وعليه أكثر الأصحاب فالإدمان هنا كما قال ابن قاضى الجبل فى أصوله كما تقدم . وعلى الأصح فى كون الصغائر تكفر باجتناب الكبائر وبمصائب الدنيا لظاهر قوله تعالى (٤ : ٣١ إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) ولما دلت عليه السنة من تكفير الصغائر بمصائب الدنيا . واختار ذلك الشيخ تقى الدين فى الرد على الرافضى . وحكاه عن الجمهور (ويرد كاذب ولو تدين) أى تحرز عن الكذب (فى الحديث) عند أكثر العلماء ، منهم الإمامان مالك وأحمد وغيرهما ؛ لأنه لايؤمن عليه أن يكذب فيه . وعنه ولو بكذبة واحدة . واختاره ابن عقيل فى الواضح وغيره . واحتج الإمام أحمد بأن النبى صلى الله عليه وسلم « رد شهادة رجل فى كذبة » وإسناده جيد ، لكنه مرسل . رواه إبراهيم الحربى والخلال وجعله فى التمهيد إن صح للزجر . وفيه وعيد فى منامه صلى الله عليه وسلم فى الصحيح . وفى الصحيحين :

الزجر عن شهادة الزور ، وأنها من الكبائر . وذكر فى الفصول فى الشهادة : أن بعضهم اختار هذه الرواية . وقاس عليها بقية الصغائر . والصحيح من المذهب : أن الكذبة الواحدة لاتقدح للمشقة وعدم دليله . وذكر ابن عقيل فى الشهادة من الفصول : أنه ظاهر مذهب أحمد . وعليه جمهور أصحابه . وقياس بقية الصغائر عليها بعيد ، لأن الكذب معصية فيما تحصل به الشهادة ، وهو الخبر . انتهى (وتقدح كذبة) واحدة (فيه) أى فى الحديث (ولو تاب) منها . نص على ذلك الإمام أحمد . وقال : لاتقبل مطلقا . وقاله القاضى أبو يعلى وغيره من أصحابنا وغيرهم ، قال : لأنه زنديق . فتخرج توبته على توبته وفارق الشهادة ؛ لأنه قد يكذب فيها لرشوة إلى أرباب الدنيا . وقال ابن عقيل : هذا فرق بعيد ؛ لأن الرغبة إليهم بأخبار الرجاء والوعيد غاية الفسق ، وظاهر كلام جماعة من أصحابنا : أن توبته تقبل . وقاله كثير من العلماء ، لكن فى غير ما كذب فيه . كتوبته فيما أقر بتزويره . وقبلها الدامغانى الحنفى فيه أيضاً . قال : لأن ردها ليس بحكم ، ورد الشهادة حكم . قال القاضى أبو يعلى : سألت أبا بكر الشاشى عنه . فقال : لايقبل خبره فيما رد ، وتقبل فى غيره اعتبارا بالشهادة . قال : وسألت قاضى القضاة الدامغانى . فقال : يقبل حديثه المردود وغيره ، بخلاف شهادته إذا ردت ثم تاب لم تقبل تلك خاصة . قال : لأن هناك حكما من الحاكم بردها . فلا ينقض ، ورد الخبر ممن روى له ليس بحكم . انتهى . قال الشيخ تقى الدين : وهذا يتوجه لو رددنا الحديث لفسقه ، بل ينبغى أن يكون هو المذهب . فأما إذا علمنا كذبه فيه فأين هذا من الشهادة ؟ فنظيره أن يتوب من شهادة زور ويقرنها بالتزوير (والكبيرة) عند الإمام أحمد ، ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما (ما فيه حد فى الدنيا أو) فيه (وعيد) خاص (فى الآخرة . وزيد) أى وزاد الشيخ تقى الدين وأتباعه (أو) ما فيه (لعنة أو غضب) قال القاضى فى المعتمد : معنى الكبيرة أن عقابها أعظم والصغيرة أقل ، ولا يعلمان إلا بتوقيف . قال الواحدى : الصحيح أن الكبائر ليس لها حد تعرف به ، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ،

ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا فى اجتناب المنهى عنه ، رجاء أن يجتنبوا الكبائر . نظيره إخفاء الصلاة الوسطى وليلة القدر وساعة الإجابة وقيام الساعة ونحو ذلك . وذهب الأكثرون إلى أن لها ضابطاً معروفاً ، ثم اختلفوا فى ذلك الضابط على أقوال . الأول ـ وهو المعتمد ـ أن الكبيرة مافيه حد فى الدنيا أو وعيد فى الآخرة ، كوعد الله لمن يجتنبها بتكفير الصغائر . قال ابن مفلح : ولأنه معنى قول ابن عباس . ذكره أحمد وأبو عبيد . وألحق بذلك مافيه لعنة أو غضب أو نفى إيمان ؛ لأنه لايجوز أن يقع نفى الإيمان لأمر مستحب ، بل لكمال واجب. قال الشيخ تقى الدين : وليس لأحد أن يحمل كلام أحمد إلا على معنى يبين من كلامه ما يدل على أنه مراده، لا على ما يحتمله اللفظ من كلام كل أحد . القول الثانى ـ وهو لسفيان الثورى ـ أن ما تعلق بحق الله تعالى صغيرة ، وما تعلق بحق الآدمى كبيرة . والقول الثالث ـ ونسب إلى الأكثر ـ أن الكبيرة ما فيه وعيد شديد بنص كتاب أو سنة . الرابع : ماأوجب حداً فهو كبيرة وغيره صغيرة ، وهو لجماعة . الخامس ـ وهو للهروى ـ أن الكبيرة يجب فى جنسها حدّ من قتل أو غيره . وترك كل فريضة مأمور بها على الفور ، والكذب فى الشهادة والرواية وفى اليمين . القول السادس ـ وهو لإمام الحرمين ـ أن الكبيرة كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة . ورجحه كثير من العلماء . ومجموع ماجاء منصوصاً عليه فى الأحاديث من الكبائر خمس وعشرون: الشرك بالله تعالى، وقتل النفس بغير حق ، والزنا ، وأفحشه بحليلة الجارة ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ، والاستطالة فى عرض المسلم بغير حق ، وشهادة الزور ، واليمين الغموس ، والنميمة ، والسرقة ، وشرب الخمر ، واستحلال بيت الله الحرام،ونكث الصفقة ، وترك السنة ، والتعرب بعد الهجرة ، واليأس من روح الله ، والأمن من مكر الله ، ومنع ابن السبيل من فضل الماء ، وعدم التنزه من البول ، وعقوق الوالدين ، والتسبب إلى شتمهما ، والإضرار فى

الوصية (ويرد مبتدع داعية) أى رواية مبتدع يدعو الناس إلى بدعته . المبتدع واحد المبتدعة ، وهم أهل الأهواء من الجهمية والقدرية ، والمعتزلة والخوارج والروافض ومن نحا نحوهم ، والمراد إذا كانت بدعته غير مكفرة . كالقول بتفضيل على على سائر الصحابة ، بدليل قوله (أو مع مكفرة) كالقول بألهيته أو غيره . وعلل رد غير المكفر بخوف الكذب لموافقة هواه . ونقض ذلك بالداعية فى الفروع . ولم يفرق جماعة بين الداعية وغيره . وقبله بعض أصحابنا وغيرهم .. وحكى عن الشافعى . وقال ابن عقيل فى الكفاءة من الفصول : إن دعا كفر . وقال أيضاً : والصحيح لا كفر ؛ لأن أحمد أجاز الرواية عن الحرورية والخوارج انتهى . وعلم مما فى المتن : أن المبتدع غير الداعية وغير المكفر ببدعته تقبل روايته . وهذا الصحيح من الروايات عن الإمام أحمد لعدم علة المنع ، ولما فى الصحيحين وغيرهما من الرواية عن المبتدعة . كالقدرية والخوارج والمرجئة . ورواية المسلمين والأئمة عنهم . لايقال : قد تكلم فى بعضهم ، لأنه أريد معرفة حالهم ، أو للترجيح عند التعارض ، ثم يحصل المقصود بمن لم يتكلم فيه ، ولا يلزم من رده رد الجميع أو الأكثر ، لكثرة تفسيق الطوائف وتكفير بعضهم بعضاً ، ولأنها حاجة عامة . فهى أولى من تصديقه فى استئذانه وإرساله بهدية . وذلك إجماع . ذكره القرطبى . قال بعض أصحابنا : ونهى أحمد عن الأخذ عنهم إنما هو لهجرهم ، وهو يختلف بالأحوال والأشخاص . ولهذا لم يرو الخلال عن قوم لنهى المروزى ، ثم روى عنهم بعد موته . ولهذا جعل القاضى الداعى إلى البدعة قسماً غير داخل فى مطلق العدالة . والرواية الثانية : عدم القبول مطلقاً ، وهو قول مالك والقاضى من أصحابنا والباقلانى والآمدى والجبائية وجماعة . كما لو تدين بالكذب كالخطابية من الرافضة — نسبة إلى الخطاب — من مشايخ الرافضة ، كان يقول : بألهية جعفر الصادق ، ثم ادعى الألهية لنفسه ، عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، وهو وأتباعه يستحلون الكذب فى نصرة مذهبهم . فيرون الشهادة بالزور لموافقهم على

مخالفهم . قال الإمام الشافعى : مافى أهل الأهواء قوم أشهد بالزور من الرافضة .
والرواية الثالثة : القبول مع بدعة مفسقة مطلقاً إلا مع مكفرة . وهذا قول الشافعى
وأكثر الفقهاء لعظم الكفر فيضعف العذر ويقوى عدم الوثوق . قال النووى
فى شرح مقدمة مسلم : إن العلماء من المحدثين والفقهاء والأصوليين قالوا : لاتقبل
رواية من كفر ببدعته اتفاقاً انتهى . وقال القاضى علاء الدين البعلى من متأخرى
أصحابنا : إن كانت بدعة أحدهم مغلظة كالتجهم ردت روايته ، وإن كانت
متوسطة كالقدرية . ردت إن كان داعية . وإن كانت خفيفة كالإرجاء ، فهل
تقبل معها مطلقاً أم يرد غير الداعية ؟ روايتان . هذا تحقيق مذهبنا . انتهى (وليس
الفقهاء) المختلفون فى الفروع (منهم) أى من المبتدعة على الصحيح عند الأكثر .
قال ابن مفلح فى أصوله : قاله ابن عقيل وغيره . وهو المعروف عند العلماء ، وهو أولى ،
وخالف القاضى أبو يعلى وابن البناء وجمع فأدخلوهم فى أهل الأهواء . فعلى الأول
(من شرب نبيذاً مختلفاً فيه : حد) عندنا (ويفسق غير مجتهد) أداه اجتهاده إلى
إباحته (أو مقلد) لذلك المجتهد ؛ لأن محل الخلاف فيهما . وعن أحمد رواية
ثانية بالفسق مطلقاً . واختارها ابن أبى موسى فى الإرشاد ، وأبو الفرج الشيرازى فى
المنهج ، وفاقاً للإمام مالك للسنة المستفيضة فى ذلك . وعنه رواية ثالثة : لاحد ولا
فسق مطلقاً . اختاره أبو ثور والشيخ تقى الدين ، وهو قوى للخلاف فيه كغيره ،
ولئلا يفسق بواجب ، لفعله معتقداً وجوبه فى موضع ، ولا أثر لاعتقاد الإباحة (وحرم
إجماعاً إقدام) مكلف (على ما) أى قول أو فعل (لم يعلم جوازه) لأن إقدامه على شىء
لم يعلم هل يجوز فعله أو لايجوز : جرأة على الله تعالى وعلى رسوله وعلى العلماء ، لكونه
لم يسأل ، ولأنه ضم جهلا إلى فسق . قال الحلوانى من أصحابنا : ولايحكم بفسق مخالف
فى أصول الفقه . وبه قال جماعة الفقهاء ، وأكثر المتكلمين ، خلافاً لبعض المتكلمين .
قال ابن مفلح : كذا أطلقه (ويرد) مارواه (متساهل فى رواية) سماعاً أو إسماعاً
كالنوم وقت السماع ، وقبول التلقين ، أو يحدث لامن أصل مصحح ونحوه . وقد

نص عليه المحدثون ، وهو قادح فى قياس قول أصحابنا وغيرهم : يحرم التساهل فى الفتيا واستفتاء معروف به . وقبول الحديث ممن هو على هذه الصفة أولى بالتحريم. وقد جزم به فى المحصول وغيره (و) مارواه (مجهول عين) على الصحيح وقطع به جمع ، منهم التاج السبكى . وحكى البرماوى وغيره فيه خمسة أقوال . أحدها : لايقبل مطلقاً . وعليه الأكثر من المحدثين وغيرهم . والثانى : يقبل مطلقاً . وهو رأى من لم يشترط فى الراوى غير الإسلام . والثالث : إن كان المنفرد بالرواية عنه لايروى إلا عن عدل ، كابن مهدى ويحيى بن سعيد ، واكتفينا بالتعديل بواحد قبل وإلا فلا . والرابع : إن كان مشهوراً فى غير العلم بالزهد والقوة فى الدين ، قبل وإلا فلا ، وهو لابن عبد البر . والخامس : إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه ، قبل وإلا فلا . وهو لأبى الحسين بن القطان (أو عدالة) عطف على قوله « مجهول عين » يعنى أنه لا تقبل رواية مجهول العدالة عند الأكثر منهم الإمام أحمد وأصحابه والمالكية والشافعية . وعن أحمد رواية ثانية : تقبل وفاقاً لأبى حنيفة وأكثر أصحابه ، وابن فورك وسليم الرازى والمحب الطبرى . ومن أصحابنا: الطوفى . كقبوله عقب إسلامه ، وإطلاق القبول عن أبى حنيفة وأصحابه نقله كثير من العلماء . وقال ابن مفلح فى أصوله : وقالت الحنفية : إن رده جميعهم لم يقبل . وإن اختلفوا فيه قبل ، وإن لم يرد ولم يقبل جاز قبوله لظاهر عدالة المسلم ولم يجب . وجوز الحنفية القضاء بظاهر العدالة . أما اليوم فتعتبر التزكية لغلبة الفسق . انتهى . ونقل البرماوى عن صاحب البدائع وغيره من الحنفية : أن أبا حنيفة إنما قبل ذلك فى صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة . فأما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق . انتهى . وقال أبو المعالى : يوقف ويجب الكف فى التحريم إلى الظهور احتياطاً . فلو كنا على اعتقاد فى حل شىء فروى لنا مستور تحريمه . فالذى أراه : وجوب الكف عما كنا نستحله إلى تمام البحث عن حال الراوى . قال : وليس ذلك حكماً بالنظر للترتيب على الرواية ، وإنما هو

توقف فى الأمر . والتوقف فى الإباحة يتضمن الإحجام ، وهو معنى الحظر . فهو إذا حظر مأخوذ من قاعدة ممهدة . وهى التوقف عند عدم بدوّ ظواهر الأمور إلى استبانتها . فإذا ثبتت العدالة فالحكم بالرواية إذ ذاك . انتهى (أو ضبط) معطوف على « عدالة » يعنى أنه ترد رواية مجهول الضبط كما ترد رواية مجهول العدالة ؛ لأن غير الضابط لا يؤمن من أن يدلس عليه . فاشترط ثبوت ضبطه (لا رقيق) يعنى أنه لا ترد رواية الرقيق من أجل رق لظاهر الأدلة . فإنها تشمله (و) لا (أنثى) لقبولهم خبر عائشة وأسماء وأم سلمة وأم سليم وغيرهن ، ولا فرق بين كون الأنثى حرة أو رقيقة (و) كذا لا ترد رواية (قريب) لكونه قريباً للراوى عنه (و) لا رواية (ضرير) لكونه ضريراً (و) لا (عدو) لكونه عدواً للراوى عنه ؛ لأن حكم الرواية عام المخبر والخبر ولا يختص بشخص فلا تهمة فى ذلك ، بخلاف الشهادة (و) لا ترد أيضاً رواية (قليل سماع الحديث) بل متى سمع ، ولو حديثاً واحداً ، صحت روايته له (و) لا ترد أيضاً رواية (جاهل بمعناه) أى معنى الحديث الذى يرويه ، ولا جاهل بـ (فقه وعربية) عند الجمهور ، واعتبر الإمام مالك معرفة الفقه . ونقل عن أبى حنيفة أيضاً : إنما تعتبر معرفته إن خالف ما رواه القياس . واحتجا بأن غير الفقيه مظنة سوء الفهم ووضع النصوص على غير المراد منها ، فالاحتياط للأحكام أن لا يروى عنه . واستدل للجمهور بحديث زيد بن ثابت رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « نضّر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ورب حامل فقه وليس بفقيه » إسناده جيد . رواه أبو داود والنسائى والترمذى ، وحسّنه . ورواه الشافعى وأحمد بإسناد جيد . وقوله صلى الله عليه وسلم « نضّر الله » رواه الأصمعى : بتشديد الضاد المعجمة . وأبو عبيد بتخفيفها ، أى نعّمه الله . وكان الصحابة يقبلون رواية الأعرابى لحديث واحد . وعلى ذلك عمل المحدثين . وفى حديث ابن مسعود رضى الله عنه « فربّ مبلّغ أوعى من

سامع » رواه ابن ماجة والترمذى وصححه. والجواب عما قالوا : أنا إنما نقبل روايته إذا روى باللفظ والمعنى المطابق وكان يعرف مقتضيات الألفاظ . والعدالة تمنعه من تحريف لايجوز (و) لاترد رواية (عديم نسب) كولد الزنا والمنفى باللعان (و) لارواية (مجهول) أى مجهول النسب ؛ لأن هؤلاء كلهم داخلون فى عموم الأدلة . فصحت روايتهم كغيرهم حيث لامانع .

(فصل : شرط) بالبناء للمفعول عند الإمام أحمد والأكثر من الشافعية وغيرهم (ذكر سبب جرح) لاختلاف الناس فى سببه واعتقاد بعضهم مالا يصلح أن يكون سببا للجرح جارحاً ، كشرب النبيذ متؤلا . فإنه يقدح فى العدالة عند مالك دون غيره . وكمن رأى إنسانا يبول قائما فيبادر بجرحه لذلك ، ولم ينظر فى أنه متؤول مخطىء أو معذور . كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه بال قائما » لعذر كان به . فلهذا وشبهه ينبغى بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه (و) شرط أيضاً ذكر سبب (تضعيف) كما يشترط ذكر سبب جرح . فلايمنع قبولَ الخبر قول محدث «هذا الحديث ضعيف» من غير أن يعزوه إلى مستند يرجع إليه فيه ؛ لأنه قد يضعفه بشىء لو ذكره لم يكن قادحا . هذا عندنا وعند الشافعية . ويؤثر ذلك عند الحنفية ، ويكون الخبر ضعيفا عندهم بذلك قالوا : لأن المحدث ثقة وقد ضعفه (و) إذا لم يقبل الجرح المطلق ولا التضعيف المطلق ووجد (لا يلزم توقف) عن العمل بذلك الخبر (إلى) حين (تبيين) الجرح ، أو التضعيف ، بخلاف الشهادة ؛ لأن الخبر يلزم العمل به مالم يثبت القدح ، والشهادة آكد . ذكره القاضى وأبو الخطاب فى مسألة ماليس له نفس سائلة . وقيل : بلى فيتوقف حتى يتبين السبب الذى أطلقه ؛ لأنه أوجب رتبة ، وإلا انسد باب الجرح غالبا . وإلى هذا القول ميل ابن مفلح ، وهو الأحوط (لا تعديل) أى أنه لايشترط ذكر سبب التعديل ، استصحابا لحال العدالة . وقيل : بلى ، لالتباس العدالة لكثرة التصنع . قال فى شرح التحرير : وهو قوى ، واشترطه ابن حمدان

من أصحابنا وغيره ، كاشتراط ذكر سبب الجرح للمسارعة إلى التعديل ، بناء على الظاهر . وعند الإمام أحمد : أنه لا يشترط ذكر سبب واحد منهما . اختاره جمع من العلماء . منهم ابن الباقلانى . وحكى عن الحنفية . فيكفى مجرد قوله « هو فاسق أو عدل » اعتماداً على الجارح والمعدل (و) لا يشترط أيضاً ذكر سبب (تصحيح) للخبر . فيكفى قول من يعتقد بقوله « هذا الخبر صحيح » فإن إطلاق تصحيحه يستلزم تعديل روايته . وقد علمت أنه لا يشترط ذكر سبب التعديل (ويكفى فيهن) فى مسائل الجرح والتضعيف والتعديل والتصحيح إذا وجدت بشروطها (و) فى (تعريف) عدل (واحدٌ ليس من عادته) أى من عادة ذلك الواحد (تساهل) فى التعديل (أو مبالغة) فى الجرح عند الأئمة الأربعة وأكثر العلماء . قال ابن مفلح وغيره والجمهور : يكفى جرح واحد وتعديله ؛ لأن الشرط لايزيد على مشروطه . ويكفى فى الرواية واحد لا الشهادة . فتعديل الراوى تبع للرواية وفرع لها ؛ لأنه إنما يراد لأجلها ، والرواية لا يعتبر فيها العدد ، بل يكفى فيها راوٍ واحد . فكذا ماهو تبع وفرع لها . فلو قلنا : تقبل رواية الواحد ، ولايكفى فى تعديله إلا اثنان ، لزاد الفرع على أصله . وزيادة الفروع على أصولها غير معهودة عقلا ولا شرعا . انتهى . وكما أن الجرح والتعديل من فروع الرواية : كذلك التعريف . واعتبر قوم العدد فى الجرح والتعديل . منهم ابن حمدان فى مقنعه . كالشهادة عندنا وعند الشافعية والمالكية ؛ لأنها شهادة ، فاعتبر لها العدد . رد بأنه خبر لا شهادة . واعتبر قوم العدد فى الجرح فقط فى الرواية والشهادة (ومن اشتبه اسمه) من العدول (بمجروح وُقف خبره) أى الخبر الذى وقع فيه الاشتباه ، حتى يتحقق أمره . وذلك لاحتمال أن يكون الراوى ذلك المجروح . فلا تقبل روايته ، بل يتوقف حتى يعلم هل هو المجروح أو غيره ؟ وكثيرا ما يفعل المدلسون مثل هذا يذكرون الراوى الضعيف باسم يشاركه فيه راو ثقة ، ليظن أنه ذلك الثقة ترويجا لروايتهم (ولا شىء لجرح باستقراء) يعنى أنه لا يلتفت إلى ذكر الجرح بطريق

الاستقراء . ومعنى الاستقراء : التتبع ، بأن يقال : تتبعنا كذا فوجدناه كذا مراراً كثيرة لم ينخرم فى مرة منهـا ، فلو قيل : من وجدناه يعمل كذا فهو مجروح . واستقرينا ذلك فى أشخـاص كثيرة فوجدناه كذلك . فهذا ليس بجرح ، وليس من طرق الجرح حتى يحكم به . قال فى شرح التحرير : وهذه المسألة أخذتها من كلام ابن مفلح فى أصوله (وله جرح) أى وللجارح الجرح فى الراوى (؛) سبب (استفاضة) أى إشاعة عن محدث أن فيه صفة توجب رد الحديث . فيجوز الجرح بذلك . كما تجوز الشهادة بالاستفاضة فى مسائل مخصوصة ذكرها الفقهاء فى كتبهم، ومنع الجرح بذلك بعض أصحـابنا . فقال : ليس له الجرح بالاستفاضة ولا تقبل ، كما أنه لايجوز له أن يزكيه بالاستفاضة (لايزكيه) يعنى أنه لا يجوز أن يزكى بالاستفاضة من شاعت عدالته عند الأكثر (وقيل: بلى إذا شاعت عدالته . كأحد الأئمة . وجعله) أى وجعله صاحب التحرير الذى هو أصل كتابنا (المذهب فى أصله) أى أصل كتابنا ، وهو التحرير . واحتج لذلك كثير من العلماء بمن شاعت إمامته وعدالته . فإنه يزكى بالاستفاضة . قال صاحب الأصل ، قلت : وهذا المذهب ، وهو معنى قول الإمام أحمد وجماعة من العلماء . فإنه كان يسأل الواحد منهم عن مثله . فيقول : ثقة : لا يسأل عن مثله . كما يسأل مثلا عن الإمام مالك والأوزاعى والثورى ونحوهم . قال ابن الصلاح : هذا صحيح مذهب الشافعى . وعليه الاعتماد فى أصول الفقه . وممن ذكره من أهل الحديث الخطيب ، ومثّل ذلك بمالك وشعبة والسفيانين والأوزاعى والليث وابن المبارك ووكيع وأحمد وابن معين وابن المدينى ، ومن جرى مجراهم فى نباهة الذكر واستقامة الأمر ولا يسأل عن عدالة هؤلاء وأمثالهم ، إنما يسأل عمن خفى أمره عن الطالبين (و بعدم جرح) يعنى إذا جرح راويا واحداً فأكثر ، وعدله واحد فأكثر ، قدم العمل بجرحه على العمل بتعديله ؛ لأن المجروح معه زيادة علم لم يطلع عليها المعدل . وهذا الصحيح مطلقا . وعليه الأكثر . وقال ابن حمدان من أصحابنا : إن كثر عدد المعدلين قدم الجرح

وإلا فلا ، وللتعديل مراتب أشير إليها بقوله (وأقوى تعديل) أى أعلى مراتبه (حكم مشترط العدالة بها) أى بالعدالة . وهذا بلا خلاف . قال ابن مفلح وغيره : وحكم الحاكم تعديل اتفاقا . أطلقه فى الروضة . ومراده : ماصرح به غير حاكم يشترط العدالة ، وهو تعديل متفق عليه ، وإلا كان الحاكم فاسقا لقبول شهادة من ليس عدلا عنده (فقول) أى قبل هذه المرتبة التعديل بالقول (وأعلاه) أى من أعلى التعديل بالقول قول المعدل هو (عدل رضى ، مع ذكر سببه) أى سبب التعديل بأن يبنى عليه بذكر محاسن عمله مما يعلم منه مما ينبغى شرعا من أداء الواجبات واجتناب المحرمات واستعمال وظائف المروءة (فبدونه) أى فيلى هذه المرتبة قوله : هو عدل رضى بدون ذكر سبب التعديل ، ويتفاوت هذا أيضاً . فأعلاه تكرير اللفظ ، بأن يقول: ثقة ثقة ، أو عدل عدل ، أوثقة عدل ، أو ثقة متقن ، أو ثقة ثبت ، أو ثقة حجة أو ثقة حافظ ، أو ثقة ضابط . ويليه : ذكر ذلك من غير تكرار، وهو أن يأتى بواحدة من هذه الكلمات . ويليه قول المعدل : هو صدوق ، أو مأمون ، أو خيار ، أو لا بأس به ونحوه . ويليه قول المعدل : محله الصدق ، أو رووا عنه ، أو صالح الحديث أو مقارب الحديث ، أو حسن الحديث ، أو صويلح ، أو صدوق إن شاء الله ، أو أرجو أن ليس به بأس ونحوه (فعمل بروايته إن علم أنه لا مستند له غيرها) أى فيلى هذه المرتبة ـ وهى التعديل بالقول ـ عمل بمن يعتد بتعديله برواية المعدل ، بشرط أن يعلم أن العامل بروايته لا مستند له فى عمله غير هذه الرواية ، وإن لم يعلم ذلك منه لم يكن تعديلا ، لاحتمال أن يكون عمل بدليل آخر وافق روايته . وقال الموفق وأبو المعالى : إلا فيما العمل به احتياطا . قاله المجد فى المسودة . قال الجوينى والمقدسى : يكون تعديلا إلا فيما العمل به من مسالك الاحتياط . قال : وعندى أنه يفصل بين أن يكون الراوى ممن يرى قبول مستور الحال ، أو يجهل مذهبه فيه (وليس ترك عمل بها) أى برواية أحد (و) لا ترك عمل (بشهادة) أحد (جرحا) له ، لاحتمال سبب لترك العمل غير الفسق . كعداوة أو تهمة قرابة ،

أو غير ذلك . ولأن عمله قد يكون متوقفا على أمر آخر زائد عن العدالة . فيكون الترك لعدم ذلك ، لا لانتفاء العدالة ، فلا يحكم عليه بالجرح بذلك مع الاحتمال (ثم) على ماتقدم فى الرتبة (رواية عدل عادته أن لايروى إلا عن عدل) هذا آخر مراتب التعديل . وصورة ذلك : أنه متى روى الثقة عن شخص مجهول الحال ، وكانت عادة الثقة أنه لايروى إلا عن عدل ، فتكون روايته عن ذلك الشخص تعديلا لذلك الشخص ، وإن لم يعرف ذلك من عادته . فليس بتعديل . قال ابن رجب فى آخر شرح الترمذى : اختلف الفقهاء وأهل الحديث فى رواية الثقة عن رجل غير معروف : هل هو تعديل أم لا ؟ حكى أصحابنا عن أحمد فى ذلك روايتين وحكوا عن الحنفية أنه تعديل ، وعن الشافعية خلاف ذلك . قال : والمنصوص عن أحمد : أنه إن عرف أنه لايروى إلا عن ثقة ، فروايته عن إنسان تعديل له . ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل . وصرح به طائفة من محققى أصحابنا وأصحاب الشافعى . قال أحمد فى رواية الأثرم : إذا روى الحديث عبد الرحمن بن مهدى عن رجل : فهو حجة ، قال وقال أحمد فى رواية أبى زرعة : مالك بن أنس إذا روى عن رجل لايعرف . فهو حجة . وقال فى رواية ابن هانىء : ماروى مالك عن أحد إلا وهو ثقة . وذكر نصوصا أخر فى ذلك عنه . وعن ابن معين : إذا علم ذلك فيعرف كونه لايروى إلا عن عدل ، إما بتصريحه وهو الغاية ، أو باعتبارنا لحاله ، أو استقرائنا لمن يروى عنه . وهو دون الأول . قاله ابن دقيق العيد وغيره . والرواية الثانية : أن رواية الثقة عن شخص لا يكون تعديلا له مطلقا . قال ابن مفلح فى أصوله : ورواية العدل ليست تعديلا عند أكثر العلماء من الطوائف ، وفاقا للمالكية والشافعية انتهى . وقيل : إنها تعديل له مطلقاً . اختاره القاضى وأبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية ، عملا بظاهر الحال (ولا يقبل تعديل مبهم كحدثنى ثقة أو عدل أو من لا أتهمه) عند بعض أصحابنا وأكثر الشافعية ، لاحتمال كونه مجروحاً عند غيره . وذكره القاضى وأبو الخطاب وابن عقيل من صور

المرسل على الخلاف فيه . قال الروياني من الشافعية : هو كالمرسل ، وصححه ابن الصباغ . قال ابن مفلح : وكذا أبو المعالي ، واختار قبوله ؛ وأن الشافعي أشار إليه ، وقبله المجد من أصحابنا ، وإن لم يقبل المرسل والمجهول . فقال : إذا قال العدل : حدثني الثقة ، أو من لا أتهمه ، أو رجل عدل ، أو نحو ذلك . فإنه يقبل ، وإن رددنا المرسل والمجهول ؛ لأن ذلك تعديل صريح عندنا انتهى . وكذا قال ابن قاضي الجبل . ونقل ابن الصلاح عن أبي حنيفة : أنه يقبل . وقيل : ونقله ابن الصلاح عن اختيار بعض المحققين ؛ إن كان القائل من أئمة الشأن العارفين بما يشترطه هو وخصومه في العدل ، وقد ذكره في مقام الاحتجاج فيقبل ؛ لأن مثل هؤلاء لا يطلق في مقام الاحتجاج إلا في موضع يأمن أن يخالف فيه من أطلق أنه ثقة ، وكان الشافعي إذا قال : حدثني الثقة ، فتارة يريد به أحمد ، وتارة يريد به يحيى بن حسان ، وتارة يريد به ابن أبي فديك ، وتارة سعيد بن سالم القداح ، وتارة إبراهيم بن إسماعيل . واشتهر عنه ذلك فيه ، وتارة يريد مالكا (والجرح) هو (أن ينسب) بالبناء للمفعول (إلى قائل ما) أي شيء (يرد لأجله) أي لأجل ذلك الشيء (قوله) أي قول ذلك القائل من خبر ، أو شهادة من فعل معصية ، أو ارتكاب ذنب ، أو ما يخل بالعدالة (والتعديل ضده) وهو أن ينسب إلى قائل ما يقبل لأجله قوله ، من فعل الخير والعفة والمروءة ، والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات . ونحو ذلك (وتدليس المتن) ويأتي بيانه في حال كونه (عمداً : محرم وجرح) لمتعمده . وللتدليس معنيان من حيث اللغة والاصطلاح ، فمعناه في اللغة : كتمان العيب في مبيع أو غيره . ويقال : دالسه ، خادعه ، كأنه من الدلس وهو الظلمة ؛ لأنه إذا غطى عليه الأمر أظلمه عليه . وأما في الاصطلاح ، فقسمان : قسم مضر يمنع القبول . وقسم لا يضر ، فالمضر : هو تدليس المتن . وسماه المحدثون المدرج ـ بكسر الراء ـ اسم فاعل . فالراوي للحديث إذا أدخل فيه شيئاً من كلامه أولا أو آخراً أو وسطاً على وجه

يوهم أنه من جملة الحديث الذى رواه ، وفاعله عمداً مرتكب محرماً عند العلماء لما فيه من الغش . أما لو اتفق ذلك من غير قصد من صحابى أو غيره ، فلا يكون ذلك محرماً . ومن أمثلة ذلك : حديث ابن مسعود رضى الله عنه فى التشهد . قال فى آخره « فإذا قلت هذا ، فإن شئت أن تقوم فقم ، وإن شئت أن تقعد فاقعد » وهو من كلامه ، لا من الحديث المرفوع . قال البيهقى والخطيب والنووى وغيرهم : وهذا من المدرج أخيراً ، وقال : المدرج أولاً ، ما رواه الخطيب بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه « أسبغوا الوضوء ، ويل للأعقاب من النار » فإن « أسبغوا الوضوء » من كلام أبى هريرة ، ومثال الوسط : ما رواه الدارقطنى عن بُسرة بنت صفوان رضى الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من مسّ ذكره ، أو أنثييه أو رُفغه ، فليتوضأ » قال : فذكر الأنثيين ، والرفغ مدرج ، إنما هو من قول عروة الراوى عن بسرة ، ومرجع ذلك إلى المحدثين ، ويعرف ذلك بأن يرد من طريق أخرى التصريح بأن ذلك من كلام الراوى ، وهو طريق ظنى ، قد يقوى وقد يضعف ، وعلى كل حال حيث فعل ذلك المحدث عمداً ، بأن قصد إدراج كلامه فى حديث النبى صلى الله عليه وسلم من غير تبيين ، بل دلس ذلك : كان فعله حراماً ، ويصير مجروحاً مردود الحديث (و) القسم الثانى (غيره) أى غير المفسر الذى هو تدليس المتن (مكروه مطلقاً) وله صور . إحداها : أن يسمى شيخه فى رواية باسم له غير مشهور من كنية أو لقب أو اسم ونحوه ، كقول أبى بكر بن مجاهد المقرىء الإمام : حدثنا عبد الله بن أبى أوفى . يريد به عبد الله بن أبى داود السجستانى . وقوله أيضاً : حدثنا محمد ابن أسيد ، ويريد به النعاس المفسر — نسبه إلى جده — وهو كثير جداً ، ويسمى هذا تدليس الشيوخ . وأما تدليس الإسناد : فهو أن يروى عمن لقيه أو عاصره حديثاً لم يسمعه منه ، موهماً سماعه منه ، قائلاً : قال فلان أو عن فلان ونحوه . وربما لا يسقط شيخه وأسقط غيره . قاله ابن الصلاح . ومثله غيره . كما فى الترمذى

عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً « لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين » ثم قال : هـذا حديث لا يصح ؛ لأن الزهري لم يسمعه من أبي سلمة ، ثم ذكر أن بينهما سليمان بن أرقم عن يحيى بن أبي كثير ، وأن هذا وجه الحديث ، قال ابن الصلاح : هذا القسم مكروه جداً ذمه العلماء . وكان شعبة من أشدهم ذماً له ، وقال مرة : التدليس أخو الكذب ، ولأن أزني أحب إليّ من أن أدلس . وهذا منه إفراط محمول على المبالغة في الزجر عنه . الصورة الثانية : أن يسمي شيخه باسم شيخ آخر لا يمكن أن يكون رواه عنه ، كما يقوله تلامذة الحافظ أبي عبد الله الذهبي : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، تشبيهاً بقول البيهقي فيما يرويه عن شيخه أبي عبد الله الحاكم : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، وهذا لا يقدح لظهور المقصود منه . الصورة الثالثة : أن يأتي في التحديث بلفظ يوهم أمراً لا قدح في إيهامه ذلك ، كقوله : حدثنا وراء النهر ، موهماً نهر جيحون ، وهو نهر عيسى ببغداد والحيرة ونحوها بمصر ، فلا قدح في ذلك ؛ لأنه من باب الإغراب ، وإن كان فيه إيهام الرحلة إلا أنه صدق في نفسه . إذا تقرر ذلك فأكثر العلماء على أن ذلك كله مكروه ، قال أحمد في رواية حرب والمروزي : لا يعجبني ، هو من أهل الريبة . ولا يغير اسم رجل لئلا يعرف . وسأله مهنا عن هشيم ؟ قال : ثقة إذا لم يدلس . قلت : في التدليس عيب ؟ قال : نعم ، قال الشيخ تقي الدين : والأشبه تحريمه ، لأنه أبلغ من تدليس المبيع (ومن عرف به عن الضعفاء لم تقبل روايته حتى يبين السماع) يعني أن من عرف بالتدليس في روايته عن الضعفاء موهماً أن سماعه عن غيرهم : لم تقبل روايته حتى يبين ، بأن يفصح بتعيين الذي سمع منه ، عند المحدثين وغيرهم ، وقاله بعض أصحابنا وأبو الطيب وغيره من الشافعية ، وهو ظاهر المعنى (ومن كثر منه) التدليس (لم تقبل عنعنته) قاله المجد ، قال ابن مفلح : ويتوجه أن يحمل تشبيه ذلك بما سبق في الضبط من كثرة السهو وغلبته ، وما في البخاري ومسلم من ذلك محمول على أن السماع من طريق

آخر ، ومَنْ دَلّسَ متؤلا قبل عند أحمد وأصحابه ، والأكثر من الفقهاء والمحدثين ولم يفسق ؛ لأنه قد صدر من الأعيان المقتدى بهم . وقلّ من سلم منه . وقد رد الإمام أحمد قول شعبة : التدليس كذب . قيل للإمام أحمد : كان شعبة يقول : إن التدليس كذب . فقال : لا ، قد دلّس قوم . ونحن نروى عنهم (والمعنعن بلا تدليس بأى لفظ كان متصل) يعنى : أن الإسناد المعنعن الذى لا يعلم فيه تدليس بأى لفظ كان متصل عند الإمام أحمد والأكثر من المحدثين وغيرهم ، عملا بالظاهر . والأصل عدم التدليس ، لكن شرط ابن عبد البر ثلاثة شروط : العدالة ، واللقاء ، وعدم التدليس . قال الإمام أحمد : ما رواه الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم . ورواه الزهرى عن سالم عن أبيه ، وداود عن الشعبى عن علقمة عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم : كل ذلك ثابت . وذكر جماعة : أن الإسناد المعنعن ليس بمتصل . قال ابن الصلاح : عدّه بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع ، حتى يتبين اتصاله بغيره . فيجعل مرسلا ، إن كان من قبل الصحابى ، ومنقطعا إن كان من قبل غيره . وقولنا « بأى لفظ كان » يشمل « عن وإن وقال » ونحوه على الصحيح . ونقل أبو داود عن أحمد : أن « ابن فلانا » ليست للاتصال ، ولم يفرق القاضى وغيره من أصحابنا بين المدلس وغيره ، علم إمكان اللقاء أولا . قال ابن مفلح : ولعله غير مراد (ويكفى إمكان لقى) دون العلم به (فى قول) اختاره مسلم . وحكاه عن أهل العلم بالاخبار . قال ابن مفلح : وهو معنى ما ذكره أصحابنا فيما يرد به الخبر ومالا يرد . قال ابن رجب فى آخر شرح الترمذى . وهو قول كثير من العلماء المتأخرين . وهو ظاهر كلام ابن حبان وغيره واشترط على بن المدينى والبخارى وغيرهما : العلم باللقى . قال ابن رجب فى شرح الترمذى : هو قول جمهور المتقدمين ، وهو مقتضى كلام أحمد وأبى زرعة وأبى حاتم من أعيان الحفاظ ، بل كلامهم يدل على اشتراط ثبوت السماع ، فإنهم قالوا فى جماعة من الأعيان ثبتت لهم الرؤية لبعض الصحابة . وقالوا مع ذلك : لم يثبت

لهم السماع منهم . فرواياتهم عنهم مرسلة . منهم الأعمش ، ويحيى بن أبى كثير وأيوب وابن عون . وقرة بن خالد : رأوا أنسا ولم يسمعوا منه ، فرواياتهم عنه مرسلة . كذا قال أبو حاتم . وقاله أبو زرعة أيضا فى يحيى بن أبى كثير . وقال الإمام أحمد فى يحيى بن أبى كثير : قد رأى أنساً فلا أدرى سمع منه أم لا ؟ ولم يجعلوا روايته عنه متصلة بمجرد الرؤية ، والرؤية أبلغ من إمكان اللقى . وكذلك كثير من صبيان الصحابة رأوا النبى صلى الله عليه وسلم ولم يصح لهم سماع منه . فرواياتهم عنه مرسلة . كطارق بن شهاب وغيره . وكذلك من علم منه أنه مع اللقاء لم يسمع ممن لقيه إلا شيئاً يسيراً . فروايته زيادة على ذلك مرسلة . كروايات ابن المسيب عن عمر . فإن الأكثرين نفوا سماعه منه . وأثبت أحمد أنه رآه وسمع منه ، وقال مع ذلك : رواياته عنه مرسلة . إنما سمع منه شيئاً يسيراً ، مثل نفيه النعمان بن مقرن على المنبر ونحو ذلك . وكذلك سماع الحسن من عثمان وهو على المنبر يأمر بقتل الكلاب وذبح الحمام ، ورواياته عنه غير ذلك مرسلة . قال أحمد : ابن جريج لم يسمع من طاووس ولا حرفا . ويقول : رأيت طاووسا . وقال أبو حاتم الرازى أيضا : الزهرى لا يصح سماعه من ابن عمر ، رآه ولم يسمع منه ورأى عبد الله بن جعفر ولم يسمع منه . وأثبت أيضا دخول مكحول على واثلة بن الأسقع ورؤيته له ومشافهته ، وأنكر سماعه منه . وقال : لم يصح له منه سماع ، وجعل رواياته عنه مرسلة . وقال أحمد : أبان بن عثمان لم يسمع من أبيه ، من أين سمع منه ؟ ومراده : من أين صحت روايته بسماعه منه ، وإلا فامكان ذلك واحتماله غير مستبعد . وقال أبو زرعة فى أبى أمامة بن سهل بن حنيف : لم يسمع من عمر ، هذا مع أن أبا أمامة رأى النبى صلى الله عليه وسلم . فدل كلام الإمام أحمد وأبى زرعة وأبى حاتم على أن الاتصال لا يثبت إلا بثبوت التصريح بالسماع . وهذا أضيق من قول ابن المدينى والبخارى ، فإن المحكى عنهما : أنه يعتبر أحد أمرين : إما السماع ، وإما اللقاء . والإمام أحمد ومن تبعه عندهم : لابد من ثبوت السماع ،

ويدل على أن هذا مرادهم : أن أحمد قال : ابن سيرين لم يجئ عنه سماع من ابن عباس . وقال أبو حاتم : الزهرى أدرك أبان بن عباس ومن هو أكبر منه ، ولكن لا يثبت له السماع ، كما أن حبيب بن أبى ثابت لا يثبت له السماع من عروة ، وقد سمع ممن هو أكبر منه ، غير أن أهل الحديث قد اتفقوا على ذلك واتفاقهم على شىء يكون حجة ، واعتبار السماع لاتصال الحديث هو الذى ذكره ابن عبد البر ، وحكاه عن العلماء ، وقوة كلامه تشعر بأنه إجماع منهم (وظاهره) أى وظاهر قول من قال : إنه يكفى إمكان اللقاء (أوروى) ثقة (عمن) أى عن إنسان (لم يعرف بصحبته ، و) ولا (روايته عنه يقبل مطلقا) سواء أقر به أصحاب الشيخ الذى روى عنه أو أنكروه ؛ لأنه ثقة . وقاله الحنفية وابن برهان ، ولم يقبله الشافعية . وكلام الإمام أحمد فى ذلك مختلف . قال المجد فى المسودة : إذا روى رجل خبراً عن شيخ مشهور لم يعرف بصحبته ولم يشتهر بالرواية عنه ، وأجمع أصحاب الشيخ المعروفون على جهالته بينهم ، وأنه ليس منهم : هل يمنع ذلك قبول خبره ؟ قال الشافعيه : يمنع ، وقال الحنفية : لا يمنع ، ونصره ابن برهان . والأول : ظاهر كلام الإمام أحمد فى مواضع ، وأكثر المحدثين . والثانى : يدل عن كلام الإمام أحمد فى اعتذاره لجابر الجعفى فى قصة هشام بن عروة مع زوجه . وقد قال ابن عقيل : المحققون من العلماء يمنعون رد الخبر بالاستدلال ، كرد خبر القهقهة استدلالا بفعل الصحابة المانع من الضحك . وردت عائشة رضى الله عنها قول ابن عباس فى الرؤية ، وقول بعضهم إن قوله «لأزيدنّ على السبعين» بعيد الصحة ؛ لأن السنة تأتى بالعجائب . ولو شهدت بينة على معروف بالخير باتلاف أو غصب لم ترد بالاستبعاد . هذا معنى كلام أصحابنا وغيرهم فى رده بما يحيله العقل (ولا يشترط فى قبول خبر أن لا ينكر) يعنى أنه لو روى ثقة خبراً فأنكره غيره لم يمنع ذلك من قبوله عندنا . وأومأ إليه الإمام أحمد خلافا للحنفية ، ذكره القاضى فى الخلاف فى خبر فاطمة بنت قيس ورد عمر له . وكذا قال ابن عقيل : جواب

من قال رده السلف : أن الثقة لا يرد حديثه لإنكار غيره ؛ لأن معه زيادة .

(فصل . الصحابي : من لقيه) أي لقي النبي صلى الله عليه وسلم ، من صغير أو كبير ، ذكر أو أنثى أو خنثى (أو رآه يقظة) في حال كونه صلى الله عليه وسلم (حيًا) وفي حال كون الرائي (مسلماً . ولو ارتد) بعد ذلك (ثم أسلم ولم يره) بعد إسلامه (ومات مسلماً) وهذا المختار من تفسير الصحابي : وهو ماذهب إليه الإمام وأصحابه والبخاري وغيرهم . قال بعض الشافعية : وهي طريقة أهل الحديث . فقولنا « من لقيه » أحسن من قول بعضهم «من رآه» ليعم اللقاء البصير والأعمى ، وقولنا « يقظة » احتراز ممن رآه مناماً ، فإنه لا يسمى صحابياً إجماعاً . وقولنا «حياً» احتراز ممن رآه بعد موته كأبي ذؤيب الشاعر خالد بن خويلد الهذلي ، لأنه لما أسلم وأخبر بمرض النبي صلى الله عليه وسلم : سافر ليراه ، فوجده ميتاً مُسَجًّى فحضر الصلاة عليه والدفن . فلم يعد صحابياً . وعده ابن منده في الصحابة ، وقال : مات على الحنيفية . وفي شرح التدريب ، ومن عده من الصحابة فمراده الصحبة الحكمية ، دون الاصطلاحية ، وقولنا « مسلماً » ليخرج من رآه واجتمع به قبل النبوة ولم يره بعد ذلك ، كما في زيد بن عمرو بن نفيل . فإنه مات قبل المبعث . وقال النبي صلى الله عليه وسلم « إنه يبعث أمة واحدة » كما رواه النسائي ، وليخرج أيضاً من رآه وهو كافر ، ثم أسلم بعد موته ، وقولنا « ولو ارتد ، ثم أسلم ولم يره ومات مسلماً » له مفهوم ومنطوق ، فمفهومه : أنه إذا ارتد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد موته وقتل على الردة ، كابن خطل وغيره ، فإنه لا يعد من الصحابة قطعاً . فإنه بالردة تبين أنه لم يجتمع به مؤمناً تفريعاً على قول الأشعري : إن الكفر والإيمان لا يتبدلان . خلافا للحنفية . والاعتبار فيهما بالخاتمة . ومنطوقه : لو ارتد ثم رجع إلى الإسلام ، كالأشعث بن قيس ، فقد تبين أنه لم يزل مؤمنا . فإن كان قد رآه مؤمنا ثم ارتد ثم رآه ثانيا مؤمناً . فذوى وأوضح أن يكون صحابيا . فإن الصحبة قد صحت بالاجتماع الثاني قطعا . وخرج

من اجتمع به قبل النبوة ثم أسلم بعد المبعث ولم يلقه . فإن الظاهر أنه لا يكون صحابيا بذلك الاجتماع ؛ لأنه لم يكن حينئذ مؤمنا ، كما روى أبو داود عن ابن عبد الله بن أبي الحسناء . قال « بايعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يبعث فوعدته أن آتيه فى مكانه ونسيت ، ثم ذكرت بعد ثلاث فجئت . فإذا هو فى مكانه . فقال : يافتى ، لقد شققت علىّ . أنا فى انتظارك منذ ثلاث » ثم لم ينقل أنه اجتمع به بعد المبعث ، ودخل فى قولنا «من لقى » من جىء به إلى النبى صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز فحنكه النبى صلى الله عليه وسلم . كعبد الله بن الحارث بن نوفل ، أو تفل فى فيه كمحمود بن الربيع ، بل مجه بالماء، كما فى البخارى ، وهو ابن خمس سنين أو أربع . أو مسح وجهه ، كعبد الله بن ثعلبة بن صَعَيرة ـ بالصاد وفتح العين المهملتين ـ ونحو ذلك . فهؤلاء صحابة ، وإن اختار جماعة خلاف ذلك كما هو ظاهر كلام ابن معين وأبى زرعة الرازى وأبى حاتم وأبى داود وابن عبد البر ، وكأنهم نفوا الصحبة المؤكدة (قال فى الأصل) أى قال صاحب التحرير (ولو جنيا فى الأظهر)أى لو كان من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مسلما جنيا فى الأظهر من قول العلماء ليدخل الجن الذين قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم من نصيبين وأسلموا ، وهم تسعة أو سبعة من اليهود بدليل قوله تعالى (٤٦ : ٣٠ إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وذكر فى أسمائهم : شَاصَ ، وماصَ ، وناشَى ، ومنشى ، والأحقب ، وزوبعة ، وسرق ، وعمر ، وجابر . وقد استشكل ابن الأثير فى كتابه « أسد الغابة » قول من ذكرهم من الصحابة . فإن بعضهم لم يذكرهم فى الصحابة ، وبعضهم ذكرهم قال فى شرح التحرير قلت : الأولى أنهم من الصحابة . فإنهم لقوا النبى صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وأسلموا ، وذهبوا إلى قومهم منذرين (والصحابة عدول) قال الشيخ تقى الدين وغيره : الذى عليه سلف الأمة وجمهور الخلف : أن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين عدول بتعديل الله تعالى لهم . وقال ابن الصلاح وغيره : الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ، ولا يعتد بخلاف من خالفهم .

وحكاه ابن عبد البر فى مقدمة الاستيعاب إجماع أهل السنة والجماعة ، وحكى فيه إمام الحرمين الإجماع ، وتعديل الله تعالى لهم بما أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى (٩ : ١٠٠ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه) وقوله تعالى (٤٨ : ١٨ لقد رضى الله عن المؤمنين) وقوله تعالى (٤٨ : ٢٩ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقوله تعالى (٣ : ١١٠ كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله تعالى (٢ : ١٤٣ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وقال النبى صلى الله عليه وسلم « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً مابلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه » وهذا وإن ورد على سبب خاص ، فالعبرة بعموم اللفظ ، ولايضرنا كون الخطاب بذلك للصحابة ؛ لأن المعنى : لايسب غيرُ أصحابى أصحابى ، ولا يسب أصحابى بعضهم بعضا ، وقال صلى الله عليه وسلم « خير القرون قرنى » متفق عليهما ، وقد تواتر امتثالهم الأوامر والنواهى .

فإن قيل : هذه الأدلة دلت على فضلهم ، فأين التصريح بعدالتهم ؟ فالجواب : أن من أثنى الله سبحانه وتعالى عليه بهذا الثناء كيف لايكون عدلا ؟ فإن كان التعديل يثبت بقول اثنين من الناس . فكيف لاتثبت العدالة بهذا الثناء العظيم من الله سبحانه وتعالى ومن رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ (والمراد من لم يعرف بقدح) قال ابن مفلح فى أصوله : ومراده من جهل حاله . فلم يعرف بقدح . قال الماوردى : والحكم بالعدالة إنما هو لمن اشتهرت عدالته . نقله البرماوى . قال فى شرح التحرير : والظاهر أن هنا فى النسخة غلطاً . انتهى . وقيل : هم عدول إلى زمن الفتنة بقتل عثمان رضى الله عنه . وبعده كغيرهم . وقالت المعتزلة : إلا من قاتل علياً لخروجه على الإمام بغير حق . وقيل : هم كغيرهم مطلقاً . قال ابن قاضى الجبل : وهذه الأقوال الباطلة بعضها منسوب إلى عمرو بن عبيد وأضرابه ، وما وقع بينهم محمول على الاجتهاد ، ولا قدح على مجتهد عند المصوّبة وغيرهم .

انتهى . وليس المراد بكونهم عدولا : العصمة واستحالة المعصية عليهم ، إنما المراد أن لا نتكلف البحث عن عدالتهم ، ولا طلب التزكية فيهم . فلو قال ثقة : حدثنى رجل من الصحابة : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال كذا : كان ذلك كتعيينه باسمه لاستواء الكل فى العدالة .

فائدة :قال الحافظ المزي : من الفوائد أنه لم يوجد قط رواية عمن لُمِزَ بالنفاق ، يعنى ممن يعد من الصحابة (وتابعى مع صحابى . كهو) أى كالصحابى (معه) أى مع النبى (صلى الله عليه وسلم) قال ابن الصلاح والنووى وغيرهما فى التابعى مع الصحابى : الخلاف فى الصحابة قياساً عليهم . واشترط الخطيب البغدادى وجماعة فى التابعى الصحبة ، فلا يكتفى بمجرد الرؤية ولا اللقاء ، بخلاف الصحابة . فإن لهم مزية على سائر الناس وشرفاً برؤيته صلى الله عليه وسلم . واشترط ابن حبان فى التابعى : كونه ممن يحفظ عنه ، بخلاف الصحابى . فإن الصحابة قد اختصوا بشىء لم يوجد فى غيرهم (ولا يعتبر علم بثبوت الصحبة) فى حق من لم تعلم صحبته بتواتر أو اشتهار عند الأربعة ، خلافاً لبعض الحنفية (فلو قال معاصر عدل : أنا صحابى قبل) عند أصحابنا والجمهور ؛ لأنه ثقة مقبول القول . فقبل فى ذلك كروايته . وقيل : لا تقبل . وإليه ميل الطوفى فى مختصره ، وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدث . وبه قال أبو عبد الله الصيمرى من الحنفية (لا) إن قال (تابعى عدل : فلان صحابى) فإنه لا يقبل فى الأصح ، لكونهم خصوا ذلك بالصحابى على ما فى الصحابى من الخلاف . قال بعض شراح اللمع : لا أعرف فيه نقلا . والذى يقتضيه القياس : أنه لا يقبل ؛ لأن ذلك مرسل ؛ لأنها قضية لم يحضرها (و) إن قال العدل (أنا تابعى . قال فى الأصل) الذى هو التحرير (فالظاهر كصحابى) يعنى أن العدل المعاصر لبعض الصحابة ، لو قال : أنا تابعى ، لكونى لقيت بعض الصحابة ، فإنه يقبل قوله . كما لو قال المعاصر للنبى صلى الله عليه وسلم : أنا صحابى ، لأنه ثقة مقبول القول . فقبل قوله كروايته .

(فصل) مستند الصحابى نوعان . أحدهما لا خلاف فيه ، لكونه لا يحتمل غير ما يدل عليه اللفظ لصراحته ، وهو المشار إليه بقوله (أعلا مستند صحابى : حدثنى) رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بكذا أو أخبرنى ، أو شافهنى وسمعته يقول كذا (ورأيته يفعل كذا) كذا (ونحوها) كحضرت أو شاهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا ، أو يفعل ، وإنما كان هذا أعلا النوعين ، لكونه يدل على عدم الواسطة بينهما قطعاً . النوع الثانى : مافيه خلاف لكونه يحتمل وجود الواسطة بينهما لعدم صراحته . وإلى ذلك أشير بقوله (ويحمل) أى قول الصحابى (قال) النبى صلى الله عليه وسلم كذا (و) قول الصحابى (فعل) رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا (ونحوها) كأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على كذا (وعنه) كقول الصحابى : أقول ذلك عن رسول الله (و) كقوله (إنه) أى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ، أو قال كذا (على الاتصال) أى يحمل على أنه لاواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم على الصحيح الذى عليه أصحابنا وأكثر العلماء . ويكون ذلك حكماً شرعياً يجب العمل به ؛ لأنه الظاهر من حال الصحابى القائل ذلك . وخالف فى ذلك أبو الخطاب من أصحابنا وجمع من العلماء . فقالوا : لايحمل على السماع لاحتماله وتردده بين سماعه منه ومن غيره (و) قول الصحابى (أمر) النبى صل الله عليه وسلم بكذا (أو نهى) النبى صلى الله عليه وسلم عن كذا (أو أمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا (أو نهانا) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كذا (أو أُمِرْنَا) بالبناء للمفعول بكذا (أو نُهينا) بالبناء للمفعول عن كذا (أو رخص لنا) فى كذا، أو أبيح لنا كذا (أو حرم علينا) كذا (ومن السنة) كذا وكذا . وقوله : جرت السنة أو مضت السنة بكذا . كقول على رضى الله عنه « من السنة : وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السُّرَّة » رواه أبو داود . وقول أنس « مِنَ السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً ـ الحديث » متفق عليه (وكنا نفعل)

كذا أو نقول كذا ، أو نرى كذا على عهده صلى الله عليه وسلم (وكانوا يفعلون كذا على عهده صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك) كقوله : كان الأمر على ذلك فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم (حجة) يعنى أن حكم ذلك حكم قول الصحابى «قال النبى صلى الله عليه وسلم » لكنه فى الدلالة دون ذلك ،لاحتمال الواسطة واعتقاد ماليس بأمر ولا نهى : أمراً أو نهياً ، لكن الظاهر أنه لم يصرح بنقل الأمر إلا بعد جزمه بوجود حقيقته ، ومعرفة الأمر مستفادة من اللغة وهم أهلها ، فلا يخفى عليهم . ثم إنهم لم يكن بينهم فى صيغة الأمر ونحوها خلاف ، وخلافنا فيه لايستلزمه . فعلى هذا يكون حجة ، ورجعت إليه الصحابة وهو الصحيح . وعليه جماهير العلماء . وخالف بعض المتكلمين فى ذلك ، وخالف الصيرفى والباقلانى وأبو بكر الرازى والكرخى الحنفيان ، والإسماعيلى وإمام الحرمين ، ونقله ابن القطان عن نص الشافعى فى الجديد فى نحو قوله « أمرنا ونهينا » لاحتمال أن الآمر غير النبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك الناهى . وأجيب عن ذلك : بأن قول الصحابى ذلك : يدل على أنه فى معرض الاحتجاج ، فيحمل على صدوره ممن يحتج بقوله ، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم . فإنه هو الذى يصدر عنه الأمر والنهى والتحريم والترخيص تبليغاً عن الله سبحانه وتعالى ، وإن كان يحتمل أنه من بعض الخلفاء ، لكنه بعيد . فإن المشرع لذلك هو صاحب الشرع (وقول غير صحابى عنه) أى عن الصحابى إذا روى عنه حديثاً (يرفعه) أى الصحابى (أو ينميه) إلى النبى صلى الله عليه وسلم (أو يبلغ به) النبى صلى الله عليه وسلم (أو رواية) عن النبى صلى الله عليه وسلم (كمرفوع صريحاً) عند العلماء . قال ابن الصلاح : حكم ذلك عند أهل العلم حكم المرفوع صريحاً . وذلك كقول سعيد بن جبير عن ابن عباس « الشفاء فى ثلاث : شربة عسل ، وشرطة محجم ، وكية نار » ثم قال « رفع الحديث » رواه البخارى . وكحديث أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة يبلغ به . قال : «الناس تبع لقريش» وغيره كثير. وفى الصحيحين عن أبى هريرة رواية « يقاتلون

قوماً ـ الحديث » وروى مالك عن أبى حازم عن سهل بن سعد « كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل يده اليمنى على ذراعه اليسرى فى الصلاة . قال أبو حازم : لا أعلم إلا أنه ينمى ذلك » قال مالك : هذا لفظ رواية عبد الله بن يوسف . ورواه البخارى من طريق القَعْنَبى عن مالك . فقال « ينمى ذلك إلى النبى صلى الله عليه وسلم » فصرح برفعه (و) قول (تابعى : أمرنا ونهينا ، ومن السنة ، وكانوا يفعلون) كذا (كـ) قول (صحابى) ذلك (حجة) أى فى الاحتجاج به عند أصحابنا . وأومأ إليه الإمام أحمد ، لكنه كالمرسل . وخالف الشيخ تقى الدين فى قوله « كانوا يفعلون » وقال : ليس بحجة ، لأنه قد يعنى من أدركه . كقول إبراهيم النخعى « كانوا يفعلون » يريد أصحاب عبد الله بن مسعود (وأعلا مستند غير صحابى : قراءة الشيخ) على الراوى عنه وهو يسمع ، سواء كانت قراءته إملاء أو تحديثاً من حفظه أو من كتابه . إذا علمت ذلك (فإن قصد) الشيخ (إسماعه وحده ، أو) أن يسمعه (و) يسمع غيره (قال) أى ساغ للراوى أن يقول (أسمعنا ، و) أن يقول (حدثنا وأخبرنا) فلان (وقَلَّ) قول الرواة فى مثل هذا (أنبأنا ونبأنا) فلان (وهى) أى هذه الألفاظ (مرتبة) أى فى الرتبة (كما ذكرت) أى كما رتبت فى الذكر . قال الخطيب : أرفع الدرجات : سمعت ، ثم حدثنا . وحدثنى ، ثم أخبرنا . وهو كثير فى الاستعمال ، ثم أنبأنا ونبأنا ، وهو قليل فى الاستعمال انتهى . وإنما كانت أسمعنا وحدثنا أرفع لما فيهما من الاحتراز من الإجازة . قال الإمام أحمد « أخبرنا » أسهل من « حدثنا » فإن حدثنا شديد . انتهى (وله) أى للراوى (إفراد الضمير) بأن يقول : سمعت أو حدثنى (و) لو كان (معه غيره ، و) له (جمعه) أى جمع الضمير بأن يقول : سمعنا أو حدثنا ، ولو كان الراوى (منفرداً) بالسماع . وهذا هو الصحيح عند الإمام أحمد وغيره من العلماء (وإلا) أى وإن لم يقصد الشيخ الإسماع (قال) الراوى (سمعت وحدث ، وأخبر وأنبأ ونبأ) قطع به ابن مفلح وغيره . والرتبة الثانية من متسند غير الصحابى : ما أشير إليه بقوله (ثم قراءته)

أى قراءة الراوى على الشيخ . والرتبة الثالثة : سماع الراوى قراءة غيره على الشيخ وهو يسمع ، وإلى ذلك أشير بقوله (أو غيره) أى غير الراوى (على الشيخ ، ويقول فيها) أى فى قراءته ، وفى قراء غيره (حدثنا وأخبرنا قراءة عليه . ويجوز الإطلاق) وهو أن لا يقول : قرأت عليه عند مالك وأبى حنيفة وأحمد والخلال وأبى بكر عبد العزيز والقاضى أبى يعلى وغيرهم . وعنه رواية ثانية لا يطلق . وقال جمع ؛ لأنه كذب . وفى الرواية بسماع قراءة غيره على الشيخ خلاف . والذى عليه أكثر أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم : الصحة . قال الحافظ ابن حجر : ووقع الإجماع عليه فى هذه الأزمنة وقبلها . وحكى المنع عن أبى عاصم النبيل ووكيع ومحمد بن سلام وعبد الرحمن بن سلام الجمحى (وسكوت الشيخ عند قراءة عليه بلا موجب) كسكوته عن غفلة أو غيرها (كإقراره) قال ابن مفلح : عليه جمهور الفقهاء والمحدثين . قال : والأحوط أن يستنطقه بالإقرار به. وشرط بعض الظاهرية إقرار الشيخ بصحة ماقرىء عليه نطقاً . والصحيح : أن عدم إنكاره ، ولا حامل له على ذلك ، من إكراه أو نوم أو غفلة أو نحو ذلك : كاف . لأن العرف قاض بأن السكوت تقرير فى مثل هذا ، وإلا لكان سكوته لو كان غير صحيح قادحاً (ويحرم) على الراوى (إبدال قول الشيخ حدثنا بقول الراوى (أخبرنا وعكسه) وهو إبدال قول الشيخ « أخبرنا » بقول « الراوى » حدثنا ، لاحتماله أن يكون الشيخ لا يرى التسوية بين اللفظين فيكون ذلك كذباً عليه . وعنه : لا يحرم . قال الشيخ تقى الدين : أخذها القاضى من قوله فى رواية أحمد بن عبد الجبار : حدثنا وأخبرنا واحد . ونقله عنه سلمة بن شبيب أيضاً (و) يحرم أيضاً على الراوى (رواية ما شك فى سماعه) مادام شاكا . ذكره الآمدى إجماعاً ؛ لأن الأصل عدم السماع ، ولأن ذلك شهادته على شيخه (و) كذا يحرم عليه رواية مروى (يشتبه بغيره) أى بغير مروى . لأن كل واحد منهما يحتمل أنه غير الذى رواه ما دام لم يترجح عنده أحد المشتبهين أنه مسموعه (و) يحرم عليه أيضاً : رواية (مستفهم من غير الشيخ) قال

ابن مفلح بعد كلام تقدم : وظاهر ماسبق أنه ليس له أن يروى إلا ما سمعه من الشيخ فلا يستفهمه ممن معه ، ثم يرويه . وقاله جماعة خلافا لآخرين . انتهى . قال خلف بن تميم : سمعت من الثورى عشرة آلاف حديث أو نحوها . فكنت أستفهم جليسى . فقلت لزائدة . فقال : لاتحدث بها إلا ما تحفظ بقلبك وتسمع بأذنك . قال : فألقيتها (لا) أن يروى (ماظنه مسموعه) من غير اشتباه (أو) ظنه (من مشتبه بعينه) عند الإمام أحمد والأكثر عملا بالظن (ولا يؤثر) فى صحة الرواية (منع الشيخ) الراوى (من روايته عنه بلا قادح) قال ابن مفلح بعد كلام تقدم . وظاهر ما سبق ، إن منع الشيخ الراوى من روايته — ولم يسند ذلك إلى خطأ أو شك — لا يؤثر . وقاله بعضهم . انتهى (ثم) الرتبة الرابعة من مستند غير الصحابى : الرواية بالاجازة وتتفاوت ، و بجوازها قال الشافعى وأحمد والأكثر من أصحابهما و بقية العلماء . وحكى الاتفاق على جوازها الباقلانى والباجى وغيرهما . واحتج ابن الصلاح عليه بأنه إذا جاز أن يروى عنه مروياته فقد أخبره بها جملة . فكما لو أخبره بها تفصيلا ، و إخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا ، كما فى القراءة على الشيخ انتهى . وعلى هذا : يجب العمل بها كالحديث المرسل . قال ابن مفلح وغيره : ومنعها شعبة وأبو زرعة الرازى و إبراهيم الحربى من أصحاب الإمام أحمد وجمع كثير من الحنفية و بعض الشافعية والظاهرية . ونقله الربيع عن الشافعى . قال شعبة : لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة . قال أبو زرعة : لو صحت لبطل العلم . ونقل ابن وهب عن مالك أنه قال : لا أرى هذا يجوز ولا يعجبنى . وقال أبو طاهر الدبوسى الحنفى : من قال لغيره : أجزت لك أن تروى عنى ، فكأنه قال : أجزت لك أن تكذب على . وعند أبى حنيفة ومحمد إن علم المجيز ما فى الكتاب ، والمجاز له ضابط : جاز ، و إلا فلا ، لما فيه من صيانة السنة وحفظها . إذا علمت ذلك فأعلاها (مناولة) كتاب (مع إجازة أو إذن) فى روايته عنه . ويسمى هذا « عرض المناولة » كما أن سماع الشيخ يسمى « عرض القراءة » وهى

نوعان . أحدهما ماذكرناه . وهى المناولة مع الإجازة أو الإذن . والعمل بهذا النوع جائز . قال القاضى عياض فى الإلماع : جائز بالإجماع . وكذا قال المازرى : لاشك فى وجوب العمل به انتهى . لكن الصيرفى حكى الخلاف فى المسألة . وأن المانع خرجه على الشهادة ، كما فى الصك ولم يقرأ على المشهود عليه ، بل قال : اشهد على بما فيه . فإن القول بمنعه مشهور . كما ذكروه فى كتاب القاضى إلى القاضى . ومما استدل للمناولة بدون القراءة ، ماقاله البخارى : إن بعض أهل الحجاز احتجوا عليها بحديث النبى صلى الله عليه وسلم حيث كتب لأمير السرية كتابا . وقال « ولا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا وكذا . فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس ، وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه وسلم » لكن أشار البيهقى إلى أنه لاحجة فيه . وهو ظاهر لاحتمال أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأه عليه . فتكون واقعة عين ، يسقط منها الاستدلال للاحتمال . وأمير السرية : هو عبد الله بن جحش المجدَّع فى الله تعالى . وذلك فى رجب فى السنة الثانية . والحديث رواه الطبرى مرفوعا . وصفة هذا النوع : أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل مرويه ، أو فرعا مقابلا به . ويقول : هذا سماعى ، أو مروى بطريق كذا فاروه عنى ، أو أجزت لك أن ترويه عنى ، ثم يملكه إياه بطريق أو يعيره له ينقله ويقابله به . وفى معناه : أن يجىء الطالب بذلك إلى الشيخ ويعرضه عليه ، فيتأمله الشيخ العارف اليقظ . ويقول : نعم هذا مسموعى ، أو روايتى بطريق كذا . فاروه عنى . وقد تقدم أنها جائزة ، وأنها منحطة عن رتبة السماع . وهذا هو الصحيح الذى عليه الجمهور . وذهب ربيعة ومالك وابن عيينة وجمع إلى أنها كالسماع (ولا تجوز) الرواية (بمجردها) أى بمجرد المناولة من غير إجازة ولا إذن عند جماهير العلماء . وحكى الخطيب عن قوم أنهم صححوها . وبذلك قال ابن الصباغ . وعابها غير واحد من الفقهاء الأصوليين على المحدثين . ولم ير أبو حنيفة والشافعى وأحمد ، وأكثر الفقهاء : إطلاق « حدثنا وأخبرنا » فى المناولة مع الإجازة أو الإذن . وأجازه مالك

والزهري وجمع ، لأنها عندهم كالسماع (ويكفي اللفظ) يعني أنه لو كان الكتاب بيد المجاز له أو على الأرض ونحوه ، وأجازه به : جاز ، ولا يشترط فيها فعل المناولة لأنه لا تأثير له (ومثلها) أي ومثل المناولة (مكاتبة مع إجازة ، أو) مع (إذن) بشرط أن يعلم المكتوب إليه أنه خط الكاتب ، أو يظنه بإخبار ثقة أو غير ذلك . قال العراقي في شرح منظومته : المكاتبة أن يكتب الشيخ شيئاً من حديثه بخطه ، أو يأمر غيره فيكتب عنه بإذنه إلى غائب عنه ، أو حاضر عنده . فهذان نوعان . أحدهما : أن يجيزه مع ذلك . فتجوز الرواية به على الصحيح كالمناولة وعليه أكثر العلماء ، حتى قال بعضهم : إنه كالسماع ؛ لأن الكتابة أحد اللسانين . وقال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يبلغ الغائب بالكتابة إليه . وكان صلى الله عليه وسلم يكتب إلى عماله تارة ، ويرسل أخرى . ومنع قوم من الرواية بالكتابة . وأجابوا عن كتب النبي صلى الله عليه وسلم بأن الاعتماد على الأخبار المرسلة على يديه (ثم) يلي المناولة والمكاتبة في الرتبة (إجازة خاص لخاص) كقوله : أجزت لفلان أن يروي عني كتاب كذا مع غيبة الكتاب . وإلا فهي المناولة ، فإجازة عام لخاص كقوله : أجزت لفلان أن يروي عني جميع مروياتي (فعكسه) وهي إجازة خاص لعام . كقوله : أجزت للمسلمين ولمن أدرك حياتي أو لكل أحد : أن يروي عني كتابي الفلاني (ف) إجازة (عام لعام) كقوله : أجزت لكل أحد أن يروي عني جميع مروياتي . ذكر هذين القسمين ـ وهما إجازة الخاص للعام والعام للعام ـ القاضي أبو يعلى وغيره ، وقاله أبو بكر عبد العزيز في إجازة العام للعام ، ومنع هذا الأخير جماعة . وجوزه الخطيب وغيره . وفعله ابن منده وغيره . فقال : أجزت لمن قال لا إله إلا الله . وجوز أبو الطيب الإجازة لجميع المسلمين من كان منهم موجوداً عند الإجازة . وقال ابن الصلاح : لم نر ولم نسمع من أحد ممن يقتدى به استعمال هذه الإجازة إلا عن الشرذمة المجوزة ، والإجازة في أصلها ضعف ، وتزداد بهذا التوسع ضعفا كبيراً لاينبغي احتماله . وقال العراقي في شرح منظومته : ممن

أجازها أبو الفضل بن خيرون البغدادى وابن رشد المالكى والسلفى وغيرهم .
ورجحه ابن الحاجب ، وصححه النووى من زيادة الروضة (ثم مكاتبته بدونها) أى
بدون إجازة ، بل كتب إليه يخبره بقراءته الكتاب الفلانى على الشيخ الفلانى
فقط . وظاهر كلام الإمام أحمد والخلال : الجواز . فإن أبا مسهر وأبا توبة كتبا
إليه بأحاديث وحدث بها ، وهو الأشهر للمحدثين . واختاره كثير من المتقدمين .
حتى قال ابن السمعانى : إنها أقوى من الإجازة . وجزم به الرازى فى المحصول ،
وفى البخارى فى كتاب الأيمان والنذور « وكتب إلى محمد بن بشار » وفى مسلم عن
عامر بن سعيد بن أبى موسى « كتب إلى جابر بن سمرة » والشافعية خلاف . وقد
تقدم ما فيها من الخلاف مع الإجازة ، فمع عدمها أقوى (ويكفى) فى جواز
الرواية بالمكاتبة (معرفة خطه) أى إن كان يعرف المكتوب إليه خط الكاتب
عندنا وعند الأكثر ، ويكفى الظن فى ذلك المعتمد على إخبار عدل على الصحيح .
وحكى أبو الحسين بن القطان عن بعضهم : أنه لا يكفى فى ذلك إلا عدلان يشهدان
على الكاتب بأنه كتبه على حد شرط كتاب القاضى إلى القاضى (وتجوز إجازة بمجاز
به) فى الأصح . كأجزت لك مجازاتى ، أو أجزت لك ما أجيز لى روايته . وهذا
هو الصحيح . وعليه العمل ، خلافا لبعض المتأخرين . وقد كان الفقيه نصر المقدسى
يروى بالاجازة عن الإجازة (و) تجوز الإجازة (لطفل ومجنون وغائب وكافر) ليروى
الطفل ما أجيز به إذا بلغ ، والمجنون إذا عقل ، والكافر إذا أسلم . وقد وقعت
مسألة الكافر فى زمن الحافظ أبى الحجاج المزى بدمشق . وكان طبيبا يسمى بعد
إسلامه محمد . وكان أبوه يسمى عبد السيد - يسمع الحديث وهو يهودى على
أبى عبد الله محمد بن عبد الله الصورى . وكتب اسمه فى طبقات السماع مع الناس ،
وأجاز ابن عبد المؤمن لمن سمعه ، وهو من جملتهم ، وكان السماع والإجازة بحضرة
المزى الحافظ ، وبعض السماع بقراءته ولم ينكره . ثم هدى الله اليهودى إلى
الإسلام . وحدث بما أجيز له . وتحمل الطلاب عنه . قال الحافظ عبد الرحيم

العراقى : ورأيته ولم أسمع منه (لا) ! (معدوم) فلا تصح الإجازة له (مطلقا) لا بالأصالة كأجزت لمن يولد لك ، ولا بالتبعية ، كأجزت لك ولمن يولد لك فى ظاهر كلام جماعة من أصحابنا . وقاله غيرهم . لأنها محادثة أو إذن فى الرواية ، بخلاف الوقف على من سيولد تبعا لمن ولد . وأجازها أبو بكر بن داود من أصحابنا . فإنه لما سأله إنسان الإجازة . قال : قد أجزت لك ولأولادك ، ولحبل الحبلة ، يعنى لمن يولد لك (ولا تصح) أيضاً إجازة (لمجهول) كأجزت لرجل من الناس (ولا بمجهول) كأجزت لك أن تروى عنى بعضاً من مروياتى، وجوز القاضى أبو يعلى وابن عمروس المالكى : أجزت لمن يشاء فلان . والصحيح : خلاف ذلك ، وهو عدم الصحة فى ذلك لما فيه من الجهالة والتعليق . أما لو استجيز لمن سمى ونسب له . فلا يقدح فى صحة الإجازة جهله بشخصه ، كما لا يقدح عدم معرفته بمن هو حاضر يسمعه بشخصه (ولا) تصح إجازة : (ما لم يتحمله) المجيز (ليرويه عنه) المجاز (إذا تحمله) المجيز . قال القاضى عياض : لم أرهم تكلموا عليه . ورأيت بعض العصريين يفعله . لكن قال عبد الملك الطبنى : كنت عند القاضى أبى الوليد يونس بقرطبة فسأله إنسان الإجازة بما رواه وما يرويه بعد ، فلم يجبه . فغضب . فقلت : يا هذا يعطيك مالم يأخذ ؟ فقال أبو الوليد : هذا جوابى . قال القاضى عياض : وهو الصحيح . وصححه صاحب التحرير تبعا ، وهو ظاهر لما فيه من التعليق (ويقول) مجاز له حيث صحت الإجازة (أجاز لى) فلان ، أو أجاز لنا باتفاق على جواز ذلك ؛ لأنه إخبار بالحال على وجهه (ويجوز) أن يقول (حدثنى وأخبرنى إجازة) وحدثنا وأخبرنا إجازة عند أصحابنا وأكثر العلماء ، ومنع قوم « حدثنا » دون « أخبرنا » قال البرماوى : وجوّز أبو نعيم وأبو عبد الله المرزبانى أن يقول : أخبرنا دون حدثنا (لا إطلاقهما) أى لا يجوز أن يطلق حدثنى وأخبرنى من غير أن يقول إجازة (فيهن) أى فى جميع صور الرواية بالإجازة اللاتى تقدم ذكرهن ، لما فى ذلك من إيهام كون الرواية بالتحديث

على الحقيقة ؛ لأنها الأصل المتبادر الفهم إليه (ولا تجوز رواية بوصية بكتبه) وقيل : بلى . قيل لمحمد بن سيرين : إن فلاناً أوصى إلى بكتبه ، أفأحدث بها عنه ؟ قال : نعم ، ثم قال لى بعد ذلك : لا آمرك ولا أنهاك . قال حماد : وكان أبو قلابة قال : ادفعوا كتبى إلى أيوب إن كان حياً وإلا فأحرقوها ، وعلل ذلك القاضى عياض بأنه نوع من الإذن . قال ابن الصلاح : وهذا بعيد جداً ، وهو إما زلة عالم ، أو مؤول على أنه أراد أن يكون ذلك على سبيل الوجادة ، وأنكر عليه ابن أبى الدم ذلك . وقال : الوصية أرفع رتبة من الوجادة بلا خلاف ، وهى معمول بها عند الشافعى وغيره . انتهى (ولا) تجوز الرواية أيضاً (بوجادة) بكسر الواو ، مصدر مؤكد لوجد . فإن مادة وجد متحدة الماضى والمضارع مختلفة المصادر بحسب اختلاف المعانى . فيقال فى الغضب : موجِدة ، وفى المطلوب وجوداً ، وفى الضالة وجداناً ـ بكسر الهمزة ـ وفى الحب وَجدا ـ بالفتح وفى المال وُجدانا ـ بالضم ـ وفى الغنى جدة ـ بالكسر وتخفيف الدال المفتوحة ، وإجدانا ـ بكسر الهمزة (وهى) أى الوجادة فى اصطلاح المحدثين (وجدانه) أى الراوى (شيئاً) من الأحاديث مكتوباً (بخط الشيخ) الذى يعرفه ويثق بأنه خطه ، حياً كان الكاتب أو ميتاً على الصحيح (ويقول) إذا أراد الإخبار بذلك (وجدت بخط فلان) كذا ، وإن لم يثق بأنه خطه ، فيقول : وجدت ماذكر لى أنه خط فلان كذا ، ولا يقول : حدثنا ولا أخبرنا ، خلافاً لمن جازف فى إطلاق ذلك (ولا) تجوز الرواية أيضاً (بمجرد قول الشيخ : سمعت كذا ، أو هذا سماعى ، أو) هذا روايتى ، أو هذا خطى . أما إذا قال عن فلان ، فقال ابن الصلاح : إنه تدليس قبيح إذ كان يوهم سماعه منه (ويعمل) وجوباً (بما ظن صحته من ذلك) أى مما قلنا : إنه لا تجوز له روايته عند أصحابنا والشافعية ، يعنى أنه لا يتوقف وجوب العمل على جواز الرواية . وذلك لعمل الصحابة بكتبه صلى الله عليه وسلم . قال ابن العراقى فى شرح جمع الجوامع : قاله الشافعى وظار أصحابه ونصره الجوينى . واختاره جمع من المحققين . قال ابن

الصلاح : وهو الذى لا يتجه غيره فى الأعصار المتأخرة . قال النووى : وهو الصحيح . وهذا قول أصحابنا . وقيل : لا يجب العمل به . قال القاضى عياض : أكثر المحدثين الفقهاء من المالكية وغيرهم : لا يرون العمل به . انتهى . ومحل الخلاف إذا لم تخالفه صحيحة . فإن الاعتماد يكون عليها دون غيرها (ومن رأى سماعه ولم ينكره فله روايته والعمل به إذا ظنه خطه) فيكتفى بالظن على الصحيح عند أكثر أصحابنا . وقال المجد ، وفاقاً للشافعى وأبى يوسف ومحمد : لا يعمل به إلا إذا تحقق أنه خطه . وقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به حتى يذكر سماعه . وجه الأول : أن غالب الأحكام مبناها على الظن . قال ابن مفلح : ولهذا قيل لأحمد : فإن أعاره من لم يثق به ؟ فقال : كل ذلك أرجو . فإن الزيادة فى الحديث لا تكاد تخفى ؛ لأن الأخبار مبنية على حسن الظن وغلبته .

(فصل . لعارف) بمعانى الألفاظ ومايحيلها (نقل الحديث بالمعنى) عند الأئمة الأربعة وجماهير العلماء . وعليه العمل ، لما روى ابن منده فى معرفة الصحابة من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثى قال : قلت « يارسول الله ، إنى أسمع منك الحديث ، فلاأستطيع أن أرويه كما سمعته منك ، يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً . فقال : إذا لم تحلوا حراماً ولا تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس » فذكر ذلك للحسن . فقال : لولا هذا ماحدثنا . قال الإمام أحمد : مازال الحفاظ يحدثون بالمعنى وكذلك الصحابة . وعنه لا يجوز ، واختاره جمع من العلماء . وحكاه ابن السمعانى عن ابن عمر وجمع من التابعين ، ونقل عن مالك أيضاً . قال ابن مفلح : فى نقله عن ابن عمر ومن معه من التابعين نظر ، فإنه لم يصح عنهم سوى مراعاة اللفظ ، فلعله استحباب ، أو لغير عارف . فإنه إجماع فيهما ، وجوزه الماوردى إن نسى اللفظ لأنه قد تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن أحدهما ، فيلزمه الآخر . وقيل : يجوز ذلك للصحابة فقط . وقيل : يجوز ذلك فى الأحاديث الطوال دون القصار . وقيل : يجوز للاحتجاج لا للتبليغ . وقيل : يجوز بلفظ مرادف فقط . ومنع أبو الخطاب إبدال

لفظ بأظهر منه معنى أو أخفى . وقال ابن عقيل فى الواضح : إبداله بالظاهر أولى . وقال بعض أصحابنا : يجوز بأظهر اتفاقاً لجوازه بعربية ، وهى أتم بياناً . وحيث تقرر أن الصحيح جوازا نقل الحديث بالمعنى (فليس) الحديث (بكلام الله . وهو) أى الحديث (وحى إن روى مطلقاً) من غير تبيين أن الله أمر أو نهى أو كان خبراً عن الله تعالى (وإن بين) النبى (صلى الله عليه وسلم) فى الحديث (أن الله تعالى أمر أو نهى ، أو كان خبراً عن الله) سبحانه (أنه قاله ف) لا يجوز تغيير لفظه (كالقرآن) ومما يدل على جواز نقل الحديث بالمعنى مع تغيير اللفظ : مارواه الإمام أحمد بإسناد حسن عن واثلة « إذا حدثنا كم بالحديث على معناه فحسبكم » وروى الخلال هذا المعنى عن ابن مسعود مرفوعاً ، وحدث ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم حديثاً فقال « أو دون ذلك ، أو فوق ذلك ، أو قريباً من ذلك » وكان أنس إذا حدث عنه صلى الله عليه وسلم حديثاً قال « أو كما قال » إسنادهما صحيح . رواهما ابن ماجة . وكذلك نقلت وقائع متحدة بألفاظ مختلفة ، ولأنه يجوز تفسيره بعجمية إجماعاً ، فبعربية أولى لحصول المقصود ، وهو المعنى ، ولهذا لا تجب تلاوة اللفظ ولا ترتيبه ، بخلاف القرآن والأذان ونحوه (وجائز إبدال الرسول بالنبى وعكسه) وهو إبدال لفظ «النبى» بلفظ «الرسول» نص على ذلك أحمد . وبه قال القاضى أبو يعلى والشيخ تقى الدين والثورى وغيرهم . واعترض بأنه لما علم النبى صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب مايقال عند النوم « آمنت بكتابك الذى أنزلت ونبيك الذى أرسلت ، قال : ورسولك ، قال : لا ، ونبيك » متفق عليه ، ورد الاعتراض بأن فائدة قوله صلى الله عليه وسلم للبراء بن عازب : عدم الالتباس بجبريل أو الجمع بين لفظى النبوة والرسالة . قال الشيخ تقى الدين : الجواب عن حديث البراء من ثلاثة أوجه . أحدها : أن «الرسول» كما يكون من الأنبياء يكون من الملائكة . الثانى : أن تضمن قوله صلى الله عليه وسلم «ورسولك» النبوة بطريق الالتزام . فأراد عليه الصلاة والسلام أن يصرح بذكر النبوة . الثالث : الجمع بين

لفظى النبوة والرسالة ، ومحل الخلاف فى غير الكتب المصنفة لاتفاقهم على أنه (لا) يجوز (تغيير الكتب المصنفة) لما فيه من تغيير تصنيف مصنفها . قال ابن الصلاح : لانرى الخلاف جارياً ، ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب . ويثبت فيه بدله لفظاً آخر بمعناه . فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب . وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب ، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره (ولو كذَّب) أصل فرعاً فيما رواه عنه (أو غلط أصل فرعاً لم يعمل به) أى بذلك الحديث الذى كذب فيه الشيخ راويه عنه ، أو غلط فيه الشيخ راويه عنه عندنا . وعند الأكثر . وحكاه جماعة إجماعاً لكذب أحدهما . ونقل عن الشافعى وأصحابه (و) لكن (هما على عدالتهما) لعدم بطلان العدالة المتحققة بالشك . فلو شهدا عند حاكم فى واقعة قبلا : لأن تكذيبه أو تغليطه قد يكون لظن منه أو غيره . وقيل : يعمل به واختاره جماعة (وإن أنكره) أى أنكر الأصل الفرع بأن قال الشيخ : ماأعرف هذا الحديث أو نحو ذلك (ولم يكذبه) أى ولم يكذب الأصل الفرع فى روايته عنه (عمل به) عند الإمام أحمد ومالك والشافعى والأكثر . لأن الفرع عدل جازم غير مكذب ، فعمل بمارواه . كموت الأصل أو جنونه . وروى سعيد عن الدراوردى عن ربيعة عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة « أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد » ونسيه سهيل وقال : حدثنى ربيعة عنى . ورواه الشافعى عن الدراوردى . قال : فذكرت ذلك لسهيل . فقال : أخبرنى ربيعة — وهو عندى ثقة — أنى حدثته إياه ولا أحفظه . وكان سهيل يحدثه بعد عن ربيعة عنه عن أبيه . ورواه أبو داود وإسناده جيد ولم ينكر ذلك . فإن قيل : فأين العمل به ؟ قيل : مذكور فى معرض الحجة . فإنه إذا جاز أن يعمل به ، ثبت أنه حق يجب العمل به . وعنه لا يعمل به . وقاله أبو حنيفة وأكثر

الحنفية . ولذلك ردوا خبر « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » لأنه من رواية الزهرى . وقال : لا أذكره . وكذلك حديث سهيل فى الشاهد واليمين ، وقاسوه على الشهادة فيما إذا نسى شاهد الأصل . وأجيبوا بأن الشهادة أضيق (وتقبل زيادة ثقة ضابط) فى الحديث (لفظا أو معنى) يعنى سواء كانت الزيادة فى لفظ الحديث أو فى معناه (إن تعدد المجلس) عند جماهير العلماء وحكاه بعضهم إجماعا (أو اتحد) المجلس (وتصورت علة من فيه عادة) على الصحيح (أو جهل الحال) بأن شككنا : هل كان فى المجلس من يتصور غفلته أولا . وهل كانت الزيادة فى مجلس واحد ، أو أكثر ؟ وعلى كل : فالصحيح القبول ، وهو ظاهر الروضة وغيرها . وقطع بذلك البرماوى . وقال : هو كما إذا تعدد المجلس . قال ابن مفلح : هذا أولى . وظاهر كلام القاضى وغيره : أنه كاتحاد المجلس وقاله الشيخ تقى الدين ، فيعطى حكمه . وقال : كلام أحمد وغيره مختلف فى الوقائع ، وأهل الحديث أعلم . وعلم مما تقدم : أنه إن اتحد المجلس ولم يتصور غفلة من فيه عادة : أن زيادته لاتقبل . وهذا الصحيح عند الأكثر . وذكره بعضهم إجماعا . وقيل : أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها . اختاره ابن السمعانى والتاج السبكى والبرماوى وألحقوها بما إذا كان فى المجلس جماعة لاتتصور غفلتهم . وعنه تقبل . وحكاه البرماوى عن جمهور الفقهاء والمحدثين ، قال : ولهذا قبل النبى صلى الله عليه وسلم خبر الأعرابى عن رؤية الهلال مع انفراده . وقبل خبر ذى اليدين مع وجود أبى بكر وعمر رضى الله عنهم (وإن خالفت) الزيادة (المزيد) فى صورة من الصور التى قلنا بقبولها منها (تعارضا) أى المزيد والزيادة . ذكره القاضى وغيره ، ونقله الابيارى عن قوم (و) على هذا (يطلب مرجح) لأحدهما ونقل الابيارى أيضاً عن قوم تقديم الزيادة . قال : وهو الظاهر عنده إذا لم يكن بد من تطرق الوهم إلى أحدهما لاستحالة كذبهما . وامتنع الحمل على تعمد الكذب ، لم يبق إلا الذهول والنسيان ، والعادة ترشد إلى أن نسيان ماجرى أقرب من تخيل ما لم يجر . وحينئذ

فالمثبت أولى . وقال ابن الصلاح : إن الزيادة إذا خالفت مارواه الثقات فهى مردودة ، وعند أبى الحسن : إن غيرت المعنى لا الإعراب قبلت وإلا فلا (وإن رواها) الراوى (مرة وتركها) مرة (أخرى ؛) ذلك (كتعدد رواة) قال ابن الحاجب وابن مفلح والبرماوى وغيرهم : فيفصل فيه بين اتحاد سماعها من الذى روى عنه وتعدده . والمراد ما أمكن جريانه من الشروط والأقوال لا مالا يمكن . وقيل : الاعتبار بكثرة المرات ، وإن تساوت قبلت . وقيل إن صرح بأنه سمع الناقص فى مجلس والزائد فى آخر قبلت . وإن عزاهما لمجلس واحد وتكررت روايته بغير زيادة ، ثم روى الزيادة . فإن قال : كنت نسيت هذه الزيادة قبل منه ، وإن لم يقل ذلك وجب الوقف فى الزيادة . إذا علمت ذلك فمثال زيادة الراوى مرة وتركها أخرى : حديث سفيان بن عيينة عن طلحة بن يحيى بن عبد الله بسنده إلى عائشة رضى الله عنها أنها قالت « دخل على رسولُ الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : إنا خبأنا لك خَبْئا . فقال : أما إنى كنت أريد الصوم ، ولكن قربيه » وأسنده الشافعى عن سفيان هكذا . ورواه عن سفيان شيخ باهلى وزاد فيه « وأصوم يوما مكانه » ثم عرضته عليه قبل موته بسنة فذكر هذه الزيادة . وهناك زيادة سكت عنها بقية الثقات فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله تعلى « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين . فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، يقول الله تعالى: حمدنى عبدى » حديث صحيح . ثم روى عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة الخبر . وذكر فيه « فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم . قال الله تعالى : ذكرنى عبدى » تفرد بالزيادة . وفيه مقال . وحديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من شرب من إناء من ذهب أو فضة فإنما يجرجر فى جوفه نار جهنم » زاد فيه يحيى بن محمد الحارثى عن زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر « أو إناء فيه شيء من ذلك » (وإن أسند) الراوى

(أو وصل أو رفع ماأرسله ،أو قطعه أو وقفه : قُبل) ذكر هنا ثلاث مسائل . الأولى : إذا أسند الراوى ما أرسله قبل إسناده . الثانية : إذا وصل الراوى حديثاً رواه مقطوعاً قبل وصله . الثالثة : إذارفع الراوى حديثاً رواه موقوفاً قبل رفعه . والحكم فى هذه الثلاث : قبول إسناده ووصله ورفعه (مطلقاً) قطع به فى التمهيد وغيره . وحكى عن الشافعية : أن الراوى إذا صح عنده الخبر أفتى به تارة ، ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم أخرى . قال ابن مفلح : وحكاه بعض أصحابنا عن الشافعية . وخالف بعض المحدثين فيما إذا كان الراوى واحداً . وقيده بعضهم بما إذا كان من شأنه الإرسال (وإن كان غيره) أى وإن كان المسند غير المرسل . والذى وصله غير الذى قطعه . والذى رفعه غير الذى وقفه (فكزيادة) فى الحديث . مثال ما أسنده راوٍ وأرسله غيره : إسناد إسرائيل بن يونس عن جده أبى إسحاق السبيعى عن أبى بردة عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث « لا نكاح إلا بولى » ورواه الترمذى وشعبة عن أبى إسحاق عن أبى بردة عن النبى صلى الله عليه وسلم . فقضى البخارى لمن وصله . وقال : زيادة الثقة مقبولة . ومثال مارفعه راو ووقفه غيره : حديث مالك فى الموطأة عن أبى النضر عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت موقوفاً «أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة» وخالفه موسى بن عقبة وعبد الله بن سعيد عن ابن أبى هند وغيرهما . فرووه عن أبى النضر مرفوعاً ، ومثل ذلك كثير (وحرم نقص ما تعلق بباقى) يعنى أنه يحرم على الراوى أن ينقص الحديث شيئاً يتعلق بباقى الحديث إجماعاً ، لبطلان المقصود من الحديث نحو الغاية والاستثناء ونحوهما كنهيه صلى الله عليه وسلم «عن بيع الثمر حتى يزهى» فيترك «حتى يزهى» وكقوله صلى الله عليه وسلم «لاتبيعوا الذهب بالذهب ، ولا الفضة بالفضة ، إلا سواء بسواء» فيترك «إلا سواء بسواء» وكذلك الصفة نحو «فى الغنم السائمة الزكاة» فيترك « السائمة » وكذا مافيه تغيير معنوى ، كما فى النسخ ، نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» وكذا ترك بيان مجمل فى الحديث ، أوتخصيص عام أو تقييد

مطلق ، أو نحو ذلك . فإن ذلك كله لايجوز تركه إجماعاً (ويسن أن لاينقص) من الحديث (غيره) أى غير ماتعلق بباقيه بلا نزاع بين العلماء . فإن نقصه شيئاً لايتعلق بباقيه جاز عند أكثر العلماء . منهم مالك والشافعى وأحمد . وقيل : مطلقاً . وقيل : إن نقله بتمامه مرة جاز وإلا فلا . وقيل : إن كان الحديث مشهوراً بتمامه جاز وإلا فلا (ويجب عمل بحمل صحابى مارواه) من حديث محتمل المعنيين (على أحد محمليه ، تنافيا) أى المحملين (أولا) يعنى أو لم يتنافيا . قال ابن مفلح : عندنا وعند عامة العلماء . هذه المسألة تعرف بما إذا قال راوى الحديث فيه شيئاً . هل يقبل أو يعمل بالحديث ؟ ولها أحوال . منها : أن يكون الخبر عاماً ، فيحمله الراوى على بعض أفراده ، ويأتى ذلك فى تخصيص العام ، أو يدعى تقييداً فى مطلق . فكالعام يخصصه ، أو يدعى نسخه ويأتى فى النسخ ، أو يخالفه بترك نص الحديث . كرواية أبى هريرة فى الولوغ سبعاً . وقوله « يغسل ثلاثا » وبعضهم يمثل بذلك لتخصيص العام ، ولا يصح . لأن العدد نص فيه . ومنها : مسألة الكتاب ، وهى أن يروى الصحابى خبراً محتملاً لمعنيين ، ويحمله على أحدهما . فإن تنافيا ، كالقرء ، ويحمله الراوى على الأطهار مثلاً . وجب الرجوع إلى حمله ، عملاً بالظاهر . كما قاله أصحابنا ، وجمهور الشافعية . كالأستاذ أبى إسحاق وأبى منصور وابن فورك ، وألكيا الهراسى وسليم الرازى ، ونقله أبو الطيب عن مذهب الشافعى . ولهذا رجع إلى تفسير ابن عمر رضى الله عنهما فى التفرق فى خيار المجلس بالأبدان ، وإلى تفسيره «حبل الحبلة» ببيعه إلى نتاج النتاج ، وإلى قول عمر رضى الله عنه فى «هاء وهاء» إنه التقابض فى مجلس العقد . وخالف أبو بكر الرازى من الحنفية . فقال : لايعمل بحمل الصحابى . وقيل : يجتهد أولاً . فإن لم يظهر له شىء وجب العمل بحمل الصحابى . وعن الإمام أحمد رواية ثانية : أنه يجب العمل بحمل التابعى أيضاً . وعند جمع وبعض الأئمة . وحيث علمت أن الصحيح وجوب العمل بحمل مارواه الصحابى على أحد محمليه . فإنه يكون (كما لو أجمع على جوازهما) أى جواز كل من

المحملين (و) أجمع أيضاً على (إرادة أحدهما) كما فى حديث ابن عمر فى التفرق فى خيار المجلس : هل هو التفرق بالأبدان ، أو بالأقوال ؟ فقد أجمعوا أن المراد أحدهما فكان ماصار إليه الراوى أولى . قال أبو هريرة «أحمله عليهما معاً ، فأجعل لهما الخيار فى الحالين بالخبر » قال الماوردى : هذا صحيح ، لولا أن الإجماع منعقد على أن المراد أحدهما (أو قاله) أى وكما لو قاله الصحابى (تفسيراً) لمعنى الحديث . قال فى شرح التحرير : واعلم أن الخلاف كما قال الهندى فيما إذا ذكر ذلك الراوى ، لا بطريق التفسير لفظه ، وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف . انتهى . ومحل ذلك إذا كان الحمل أو التفسير على أحد معنييه الظاهرين ، أو الظاهر منهما . أما إذا حمله الصحابى بتفسيره ، أو بأن المراد منه غير ظاهره ، فإنه (لا) يقبل منه مايذكره (على غير ظاهره) كما إذا حمل ماظاهره الوجوب على الندب أو بالعكس ، أو ماهو حقيقة على المجاز ونحو ذلك . فإنه لايلتفت إلى قوله (وعمل) فى ذلك (بالظاهر لو كان قوله) أى الصحابى (حجة) فى غير هذه الصورة . وعلى العمل بالظاهر فى هذه الصورة أكثر الفقهاء . ولهذا قال الشافعى : كيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحججهم . وقيل : يعمل بقول الصحابى ، ويترك الظاهر . وحكى عن الإمام أحمد وأكثر الحنفية . لأن الصحابى لايقول بما يخالف الظاهر إلا عن توقيف ، وللمالكية خلاف . واختار ابن عقيل والآمدى وأبو الحسين وعبد الجبار : يعمل بالظاهر إلا أن يعلم مأخذه ، ويكون صالحاً ، وهو أظهر . قال ابن مفلح : لعله مراد من أطلق (ولا يرد خبره) أى خبر الصحابى عن النبى صلى الله عليه وسلم (لمخالفة مالا يحتمل تأويلا) أى بسبب مخالفته نصاً لايحتمل التأويل فى الأصح عندنا (ولا ينسخ) النص . وقالته الشافعية ، لاحتمال نسيانه ، ثم لو عرف ناسخه لذكره ورواه ولو مرة لئلا يكون كاتما للعلم . كرواية أبى هريرة فى « غسل الولوغ سبعاً » وقوله « يغسل ثلاثاً »وقالت الحنفية ، وهو رواية عن أحمد : لايعمل بالخبر . وقال الآمدى : يتعين ظهور ناسخ عنده ، وقد لايكون ناسخاً عند غيره . فلا يترك النص باحتمال .

وخالفه ابن الحاجب وقال فى العمل بالنص نظر . وقال إمام الحرمين وابن القشيرى : إن تحققنا نسيانه للخبر أو فرضنا مخالفته لخبر لم يروه ، وجوزنا أنه بلغه ، فالعمل بالخبر ، أو روى خبراً يقتضى رفع الحرج فيما سبق فيه حظر ، ثم رأيناه يتحرج فالعمل بالخبر أيضاً (وخبر الواحد وإن) فرض أنه (خالف عمل أكثر الأمة أو) أنه خالف (القياس من كل وجه) فالخبر (مقدم) أما كون خبر الواحد مقدم على ماعليه عمل أكثر الأمة : فهو الذى عليه جماهير العلماء . وحكاه بعضهم إجماعاً . وأما كونه مقدماً مع مخالفته القياس من كل وجه : فلنص أحمد والشافعى والكرخى من الحنفية والأكثر من العلماء . واستدل لذلك بقول عمر رضى الله عنه « لولا هذا لقضينا فيه برأينا » وبرجوعه إلى توريث المرأة من دية زوجها ، ولعمل جماعة من الصحابة بذلك . قال الإمام أحمد : أكثرهم ينهى عن الوضوء بفضل وضوء المرأة ، والقرعة فى عتق جماعة فى مرض موته وغير ذلك ، وشاع ولم ينكر . وقدم المالكية القياس . وقال أكثر الحنفية : إن خالف الأصول أو معنى الأصول لاقياس الأصول . وأجازوا الوضوء بالنبيذ سفراً ، وأبطلوه بالقهقهة داخل الصلاة . واحتجت المالكية لتقديمهم القياس باحتمال كذب الراوى وفسقه وكفره وخطئه ، والإجمال فى الدلالة والتجوز والإضمار والنسخ بما لايحتمله القياس . ورد ذلك بأنه بعيد ، وبتطرقه إلى أصل ثبت بخبر الواحد ، وبتقديم ظاهر الكتاب والسنة المتواترة مع التطرق فى الدلالة . مالو ظنه فى الخبر من جهة غيره ، وفى القياس من جهة نفسه ، وهو بها أوثق . ردّ ذلك بأن الخطأ إليه أقرب من الخطأ فى الخبر ، والخبر مستند إلى المعصوم ، ويصير ضرورياً بضم أخبار إليه ، ولا يفتقر إلى قياس ولا إجماع فى لبن المصراة . وهو أصل بنفسه ، أو مستثنى للمصلحة ، وقطع النزاع لاختلاطه . واعترض بمثل قول ابن عباس لأبى هريرة ـ وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « توضئوا مما مست النار » فقال « إنا نتوضأ من الحميم » أى الماء الحار . فقال أبو هريرة « يا ابن أخى إذا سمعت حديثاً عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا تضرب

له مثلا » رواه الترمذى . وابن ماجه . رد بأن ذلك استبعاد لمخالفة الظاهر . وفى الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما « أن النبى صلى الله عليه وسلم أكل من كتف شاة . وصلى ولم يتوضأ » وأيضاً خبر معاذ سبق فى أن الإجماع حجة، ولأن الخبر أقوى فى غلبة الظن ؛ لأنه يجتهد فيه فى العدالة والدلالة ، ويجتهد فى القياس فى ثبوت حكم الأصل ، وكونه معللا وصلاحية الوضوء للتعليل ، ووجوده فى الفروع ، ويبقى المعارض فى الأصل والفرع . ولما تعارضت الأدلة عند ابن الباقلانى : توقف فى المسألة . وعند أبى الحسين : إن كانت العلة بنص قطعى فالقياس كالنص على حكمها ، وإن كان الأصل مقطوعاً به فقط . فالاجتهاد والترجيح . وعند صاحب المحصول يقدم الخبر مالم توجب الضرورة تركه . كخبر المصراة لمعارضته الإجماع فى ضمان المثل أو القيمة . وعند الآمدى ومن وافقه إن ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ، وهى قطعية فى الفرع فالقياس ، أو ظنية فالوقف . وإلا فالخبر . ومعنى كلام جماعة من أصحابنا يقتضيه (ويعمل به) كالحديث (الضعيف فى الفضائل) عند الإمام أحمد والموفق والأكثر . قال أحمد : إذا روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الحلال والحرام شددنا فى الأسانيد . وإذا روينا عن النبى صلى عليه وسلم فى فضائل الأعمال ، ومالا يضيع حكما ولا يرفعه تساهلنا فى الأسانيد . واستحب الإمام أحمد الاجتماع ليلة العيد فى رواية . فدل على العمل به لو كان شعاراً . وفى المغنى فى صلاة التسبيح : الفضائل لايشترط لها صحة الخبر ، واستحبها جماعة ليلة العيد . فدل على التفرقة بين الشعار وغيره . قاله ابن مفلح فى أصوله . وعن أحمد رواية أخرى . لايعمل بالحديث الضعيف فى الفضائل . ولهذا لم يستحب صلاة التسبيح لضعف خبرها عنده ، مع أنه خبر مشهور عمل به وصححه غير واحد من الأئمة . ولم يستحب أيضاً التيمم بضربتين على الصحيح عنه ، مع أن فيه أخباراً وآثاراً ، وغير ذلك من مسائل الفروع . وقال بعض أصحابنا : يعمل به فى الترغيب والترهيب ، لا فى إثبات

مستحب ولا غيره . قال الشيخ تقى الدين عن قول أحمد وقول العلماء فى الحديث الضعيف فى فضائل الأعمال . قال العمل به بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب ، وتخاف ذلك العقاب . ومثال ذلك : الترغيب والترهيب بالاسرائيلات والمنامات وكلمات السلف والعلماء ووقائع العالم ، ونحو ذلك مما لا يجوز بمجرده إثبات حكم شرعى ، لا استحباب ولا غيره . لكن يجوز أن يدخل فى الترغيب والترهيب فيما علم حسنه أو قبحه بأدلة الشرع . فإن ذلك ينفع ولا يضر ، وسواء كان فى نفس الأمر حقا أو باطلا . وقال فى شرح العمدة فى التيمم بضربتين : والعمل بالضعاف إنما يسوغ فى عمل قد علم أنه مشروع فى الجملة . فإذا رغب فى بعض أنواعه بحديث ضعيف عمل به . أما إثبات سنة فلا . ونقل الجماعة عن أحمد أنه كان يكتب حديث الرجل الضعيف ، كابن لهيعة وجابر الجعفى وابن أبى مريم . فيقال له . فيقول أعرفه أعتبر به ، كأنى أستدل به مع غيره ، لا أنه حجة إذا انفرد . ويقول : يقوى بعضها بعضا . ويقول : الحديث عن الجعفى قد يحتاج إليه فى وقت . وقال : كنت لا أكتب حديث جابر الجعفى ، ثم كتبته أعتبر به . وقال أيضاً : ما أعجب أمر الفقهاء فى ذلك . ويزيد بن هارون من أعجبهم ، يكتب عن الرجل مع علمه بضعفه . وفى جامع القاضى : أن الحديث الضعيف لايحتج به فى المأثم . وقال الخلال : مذهبه ـ يعنى الإمام أحمد ـ أن الحديث الضعيف إذا لم يكن له معارض قال به . وقال فى كفارة وطء الحائض : مذهبه فى الأحاديث ، إن كانت مضطربة ولم يكن لها معارض قال بها . وقال أحمد فى رواية عبد الله : طريقى لست أخالف ماضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب مايدفعه .

(فصل : المرسل) فى اصطلاح الفقهاء هو (قول غير صحابى فى كل عصر : قال النبى صلى الله عليه وسلم) وهو قول أصحابنا والكرخى والجرجانى وبعض الشافعية والمحدثين . وخصه أكثر المحدثين وكثير من الأصوليين بالتابعى ، سواء كان من كبارهم ، وهو من لقى جماعة كثيرة من الصحابة ، كعبيد الله بن عدى

بن الخيار ، وكسعيد بن المسيب ، وعلقمة بن قيس النخعى ، وأبى مسلم الخولانى حكيم هذه الأمة ، وكمسروق ، وكعب الأحبار وأشباههم . أو من صغارهم ، وهو من لم يلق من الصحابة إلا القليل . كيحيى بن سعيد الأنصارى وأبى حازم وابن شهاب لقى عشرة من الصحابة . وقيل : ما كان عن صغار التابعين . لا يسمى مرسلا ، بل منقطعا لكثرة الوسائط لغلبة روايتهم عن التابعين . وقيل : يسمى مرسلا إذا سقط من الإسناد واحد أو أكثر ، سواء الصحابى وغيره . فيتحد مع المسمى بالمنقطع بالمعنى الأعم . قال ابن الصلاح : فى الفقه وأصوله : أن كل ذلك يسمى مرسلا ، قال وإليه ذهب من أهل الحديث أبو بكر الخطيب ، وقطع به إلا أن أكثر مايوصف بالإرسال من حيث الاستعمال : مارواه التابعى عن النبى صلى الله عليه وسلم . وما رواه تابع التابعى فيسمونه معضلا انتهى . وعلى هذا : لو سقط بين الراويين أكثر من واحد . فإنه يسمى معضلا أيضاً (وهو) أى المرسل (حجة كمرسل الصحابة) عند أحمد وأصحابه ، والحنفية والمالكية والمعتزلة . وحكاه الرازى فى المحصول عن الجمهور . واختاره الآمدى وغيره . وذكر محمد بن جرير الطبرى أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل ، ولم يأت عن أحد إنكارها إلى رأس المائتين . وكذا قال أبو الوليد الباجى : إنكار كونه حجة بدعة حدثت بعد المائتين . وذلك لقبولهم مراسيل الأئمة من غير نكير . وعن الإمام أحمد رواية ثانية : أن المرسل ليس بحجة . قال ابن عبد البر : هو قول أهل الحديث . قال ابن الصلاح : هو المذهب الذى استقر عليه رأى أهل الحديث ونقاد الأثر ، كما قال الخطيب فى الكفاية . وحكاه مسلم عن أهل العلم بالأخبار . وهذا وإن قاله مسلم على لسان غيره ، لكن أقره . واحتجوا بأن فيه جهلا بعين الراوى وضعفه . وقال الشافعى وأتباعه : إن كان من كبار التابعين ، ولم يرسل إلا عن عذر ، وأسنده غيره أو أرسله ، وشيوخهما مختلفة ، أو عضده عمل صحابى ، أو الأكثر أو قياس ، أو انتشار ، أو عمل العصر : قُبل ، وإلا فلا (ويشمل) اسم المرسل ما سموه (معضلا

و) ماسموه (منقطعا) قد تقدم أن أهل الحديث سموا مارواه تابع التابعى وماسقط بين روايه أكثر من واحد معضلا . وقال القاضى وكثير من الفقهاء وغيرهم لو انقطع فى الإسناد واحد ، كرواية تابع التابعى عن صحابى . فهو مرسل ، والأشهر عند المحدثين : أنه منقطع . انتهى . وقال بعض المحدثين : من روى عمن لم يلقه ووقفه عليه فمرسل أو منقطع ، ويسمى موقوفا ، والمنقطع سقوط راو فأكثر ممن هو دون الصحابى . والانقطاع إما فى الحديث أو الإسناد ، على مايؤخذ من كلامهم من الإطلاقين ؛ إذ مرة يقولون فى الحديث : منقطع ، ومرة فى الإسناد منقطع . فالمنقطع بهذا الاعتبار أعم من مطلق المنقطع المقابل للمتصل الذى هو مورد التقسيم . فإن كان الساقط أكثر من واحد باعتبار طبقتين فصاعداً ، إن كان فى موضع واحد يسمى معضلا ، وإن كان فى موضعين يسمى منقطعا من موضعين . إذا علم ذلك فإذا روى عمن لم يلقه ، فهو مرسل من حيث كونه انقطع بينه وبين من روى عنه ، كما تقدم فى المسألة التى قبلها على رأى القاضى وكثير من الفقهاء ، ومنقطع على رأى المحدثين ، كما تقدم عنهم فى أصل المرسل . وموقوف لكونه وقفه على شخص . فهو بهذه الاعتبارات له ثلاث صفات . يسمى مرسلا باعتبار ، ومنقطعا على رأى المحدثين ، وموقوفا باعتبار كونه وقفه على شخص . وأما مرسل الصحابة : فحجية غير الصحابة مقيسة على حجية مرسلهم ، وعلى حجية مرسل الصحابة أكثر العلماء ؛ لأن روايتهم عن الصحابة ، والجهالة بالصحابى غير قادحة لأنهم كلهم عدول . وهذا فى الغالب ، إلا فقد يروى عن التابعى . وأما صغار الصحابة — كمحمد بن أبى بكر . فإنه ولد قبل وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بثلاثة أشهر وأيام — فإن مراسيلهم كمراسيل كبار التابعين ، لامن قبيل مراسيل الصحابة . وهذا كما يلغز به . فيقال : صحابى حديثه مرسل لايقبله من يقبل مراسيل الصحابة .

(باب الأمر حقيقة فى القول المخصوص)

لما كان مما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع : السند فى المتن . وتقدم

الكلام على السند أخذ فى الكلام على المتن ، ولما كان المتن منه أمر ونهى وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم . بدأ من ذلك بالأمر ثم بالنهى ، لانقسام الكلام إليهما بالذات ، لا باعتبار الدلالة والمدلول . فالأمر لايعنى به مسماه ، كما هو المتعارف فى الأخبار عن الألفاظ : أن يلفظ بها والمراد مسمياتها ، بل لفظة الأمر وهو أمر ، كما يقال : زيد مبتدأ ، وضرب فعل ماض ، وفى حرف جر . ولهذا قلنا : إنه حقيقة فى القول المخصوص . وهذا بالاتفاق (و) هو أيضاً (نوع من) أنواع (الكلام) لأن الكلام هو الألفاظ الدالة بالإسناد على إفادة معانيها . فنوع منه يكون من الأسماء فقط ، ونوع من الفعل الماضى وفاعله ، ونوع من الفعل المضارع وفاعله ، ونوع من فعل الأمر وفاعله ثم الأمر قد يطلق ويراد به الفعل ولكن على سبيل المجاز عند الإمام أحمد وأصحابه وأكثر العلماء . وإلى ذلك أشير بقوله (ومجاز فى الفعل) ومنه قوله تعالى (٣ : ١٥٩ وشاورهم فى الأمر) أى فى الفعل ونحوه . وقوله تعالى (١١ : ٧٣ أتعجبين من أمر الله) وقوله تعالى (١١ : ٤٠ حتى إذا جاء أمرنا) ويطلق أيضاً ويراد به الشأن . ومنه قوله تعالى (١١ : ٩٧ وما أمر فرعون برشيد) أى شأنه ، والمعنى الذى هو مباشر له . وقال ابن قاضى الجبل كقوله تعالى (١٦ : ٤٠ إنما قولنا لشىء إذا أردناه) ويطلق أيضاً ويراد به الصفة ، نحو قول الشاعر * لأمر ما يسود من يسود * أى بصفة من صفات الكمال ، ويطلق أيضاً ، ويراد به الشىء كقولهم : تحرك الجسم لأمر ، أى لشىء . ويطلق أيضاً على الطريقة ونحوه . قال الشيخ عبد الحليم والد الشيخ تقى الدين : هذا هو الصحيح لمن أنصف . انتهى . واستدل للمذهب الصحيح — وهو كون الأمر مجازا فى غير القول المخصوص — بأن القول يسبق إلى الفهم عند الإطلاق ، ولو كان متواطئا لم يفهم منه الأخص : لأن الأعم لايدل على الأخص ، وبأنه لو كان حقيقة فى الفعل لزم الاشتراك ولاطرد : لأنه من لوازم الحقيقة ، ولا يقال للأكل أمر ، ولا يشتق له منه أمر ، ولا مانع ولا تحد

جمعاهما ، ولوصف بكونه مطاعا ومخالفا ، ولما صح نفيه (و) أما (حده) أى حد الأمر فى الاصطلاح فهو (اقتضاء) مستعل ممن دونه فعلا بقول (أو استدعاء مستعل) أى على جهة الاستعلاء (ممن) أى من شخص (دونه فعلا) معمول استدعاء (بقول) متعلق باستدعاء . فعلى هذا يعتبر الاستعلاء . وهو قول الموفق وأبى الخطاب وأبى محمد الجوزى والطوفى وابن مفلح وابن قاضى الجبل وابن برهان فى الأوسط والفخر الرازى والآمدى وغيرهم وأبى الحسين من المعتزلة . وصححه ابن الحاجب وغيره . قال فى شرح التحرير : واعتبر أكثر أصحابنا ، منهم القاضى وابن عقيل وابن البناء و ر إسماعيل والمجد بن تيمية وابن حمدان وغيرهم ، ونسبه ابن عقيل فى الواضح إلى المحققين ، وأبو الطيب الطبرى وأبو إسحاق الشيرازى والمعتزلة : العلو . فأمر المساوى لغيره يسمى عندهم التماسا ، والأدون سؤالا . واعتبر الاستعلاء والعلو معاً ابن القشيرى والقاضى عبد الوهاب المالكى . وقال بعض الشافعية : لاتشترط الرتبة . فتلخص فى المسألة أربعة أقوال : العلو والاستعلاء معا . والثانى : عكسه . والثالث : اعتبار الاستعلاء فقط . والرابع : اعتبار العلو فقط (وتعتبر إرادة النطق بالصيغة) قال ابن برهان : بلاخلاف ، حتى لايرد نحو : نائم وساه . قال ابن عقيل وغيره : اتفقنا أن إرادة النطق معتبرة . وإلا فليس طلبا واقتضاء واستدعاء . واختلف الناس : هل هو كلام ؟ فنفاه المحققون ، فقوم لقيام الكلام بالنفس ، وقوم لعدم إرادته . وعندنا لأنه مدفوع إليه . كخروج حرف من غلبة عطاس ونحوه (وتدل) الصيغة (بمجردها عليه) أى على الأمر (لغة) أى عند أهل اللغة . قال ابن قاضى الجبل : هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعى وجماعة أهل العلم . وبه يقول البلخى من المعتزلة . وقال ابن عقيل : الصيغة الأمر . فمنع أن يقال للأمر صيغة أو أن يقال : هى دالة عليه ، بل الصيغة نفسها هى الأمر ، والشىء لايدل على نفسه ، وإنما يصح عند المعتزلة : الأمر الإرادة ، والأشعرية : الأمر معنى فى النفس وكذا قال أبو المعالى الجوينى : صيغة الأمر . كقولك : ذات الشىء ونفسه ،

وقال بعض أصحابنا : قولهم للأمر صيغة صحيح ، لأن الأمر اللفظ والمعنى ، فاللفظ دل على التركيب ، وليس هو عين المدلول ، ولأن اللفظ دل على صيغته التى هى الأمر به ، كما يقال : يدل على كونه أمراً ، ولم يقل على الأمر . وقال القاضى : الأمر يدل على طلب الفعل واستدعائه ، فجعله مدلول الأمر لا عين الأمر . و (لا) يشترط فى الأمر (إرادة الفعل) عند جماهير العلماء ، خلافاً للمعتزلة ؛ لأن الله سبحانه وتعالى أمر إبراهيم بذبح ابنه ، ولم يرده منه ، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه ، ولو أراده لوقع ؛ لأنه فعال لما يريد ، ولأن الله تعالى أمر أن ترد الأمانات إلى أهلها ثم إنه لو قال : والله لأؤدين إليك أمانتك غداً إن شاء الله تعالى ولم يفعل لم يحنث ولو كان مراد الله لوجب أن يحنث . ولا حنث بالإجماع ، خلافاً للجبائى . وخرق الإجماع ، قال الشيخ الموفق ، والطوفى وغيرهما من الأصحاب : لنا على أن الأمر لايشترط له إرادة : إجماع أهل اللغة على عدم اشتراطها . قالوا : الصيغة مستعملة فيما سبق من المعانى . فلايتعين الأمر إلا بالإرادة ؛ إذ ليست أمراً بذاتها أولا لتجردها عن القرائن ، قلنا : استعمالها فى غير الأمر مجاز ، فهى بإطلاقها له . ثم الأمر والإرادة ينفكان كمن يأمر ولا يريد ، أو يريد ولا يأمر . فلا يتلازمان ، وإلا اجتمع النقيضان (والاستعلاء) طلب (بغلظة . والعلو : كون الطالب أعلا رتبة) قال القرافى فى التنقيح : الاستعلاء هيئة فى الأمر من الترفع وإظهار الأمر والعلو . يرجع إلى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور انتهى . قال البرماوى : والمراد بالعلو أن يكون الآمر فى نفسه عالياً ، أى أعلا درجة من المأمور ، والاستعلاء أن يجعل الآمر نفسه عالياً بكبرياء أو غير ذلك ، سواء كان فى نفس الأمر كذلك أولا ، فالعلو من الصفات العارضة للآمر ، والاستعلاء من صفة صيغة الآمر وهيئة نطقه مثلا . قال ابن العراقى : فالعلو صفة للمتكلم ، والاستعلاء صفة للكلام . (وترد صيغة افعل) لمعان كثيرة . أحدها كونها (لوجوب) نحو قوله تعالى (١٧ : ٧٨ أقم الصلاة لدلوك الشمس) وقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما

رأيتموني أصلي » (و) الثاني : (ندب) نحو قوله تعالى (٢٤ : ٣٣ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) فإنه للندب على الأصح من مذهب الإمام أحمد وجماعة من العلماء ، وعند داود الظاهري وجمع : أنه للوجوب . وقال في شرح التحرير : حمل الآية على الوجوب هو الصحيح من مذهب أحمد وأصحابه ، مع قوله في كتابه الإنصاف إن كون الكتابة مستحبة لمن علم فيه خير : المذهب بلا ريب ، وذكره عن جماهير الأصحاب ، فليعاود ذلك من أراده (و) الثالث : كونها بمعنى (إباحة) نحو قوله تعالى (٥ : ٢ و إذا حللتم فاصطادوا) وقوله (٦٢ : ١٠ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) واعلم أن الإباحة إنما تستفاد من خارج . فلهذه القرينة يحمل الأمر عليها مجازاً بعلاقة المشابهة المعنوية ؛ لأن كلا منهما مأذون فيه (و) الرابع : كونها بمعنى (إرشاد) نحو قوله سبحانه وتعالى (٢ : ٢٨٢ واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (٢ : ٢٨٢ وأشهدوا إذا تبايعتم) وقوله تعالى (٢ : ٢٨٢ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) والضابط في الإرشاد : أنه يرجع إلى مصالح الدنيا ، بخلاف الندب ، فإنه يرجع إلى مصالح الآخرة ، وأيضاً : الإرشاد لا ثواب فيه ، والندب فيه الثواب (و) الخامس : كونها بمعنى (إذن) نحو قول من بداخل مكان للمستأذن عليه : أدخل ، ومنهم من يدخل هذا في قسم الإباحة . وقد يقال : الإباحة إنما تكون من صيغ الشرع الذي له الإباحة والتحريم ، وإنما الإذن يعلم بأن الشرع أباح دخول ملك ذلك الآذن مثلا ، فتغايرا (و) السادس : كونها بمعنى (تأديب) نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة في حال صغره « ياغلام : سم الله وكل مما يليك » متفق عليه . ومنهم من يدخل ذلك في قسم الندب . منهم البيضاوي . ومنهم من قال : يقرب من الندب ، وهو يدل على المغايرة . والظاهر أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه . لأن الإذن متعلق بمحاسن الأخلاق ، وذلك أعم من أن يكون مكلف ، أو غيره ؛ لأن عمر كان صغيراً . والندب مختص بالمكلفين ، وأعم من أن يكون من

—

محاسن الأخلاق وغيرها (و) السابع : كونها بمعنى (امتنان) نحو قوله تعالى (٥ : ٩١ وكلوا مما رزقكم الله) وسماه أبو المعالى : الإنعام . والفرق بينه و بين الإباحة : أن الإباحة مجرد إذن ، والامتنان لابد فيه من اقتران حاجة الخلق لذلك وعدم قدرتهم عليه ، والعلاقة بين الامتنان والوجوب : المشابهة فى الإذن إذ الممنون لايكون إلا مأذوناً فيه (و) الثامن : كونها بمعنى (إكرام) نحو قوله تعالى (١٥ : ٤٦ ادخلوها بسلام آمنين) فإن قرينة بسلام آمنين يدل على الإكرام (و) التاسع : كونها بمعنى (جزاء) نحو قوله تعالى (١٦ : ٣٢ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) (و) العاشر : كونها بمعنى (وعد) نحو قوله تعالى (٤١ : ٣٠ وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون) وقوله صلى الله عليه وسلم لبنى تميم « أبشروا » وقد يقال بدخول ذلك فى الامتنان . فإن بشرى العبد منة عليه (و) الحادى عشر : كونها بمعنى (تهديد) نحو قوله تعالى (٤١ : ٣ اعملوا ماشئتم) وقوله تعالى (١٧ : ٦٤ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ، وأجلب عليهم بخيلك ورجلك ، وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدهم) (و) الثانى عشر : كونها بمعنى (إنذار) نحو قوله تعالى (٤ : ٣٠ قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) وقد جعله قوم قسما من التهديد ، وهو ظاهر البيضاوى ، والصواب المغايرة . والفرق : أن التهديد هو التخويف ، والإنذار: إبلاغ المخوف . كما فسره الجوهرى بهما . وقيل : الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية والتهديد لايجب فيه ذلك ، بل قد يكون مقروناً وقد لايكون مقروناً وقيل : التهديد عرفاً أبلغ فى الوعيد والغضب من الإنذار (و) الثالث عشر : كونها بمعنى (تحسير) وتلهيف ، نحو قوله تعالى (٣ : ١١٩ قل : موتوا بغيظكم) ومثله (٣٣ : ١٠٩ اخسئوا فيها ولا تكلمون) حكاه ابن فارس (و) الرابع عشر : كونها بمعنى (تسخير) نحو قوله تعالى (٢ : ٦٥ كونوا قردة خاسئين) والمراد بالتسخير هنا : السخرية بالمخاطب به ، لا بمعنى التكوين ، كما قال بعضهم (و) الخامس عشر : كونها بمعنى (تعجيز) نحو قوله تعالى (١٠ : ٣٨ فأتوا

بسورة مثله) والعلاقة بينه و بين الوجوب المضادة ؛ لأن التعجيز إنما هو فى الممتنعات ، والإيجاب فى الممكنات . ومثله قوله تعالى (٥٢:٣٣ فليأتوا بحديث مثله) ومثله بعضهم بقوله تعالى (١٧:٥٠ ، ٥١ قل كونوا حجارة أو حديداً ، أو خلقاً مما يكبر فى صدوركم) والفرق بين التعجيز والتسخير : أن التسخير نوع من التكوين فمعنى « كونوا قردة » انقلبوا إليها. وأما التعجيز : فإلزامهم أن ينقلبوا ، وهم لا يقدرون أن ينقلبوا . قال ابن عطية فى تفسيره : فى التمسك بهذا نظر . و إنما التعجيز حيث يقتضى الأمر فعل مالا يقدر عليه المخاطب نحو « ٣:١٦٠ فادرأوا عن أنفسكم الموت » (و) السادس عشر : كونها بمعنى (إهانة) نحو قوله تعالى (٤٤ : ٤٩ ذق إنك أنت العزيز الكريم » ومنهم من يسميه التهكم . وضابطه : أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة ، والمراد ضده ، و يمثل بقوله « ١٧: ٦٠ وأجلب عليهم بخيلك ورجلك» والعلاقة أيضاً فيهما المضادة (و) السابع عشر : كونها بمعنى (احتقار) نحو قوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام يخاطب السحرة « ١٠:٨ ألقوا ما أنتم ملقون» إذ أمرهم فى مقابلة المعجزة حقير، وهو مما أورده البيضاوى ، والفرق بينه و بين الإهانة : أن الإهانة إما بقول أو فعل أو تقرير . كترك إجابته أو نحو ذلك ، لا بمجرد اعتقاد . والاحتقار : قد يكون بمجرد الاعتقاد . فلهذا يقال فى مثل ذلك : احتقره ، ولا يقال : أهانه (و) الثامن عشر : كونها بمعنى (تسوية) نحو قوله تعالى « ٥٢ : ١٦ فاصبروا أو لاتصبروا » بعد قوله تعالى « اصلوها » أى هذه التصلية لكم ، سواء صبرتم أولا . فالحالتان سواء ، والعلاقة المضادة ؛ لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لأبى هريرة «فاحرص على ذلك أوذر » رواه البخارى (و) التاسع عشر : كونها بمعنى (دعاء) نحو قوله تعالى « ١٤ : ٤١ ربنا اغفرلى ولوالدى» «٣:١٤٧ ربنا اغفر لنا ذنوبنا» وكله طلب أن يعطيهم ذلك على وجه التفضل والإحسان . والعلاقة بين و بينه الإيجاب طلب أن يقع ذلك لا محالة (و) العشرون : كونها بمعنى (تمن) كقول أمرىء القيس * ألا أيها الليل

الطويل ألا انجلى * وإنما حمل على التمنى دون الترجى ؛ لأنه أبلغ . لأنه نزل ليله لطوله منزلة المستحيل انجلاؤه . كما قال الآخر * وليل المحب بلا آخر * قال بعضهم : والأحسن تمثيل هذا كما مثله ابن فارس لشخص تراه : كن فلاناً . وفى الحديث : قول النبى صلى الله عليه وسلم وهو على طريق تبوك « كن أبا ذر » ورأى آخر فقال : « كن أبا خيثمة » لأن امرأ القيس قد يدعى استفادة التمنى منه من « ألا » لا من صيغة افعل ، بخلاف هذا المثال . وقد يقال : إن «ألا» قرينة إرادة التمنى بافعل ، وأما « كن فلاناً » فليس أن يكون إياه، بل الجزم به ، وأن ينبغى أن يكون ذلك فلما احتمل أن يكون هذا فى المثالين ذكرتهما (و) الحادى والعشرون : كونها بمعنى (كمال القدرة) نحو قوله تعالى « ١٦ : ٤٠ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » هكذا سماه الغزالى والآمدى ، و بعضهم عبر عنه بالتكوين ، وسماه القفال وأبو المعالى وأبو إسحاق الشيرازى : التسخير ، فهو تفعيل من « كان » بمعنى وجد ، فتكوين الشىء إيجاده من العدم . والله تعالى هو الموجد لكل شىء وخالقه (و) الثانى والعشرون : كونها بمعنى (خبر) نحو قوله تعالى تعالى «٩:٨٢ ليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً » وقوله تعالى « ١٩ : ٧٥ فليُمدد له الرحمن مَداً » وقوله تعالى « ٢٩ : ١٢ : ولنحمل خطاياكم » وقوله تعالى « ١٩ : ٣٨ أسمِعْ بهم وأبصر » ومنه على رأى «إذا لم تستح فاصنع ماشئت «وذلك لأنه لما جاء الخبر بمعنى الأمر فى قوله تعالى « ٢ : ٢٣٣ والوالدات يرضعن » وقوله «٢ : ٢٢٨ والمطلقات يتربصن » جاء الأمر بمعنى الخبر ، والخبر بمعنى النهى ، كما فى حديث رواه ابن ماجة بسند جيد : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «لاتزوج المرأةُ المرأةَ ، ولا تزوجُ المرأة نفسها » بالرفع ؛ إذ لو كان نهياً لجزم، فيكسر لالتقاء الساكنين . قال أرباب المعانى : وهو أبلغ من صريح الأمر والنهى ؛ لأن المتكلم لشدة طلبه نزل المطلوب بمنزلة الواقع لا محالة ، ومن هنا تعرف العلاقة فى إطلاق الخبر بمعنى الأمر والنهى (و) الثالث والعشرون : كونها بمعنى (تفويض) نحو قوله تعالى

« ٢٠ : ٨٢ فاقض ما أنت قاض » ذكره أبو المعالى . ويسمى أيضاً : التحكيم . وسماه ابن فارس والعبادى : التسليم ، وسماه نصر بن محمد المروزى : الاستبسال . وقال : اعلموا أنهم قد استعدوا له بالصبر ، وأنهم غير تاركين لدينهم ، وأنهم يستقلون ما هو فاعل فى جنب ما يتوقعونه من ثواب الله سبحانه وتعالى . قال : ومنه قول نوح عليه السلام « ١٠ : ٧١ فأجمعوا أمركم » أخبرهم بهوانهم (و) الرابع والعشرون : كونها بمعنى (تكذيب) نحو قوله تعالى « ٣ : ٩٣ قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين » ومنه « ١٢ : ٢٣ فأتوا بسورة من مثله » « ٦ : ١٥٠ قل : هلم شهداءكم الذين يشهدون » (و) الخامس والعشرون : كونها بمعنى (مشورة) نحو قوله تعالى « ٣٧ : ١٠٣ فانظر ماذا ترى » فى قول إبراهيم لابنه إسماعيل عليهما الصلاة والسلام إشارة إلى مشاورته فى هذا الأمر . وهو قوله « يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك ، فانظر ماذا ترى ؟ » ذكره العبادى (و) السادس والعشرون : كونها بمعنى (اعتبار) نحو قوله تعالى « ٦ : ٩٩ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه » فإن فى ذلك عبرة لمن يعتبر (و) السابع والعشرون : كونها بمعنى (تعجب) نحو قوله تعالى « ١٧ : ٤٨ انظر كيف ضربوا لك الأمثال » قاله الفارسى . ومثله الهندى بقوله تعالى « ١٧ : ٥٠ كونوا حجارة ، أو حديدا » وتقدم أن بعضهم مثل به للتعجيز ، وأن ابن عطية قال : فيه نظر . قال البرماوى : وهو الظاهر . فإن التمثيل به للتعجب أوضح ؛ لأن المراد به التعجب (و) الثامن والعشرون : كونها بمعنى (إرادة امتثال أمر آخر) نحو قوله صلى الله عليه وسلم « كن عبد الله المقتول ، ولا تكن عبد الله القاتل » فإن المقصود الاستسلام والكف عن القتل . فهذا الذى وقع اختيارنا عليه . وقد ذكر جماعة من العلماء أشياء غير ذلك مما فيه نظر . فمنها ، وهو التاسع والعشرون : كونها بمعنى (التخيير) نحو قوله تعالى « ٥ : ٤٢ فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » ذكره القفال . وقد يقال : نفس صيغة افعل ليس فيها تخيير بانضمام أمر آخر بضده ، لكن مثل ذلك يأتى

فى التسوية . ومنها ، وهو الثلاثون : الاختيار . نحو قوله صلى الله عليه وسلم « فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثا » بدليل « فإنه لايدرى أين باتت يده » قال البرماوى : وهذا داخل تحت الندب . فلا حاجة إلى إفراده . قال فى شرح التحرير قلت : ليس فى هذا صيغة أمر ، إنما هو صيغة نهى كما ترى . انتهى . ومنها ، وهو الحادى والثلاثون : الوعيد . نحو قوله تعالى « ١٨ : ٢٩ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » ولكن هذا من التهديد . وقال بعضهم : التهديد أبلغ من الوعيد . ومنها ، وهو الثانى والثلاثون : الالتماس . كقولك لنظيرك : افعل . وهذا يأتى على رأى ، وهو وشبهه مما تقل جدواه فى دلائل الأحكام . ومنها ، وهو الثالث والثلاثون : التصبر . نحو قوله تعالى « ٩ : ٤٠ لاتحزن إن الله معنا » « ١٧:٨٦ فمهل الكافرين أمهلهم ، رويدا » «٨٣:٤٣ فذرهم يخوضوا ويلعبوا» ذكره القفال . ومنها ، وهو الرابع والثلاثون : قرب المنزلة ، نحو قوله تعالى (ادخلوا الجنة» قاله بعضهم . ومنها ، وهو الخامس والثلاثون : التحذير والاخبار عما يؤول الأمر إليه ، نحو قوله تعالى « ١١ : ٦٥ تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام » قاله الصيرفى (وكنهى) فى المعنى (دع ، واترك) وكف ، وأمسك نفسك عن كذا . ونحوه . لما كان بعض من أبعاض «افعل» مايدل على الكف عن الفعل . احتيج إلى التنبيه على إخراجها . ولهذا قال فى جمع الجوامع فى حد الأمر : إنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ، أى مدلول على الكف الذى هو المصدر بغير كف الذى هو فعل أمر . فقوله « اقتضاء فعل » أى طلب فعل ، وهو جنس يشمل الأمر والنهى ، وتخرج الإباحة وغيرها مما تستعمل منه صيغة الأمر . وليس أمراً ، وقوله «غير كف» فصل خرج به النهى . فإنه طلب فعل هو كف . وقوله «مدلول عليه بغير كف » صفة لقوله : كف .

(فصل الأمر) فى حالة كونه (مجردا عن قرينة حقيقة فى الوجوب) عند جمهور العلماء من أرباب المذاهب الأربعة (شرعا) أى باقتضاء وضع الشرع .

اختاره أبو المعالى الجوينى وابن حمدان من أصحابنا ، وهو أحد الأقوال الثلاثة فى المسألة . الثانى ـ واختاره أبو إسحاق الشيرازى ، ونقله أبو المعالى عن الشافعى ـ أنه باقتضاء وضع اللغة . والقول الثالث ـ واختاره بعضهم ـ أنه باقتضاء الفعل . واستدل للأول بقوله تعالى « ٢٤ : ٦٣ فليحذر الذين يخالفون عن أمره » و بقوله تعالى « ٧٧ : ٤٨ و إذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » ذمهم وذم إبليس على مخالفة الأمر المجرد ؛ لأن السيد لا يلام على عقاب عبده على مخالفة مجرد أمره باتفاق العقلاء ، ودعوى قرينة الـ- وب واقتضاء تلك اللغة لغةله دون هذه : غير مسموعة. وقيل : إن الأمر المجرد عن قرينة حقيقة فى الندب . ونقله الغزالى والآمدى عن الشافعى . ونقله أبو حامد عن المعتزلة بأسرها . وروى عن أحمد أنه قال : ما أمر الله به النبى صلى الله عليه وسلم أسهل مما نهى عنه . فقال جماعة من الأصحاب : لعله لأن الجماعة قالوا : الأمر للندب ولاتكرار . والنهى للتحريم والدوام، لئلا يخالف نصوصه . وأما أبو الخطاب : فإنه أخذ من النص أنه للندب . ووجه هذا القول : أنا نحمل الأمر المطلق على مطلق الرجحان ، ونفياً للعقاب بالاستصحاب ، ولأنه اليقين ، ولأن المندوب مأمور به حقيقة . وقيل : إن الأمر المجرد عن قرينة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب . فيكون من المتواطىء . اختاره الماتريدى من الحنفية ، لكن قال : يحكم بالوجوب ظاهراً فى حق العمل احتياطاً دون الاعتقاد . واستدل لكونه مشتركا بأن الشارع أطلق . والأصل الحقيقة ، ويحسن الاستفهام . والتقييد فعل واجباً أو ندبا . رد خلاف الأصل . ومنع أصحابنا وغيرهم أنه لايحسن الاستفهام . وفى المسألة اثنا عشر قولاً غير هذه الثلاثة أضربنا عن ذكرها خشية الإطالة (و) يكون الأمر الذى ليس مقيداً بمرة ولاتكرار (لتكرار حسب الإمكان) عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه وأبى إسحاق الاسفرائينى قال الآمدى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين،ونقله الغزالى فى المنخول عن أبى حنيفة وحكاه ابن القصار عن مالك . فيجب استيعاب العمر به ، دون أزمنة قضاء الحاجة

والنوم وضروريات الإنسان . وعن أحمد رواية ثانية : لا يقتضى تكراراً إلا بقرينة . ونقله ابن مفلح عن أكثر العلماء والمتكلمين . واختلف اختيار القاضى أبى يعلى (و) يكون الأمر المطلق لـ (فعل المرة) الواحدة (بالالتزام) فعلى كونه لا يقتضى تكراراً يفيد الأمر طلب الماهية من غير إشعار بوحدة ولا بكثرة ، إلا أنه لا يمكن الماهية فى الوجود بأقل من مرة . فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ؛ لأن الأمر يدل عليها بطريق الالتزام . وقيل : يقتضى فعل مرة بلفظه ووضعه (و) أمر (معلق بمستحيل) نحو : صل إن كان زيد متحركا ساكناً (ليس أمراً) لأنه كقوله : كن الآن متحركا ساكناً . ذكره ابن عقيل (و) أمر معلق (بشرط أو صفة ليسا بعلة) للمأمور به ، كقوله : إذا مضى شهر ، أو إذا هبت ريح ، أو إن سافر زيد ، فأعتق عبداً من عبيدى ، فحصل شىء مما علق عليه الأمر ، وأعتق عبداً من عبيده . فقد امتثل ما أمر به (ولم يتكرر) الأمر بعد ذلك (بتكرره) أى تكرر الشرط الذى ليس بعلة ثابتة ، ولا الصفة التى ليست بعلة ثابتة . وعلم مما تقدم أنه إن كان الشرط علة ثابتة نحو قوله تعالى « ٥ : ٦ وإن كنتم جنباً فاطهروا » أو كانت الصفة علة ثابتة نحو قوله تعالى « ٥ : ٣٨ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « ٢٤ : ٢ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فإن الأمر يتكرر بتكرر ذلك اتفاقاً . قاله ابن الباقلانى فى التقريب ، وابن السمعانى والآمدى ، وتبعه ابن الحاجب وابن مفلح وغيرهم . قال فى القواعد الأصولية : وكلام أصحابنا يقتضيه . قال ابن مفلح : لاتباع العلة ، لا للأمر . فمعنى هذا التكرير : أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ؛ لأنه إذا وجدت العلة وجد الحكم ، لا أنه إذا وجدت العلة يتكرر الفعل (و) الأمر (للفور) سواء قيل : إن الأمر يقتضى التكرار أولا عند أحمد وأصحابه ، والحنفية والمالكية و بعض الشافعية . وقال القاضى أبو الحسين منهم : إنه الصحيح من مذهبهم . و إنما جوز تأخير الحج بدليل خارج . وقيل : لا يقتضى الفور ، وعلى هذا يجب العزم . وقيل : بالوقف لغة . قاله أكثر

الأشعرية ، فإن بادر امتثل (وفعل عبادة لم يقيد) فعلها (بوقتٍ) فى حالة كون الفعل (متراخياً) عن الفور به على القول بها (أو مقيد به) أى بوقت (بعده) أى بعد الوقت الذى قيد به (قضاء بالأمر الأول) لا بأمر جديد فى الصورتين . أما فى الأولى ـ وهى ما إذا لم يقيد الأمر بوقت وقلنا بالفورية ، وفعله متراخيا ـ فعند أصحابنا والأكثر . وإن قلنا : الأمر للتراخى فليس بقضاء . وأما فى الصورة الثانية ـ وهى ما إذا كان الأمر مقيداً بوقت وفعله بعده ـ فإن القضاء فيها أيضاً بالأمر الأول . اختاره القاضى والحلوانى والموفق وابن حمدان والطوفى وغيرهم . قال ابن مفلح فى فروعه باب الحيض : ويمنع الحيض الصوم إجماعا ، وتقضيه إجماعا هى وكل معذور بالأمر السابق لا بأمر جديد فى الأشهر (والأمر) شىء (معين نهى عن ضده) أى ضد ذلك المعين (معنى) أى من جهة المعنى ، لا من جهة اللفظ عند أصحابنا والأئمة الثلاثة ، وذكره أبو الخطاب عن الفقهاء ، وقاله الكعبى وأبو الحسين المعتزلى . قال القاضى وغيره : بناء على أصلنا ؛ لأن مطلق الأمر للفور وعن باقى المعتزلة : ليس نهياً عن ضده . بناء على أصلهم فى إعتبار إرادة الناهى ، وليست معلومة . وقطع به النووى فى الروضة فى كتاب الطلاق . لأن القائل «اسكن» قد يكون غافلاً عن ضد السكون وهو الحركة ، فليس عينه ولا يتضمنه . وعند الأشعرية : الأمر معنى فى النفس . فقال بعضهم : هو عين النهى عن ضده الوجودى ، وهو قول الأشعرى . قال أبو حامد : بنى الأشعرى ذلك على أن الأمر لا صيغة له ، وإنما هو معنى قائم بالنفس ، فالأمر عندهم هو نفس النهى من هذا الوجه ، أى فاتصافه بكونه أمراً ونهياً كاتصاف السكون الواحد بكونه قريباً من شىء بعيداً من شىء . وقال ابن الصباغ وأبو الطيب والشيرازى : إنه ليس عين النهى ، ولكنه يتضمنه ويستلزمه من طريق المعنى . ونقل هذا عن أكثر الفقهاء ، واختاره الآمدى ، إلا أنه يقول بتكليف المحال . وقال أبو المعالى والغزالى وألكيا الهراسى : إنه ليس عين النهى عن ضده ولا يقتضيه . وللقاضى أبى بكر

الباقلانى الأقوال الثلاثة المتقدمة . وعند الرازى فى المحصول : يقتضى الكراهة ؛ لأن النهى لما لم يكن مقصوداً سمى اقتضاء لأنه ضرورى ؛ فيثبت به أقل مايثبت بالنهى وهو الكراهة . والمراد بالضد هنا الوجودى . وذلك لأنه هو من لوازم نقيض الشىء المأمور به (وكذا العكس) يعنى أن النهى عن شىء يكون أمراً بضده ثم إنه قد يكون للمأمور ضد واحد ، كالأمر بالإيمان . فإنه نهى عن الكفر . وقد يكون للمنهى عنه ضد واحد ، كالنهى عن صوم يوم العيد ، فإنه أمر بفطره . وقد يكون لكل واحد منهما أضداد ، وهو المشار إليه بقوله (ولو تعدد ضد) وذلك كالأمر بالقيام ، فإن له أضداداً من قعود وركوع وسجود واضطجاع . ووجه ذلك أن أمر الإيجاب طلب فعل يذم تاركه إجماعاً ، ولا ذم إلا على فعل ، وهو الكف عن المأمور به ، أو الضد . فيستلزم النهى عن ضده ، أو النهى عن الكف عنه . ورده القائل أن الأمر بمعين لا يكون نهياً عن ضده بأن الذم على الترك بدليل خارجى عن الأمر . وإن سلم فالنهى طلب كف عن فعل لا عن كف ، وإلا لزم تصور الكف عن الكف لكل أمر والواقع خلافه ، وفى هذا الرد نظر ومنع ، ولأن المأمور به لايتم إلا بترك ضده ، فيكون مطلوباً . وهو معنى النهى . والخلاف فى كون النهى عن شىء لا يكون أمراً بضده كالخلاف فى كون الأمر بشىء لا يكون نهياً عن ضده . والصحيح من الخلافين ما فى المتن (وندب كإيجاب) يعنى أن حكم أمر الندب حكم أمر الإيجاب المتقدم عند القاضى وغيره من أصحابنا والأكثر ، إن قيل : إن الندب مأمور به حقيقة . وقد تقدم أنه مأمور به حقيقة . قال ابن مفلح فى أصوله : وأمر الندب كالإيجاب عند الجميع إن قيل مأمور به حقيقة . وذكره القاضى وغيره . انتهى . وصرح به القاضى أبو بكر الباقلانى فى التقريب ، وحمل النهى عن الضد فى الوجوب تحريماً . وفى النهى تنزيهاً . قال : وبعض أهل الحق خصص ذلك بأمر الإيجاب لا الندب ، وهو ما حكاه القاضى عبد الوهاب عن الأشعرى (والأمر بعد حظر ، أو) بعد (استئذان ، أو) كان

(بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم : للإباحة) فى المسائل الثلاث على الصحيح فيهن ، والإباحة فى الأولى ، وهى الأمر بعد الحظر : حقيقة لتبادرها إلى الذهن فى ذلك ، لغلبة استعماله له فيها حينئذ ، والتبادر علامة الحقيقة . وأيضاً فإن النهى يدل على التحريم ، فورود الأمر بعده يكون لرفع التحريم ، وهو المتبادر . فالوجوب أو الندب زيادة لابد لها من دليل . ومن ذلك فى القرآن قوله تعالى « ٥ : ٢ وإذا حللتم فاصطادوا » «٦٢ : ١٠ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض » « ٢ : ٢٢٢ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله » ومن ذلك فى السنة قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فادخروها » والأصل عدم دليل سوى الحظر . والإجماع حادث بعده صلى الله عليه وسلم . وكقوله لعبده : لاتأكل هذا . ثم يقول : كله . وذهب القاضى أبو يعلى ، وأبو الطيب الطبرى ، وأبو إسحاق الشيرازى ، وابن السمعانى ، والفخر الرازى وأتباعه ، وصدر الشريعة من الحنفية إلى أنه كالأمر ابتداء . واستدل للوجوب بقوله تعالى « ٩ : ٥ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » والجواب عن ذلك عند القائل بالإباحة : أن المتبادر غير ذلك . وفى الآية إنما علم بدليل خارجى . وذهب أبو المعالى والغزالى وابن القشيرى والآمدى إلى الوقف فى الإباحة والوجوب . لتعارض الأدلة . وقيل : للندب . وأسند صاحب التلويح إلى سعيد بن جبير : أن الإنسان إذا انصرف من الجمعة ندب له أن يساوم شيئاً ، ولو لم يشتره . وذهب الشيخ تقى الدين وجمع إلى أنه لرفع الحظر السابق وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر . قال الشيخ تقى الدين : وعليه يخرج « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » قال الكورانى : هذا الخلاف إنما هو عند انتفاء القرينة ، وأما مع وجودها فيحمل على ما يناسب المقام . انتهى . والمسألة الثانية : وهى كون الأمر بعد الاستئذان للإباحة . قاله القاضى وابن عقيل . وحكاه ابن قاضى الجبل عن الأصحاب . وقال : لافرق بين الأمر بعد الحظر وبين الأمر بعد الاستئذان . قال فى القواعد الأصولية : إذا فرعنا

على أن الأمر المجرد للوجوب ، فوجد أمر بعد استئذان ، فإنه لايقتضى الوجوب ، بل الإباحة . ذكره القاضى محل وفاق . قلت : وكذا ابن عقيل . انتهى. ثم قال : وإطلاق جماعة ظاهره يقتضى الوجوب . منهم الرازى فى المحصول ، فإنه جعل الأمر بعد الحظر والاستئذان : الحكم فيهما واحد . واختار أن الأمر بعد الحظر للوجوب. فكذا بعد الاستئذان عنده انتهى . إذا علم ذلك فلا يستقيم قول القاضى وابن عقيل لما استدلا على نقض الوضوء بلحم الإبل بالحديث الذى فى مسلم « لما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الإبل ؟ فقال : نعم يتوضأ من لحوم الإبل » ومما يقوى الإشكال : أن فى الحديث الأمر بالصلاة فى مرابض الغنم وهو بعد سؤال ، ولا يجب بلا خلاف ، ولا يستحب . فإن قلت : إذا كان كذلك فلم يستحبون الوضوء منه ؟ والاستحباب حكم شرعى يفتقر إلى دليل ، وعندهم هذا الأمر يقتضى الإباحة ؟ قلت : إذا قيل باستحبابه فلدليل غير هذا الأمر . وهو أن الأكل من لحوم الإبل يورث قوة نارية ، فناسب أن يطفأ بالماء ، كالوضوء عند الغضب ، ولو كان الوضوء من أكل لحوم الإبل واجباً على الأمة ، وكلهم كانوا يأكلون لحم الإبل ، لم يؤخر بيان وجوبه ، حتى يسأله سائل فيجيبه . فعلم أن الوضوء من لحومها مشروع . وهو حق . والله أعلم . وقد يقال : الحديث إنما ذكر فيه بيان وجوب مايتوضأ منه ، بدليل أنه لما سئل عن الوضوء من الغنم ؟ قال « إن شئت فتوضأ ، وإن شئت فلا تتوضأ » مع أن الوضوء من لحوم الغنم مباح . فلما خير فى لحم الغنم وأمر بالوضوء من الإبل ، دل على أن الأمر ليس هو لمجرد الإذن ، بل للطلب الجازم . انتهى . وهذا الثانى هو المعتمد فى المذهب * والمسألة الثالثة — وهى الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم . قال فى القواعد الأصولية : والأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم ، كالأمر بعد الاستئذان فى الأحكام والمعنى . وحينئذ فلا يستقيم استدلال الأصحاب على وجوب الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى التشهد الأخير بما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قيل له « يارسول الله

قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلى عليك ؟ فقال : قولوا : اللهم صلى الله على محمد وعلى آل محمد ـ الحديث » نعم إن ثبت الوجوب من خارج . فيكون هذا الأمر للوجوب ؛ لأنه بيان لكيفية واجبة . والله سبحانه وتعالى أعلم (ونهى) عن شىء (بعد أمر) به (للتحريم) قاله القاضى وأبو الخطاب والحلوانى والموفق والطوفى والأكثر . وحكاه الأستاذ أبو إسحاق الباقلانى إجماعاً . وقال أبو الفرج المقدسى : للكراهة . قال : وتقدم الوجوب قرينة فى أن النهى بعده للكراهة ، وقطع به . وقال أبو الخطاب : ثم سلمنا أنه للتحريم ؛ لأنه آكد . وقال فى الروضة : هو لإباحة الترك ، كقوله عليه الصلاة والسلام « ولا توضئوا من لحوم الغنم » ثم سلم أنه للتحريم . وقيل : للإباحة . كالقول فى مسألة الأمر بعد الحظر . ويدل عليه قوله تعالى « ١٨ : ٧٦ إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى » ووقف أبو المعالى لتعارض الأدلة . وفرق الجمهور بين الأمر بعد الحظر ، والنهى بعد الأمر بوجوه . أحدها : أن مقتضى النهى وهو الترك موافق للأصل ، بخلاف مقتضى الأمر ، وهو الفعل . الثانى : أن النهى لدفع مفسدة المنهى عنه والأمر لتحصيل مصلحة المأمور به . واعتناء الشارع بدفع المفاسد أشد من جلب المصالح . الثالث : أن القول بالإباحة فى الأمر بعد التحريم سببه وروده فى القرآن والسنة كثيراً للإباحة . وهذا غير موجود فى النهى بعد الوجوب . انتهى (وأمر خبر بمعناه) يعنى أن الأمر الذى بلفظ الخبر نحو « ٢ : ٢٢٨ والمطلقات يتربصن » حكمه حكم الأمر الصريح فى جميع ما تقدم ؛ لأن الحكم تابع للمعنى الذى دل عليه اللفظ دون صورة اللفظ ، وكذا النهى بلفظ الخبر . ومنه قوله تعالى « ٥٦ : ٧٩ لا يمسه إلا المطهرون » واستدل على أنهما كالأمر والنهى الصريح بدخول النسخ فيهما ؛ إذ الأخبار المحضة لا يدخلها النسخ (وأمر) من الشارع (بأمر) لآخر (بشىء ليس أمراً به) أى بذلك الشىء عندنا وعند الأكثر . كقول النبى صلى الله عليه وسلم لعمر عن ابنه عبد الله « مره فليراجعها » وقوله صلى الله عليه

وسلم « مروهم بالصلاة لسبع » وقوله سبحانه وتعالى « ٢٠ : ١٣٢ وأمُر أهلك بالصلاة » لأنه مبلِّغ لا آمِر ، ولأنه لو كان آمراً لكان قول القائل : مُر عبدك بكذا ، مع قول السيد لعبده لا تفعل : أمرين متناقضين (و) قوله سبحانه وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (خذ من أموالهم صدقة) تطهرهم (ليس) ذلك (أمراً لهم بإعطاء) قال فى شرح التحرير : على الصحيح ، ولم يعلله ولم يعزه إلى أحد . وقال بعض العلماء : يجب عليهم الإعطاء من حيث إن الأمر بالأخذ يتوقف عليه . فيجب من حيث كونه مقدمة الواجب كالطهارة للصلاة . وإن اختلف الفاعل هنا . فيكون كالأمر لهم ابتداء (وأمر بصفة) فى فعل (أمر به) بالفعل (الموصوف) نصاً . قال ابن قاضى الجبل ، تبعاً للمجد فى المسودة : إذا ورد الأمر بهيئة أو صفة لفعل ، ودل الدليل على استحبابها ، ساغ التمسك به على وجوب أصل الفعل لتضمنه الأمر به ؛ لأن مقتضاه وجوبهما . فإذا خولف فى الصريح بقى المتضمن على أصل الاقتضاء . ذكره أصحابنا . ونص عليه إمامنا حيث تمسك على وجوب الاستنشاق بالأمر بالمبالغة ، خلافاً للحنفية ، بأنه لا يبقى دليلا على وجوب الأصل . حكاه الجرجانى . قال الشيخ تقى الدين : وحقيقة المسألة : أن مخالفة الظاهر فى لفظ الخطاب لا تقتضى مخالفة الظاهر فى فحواه ، وهو يشبه نسخ اللفظ ، هل يكون نسخاً للفحوى ؟ وهكذا يجىء فى جميع دلالات الالتزام . وقول المخالف متوجه . وسرها : هل هو بمنزلة أمرين ، أو أمر بفعلين ، أو أمر بفعل واحد ، ولوازمه جاءت ضرورة ؟ وهو يستمد من الأمر بالشىء ، هل هو نهى عن أضداده . انتهى . قال أبو إسحاق الشيرازى : الأمر بالصفة أمر بالموصوف ويقتضيه ، كالأمر بالطمأنينة فى الركوع والسجود يكون أمراً بهما (وأمر مطلق بيع) أى من غير أن يقال : بعه بمائة مثلا ، أو بعه بثمن المثل (يتناوله) أى يتناول البيع الصادر من المأمور (ولو) وقع (بغبن فاحش) قال ابن مفلح فى أصوله : إذا أطلق الأمر ، كقوله لوكيله : بع كذا . فعند أصحابنا : تناول

البيع بغبن فاحش ، واعتبر ثمن المثل للعرف والاحتياط للموكل . وفرقوا أيضاً بينه وبين أمره عليه الصلاة والسلام فى اعتبار إطلاقه بالتعدية بتعليله ، بخلاف الموكل (ويصح) البيع مع الغبن الفاحش (ويضمن) الوكيل المأمور بمطلق البيع (النقص) قال ابن مفلح : ثم هل يصح العقد ويضمن الوكيل النقص أم لا ، كقول المالكية والشافعية ؟ فيه روايتان عن أحمد . وعند الحنفية : لا يعتبر ثمن المثل . واعتبروه فى الوكيل فى الشراء . وقال بعض أصحابنا وبعض الشافعية : الأمر بالماهية الكلية إذا أتى بمسماها امتثل ، ولم يتناول اللفظ الجزئيات ولم ينفها ، فهى مما لا يتم الواجب إلا به . انتهى . وقال ابن قاضى الجبل عند ذكره هذه المسألة *تنبيه* هذا فرد من قاعدة عامة . وهى الدال على الأعم غير دال على الأخص . فإذا قلنا «جسم» لا يفهم منه أنه نام . وإذا قلنا «نام» لا يفهم أنه حيوان . وإذا قلنا «حيوان» لا يفهم أنه إنسان، وإذا قلنا «إنسان» لا يفهم أنه زيد . فإن قلنا : إن الكلى قد يحصر نوعه فى شخصه كانحصار الشمس فى فرد منها . وكذلك القمر ، وكذلك جميع ملوك الأقاليم وقضاة الأصول تنحصر أنواعهم فى أشخاصهم . فإذا قلت : صاحب مصر إنما ينصرف الذهن إلى الملك الحاضر فى وقت الصيغة . فيكون الأمر بتلك الماهية يتناول الجزئى فى جميع هذه الصور . قلت : لم يأت ذلك من قبل اللفظ ، بل من جهة أن الواقع كذلك. ومقصود المسألة إنما هو دلالة اللفظ من حيث هو لفظ . انتهى (والأمران المتعاقبان بلا عطف إن اختلفا) كقول القائل « صَلِّ صُمْ » ونحوها (عمل بهما) أى بالأمرين إجماعا (وإلا) أى وإن لم يختلفا (ولم يقبل) الأمر (التكرار) كقوله : صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة . وكقوله : أعتق سالما أعتق سالما . وكقوله : اقتل زيداً. اقتل زيداً (أو قبل التكرار ومنعته) أى التكرار (العادة) كقوله : اسقنى ماء ، اسقنى ماء (أو) قبل التكرار و (عرف ثان) من الأمرين . كصل ركعتين ، صل الركعتين (أو) قبل التكرار فى حالة كون أنه (بين آمر ومأمور عهد ذهنى) يمنع التكرار .

كمن له على شخص درهم . فقال له : أحضر لى درهما ، أحضر لى درهما (ف) الثانى (تأكيد) للأول إجماعا (وإلا) أى وإن لم تمنع العادة التكرار ، ولم يعرف ثانى الأمرين دون الأول ، ولم يكن بين آمر ومأمور عهد ذهنى (ف) الثانى (تأسيس) لا تأكيد عند القاضى وابن عقيل وغيرهما . وذكره القاضى وغيره عن الحنفية . وقال أبو الخطاب فى التمهيد فى مسألة المطلق والمقيد (كبعد امتثال) الأمر الأول . قال المجد : وهو الأشبه بمذهبنا . كقولنا فيمن قال لزوجته : أنت طالق أنت طالق ، يلزمه طلقتان . وذكره ابن برهان عن الفقهاء قاطبة . وذلك : لأن الأصل التأسيس . وقال أبو الخطاب فى التمهيد : الثانى تأكيد لا تأسيس ، لئلا يجب فعل بالشك ولا ترجيح ، ومنع بأن تغاير اللفظ يفيد تغاير المعنى ، ثم سلمه (وبه) أى والأمران المتعاقبان بعطف (إن اختلفا) كصل وصم ، وأقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة (عمل بهما ، وإلا) أى وإن لم يختلفا (ولم يقبل) الأمر (التكرار) حسا . كاقتل زيدا ، واقتل زيدا ، أو لم يقبل الأمر التكرار حكما . كأعتق سالما وأعتق سالما (ف) الثانى (تأكيد) بلا خلاف (وإن قبل) الأمر التكرار مع العطف (ولم تمنع) من التكرار (عادة ولا عُرْف) بأداة التعريف (ثان) من الأمرين كصل ركعتين وصل ركعتين (ف) الثانى (تأسيس . وإن منعت عادة) من التكرار كقوله : اسقنى ماء ، اسقنى ماء (تعارضا) اى تعارض العطف ومنع العادة (وإلا) أى وإن لم تمنع عادة من التكرار (وعُرْف ثان) كصل ركعتين وصل الركعتين (ف) الثانى (تأكيد) فى اختيار القاضى وأبى الفرج المقدسى . واختار أبو الحسين الوقف لمعارضة لام العهد العطف .

(باب : النهى مقابل للأمر فى كل ماله)

أى فى كل الذى للأمر من كونه من المتن الذى يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع . ومنه كونه نوعا من الكلام وغير ذلك (وصيغته لا تفعل . وترد) لمعان كثيرة . أحدها : كونها (لتحريم) وهى حقيقة فيه فقط . نحو قوله تعالى « ٢٩:٤

ولا تقتلوا أنفسكم » وقوله تعالى «١٧:٣٢ ولا تقربوا الزنا» وقوله تعالى « ٤ : ٢٩ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (و) الثانى : ا (كراهة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يمس أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » ومثله المحلى وغيره كقوله تعالى « ٢:٢٦٧ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون» (و) الثالث : كونها ا (تحقير) نحو قوله تعالى « ١٥ : ٨٨ لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم » (و) الرابع : كونها ا (بيان العاقبة) نحو قوله تعالى « ١٤ : ٤٢ ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون » (و) الخامس : كونها ا (دعاء) نحو قوله تعالى « ٢ : ٢٨٦ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا » وقوله « ٣ : ٨ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » (و) السادس : كونها ا (يأس) نحو قوله تعالى « ٩ : ٦٦ لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم » و بعضهم مثل به للاحتقار (و) السابع كونها ا (إرشاد) نحو قوله تعالى « ٥ : ١٠١ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » والمراد : أن الدلالة على الأحوط ترك ذلك . قيل : وفيه نظر ، بل هى للتحريم ، والأظهر الأول . لأن الأشياء التى يسأل عنها السائل لا تعرف حين السؤال ، هل تؤدى إلى محذور أم لا ؟ ولا تحريم إلا بالتحقق (و) الثامن كونها (لأدب) نحو قوله تعالى « ٢ : ٢٣٧ ولا تنسوا الفضل بينكم » ولكن هذا راجع إلى الكراهة ؛ إذ المراد لا تتعاطوا أسباب النسيان . فإن نفس النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه . و بعضهم يعد من ذلك الخبر ، وليس للخبر مثال صحيح . ومثله بعضهم بقوله « ٥٦:٧٩ لا يمسه إلا المطهرون » وهذا المثال إنما هو للخبر بمعنى النهى ، لا للنهى بمعنى الخبر (و) التاسع : كونها ا (تهديد) كقولك لمن تهدده : أنت لا تمتثل أمرى . هكذا مثله فى شرح التحرير . والذى يظهر : أن «لا» هنا نافية ، و إن لم تخرج عن معنى التهديد . والأولى تمثيله بقول السيد لعبده ـ وقد أمره بفعل شىء فلم يفعله ـ لا تفعله ، فإن عادتك أن لا تفعله بدون المعاقبة (و) العاشر : كونها ا (إباحة الترك) كالنهى

بعد الإيجاب على قول تقدم فى أن النهى بعد الأمر للاباحة . والصحيح خلافه (و) الحادى عشر : كونها ا (الالتماس) كقولك لنظيرك : لاتفعل ، عند من يقول إن صيغة الأمر لها ثلاث صفات : أعلا ، ونظير ، وأدون . وكذلك النهى (و) الثانى عشر : كونها ا (المتصبير) نحو قوله تعالى «٩ : ٤٠ لاتحزن إن الله معنا» (و) الثالث عشر : كونها ا (إيقاع أمن) نحو قوله تعالى «٢٨ : ٣١ ولا تخف إنك من الآمنين» «٢٨:٢٥ لاتخف نجوت من القوم الظالمين» ولكن قيل : إنه راجع إلى نظير ، كأنه قال : أنت لاتخاف (و) الرابع عشر : كونها (لتسوية) نحو قوله تعالى «٥٢ : ١٦ فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم» (و) الخامس عشر : كونها ا (تحذير) نحو قوله تعالى «٢ : ١٣٢ ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون» (فإن تجردت) صيغة النهى عن المعانى المذكورة والقرائن (ف) هى (لتحريم) عند الأئمة الأربعة وغيرهم . وبالغ الشافعى فى إنكار قول من قال : إنها للكراهة ، وقيل : صيغة النهى تكون بين التحريم أو الكراهة . فتكون من المجمل . وقيل : تكون للقدر المشترك بين التحريم والكراهة . فتكون حقيقة فى كل منهما . وقيل : بالوقف لتعارض الأدلة (و) ورود صيغة النهى (مطلقة عن شىء لعينه) أى لعين ذلك الشىء ، كالكفر والظلم والكذب ونحوها من المستقبح لذاته : يقتضى فساده شرعا عند الأئمة الأربعة والظاهرية وبعض المتكلمين . قال الخطابى : هذا مذهب العلماء فى قديم الدهر وحديثه ، لحديث عائشة رضى الله عنها المتفق عليه «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» واستدل لذلك بأن العلماء لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى ، كاحتجاج ابن عمر رضى الله عنهما بقوله تعالى «٢ : ٢٢١ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» واستدلال الصحابة على فساد عقود الربا بقوله صلى الله عليه وسلم «لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثلا بمثل ـ الحديث» وعلى فساد نكاح المحرم بالنهى عنه . وقد شاع وذاع ذلك من غير نكير . فإن قيل : احتجاجهم إنما هو على التحريم لا على الفساد . فالجواب : أن احتجاجهم على التحريم

والفساد معاً . ألا ترى إلى حديث بيع الصاعين من التمر بالصاع . وقوله صلى الله عليه وسلم «أوه عين الربا» وذلك بعد القبض. فأمر برده. و بقوله صلى الله عليه وسلم «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» والرد إذا أضيف إلى العبادات اقتضى عدم الاعتداد بها ، و إن أضيف إلى العقود اقتضى فسادها . فإن قيل : معناه ليس بمقبول ولا طاعة . قلنا : الحديث يقتضى رد ذاته إن أمكن ، و إن لم يمكن اقتضى رد متعلقه . فإن قيل : هو من أخبار الآحاد ، والمسألة من الأصول . قيل : تقوى بالقبول . والمسألة من باب الفروع . واحتج الشافعى بقول النبى صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بطهور ، ولا نكاح إلا بولى ، ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ونحو ذلك . قال : ومعلوم أنه لم يرد بذلك نفى نفس الفعل ؛ لأن الفعل موجود من حيث المشاهدة ، و إنما أراد نفى حكمه . فإذا وجد الفعل على الصفة المنهى عنها لم يكن له حكم . فوجوده كعدمه . و إذا كان كذلك لم يؤثر إيجاده . وكان الغرض الأول على عادته ، و يدل للفساد غير ماتقدم من الكتاب والسنة أيضاً : الاعتبار والمناقضة . أما الاعتبار : فلأن النهى يدل على تعلق مفسدة بالمنهى عنه ، أو بما لا يلازمه ؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح . وفى القضاء بفسادها إعدام لها بأبلغ الطرق ولأن النهى عنها مع ربط الحكم بها يفضى إلى التناقض فى الحكمة ؛ لأن نصبها سبباً يمكن من التوسل ، والنهى يمنع من التوسل ، ولأن حكمها مقصود الآدمى ومتعلق غرضه ، فتمكينه منه حث على تعاطيه . والنهى منع من التعاطى ، ولأنه لو لم يفسد المنهى عنه لزم من نفيه لكونه مطلوب الترك بالنهى عن حكمه للنهى ، ومن ثبوته لكون الغرض جواز التصرف ، وصحته حكم الصحة . وذلك باطل . أما الملازمة : فلاستحالة خلو الأحكام الشرعية عن الحكمة . وأما بطلان الثانى : فلأن اجتماعهما يؤدى إلى خلو الحكم عن الحكمة ، وهو خرق للإجماع . لأن حكمة النهى إما أن تكون راجحة على الصحة أو مرجوحة أو مساوية ؛ إذ لو كان كذلك لامتنع النهى . فلم يبق إلا أن تكون راجحة على حكم الصحة .

وفى رجحان النهى تمتنع الصحة . فإن قلنا : الترجيح غايته أن يناسب نفى الصحة ولا يلزم من ذلك نفى الصحة إلا بإيراد شاهد بالاعتبار . ولو ظهر كان الفساد لازماً من القياس . قلنا : القضاء بالفساد لعدم الصحة ، فلا يفتقر إلى شاهد الاعتبار ، ولأن فى الشرعيات منهيات باطلة ، ولا مستند لها إلا أن النهى للأصل . وأما دليل الفساد بالمناقضة : فلأن المخالفين أبطلوا النكاح فى العدة ونكاح المحرم ، والمحاقلة والمزابنة والمنابذة والملامسة ، والعقد على منكوحة الأب لقوله تعالى « ٤ : ٢٢ ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف ـ الآية » « ٢ : ٢٢١ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » والصلاة فى المكان النجس والثوب النجس ، وحالة كشف العورة ، إلى غير ذلك ، ولا مستند إلا النهى . قالوا : لو دل الفساد لناقض التصريح بالصحة فى قوله : نهيتك عن فعل كذا فإن فعلت صح . قلنا : الجواب عنه أن المنع من الفساد من التصريح بالصحة لما ذكرنا من حكمة الفساد ، ولأنه لو سلم فالتصريح بخلاف الظاهر ، لا تناقض ، نحو : رأيت أسداً يرمى . وأيضاً فإنه قوله : يشبه المستدرك والمستثنى . فكأنه قال : لكنك إذا فعلت صح ، أو قوله : إلا أنك إذا فعلت صح . وليس فى كلام الشارع شىء من ذلك . وكذا لو كان النهى لوصف فى المنهى عنه لازم له . وهو ما أشير إليه بقوله (أو وصفه) كالنهى عن نكاح الكافر للمسلمة وعن بيع العبد المسلم من كافر . فإن النهى عن ذلك (يقتضى فساده شرعاً) عندنا وعند الشافعية ومن وافقهم . فإن ذلك يلزم منه إثبات القيام والاستيلاء والسبيل للكافر على المسلم ، فيبطل هذا الوصف الملازم له . وعند الحنفية ومن وافقهم : أن النهى يقتضى صحة الشىء وفساد وصفه . فالمحرم عندهم وقوع الصوم فى العيد لا الواقع . فالفعل حسن ؛ لأنه صوم قبيح لوقوعه فى العيد . فهو عندهم طاعة يصح النذر به ، ووصف قبحه لازم للفعل لا للاسم ، ولا يلزم بالشروع . وقيل لأبى الخطاب فى نذر صوم يوم العيد نهيه عليه الصلاة والسلام عن صوم يوم العيد يدل على الفساد ؟ فقال : هو

حجتنا ؛ لأن النهى عما لا يكون محال ، كنهى الأعمى عن النظر ، فلو لم يصح لما نهى عنه (وكذا) لو كان النهى عن الشىء (لمعنى فى غيره ك)النهى عن عقد بيع (بعد نداء جمعة) وكالوضوء بماء مغصوب ، يعنى فانه يقتضى فساده عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه والمالكية والظاهرية والجبائية . وخالف فى ذلك الأكثر ، وهو مذهب الشافعى . قال الآمدى : لا خلاف أنه لايقتضى الفساد إلا ما نقل عن مالك وأحمد . ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات . وألزم القاضى الشافعية ببطلان البيع بالتفرقة بين والدة وولدها (لا) إن كان النهى (عن غيره) أى لمعنى فى غير المنهى عنه غير عقد . وكان ذلك (لحق آدمى ، كتلق) للركبان (و) ك(نجش) وهو أن يزيد فى السلعة من لايريد شراءها لغير المشترى (و) ك(سوم) على سوم مسلم (و) ك(خطبة) ولو لذمية على خطبة مسلم (و) ك (تدليس) بيع ، كالتصرية ونحوها . فإن العقد يصح مع ذلك عندنا وعند الأكثر . قال ابن مفلح فى أصوله : حيث قال أصحابنا « اقتضى النهى الفساد » فمرادهم : ما لم يكن النهى لحق آدمى يمكن استدراكه . فإن كان ولا مانع . كتلقى الركبان والنجش . فإنهما يصحان على الأصح عندنا وعند الأكثر . لإثبات الشرع الخيار فى التلقى (والنهى يقتضى الفور والدوام) عند أصحابنا والأكثر ، ويؤخذ من كونه للدوام : كونه للفور ؛ لأنه من لوازمه ، ولأن من نهى عن فعل بلاقرينة ففعله فى أى وقت كان عُدّ مخالفاً لغة وعرفا . ولهذا لم يزل العلماء يستدلون به من غير نكير . وحكاه أبو حامد وابن برهان وأبو زيد الدبوسى إجماعاً . والفرق بينه وبين الأمر : أن الأمر له حد ينتهى إليه فيقع الامتثال فيه بالمرة . وأما الانتهاء عن المنهى عنه فلا يتحقق إلا باستيعابه فى العمر فلا يتصور فيه تكرار ، بل بالاستمرار به يتحقق الكف . وقال بعضهم : إن النهى منقسم إلى الدوام كالزنا ، وإلى غيره كالحائض عن الصلاة . فكان للقدر المشترك ، دفعا للاشتراك والمجاز . ورد بأن عدم الدوام لقرينة ، هى تقييده بالحيض ، وكونه حقيقة للدوام

أولى من المرة لدليلنا ، ولإمكان التجوز فيه عن بعضه لاستلزامه له بخلاف العكس (و) قول الناهى عن شىء (لاتفعله مرة يقتضى تكرار الترك) قدمه ابن مفلح فى أصوله . فلا يسقط النهى بتركه مرة . وعند القاضى والأكثر يسقط بمرة ، وهو المعروف عند الشافعية . وقدمه فى جمع الجوامع ، حتى قال شارحه ابن العراقى عن القول بأنه يقتضى التكرار : غريب لم نره لغير ابن السبكى . وقطع به البرماوى فى شرح منظومته . والظاهر أنهما لم يطلعا على كلام الحنابلة فى ذلك (ويكون) النهى (عن) شىء (واحد) فقط ، وهو كثير (و) عن (متعدد) أى شيئين فأكثر (جمعا) أى عن الهيئة الاجتماعية . فيكون له فعل أيها شاء على انفراده كالجمع بين الأختين ، وبين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها (وفرقا) وهو النهى عن الافتراق دون الجمع . كالنهى عن احفائهما على أحد شيئين . نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لاتمش فى نعل واحدة » المنهى عنه هنا التفريق بين حالتى الرجلين ، لا عن لبسهما معاً ، ولا عن تخفيفهما معاً . ولذلك قال « لينعلهما جميعاً أو ليحفهما جميعاً » (و) يكون النهى أيضاً عن متعدد (جميعاً) ومن أمثلة النهى لهذه المسألة وغيرها : لا تأكل السمك وتشرب اللبن . فإنك إن جزمت الفعلين كان كل منهما متعلق النهى . فيكون النهى عنهما جميعاً ، وإن نصبت الثانى مع جزم الأول كان متعلق النهى الجمع بينهما ، وكل واحد منهما غير منهى عنه بانفراد ، وإن جزمت الأول ورفعت الثانى كان الأول متعلق النهى فقط فى حالة ملابسة الثانى .

ولما فرغ من الكلام على الأمر والنهى اللذين حقهما التقديم لتعلقهما بنفس الخطاب الشرعى . شرع فى الكلام على العموم والخصوص المتعلقين بمدلول الخطاب باعتبار المخاطب به فقال :

(باب ، العام) فى اصطلاح العلماء

اللفظ . قال الطوفى ـ بعد أن ذكر للعام حدوداً كلها معترضة ـ اللفظ إن دل (لفظ دال على جميع أجزاء ماهية مدلوله) أى مدلول على الماهية من حيث

هى هى . فهو المطلق كالإنسان ، أو على وحدة معينة . كزيد فهو العلَم ، أو غير معينة كرجل فهو النكرة ، أو على وحدات متعددة . فهى إما بعض وحدات الماهية فهو اسم العدد . كعشرين رجلا ، أو جميعها فهو كالعام . فإذاً هو اللفظ الدالّ على جميع أجزاء ماهية مدلوله . وهو أجودها . فهذا الحدّ مستفاد من التقسيم المذكور ؛ لأن التقسيم الصحيح يرد على جنس الأقسام ، ثم يميز بعضها عن بعض بذكر خواصها التى تتميز بها . فيتركب كل واحد من أقسامه من جنسه المشترك ، ويميز الخاص ، وهو الفصل . ولا معنى " حد إلا اللفظ المركب من الجنس والفصل . وعلى هذا فقد استفدنا من هذا التقسيم معرفة حدود ماتضمنه من الحقائق ، وهو المطلق والعلَم والنكرة واسم العدد . فالمطلق : هو اللفظ الدال على الماهية المجردة عن وصف زائد . والعلم : هو اللفظ الدال على وحدة معينة ، واسم العدد : هو اللفظ الدال على بعض وحدات ماهية مدلوله . والعام ماذكرنا . انتهى . وقوله «فإن دل على الماهية من حيث هى هى» أى مع قطع النظر عن جميع ما يعرض لها من وحدة وكثرة وحدوث وقدم ، وطول وقصر ولون من الألوان . فهذا المطلق كالإنسان من حيث هو إنسان إنما يدل على حيوان ناطق لاعلى واحد ولا على غيره مما ذكر ، وإن كان لاينفك عن بعض ذلك . وقال أبو الخطاب ومن وافقه : إنه اللفظ المستغرق لما يصلح له . وقيل : ماعم شيئين فصاعداً . وقال ابن الحاجب : مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة ، أى دفعة . وقيل غير ذلك (ويكون) العام (مجازا) على الأصح ، كقولك : رأيت الأسود على الخيول ، فالمجاز هنا كالحقيقة فى أنه قد يكون عاماً . وقال بعض الحنفية : لايعم بصيغته ؛ لأنه على خلاف الأصل ، فيقتصر به على الضرورة . ورُدَّ بأن المجاز ليس خاصاً بحال الضرورة ، بل هو عند قوم غالب على اللغات . واستدل على مجازه بقوله صلى الله عليه وسلم «الطواف بالبيت صلاة. إلا أن الله أباح فيه الكلام» فإن الاستثناء معيار العموم . فدل على تعميم كون الطواف صلاة مجاز (والخاص)

بخلاف العام ؛ لأنه قسيمه ، وهو مادل على ماوضع له دلالة أخص من دلالة ماهو أعم منه (وليس) هو من هذه الحيثية (بعام) إلا بالمحدود أولاً (ولا) شيء (أعم من متصوّر) اسم مفعول ، أى لاأعم من شيء ممكن تخيل صورته فى الذهن . فيتناول ذلك المعلوم والمجهول والموجود والمعدوم (و) لا شيء (أخص من علَم الشخص) كزيدوهند ، ومثله الحاضر والمشار إليه بهذا ونحوه (وكحيوان) أى ومثل لفظ حيوان (عام) نسبىّ لأن الحيوان أعم من الإنسان والفرس والأسدوغير ذلك من الحيوانات (خاص نسبىّ) لأن الحيوان أخص من الجسم لشموله كل مركب ، ومن النامى لشموله النبات ، فكل لفظ بالنسبة لما دونه عام ، وبالنسبة إلى ما فوقه خاص (ويقال للفظ عام وخاص ، وللمعنى أعم وأخص) قال الكورانى فى شرح جمع الجوامع : هذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التميز بين صفة اللفظ وصفة المعنى ، وقال القرافى : وجه المناسبة أن صيغة أفعل ، تدل على الزيادة والرجحان . فالمعانى أعم من الألفاظ ، فخصت بصيغة افعل التفضيل . ومنهم من يقول فيها عام وخاص أيضاً (والعموم) بمعنى (الشركة فى المفهوم) لا بمعنى الشركة فى اللفظ (من عوارض الألفاظ حقيقة) إجماعاً ، بمعنى أن كل لفظٍ عام يصح شركة الكثيرين فى معناه ، لا أنه يُسمى عاماً حقيقة ، إذ لو كانت الشركة فى مجرد الاسم لا فى مفهومه لكان مشتركا لا عاماً ، وبهذا يبطل قول من قال : إن العموم من عوارض الألفاظ لذاتها (وكذا) على خلاف يكون العموم من عوارض (المعانى) حقيقة (فى قول) القاضى أبى يعلى وابن الحاجب وأبى بكر الرازى ، ومن وافقهم . فيكون العموم موضوعاً للقدر المشترك بينهما بالتواطؤ . والقول الثانى ـ وهو قول الموفق وأبى محمد الجوينى والأكثر ـ إنه من عوارض المعانى مجازاً لا حقيقة . والقول الثالث : أن العموم لا يكون فى المعانى لا حقيقة ولا مجازاً . ووجه القول الأول : أن حقيقة العام لغة شمول أمر لمتعدد ، وهوفى المعانى : كمّ المطروالخصب ، وفى المعنى الكلى لشموله لمعانى الجزئيات . واعترض

على ذلك بأن المراد أمر واحد شامل . وعموم المطر شمول متعدد لمتعدد ؛ لأن كل جزء من الأرض يختص بجزء من المطر . ورد هذا بأن هـذا ليس بشرط للعموم لغة ، ولو سلم فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للأصوات المتعددة الحاصلة لسامعيه . وعموم الأمر والنهى باعتبار واحد ، وهو الطلب الشامل لكل طلب تعلق بكل مكلف . وكذا المعنى الكلى الذهنى . وقد فرق طائفة بين الذهنى والخارجى ، فقالوا : بعروض العموم للمعنى الذهنى دون الخارجى . لأن العموم عبارة عن شمول أمر واحد لمتعدد ، والخارجى لايتصور فيه ذلك . لأن المطر الواقع فى هذا المكان غير واقع فى ذلك المكان ، بل كل قطرة منه مخصوصة بمكان خاص والمراد بالمعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم . أما المعانى التابعة للألفاظ : فلاخلاف فى عمومه ؛ لأن لفظها عام (وللعموم صيغة تخصه) أى تختص به عند الأئمة الأربعة والظاهرية وعامة المتكلمين . وهى (حقيقة فيه) أى فى العموم (مجاز فى الخصوص) على الأصح ؛ لأن كونها للعموم أحوط من كونها للخصوص . وقيل : عكسه . وقيل : مشتركة بين العموم والخصوص . وقالت الأشعرية : لا صيغة للعموم . واستدل للقول الأول الذى فى المتن بقول الإنسان : لا تضرب أحداً . وكل من قال كذا فقل له كذا عام قطعاً . ولمسلم من حديث أبى هريرة «قالوا : فالحمر يارسول الله ؟ قال : ماأنزل على فيها شىء إلاهذه الآية الجامعة الفاذة (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وعن ابن عمر رضى الله عنهما «أن النبى صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب قال : لايصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة . فأدرك بعضهم العصر فى الطريق . فقال بعضهم : لانصلى حتى نأتيها ، وقال بعضهم : بل نصلى ، لم يرد منا ذلك . فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم . فلم يعنف واحداً منهم » متفق عليه ، ولأن نوحاً تمسك بقول الله تعالى « وأهلك » بأن ابنه من أهله ، وأقره الله سبحانه وتعالى و بين المانع ، واستدلال الصحابة والأئمة على حد كل سارق وزان بقوله سبحانه وتعالى « ٥ : ٣٨

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» «٥:٢٤ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»؟ واعترض على ذلك بأن العموم فهم من القرائن، ثم الأخبار آحاد. رد بأن الأصل عدم القرينة، ثم حديث أبى هريرة صريح، وهى متواترة معنى. وأيضاً صحة الاستثناء فى قولك: أكرم الناس إلا الفساق، وهى إخراج ما لولاه لدخل بإجماع أهل العربية، لا يصلح دخوله. وأيضاً من دخل من عبيدى حر، ومن نسائى طالق. يعم اتفاقاً. وكذا قولك مستفهماً من جاءك؟ عام؛ لأنه موضوع للعموم اتفاقاً. وليس بحقيقة فى الخصوص. لحسن جوابه بجملة العقلاء ولتفريق أهل اللغة بين لفظ العموم ولفظ الخصوص. وأيضاً كل الناس علماء، يكذبه كلهم ليسوا علماء (ومدلوله) أى العموم كلية (أى محكوم فيه) على (كل فرد) فرد بحيث لا يبقى فرد (مطابقة) أى دلالة مطابقة (إثباتاً وسلباً) فقوله تعالى «٩ : ٥ فاقتلوا المشركين» بمنزلة قوله: اقتل زيداً المشرك وعمرا المشرك وبكرا المشرك إلى آخره، وهو مثل قولنا: كل رجل يشبعه رغيفان. أى كل واحد على انفراده (لا) أن مدلول العموم (كلى) وهو ما اشترك فى مفهومه كثيرون كالحيوان والإنسان، فإنه صادق على جميع أفراده (ولا كُلّ) أى ولا أن مدلول العموم على أفراده من باب دلالة الكل على أجزائه. وهو الحكم على المجموع من حيث هو كأسماء العدد. ومنه كل رجل منكم يحمل الصخرة، أى المجموع لا كل واحد، ويقال: الكلية والجزئية والكلى والجزئى والكل والجزء، فصيغة العموم للكلية، والنكرات للكلى، وأسماء الأعلام للكل، و بعض العدد زوج للجزئية، والأعلام للجزئى، وما تركب من الزوج والفرد كالخمسة للجزء. والفرق بين الكل والكلى من أوجه أحدها: أن الكل متقوم بأجزائه، والكلى متقوم بجزئياته. الثانى: أن الكل فى الخارج والكلى فى الذهن. الثالث: أن الأجزاء متناهية، والجزئيات غير متناهية. الرابع: أن الكل محمول على أجزائه، والكلى على جزئياته (ودلالته) أى دلالة العموم (على أصل المعنى) دلالة (قطعية) وهذا بلا نزاع (و) دلالته (على كل فرد

بخصوصه بلا قرينة) تقتضى كل فرد فرد . كالعمومات التى لا يدخلها تخصيص . نحو قوله تعالى «٥٧ : ٣ وهو بكل شىء عليم » « ٢ : ٢٨٤ لله مافى السموات وما فى الأرض» « ١١ : ٦ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » دلالة (ظنية) عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم . واستدل لذلك بأن التخصيص بالتراخى لا يكون نسخاً ، ولو كان العام نصاً على أفراده لكان نسخاً ، وذلك أن صيغ العموم ترد تارة باقية على عمومها ، وتارة يراد بها بعض الأفراد ، وتارة يقع فيها التخصيص ومع الاحتمال لا قطع ، بل لما كان الأصل بقاء العموم فيها كان هو الظاهر المعتمد للظن . ويخرج بذلك عن الإجمال ، وإن اقترن بالعموم ما يدل على أن المحل غير قابل للتعميم . فهو كالمجمل يجب التوقف فيه إلى ظهور المراد منه ، نحو قوله سبحانه « ٥٩ : ٢٠ لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) ذكره ابن العراقى (وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات) عند أكثر العلماء . قال فى القواعد الأصولية : العام فى الأشخاص عام فى الأحوال . هذا المعروف عند العلماء . قال الإمام أحمد فى قوله تعالى « ٤ : ١١ يوصيكم الله فى أولادكم » ظاهرها على العموم : أن من وقع عليه اسم ولده فله ما فرض الله . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المعبر عن الكتاب : أن الآية إنما قصدت للمسلم لا للكافر . انتهى وخالف فى ذلك جمع ، منهم القرافى ، قال ـ وتابعه ابن قاضى الجبل ـ صيغ العموم وإن كانت عامة فى الأشخاص فهى مطلقة فى الأزمة والبقاع والأحوال والمتعلقات فهذه الأربع لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم فى غيرها ، حتى يوجد لفظ يقتضى العموم ، نحو : لأصومنّ الأيام ، ولأصلين فى جميع البقاع ، ولا عصيت الله فى جميع الأحوال ، ولأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات . ورد ذلك ابن دقيق العيد فى شرح العمدة[1] . فقال : أولع بعض أهل العصر وما قرب منه بأن قالوا : صيغة العموم إذا وردت على الذوات مثلاً ، أو على الأفعال : كانت عامة فى ذلك مطلقة فى الزمان والمكان والأحوال والمتعلقات ، ثم يقولون : المطلق يكفى فى العمل به

(١) صفحة ٥٤ الجزء الأول مطبعة السنة

صورة واحدة . فلا يكون حجة فيما عداه . وأكثروا من هذا السؤال فيما لايحصى كثرة من ألفاظ الكتاب والسنة . وصار ذلك ديدناً لهم فى الجدال . قال : وهذا عندنا باطل ، بل الواجب أن مادل على العموم فى الذوات مثلاً يكون دالا على ثبوت الحكم فى كل ذات تناولها اللفظ ، ولا يخرج عنها ذات إلا بدليل يخصها . فمن أخرج شيئاً من تلك الذوات ، فقد خالف مقتضى العموم — إلى أن قال — مثال ذلك : إذا قال : من دخل دارى فأعطه درهماً . فتقتضى الصيغة العموم فى كل ذات صدق عليها أنها الداخلة . فإذا قال قائل : هو مطلق فى الأزمان فأعمل به فى الذوات الداخلة الدار فى أول النهار مثلا ، ولا أعمل به فى غير ذلك الوقت ؛ لأنه مطلق فى الزمان ، وقد عملت به مرة ، فلا يلزم أن أعمل به أخرى لعدم عموم المطلق . قلنا له : لما دلت الصيغة على العموم فى كل ذات دخلت الدار ، ومن جملتها الذوات الداخلة فى آخر النهار . فإذا أخرجت بعض تلك الذوات ، فقد أخرجت مادلت الصيغة على دخوله وهى كل ذات . وقول أبى أيوب الأنصارى «فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو القبلة ، فننحرف عنها ونستغفر الله عز وجل» يدل على أن العام فى الأشخاص عام فى المكان . انتهى . وفى المسألة قول ثالث : أنه يعم بطريق الالتزام لا بطريق الوضع ، وجمعوا بين المقالتين (وصيغته) أى العموم (اسم شرط ، و) اسم (استفهام كمن فى عاقل) نحو «٦٥ : ٢ ، ٣ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه» «٤١ : ٤٦ من عمل صالحا فلنفسه» ويقول فى الاستفهام : من الذى عندك ؟ (ومافى غيره) أى غير العاقل نحو « ٣٥ : ٢ مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده » « ٣ : ١٩٨ وما عند الله خير للأبرار) ويقول فى الاستفهام : ما الذى عندك ؟ واستعمال «من» فيمن يعقل و« ما » فيما لايعقل شائع . قد ورد فى الكتاب والسنة وكلام العرب . وقيل : تكون « ما » لمن يعقل ولمن لايعقل فى الخبر والاستفهام . والصحيح الأول . قال ابن قاضى الجبل وغيره « من ، وما » فى

الاستفهام للعموم . فإذا قلنا : من فى الدار ؟ حسُنَ الجواب بواحد . فيقال مثلا : زيد ، وهو مطابق للسؤال . فاستشكل ذلك قوم . وجوابه : أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام ، لا باعتبار الكائن فى الدار . فالاستفهام عم جميع الرتب . فالمستفهم عم بسؤاله كل واحد يتصور كونه فى الدار . فالعموم ليس باعتبار الوقوع ، بل باعتبار الاستفهام واشتماله على كل الرتب المتوهمة (و) من صيغ العموم أيضاً (أين ، وأنى ، وحيث للمكان) نحو قوله تعالى « ٥٧ : ٤ وهو معكم أينما كنتم » و « ٤ : ٧٨ أينما تكونوا يدرككم الموت » فى الجزاء . وتقول مستفهماً : أين زيد ؟ (ومتى) لزمان مبهم نحو : متى تقم أقم . ولا يقال : متى طلعت الشمس ، لأن زمن طلوعها غير مبهم . واستدل لمتى بقول الشاعر :

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

وتقول فى الاستفهام : متى جاء زيد ؟ (وأى للكل) يعنى أن «أى» المضافة تكون للعاقل وغير العاقل . فمن الأول قوله « ١٨ : ١٢ لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً » وقوله صلى الله عليه وسلم « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ومن الثانى : قوله تعالى « ٢٨ : ٢٨ أيما الأجلين قضيت فلا عدوان على » وتقول فى الاستفهام : أى وقت تخرج ؟ (ويعم من وأى المضافة إلى الشخص ضميرها ، فاعلا) كان ، نحو قوله : من قام منكم أو أيكم قام فهو حر (أو) كان (مفعولا) نحو قوله : من أقمته منكم ، أو أيكم أقمته فهو حر . فقاموا فى الصورة الأولى ، أو أقامهم فى الصورة الثانية . قال ابن العراقى : و « أى » عامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال . ومنه : أى امرأة نكحت نفسها . وينبغى تقييدها بالاستفهامية أو الشرطية أو الموصولة ، لتخرج الصفة . نحو : مررت برجل أى رجل ، والحال نحو : مررت بزيد أى رجل . انتهى . وقال البرماوى : لاعموم فى الموصولة ، نحو : يعجبنى أيهم هو قائم . فلا عموم فيها ، بخلاف الشرطية نحو «١٧ : ١١٠ أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى»

والاستفهامية نحو « ٢٧ : ٣٨ أيكم يأتيني بعرشها » (و) من صيغ العموم أيضاً : الإسم (الموصول) سواء كان مفرداً كالذى والتى . أو مثنى نحو قوله تعالى « ٤ : ١٦ والذان يأتيانها منكم » أو مجموعاً نحو « ٢١ : ١٠١ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى » « ٢ : ٣٤ واللاتى تخافون نشوزهن » « ٦٥ : ٤ واللائى يئس من المحيض » (و) من صيغه أيضاً (كل) وهى أقوى صيغه . ولها بالنسبة إلى إضافتها معان . منها أنها إذا أضيفت إلى نكرة . فهى لشمول أفراده نحو « ٣ : ١٨٥ كل نفس ذائقة الموت » ومنها : أنها إذا أضيفت لمعرفة ، وهى جمع أو ما فى معناه . فهى لاستغراق أفراده أيضاً ، نحو كل الرجال وكل النساء على وجل إلا من أمنه الله تعالى . وفى الحديث « كل الناس يغدو ، فبائع نفسه ، فمعتقها أو موبقها » ومنها : أنها إذا أضيفت لمعرفة مفرد . فهى لاستغراق أجزائه أيضاً ، نحو كل الجارية حسن ، أو كل زيد جميل . إذا علم ذلك فمادتها تقتضى الاستغراق والشمول كالإكليل لإحاطته بالرأس ، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد . فلهذا كانت أصرح صيغ العموم لشمولها العاقل وغيره ، المذكر والمؤنث ، المفرد والمثنى والجمع ، وسواء بقيت على إضافتها كما مثلنا ، أو حذف المضاف إليه . نحو « ٢ : ٢٨٥ كل آمن بالله » قال القاضى عبد الوهاب : ليس فى كلام العرب كلمة أعم منها تفيد العموم مبتدأة وتابعة لتأكيد العام . نحو جاء القوم كلهم . وهنا : فوائد . منها : أن ماسبق من كونها تستغرق الأفراد فيما إذا أضيفت لجمع معرف ، كما لو أضيفت إلى نكرة . فتكون من الكلية ، كقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه عز وجل « ياعبادى : كلكم جائع إلا من أطعمته ـ الحديث » وهو قول الأكثر . وذهب بعضهم إلى أنه من الكل المجموعى ، لامن الكلية . ومنها : إذا دخلت « كل » على جمع معرف باللام ، وقلنا بعمومها . فهل المفيد للعموم الألف واللام و « كل » تأكيد ، أو اللام لبيان الحقيقة و « كل » لتأسيس إفادة العموم ؟ والثانى : أظهر ؛ لأن « كلا » إنما تكون مؤكدة إذا كانت تابعة . وقد يقال : اللام أفادت عموم مراتب مادخلت عليه ،

و « كل » أفادت استغراق الافراد . فنحو : كل الرجال ، تفيد فيها الألف واللام عموم مراتب جمع الرجل ، وكل استغراق الآحاد . ولهذا قال ابن السراج : إن « كل » لاتدخل فى المفرد والمعرف باللام إذا أريد بكل منهما العموم . انتهى . ولهذا منع دخول أل على « كل » وعيب قول بعض النحاة : بدل الكل الكل . ومنها : أنه ليس من دخولها على المفرد والمعرف . نحو قوله تعالى «٣:٩٣ كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل » وقوله صلى الله عليه وسلم « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه » لأن الظاهر أنها مما هو فى معنى الجمع المعرف ، حتى تكون لاستغراق الأفراد لا الأجزاء . و ها : أن محل عمومها إذا لم يدخل عليها نفى متقدم عليها نحو لم يقم كل الرجال . فإنها حينئذ للمجموع ، والنفى وارد عليه . وسميت سلب العموم ، بخلاف مالوتأخر عنها . نحو : كل إنسان لم يقم . فإنها حينئذ لاستغراق النفى فى كل فرد ، ويسمى عموم السلب . وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان . وأصلها قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ذى اليدين « كل ذلك لم يكن » جواباً لقوله «أنسيت أم قصرت الصلاة ؟ » أى لم يكن كل من الأمرين ، لكن بحسب ظنه صلى الله عليه وسلم . فلذلك صح أن يكون جواباً للاستفهام عن أى الأمرين وقع ، ولو كان لنفى المجموع لم يكن مطابقاً للسؤال ، ولا لقول ذى اليدين فى بعض الروايات « قد كان بعض ذلك » فإن السلب الكلى يقتضيه الإيجاب الجزئى . وأورد على قولهم : يقدم النفى لسلب العموم . نحو قوله تعالى « ١٩ : ٩٣ إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » فينبغى أن تفيد القاعدة بأن لاينتقض النفى . فإن انتقض كانت لعموم السلب ، وقد يقال : انتقاض النفى قرينة إرادة عموم السلب . قاله البرماوى (و) من صيغ العموم أيضاً (جميع) وهى مثل كل ، إلا أنها لاتضاف إلا إلى معرفة ، فلا يقال : جميع رجل ، وتقول جميع الناس ، وجميع العبيد ، ودلالتها على كل فرد فرد بطريق الظهور ، بخلاف كل . فإنها بطريق النصوصية . وفرق الحنفية بينهما بأن كلا تعم على جهة الانفراد ، وجميع

على جهة الاجتماع (ونحوها) أى ومن صيغ العموم أيضاً : كل ما كان نحو كل وجميع ، مثل : أجمع وأجمعين (و) كذلك (معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة) قال الله سبحانه وتعالى « ١٥ : ٣٩ لأغوينهم أجمعين » وقال تعالى « ٥٥ : ٣٣ يامعشر الجن والإنس » وقال تعالى « ٩ : ٣٦ وقاتلوا المشركين كافة ، كما يقاتلونكم كافة » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنا معشر الأنبياء لانورث ، ماتركنا صدقة » وقالت عائشة رضى الله عنها « لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارتدت العرب قاطبة » قال ابن الأثير : أى جميعهم ، لكن معشر ومعاشر : لايكونان إلا مضافين ، بخلاف قاطبة ، وعامة ، وكافة ، فإنها لاتضاف (و) من صيغ العموم أيضاً (جمع مطلقاً) أى سواء كان لمذكر أو لمؤنث ، وسواء كان سالماً ، أو مكسراً ، وسواء كان جمع قلة أو كثرة (معرف) ذلك الجمع (بلام أو إضافة) مثال السالم من المذكر والمؤنث المعرف باللام : قوله « ٣٣ : ٣٥ إن المسلمين والمسلمات » ومثال جمع الكثرة من المذكر والمؤنث الرجال والصواحب . وجمع القلة : الأفلس والأكباد ، ومثال الجمع المعرف بالإضافة قوله تعالى « ٤ : ١١ يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وقوله تعالى « ٤ : ٢٣ حرمت عليكم أمهاتكم » وقيل : إن الجمع المذكر لايعم ، فلايفيد الاستغراق . واستدل للأول الذى عليه أكثر العلماء والصحيح عنهم بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى « السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » فى التشهد . « فإنكم إذا قلتم ذلك : فقد سلمتم على كل عبد صالح فى السماء والأرض » رواه البخارى ومسلم . وعلى هذا الأصح : أن أفراده آحاد فى الإثبات وغيره . وعليه أئمة التفسير فى استعمال القرآن . نحو « ٣ : ١٣٤ والله يحب المحسنين » أى كل محسن « ولا تطع المكذبين » أى كل واحد منهم . ويؤيده صحة استثناء الواحد منه ، نحو جاء الرجال إلا زيداً . وقيل : إن أفراده جموع ، وكونه فى الآيات آحاد بدلالة القرينة (و) من صيغ العموم أيضاً (اسم جنس معرف تعريف جنس) وهو مالا واحد له من لفظه . كالناس والحيوان والماء والتراب ونحوها ، حملا

للتعريف على فائدة لم تكن ، وهو تعريف جميع الجنس لأن الظاهر كالجمع ، والاستثناء منه نحو قوله تعالى «١٠٣ : ٢ ، ٣ إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا » و (لا) يعم (مع قرينة عهد) اتفاقاً . وذلك كسبق تنكير نحو قوله تعالى « ٧٣ : ١٥ ، ١٦ كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول» لأنه يصرفه إلى ذلك فلا يعم إذا عرف . ونحو قوله تعالى «٢٥:٢٧ ياليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا» ونحو قوله تعالى «٣ : ٦٣ وليس الذكر كالأنثى » (ويعم مع جهلها) أى جهل قرينة العهد عندنا ، وعند أكثر العلماء ؛ لأن تقييد العموم بانتفاء العهد يقتضى أن الأصل فيه الاستغراق . ولهذا . اج العهد إلى قرينة فيما احتمل العهد والاستغراق ، لانتفاء القرينة فمحمول على الأصل ، وهو الاستغراق لعموم فائدته . وقيل : إنه يحمل على العهد . وقيل : إنه مجمل لكونه محتملا احتمالا على السواء (وإن عارض الاستغراق عرف أو احتمال تعريف جنس لم يعم) ومن أمثلة ذلك : لوقال الطلاق يلزمنى لا أفعل كذا ، لو حنث ، فإنه لايقع عليه إلا واحدة ؛ لأن أهل العرف لايعتقدونه ثلاثة ، ولايعلمون أن الألف و لام للاستغراق . ولهذا ينكر أحدهم أن يكون طلق ثلاثا ، ولا يعتقد أنه طلق إلا واحدة . فمقتضى اللفظ فى ظنهم واحدة ، فلايريدون إلا ما يعتقدونه مقتضى لفظهم . فيصير كأنهم نووا واحدة ، ولأن الألف واللام فى أسماء الأجناس تستعمل لغير الاستغراق كثيراً . كقولهم : ومن أكره على الطلاق ، وإذا عقل الصبى الطلاق ، وأشباه هذا مما يراد به الجنس ولا يفهم منه الاستغراق . إذا تقرر هذا : فلا يحمل على التعميم إلا بنية صارفة إليه . قاله فى المغنى . وهذا الأصح من الروايتين عن الإمام أحمد . والثانية : أنه يعم فتطلق ثلاثا . ونحو : والله لا أشترى العبيد يحنث بواحد . قاله ابن مفلح وغيره (و) من صيغ العموم أيضاً (مفرد محلى بلام غير عهدية لفظاً) كالسارق والزانى والمؤمن والفاسق والعبد والحر عندنا وعند أكثر العلماء . قال الشافعى فى الرسالة : الزانية والزانى ونحوه من العام الذى خُص ، وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بآية السرقة وآية الزنا من غير نكير ولوقوع الاستثناء منه ، وهو معيار العموم نحو « ٧٥:١٩

إن الإنسان خلق هلوعاً » وأيضاً فيوصف بصيغة العموم . كما قال تعالى « ٢٤ : ٣١ أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء » وهذا هو الصحيح . وقيل : إنه يفيد الجنس لا الاستغراق فلا يعم . وقيل : هو مجمل ، فهو محتمل للأمرين على السواء . وقيل : إنه يفيد العموم إن كان مما يتميز واحده بالتاء ، ولكن لا يتشخص له واحد ، ولا يتعدد . كالذهب والعسل ، بخلاف ما يتشخص مدلوله . كالدينار والدرهم والرجل . وقيل بالفرق فيما دخلت عليه أل بين ما فيه تاء التأنيث الدالة على الوحدة . كضربة . فهو محتمل للعموم والجنس ، بخلاف ما لا هاء فيه كرجل : أو فيه وبنيت عليه الكلمة : كصلاة وزكاة . فالمقترن بأل من ذلك عام . وعلى الأول — الذى هو الصحيح — أن عمومه من جهة اللفظ . وقيل : من جهة المعنى . وقال ابن العراق : عموم المفرد الذى دخلت عليه أل غير عموم الجمع الذى دخلت عليه أل . فالأول : يعم المفردات . والثانى : يعم الجموع ؛ لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه . وقد دخلت على جمع . وفائدة هذا : تعذر الاستدلال بالجمع على مفرد فى حالة النفى والنهى ؛ لأن العموم وارد على أفراد الجموع ، والواحد ليس بجمع (و) من صيغ العموم أيضاً (مفرد مضاف لمعرفة) كعبدك وامرأتك عند أحمد ومالك ، تبعاً لعلى وابن عباس رضى الله عنهم . وحكاه بعض الشافعية عن الأكثر . ومنه قوله تعالى « ١٤ : ٣٤ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (و) من صيغه أيضاً (نكرة فى نفى ، و) كذا فى (نهى) لأنه فى معنى النفى . صرح به أهل العربية ، ولا فرق فى ذلك بين أن يباشر العامل النكرة ، نحو : ما أحد قائماً ، أو يباشر العامل فيها . نحو : ما قام أحد . أو كانت النكرة فى سياق النفى ولم يباشرها ، نحو ليس فى الدار رجل . وخالف بعضهم فى أنها فى سياق النفى ليست للعموم . وهو مخصوم بقوله تعالى « ٦ : ٩١ قل : من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » رداً على من قال « ما أنزل الله على بشر من شىء » لأنه لو لم يكن عاما لما حصل به الرد . ومن أمثلة النكرة فى سياق النهى : قوله تعالى « ١٨ : ٢٣ ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » وقوله تعالى « ٢٠ : ٨١ ولا تطغوا فيه »

«١٧ : ٣٢ ولا تقربوا الزنا» «١٧ : ٣٣ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق» «٤ : ٢٩ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» إذا علمت ذلك : فإن عموم النكرة فى سياق النفى والنهى يكون (وضعاً) بمعنى أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من الأفراد بالمطابقة . وقيل : إن عمومها لزوماً ، بمعنى أن نفى فرد منهم يقتضى نفى جميع الأفراد ضرورة . والأول : اختيار القرافى ومن وافقه . والثانى : اختيار السبكى ومن وافقه . ويؤيد الأول : صحة الاستثناء فى هذه الصيغة بالاتفاق . فدل على تناولها لكل فرد . ثم اعلم أن دلالة النكرة فى سياق النفى على العموم قسمان : قسم يكون (نصاً) وصورته : ما إذا بنيت فيه النكرة على الفتح لتركبها مع لا . نحو : لا إله إلا الله (و) قسم يكون (ظاهراً) وصورته : ما إذا لم تبن النكرة مع لا . نحو : لا فى الدار رجل بالرفع ؛ لأنه يصح أن يقال : بعده ، بل رجلان . فدل على أنها ليست نصاً . فإن زيد فيها «من» كانت نصا أيضاً (و) من صيغ العموم أيضاً النكرة (فى) سياق (إثبات لا متنان) مأخوذ ذلك من استدلال أصحابنا إذا حلف لا يأكل فاكهة يحنث بأكل التمر والرمان ، لقوله تعالى « ٥٥ : ٦٨ فيهما فاكهة ونخل ورمان » قاله فى القواعد الأصولية ، وذكره جماعة من العلماء . منهم القاضى أبو الطيب الطبرى فى أوائل تعليقه فى الكلام على قوله تعالى « ٢٥ : ٤٨ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » وجرى عليه الزملكانى فى كتاب البرهان . وقطع به البرماوى فى منظومته وشرحها . قيل : والقول به مأخوذ من كلام البيانيين فى تنكير المسند إليه أنه يكون للتكثير . نحو إن له لإبلا ، وإن له لغنما . وعليه حمل الزمخشرى « ٢٦ : ٤١ أإنّ لنا لأجرا » وكذا قرره فى قوله تعالى « ٨٨ : ١٢ فيها عين جارية » (و) كذا النكرة فى سياق (استفهام إنكارى) قاله البرماوى وغيره ؛ لأنه فى معنى النفى . كما صرح به فى العربية فى باب مسوغات الابتداء وصاحب الحال . وفى باب الاستثناء ، وفى الوصف المبتدأ المستغنى بمرفوعه عن خبر عند من يشترط النفى ، أو ما فى معناه ، وهو الاستفهام . نحو هل قام زيد ؟ قال الله تعالى « ١٩ : ٩٨ هل تحسّ منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا ؟ » « ١٩ : ٦٥

هل تعلم له سميا ؟ » فإن المراد نفى ذلك كله ؛ لأن الإنكار هو حقيقة النفى (و) كذا النكرة فى سياق (شرط) فإنها تعم . نحو « ٤١ : ٤٦ من عمل صالحاً فلنفسه » « ٩ : ٦ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ومن يأتينى بأسير فله دينار . يعم كل أسير ؛ لأن الشرط فى معنى النفى لكونه تعليق أمر لم يوجد على أمر لم يوجد . وقد صرح إمام الحرمين فى البرهان بافادته العموم ، ووافقه الأنبارى فى شرحه ، وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فى مسألة : لا أكلت وإن أكلت . وزعم بعضهم : أن المراد العموم البدلى لا الشمولى (ولا يعم جمع منكر غير مضاف) عند الإمام أحمد والأكثر ؛ لأنه لو قال : اضرب رجالا ، امتثل بضرب أقل الجمع ، وله عندى عبيد ، قبل تفسيره بأقل الجمع ؛ لأن أهل اللغة يسمونه نكرة ، ولو كان عاما لم يكن نكرة لمغايرة معنى النكرة لمعنى العموم ، كما سبق فى تعريف العام ، ولأنه يصدق على الأقل الجمع ، وعلى ما زاد مرتبة بعد أخرى إلى ما لا يتناهى ، وإذا كان مدلول النكرة أعم من هذا ومن الصور السابقة ، فالأعم لا يدل على الأخص . وعمومه فى هذه الصورة إنما هو من عموم بدل لا شمول . وذكر أبو الخطاب فى التمهيد وجهاً بالعموم . وقاله أبو ثور وبعض الحنفية وبعض الشافعية وأبو على الجبائى وحكاه الغزالى عن الجمهور (و) على الأول (يحمل على أقل جمع) وقيل : يحمل على مجموع الأفراد من دلالة الكل على الأجزاء . والصحيح الأول . قال ابن العراقى : قلت : وكلام الجمهور فى الحمل على أقل الجمع محمول على جموع القلة ، لنصهم على أن جموع الكثرة إنما تتناول أحد عشر فما فوقها . ويخالفه قول الفقهاء : إنه يقبل تفسير الإقرار بدراهم بثلاثة ، مع أن دراهم جمع كثرة . وكأنهم جروا فى ذلك على العرف من غير نظر إلى الوضع اللغوى . انتهى (وهو) أى أقل الجمع (ثلاثة حقيقة) قاله أكثر المتكلمين . وذكر ابن برهان قول الفقهاء قاطبة . وحكاه القاضى عبد الوهاب عن مالك . وحكاه الآمدى عن ابن عباس ومشايخ المعتزلة ؛ وقال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى والباقلانى والغزالى

وابن الماجشون، والباجى، وابن داود، وعلى بن عيسى النحوى، ونفطويه، وبعض أصحابنا: اثنان حقيقة. وحكى عن عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما، واستدل للأول بسبق الثلاثة عند الإطلاق. ولا يصح نفى الصيغة عنها. وهما دليل الحقيقة. والمثنى بالعكس. روى البيهقى وابن حزم - محتجاً به - وغيرهما بإسناد جيد إلى ابن أبى ذئب عن شعبة مولى ابن عباس عنه؛ أنه قال لعثمان «إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس. إنما قال الله تعالى (٤ : ١١ فإن كان له إخوة) والأخوان فى لسان قومك ليسا بإخوة. فقال عثمان: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلى، وتوارثه الناس، ومضى فى الأمصار» قال أحمد فى شعبة مولى ابن عباس عنه: ما أرى به بأساً. واختلف قول ابن معين، وقال مالك: ليس بثقة. وقال أبو زرعة: ضعيف. وقال النسائى: ليس بقوى، ولما حجب القوم الأم بالأخوين دلّ على أن الآية قصدت الأخوين فما فوق، وهذا دليل صحة الإطلاق مجازاً. ودليل القائل حقيقة هذه الآية. ولأصل الحقيقة. وعن زيد بن ثابت «يسمى الأخوان إخوة» وربما سبق. وإن صح قول زيد - فإن فيه عبد الرحمن بن أبى الزناد، مختلف فيه - فمراده: مجازاً وفى حجب الأم قالوا (٢٦ : ١٥ إنا معكم مستمعون) لموسى وهارون، رُدَّ، ومن آمن من قومهما، أو وفرعون أيضاً، قالوا (٤٩ : ٩ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) رد الطائفة الجماعة لغة. وعن ابن عباس «الطائفة: الواحد فما فوقه» فإن صح فمجاز. ولا يلزم مثله فى الجمع، ولهذا قال الجوهرى: هى القطعة من الشىء. وذكر قول ابن عباس هذا، كالخصم للواحد والجمع؛ لأنه فى الأصل مصدر. قالوا (٢١ : ٧٨ وكنا لحكمهم شاهدين) والضمير للقوم، أولهم وللحاكم، فيكون الحكم بمعنى الأمر؛ لأنه لا يضاف المصدر إلى الفاعل والمفعول. قالوا: قال عليه الصلاة والسلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» رُدَّ خبر ضعيف. ثم المراد فى الفضيلة، لتعريفه الشرع لا اللغة. وعلى الأول: قال أصحابنا وأبو المعالى: يصح إطلاق الجمع على الاثنين والواحد مجازاً. واستدلوا بقوله تعالى (٣ : ١٧

الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم) ومثّله ابن فارس بقوله تعالى (٢٧ : ٣٥ فناظرة بم يرجع المرسلون ؟) فإن المراد بالمرسلين : سليمان . وفيه نظر ؛ لاحتمال إرادتها الجيش . ومثّله بعضهم بقول الزوج لامرأته ـ وقد رآها تتصدى لناظريها ـ : تتبرّجين للرجال ؟ ولم يرَ إلا واحداً . فإن الأنفة من ذلك يستوى فيها الجمع والواحد . واعترض بأنه إنما أراد الجمع ، لظنه أنها لم تتبرج لهذا الواحد إلا وقد تبرّجت لغيره . (والمراد) بما تقدم من محل الخلاف (غير لفظ جمع) المشتمل على الجيم والميم والعين ؛ فإنه يطلق على الإثنين ، كما صرح به المحققون ؛ لأن مدلوله : ضم شيء إلى شيء (و) غير (نحن ، وقلنا ، وقلوبكما) ونحو ذلك مما فى الإنسان منه شيء واحد ، بل هو وفاق . قال البرماوى وغيره : ليس الخلاف فى «صغت قلوبكما» لأن قاعدة اللغات : أن كل اثنين أضيفا إلى متضمنهما يجوز فيه ثلاثة أوجه ، للجمع على الأصح ، نحو قطعت رأس الكبشين ، ثم الإفراد كرأس الكبشين ، ثم التثنية كرأسى الكبشين . إنما رجح الجمع استثقالا ، لتوالى دالين على شيء واحد ، وهو التثنية وتضمن الجمع العدد ، بخلاف مالو أفرد . انتهى . وإنما كان الخلاف فى غير ذلك لاستثناء ذلك لغة . وإنما الخلاف فى نحو «رجال ومسلمين» وضمائر الغيبة والخطاب . (وأقل الجماعة فى غير صلاة ثلاثة) قاله الأصحاب ، ماعدا ابن الجوزى فى كشف المشكل ، وصاحب البلغة فيها . واختاره من النحاة الزجاج ، وذكر بعض المتأخرين : أن لفظ « جمع » كلفظ « جماعة » (ومعيار العموم : صحة الاستثناء من غير عدد) يعنى أنه يستدل على عموم اللفظ بقبوله الاستثناء منه ، فإن الاستثناء إخراج مالولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه ، فوجب أن تكون كل الأفراد واجبة الاندراج . وهذا معنى العموم ، ولم يستثن فى جمع الجوامع العدد ، فورد عليه ، فأجاب : بأنا لم نقل كل مستثنى منه عام . بل قلنا : كل عام يقبل الاستثناء . فمن أين العكس ؟ قال فى شرح التحرير : وفيما قاله نظر ؛ فإن معيار الشيء مايسعه وحده . فإذا وسع غيره معه خرج عن كونه معياره . فاللفظ يقتضى اختصاص الاستثناء بالعموم انتهى ، وبقيت

مسائل تدل على العموم . منها : أن يكون اللفظ عامًّا بالعرف أو بالعقل ، فالأول في ثلاث أمور . أحدها : فحوى الخطاب . والثانى : لحن الخطاب . فهذان القسمان الحكم فيهما على شىء ، والمسكوت عنه مساوٍ فيه أو أولى نحو (٤ : ١٠ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) ، (١٧ : ٢٣ ولا تقل لهما أفٍّ) وبه يأتى بيان القسمين في مفهوم الموافقة . وحكاية الخلاف فى الفحوى أنه . دلّ على المسكوت عنه قياساً ، أو نقل عرفاً أو مجازاً بالقرينة ، أو دلّ من حيث المفهوم . والثالث : مناسبة الحكم فيه لذات . وإنما تعلق فى المعنى بفعل اقتضاء الكلام ، نحو (٥ : ٣ حرمت عليكم الميتة) ، (٤ : ٢٣ حرمت عليكم أمهاتكم) فإن العرف الأول نقله إلى تحريم الأكل على العموم ، وفى الثانية إلى جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء ، فيشمل الوطء ومقدماته . ومنهم من يقدر الوطء فقط ، على ما يأتى . والثانى وهو العام بالعقل . وذلك فى ثلاثة أمور . أحدها : ترتيب الحكم على الوصف ، نحو حرمت الخمر على الإسكار . فإن ذلك يقتضى أن يكون علة له ، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول ، وكلما انتفت ينتفى . فهذا القسم لم يدل باللغة ، لأنه لامنطوق فيه بصيغة عموم ، ولا بالمفهوم ، وذلك ظاهر ، ولا بالعرف لعدم الاشتهار . فلم يبق إلا العقل . وإذا قلنا : بأن نحو (١٧ : ٢٣ ولا تقل لهما أفٍّ) من باب القياس يكون من العام عقلا ، يعم ترتيب الحكم على العلة ، وإن كان من حيث عموم العلة عقلا ، لكنه إذا كان من الشرع فالحكم فى عمومه لكل مافيه تلك العلة التى وقع القياس بها شرعى . وقيل : الحكم فى عمومه لغوى . وقيل : لايعم شرعاً ولا لغة . ومن أمثلة المسألة قوله صلى الله عليه وسلم فى قتلى أحد «زملوهم بكلومهم ودمائهم ، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً » فإنه يعم كل شهيد . والثانى : مفهوم المخالفة ولا قائل به ، كقوله صلى الله عليه وسلم «مَطْلُ الغنى ظلم» فإنه بمفهومه يدل على أن مطل غير الغنى عموماً لا يكون ظلماً . والثالث : إذا وقع جواباً بالسؤال ،

كما لو سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن أفطر ؟ فقال « عليه الكفارة » فيعلم أنه يعم كل مفطر .

(فائدة : سائر الشيء بمعنى باقية) وهذا المشهور عند الجمهور . وذلك لأنها من «أسار» بمعنى أبقى ، فهو من السؤر ، وهو البقية . فلا يعم وقال الجوهري في الصحاح : هي بمعنى الجميع ، لأنها من سور المدينة ، وهو المحيط بها . وغلطوه . قال في شرح التحرير : وليس كذلك ، فقد ذكره السيرافي في شرح سيبويه ، والجواليقي في شرح أدب الكاتب ، وابن بري وغيرهم ، وأوردوا له شواهد كثيرة وممن عدها من صيغ العموم : القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب ، وغيره . ولكن قال البرماوي : لا تنافي بين القولين ، فهو للعموم المطلق والعموم الباقي بحسب الاستعمال فصل العام بعد تخصيصه حقيقة فيما لم يخصص عند الأكثر من أصحابنا . ونقله أبو المعالي عن جمهور الفقهاء . قال أبو حامد : هذا مذهب الشافعي وأصحابه . وذلك أن العام في تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد مدلوله منها فقط بالتخصيص طبق ما خصص به من المعنى . فالباقي منها ومن مدلولها متطابقان تقديراً ، فلا استعمال في غير الموضوع له ، فلا مجاز ، فالتأويل باق ، فكان حقيقة قبله ، فكذا بعده . وقال أبو الخطاب وأكثر الأشعرية والمعتزلة : يكون مجازاً بعد التخصيص . واختاره البيضاوي وابن الحاجب والصفي الهندي ، لأنه قبل التخصيص حقيقة في الاستغراق . فلو كان حقيقة فيه بعد لم يفتقر إلى قرينة ، ويحصل الاشتراك . وجملة الأقوال في المسألة ثمانية ، تركنا باقيها خشية الاطالة .

وهو - أي العام بعد تخصيصه - حجة إن خص بمبين أي بمعلوم . واستثناء بمعلوم عند الامام أحمد رضي الله عنه وأصحابه والأكثر . وذكره الآمدي عن الفقهاء . وقال الدبوسي : هو الذي صح عندنا من مذهب السلف . لكنه غير وجب العلم قطعاً ، بخلاف ما قبل التخصيص . انتهى . وقيل : حجة في أقل الجمع ، لا فيما زاد . حكاه الباقلاني والغزالي والقشيري . وقال : إنه تحكم . وقيل : حجة في واحد ، ولا يتمسك به في جمع . وقيل : حجة إن خص بمتصل ، وإن خص بمنفصل

فمجمل فى الباقى ، قيل : إن كان العموم منبئا عنه قبل التخصيص ، كـ « اقتلوا المشركين » فهو حجة ، فإنه ينهى عن الحربى كما ينهى عن المستأمن . وإن لم يكن منبئاً فليس بحجة ، كـ (٥ : ٣٨ السارق والسارقة) فإنه لاينبىء عن النصاب والحرز . فإذا انتهى العمل به عند عدم النصاب والحرز لم يعمل به عند وجودهما . وفيه أقوال يطول الكلام بذكرها . وعلم مما تقدم من قوله : «إن خص بمبين» أنه لو خص بمجهول كـ « اقتلوا المشركين» لا بعضهم ، لم يكن حجة اتفاقاً . قاله جمع . وهو ظاهر تقييد ابن الحاجب والبيضاوى وغيرهما . ومحل الخلاف بالمخصص بمعنى ، فلا يستدل بـ « اقتلوا المشركين » لا بعضهم بقتل فرد من الأفراد ، إذ مامن فرد من الأفراد إلا يجوز أن يكون هو المخرج . ومنه قوله تعالى (٥ : ١ أُحِلَّت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وقيل : يكون حجة أيضاً . وقدمه فى جمع الجوامع ، وعزاه إلى الأكثر . قال فى شرح التحرير : وتبع فى ذلك ابن برهان . والصواب ما تقدم . انتهى .

(وعمومه) أى عموم ماخص بمبين (مراد تناولا ، لاحكما) أى من جهة تناول اللفظ لأفراده ، لامن جهة الحكم . وقرينته لفظية قد تنفك عنه . والعام الذى أريد به الخصوص كأن يعمل فى جزء شىء (ومن ثَمَّ كان) هذا (مجازاً) لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلى ، بخلاف ماقبله (وقرينته عقلية لاتنفك) عنه ومما يدل على الفرق بينهما : أن دلالة الأول أعم من الثانى . قال فى شرح التحرير : لم يتعرض كثير من العلماء للفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص . وهو من مهمات هذا الباب . وفرق بينهما أبو حامد بأن الذى أريد به الخصوص : ما كان المراد به أقل . وما ليس بمراد هو الأكثر . قال ابن هبيرة : وليس كذلك العام المخصوص : أن المراد به هو الأكثر ، وما ليس بمراد : هو الأقل . وفرق الماوردى بوجهين ، أحدهما : هذا . والثانى : أن إرادة ما أريد به العموم ، ثم خص بتأخر أو تقارن . وقال ابن دقيق العيد : يجب أن يتنبه للفرق بينهما . فالعام المخصوص أعم من العام الذى أريد به الخصوص . ألا

ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا مادل عليه ظاهره من العموم، ثم أخرج بعد ذلك بعض مادل عليه اللفظ : كان عاماً مخصوصاً ، ولم يكن عاماً أريد به الخصوص ؟ ويقال : إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذى أخرج . وهذا متوجه إذا قصد العموم . وفرق بين أن لا يقصد الخصوص ، بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريداً به بعض ماتناوله فى هذا . انتهى . قال البرماوى : وحاصل ماقرره : أن العام إذا قصر على بعضه ، له ثلاث حالات . الأولى : أن يراد به فى الابتداء خاص ، فهذا هو المراد به خاص . والثانية : أن يراد به عام ، ثم يخرج منه بعضه ، فهذا نسخ . والثالثة : أن لا يقصد به خاص ولا عام فى الابتداء ، ثم يخرج منه أمر يتبين بذلك أنه لم يُرَدْ به فى الابتداء عمومه ، فهذا هو العام المخصوص . ولهذا كان التخصيص عندنا بياناً ، لانسخاً . إلا إن أخرج بعد دخول وقت العمل بالعام ، فيكون نسخاً ، لأنه قد تبين أن العموم أريد به الابتداء . انتهى . وفرق السبكى ، فقال : العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها ، لا من جهة الحكم ، بل هو كلى استعمل فى جزئى ، ولهذا كان مجازاً قطعاً ، لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلى ، بخلاف العام المخصوص . وقال شيخ الاسلام البلقينى : الفرق بينهما من أوجه . أحدها : أن قرينة المخصوص لفظية ، وقرينة الذى أريد به الخصوص عقلية . الثانى : أن قرينة المخصوص قد تنفك عنه ؛ وقرينة الذى أريد به الخصوص لاتنفك عنه ، قال ابن قاضى الجبل : يجوز ورود العام والمراد به الخصوص ، خبراً كان أو أمراً . قال أبو الخطاب : وقد ذكر أحمد رحمه الله فى قوله تعالى (٢٥:٤٦ تُدَمِّرُ كلَّ شىء بأمر ربها) قال: وأتت على أشياء لم تدمرها ، كسا كنهم والجبال والجواب من الشارع إن لم يكن مستقلا بالسؤال ، وهو المراد بقوله (لا المستقل) فهو (تابع لسؤال) فى (عمومه) اتفاقا نحو جواب النبى صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر «أينقص الرطب ، أو ييبس ؟ قيل: نعم . قال: فلا إذاً» وفى قوله : (و) كذا فى (خصوصه) يعنى أن الجواب غير المستقل تبع للسؤال فى

خصوصه أيضا فى أحد قولى العلماء ، نحو قوله تعالى (٧ : ٤٤ هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ؟ قالوا : نعم) وكحديث أنس « قال رجل : يارسول الله ، الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه ، أينحنى له ؟ قال : لا . قال : أفيلزمه ويقبله ؟ قال : لا . قال : فيأخذه بيده ويصافحه ؟ قال : نعم » قال الترمذى : حديث حسن . قال أبو الخطاب فى التمهيد : كقوله لغيره : نفذ عندى ، فيقول لا . وقال القاضى وغيره : كقوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة « يجزيك ، ولا يجزى أحداً بعدك » أى فى الأضحية . قال الآمدى : فهذا وأمثاله وإن ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأقوال : لا يدل على التعميم فى حق غيره ، كما قاله الشافعى ، إذ اللفظ لا عموم له . ولعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يختص به ، كتخصيص أبى بردة بقوله « لا تجزى أحدا بعدك » ثم بتقدير تعميم المعنى فبالعلة لا بالنص . وقاله قبله أبو المعالى ، لاحتمال معرفة حاله . فأجاب على ما عرف . وعلى هذا تجرى أكثر الفتاوى من المفتين . قال ابن مفلح : كذا قال . والقول الثانى للعلماء : أن الجواب غير المستقل لا يتبع السؤال فى خصوصه ، إذ لو خص به لما احتيج إلى تخصيصه . وهذا ظاهر كلام الشافعى أيضا فى قوله « ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال : ينزل منزلة العموم فى المقال ، ويحسن به الاستدلال » قال المجد فى المسودة : وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد رضى الله عنه ، لأنه احتج فى مواضع كثيرة بمثل ذلك . وكذلك أصحابنا . قال المجد : وما سبق إنما يمنع قوة العموم لا ظهوره ، لأن الأصل عدم المعرفة لما لم يذكر . ومثله الشافعى رحمه الله بقول النبى صلى الله عليه وسلم لغيلان وقد أسلم على عشر نسوة « أمسك أربعا » ولم يسأله : هل ورد العقد عليهن معا أو مرتبا ؟ فدل على عدم الفرق . وروى عن الشافعى عبارة أخرى ، وهى « حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال » فاختلفت أجوبة العلماء عن ذلك . فمنهم من قال : هذا مشكل ، ومنهم من قال : له قولان . وقال الأصفهانى : يحمل الأول على قول يحال عليه العموم ، ويحمل الثانى على

قال، لأنه لا عموم له . واختاره شيخ الإسلام البلقيني ، وابن دقيق العيد في شرح الإلمام ، والسبكي في باب ما يحرم من النكاح في شرح المنهاج . وقال القرافي : الأول مع بعد الاحتمال ، والثاني مع قرب الاحتمال . ثم الاحتمال إن كان في دليل الحكم سقط الحكم والاستدلال ، كقوله في المحرم « لا تُمسّوه طيباً ، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً » . وقال أيضا : الأول إنما كان الاحتمال في محل الحكم كقصة غيلان ، والثاني إنما كان الاحتمال في دليل الحكم . قال ابن مفلح : كذا قال . وعند أحمد والشافعي وأصحابهما : الحكم عام في كل محرم . ثم قال أصحابنا في ذلك : حكمه في واحد حكمه في مثله ، إلا أن يرد تخصيصه . ولهذا حكمه في شهداء أحد حكمه في سائر الشهداء . قال القاضي وغيره : اللفظ خاص ، والتعليل عام في كل محرم . وعند الحنفية والمالكية يختص بذلك المحرم (و) الجواب (المستقل) وهو الذي لو ورد ابتداء لأفاد العموم (أن يساوي السؤال) في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما أو خاصا (تابعه) أي تابع السؤال الجواب (فيما فيه) أي في السؤال (شبها) أي من العموم والخصوص ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الوضوء بماء البحر « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » والخصوص نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سأله الأعرابي عن وطئه في نهار رمضان « أعتق رقبة » قال الغزالي : هذا مراد الشافعي بالعبارة الأولى (فإن كان الجواب أخص من السؤال اختص به) أي الجواب (السؤال) كمن يسأل عن قتل النساء الكوافر ؟ فيقال له : اقتل المرتدات ، فيختص السؤال عن قتل النساء المرتدات (وإن كان) الجواب (أعم) من السؤال . مثاله : لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر بضاعة ؟ فقال « الماء طهور لا ينجسه شيء » (أو ورد) حكم (علم على سبب خاص بلا سؤال) ، كما روى « أنه صلى الله عليه وسلم مرّ على شاة ميتة لميمونة ، فقال : أيما إهاب دُبغ فقد طهر » . (اعتبر عمومه) أي عموم الجواب في الصورة الأولى ، وعموم اللفظ الوارد على السبب الخاص في الثانية ، ولم يقتصر على سببه عند أحمد

والشافعى وأكثر أصحابهما ، وأكثر الحنفية والمالكية والأشعرية ، لأن عدول المجيب عما سئل عنه ، أو عدول الشارع عما اقتضاه حال السبب الذى ورد العام عليه عن ذكره بخصوصه إلى العموم دليل على إرادته ، لأن الحجة فى اللفظ ، وهو مقتضى العموم ، والسبب لا يصلح معارضا ، لجواز أن يكون المقصود عند ورود الجواب والسبب : بيان القاعدة العامة لهذه الصورة وغيرها . قال فى شرح التحرير : ولنا قول فى مذهبنا ، وقاله جمع كثير : أنه يقتصر على سببه . واستدل للأول الذى هو الصحيح : أن الصحابة ومن بعدهم استدلوا على التعميم مع السبب الخاص ، ولم ينكر ، كآية اللعان . ونزلت فى هلال بن أمية . وهو فى الصحيحين . وآية الظهار ، ونزلت فى أوس بن الصامت . رواه أحمد وأبو داود وغيرهما . وقصة عائشة فى الصحيحين ، وغير ذلك . فكذا هنا . ولأن اللفظ عام بوضعه والاعتبار به بدليل لو كان أخص . والأصل عدم مانع . وقاس ذلك أصحابنا وغيرهم على الزمان والمكان ، مع أن المصلحة قد تختلف بها . قال المخالف : لو عم جاز تخصيص السبب بالاجتهاد كغيره . ورد بأن السبب مراد قطعا بقرينة خارجية ، لو ورود الخطاب بيانا له ، وغيره ظاهر . ولهذا لو سألته امرأة من نسائه طلاقها ، فقال : نسائى طوالق : طلقت . ذكره ابن عقيل إجماعا وأنه لا يجوز تخصيصه . والأشهر عندنا : ولو استثناها بقلبه ، لكن يدين . قال ابن مفلح : ويتوجه فيه خلاف . ولو استثنى غيرها لم تطلق ، على أنه منع فى الإرشاد والمنهج والفصول المُعْتَمَرَ من التحلل مع أن سبب الآية فى حصر الحديبية . وكانوا معتمرين . وعن أحمد رحمه الله : أنه حمل ما فى الصحيحين من حديث أبى هريرة « لا يُلْدَغُ المؤمن من جُحْرٍ مرتين » على أمر الآخرة ، مع أن سببه أمر الدنيا . لكن يحتمل أنه لم يصح عنده سببه ، والأصح عن أحمد : أنه لا يصح اللعان على حمل . وقاله أبو حنيفة . وهو سبب آية اللعان ، واللعان عليه فى الصحيحين . لكن ضعفه أحمد . ولهذا فى الصحيحين « أنه لاعن بعد الوضع » ثم يحتمل أنه علم وجوده بوحى ، فلا يكون اللعان

معلقا بشرط . وليس سبب الآية قذف حامل واعتها . وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها «أن عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أخيه سعد : أن ابن وليدة زمعة ابني ، فاقبضه إليك . فلما كان عام الفتح أخذه سعد» وفيه «فقال سعد : يارسول الله . ابن أخى عتبة ، عهد إلىّ أنه ابنه ، انظر إلى شبهه . فرأى فيه شبها بينا بعتبة ، فقال : هو لك ياعبد بن زمعة ، الولد للفراش ، وللعاهر الحجر . واحتجبى منه ياسودة بنت زمعة . وكانت تحت النبي صلى الله عليه وسلم » وفى لفظ للبخارى « هو أخوك ياعبد » ولأحمد والنسائى بإسناد جيد من حديث عبد الله بن الزبير « أن زمعة كانت له جارية يطؤها ، وكانت تزن بآخر » وفيه « احتجبى منه ياسودة ، فليس لك بأخ » زاد أحمد « أما الميراث فله » قالوا : لو عم لم ينقل السبب لعدم الفائدة . رد فائدة منع تخصيصه ، ومعرفة الأسباب . قالوا : لو قال : تغدّ عندى ، فحلف لا تغديت ، لم يعم ، مثله نظائر . رد لمنع فى الأصح عن أحمد . وإن سُلِّم كقول مالك فللعرف ، ولدلالة السبب على النيه ، فصار كمنوى . قالوا : لو عم لم يطابق الجواب السؤال . رُدَّ طابق وزاد (وصورة السبب قطعية لدخول فى العموم) عند الأكثر (فلا يختص باجتهاد) فيتطرق التخصيص إلى ذلك العام ، إلا تلك الصورة ، فإنه لايجوز إخراجها ، لكن السبكى قال : إنما تكون صورة السبب قطعية إذا دل الدليل على دخولها وضعا تحت اللفظ العام . وإلا فقد تنازع فيه الخصم ، ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب . فالمقطوع به إنما هو بيان حكمة السبب ، وهو حاصل مع كونه خارجا ، كما يحصل بدخوله . ولا دليل على تعيين واحد من الأمرين .

(فائدة ، قيل : ليس فى القرآن عام لم يخص ، إلا (١١ : ٦ وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (٦ : ١٠١ وهو بكل شىء عليم) .

(فصل)

(يصح إطلاق جمع المشترك) على معانيه (ومثناه) على معنييه معا (ك) إطلاق (مفرد على كل معانيه) أى ما أراد المتكلم باللفظ المشترك أحد

معانيه فهو جائز قطعا ، وهو حقيقة ، لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له . وأما إرادة المتكلم باللفظ المشترك استعماله فى كل معانيه — وهى مسألة المتن — ففيه مذاهب . أحدها — وهو الصحيح — يصح ، كقولنا : العين مخلوقة ، ويريد جميع معانيها . وعلى هذا أكثر الأصحاب . قال فى الانتصار — لما قيل له فيمن لا يجد نفقة امرأته — : يفرق بينهما ، أى لا يحبسها . فقال : الظاهر منها الإطلاق ، على أنه عام فى العقد والمكان معاً . ونسب إلى الشافعى . وقطع به من أصحابه : ابن أبى هريرة ، ومثله بقوله (٣٣ : ٥٦ إن الله وملائكته يصلون على النبى) فإن الصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الدعاء . وكذا لفظ (٣ : ٨ : شهد الله أنه لا إله إلا هو) وشهادته تعالى علمه ، وشهادة غيره إقراره بذلك . وبقوله (٤ : ٢٢ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) النكاح العقد ، والوطء مراد لنا منه إذا قلنا : النكاح مشترك . وقطع به الباقلانى . ونقله أبو المعالى من مذهب المحققين وجماهير الفقهاء . ويكون من إطلاقه على معانيه أو معنييه مجازاً لا حقيقة . نقله صاحب التلخيص من الشافعية عن الشافعى ، وإليه ميل إمام الحرمين وابن الحاجب . وتبعه فى جمع الجوامع . وقيل : حقيقة . المذهب الثانى : يصح إطلاقه على معنييه أو معانيه بقرينة متصلة . المذهب الثالث : صحة استعماله فى معنييه فى النفى دون الإثبات ، لأن النكرة فى سياق النفى تعم . المذهب الرابع : صحة استعماله فى غير مفرد . فإن كان جمعا ، كاعتدى الأقراء ، أو مثنى ، كقرأين . المذهب الخامس : صحة استعماله إن تعلق أحد المعنيين بالآخر ، نحو قوله تعالى (٥ : ٦ أو لامستم النساء) فكلمة « اللمس » تأكيد ، والوطء لازم للآخر . المذهب السادس : يصح استعماله بوضع جديد ، لكن ليس من اللغة ، فإن اللغة منعت منه المذهب السابع : لا يصح مطلقا . اختاره من أصحابنا القاضى وأبو الخطاب وابن القيم . وحكاه عن الأكثر . قال فى كتابه جلاء الأفهام فى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم — فى منع كون الصلاة من الله سبحانه وتعالى الرحمة — : الأكثرون لا يجوزون استعمال اللفظ المشترك فى معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز .

ورد ماورد عن الشافعى . قال : وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللفظ المشترك فى معنييه معاً بضعة عشر دليلا فى مسألة القرء فى كتاب التعليق على الأحكام . فعلى الجواز : هو ظاهر فى معنييه ومعانيه ، فيحمل على جميعها ؛ لأنه لاتدافع بينهما وقيل : هو مجمل ، فيرجع إلى التخصيص . قال الإسنوى وغيره : ومحل الخلاف بين الشافعى وغيره فى استعمال اللفظ فى كل معانيه إنما هو فى الكلى العددى ، كما قاله فى التحصيل ، أى فى كل فرد ، وردوا ذلك بأن يجعل بدلا عن كل واحد منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى تدل على المعنى الآخر بها . وليس المراد بالكلى المجموع ، وهى أن يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقا كدلالة العشرة على آحادها ، ولا الكلى البدلى ، وهو أن يجعل كل واحد منهما مدلولا مطابقا على البدل . انتهى . ثم اعلم أن جمع المشترك باعتبار معانيه مبنى على جواز استعمال المفرد فى معانيه . ووجه البناء : أن التثنية والجمع تابعان لما يسوغ المفرد فيه ، فحيث جاز استعمال المفرد فى معنييه أو معانيه جاز تثنية المشترك وجمعه ، وحيث لا فلا ، فتقول : عيون زيد ، وتريد : بذلك العين الباصرة ، والعين الجارية ، وعين الميزان ، والذهب الذى لزيد . واستعمل الحريرى ذلك فى المقامات ، فى قوله « فانثنى بلا عينين » يريد الباصرة والذهب . وهذا قول كثير . وقيل : يجوز تثنيته وجمعه ، وإن لم يصح إطلاق المفرد على معانيه . وقيل بالمنع مطلقا .

(ويصح إطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه الراجح معا) ويكون إطلاقه عليهما معا مجازا . فيحمل عليهما على ماتقدم من الأقوال والأحكام ، إلا أن أبا بكر الباقلانى قال : استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فيما لم يوضع له ، وهما متناقضان . انتهى . ومن أمثلة ذلك : قوله سبحانه وتعالى (٤ : ١١ يوصيكم الله فى أولادكم) فإنه حقيقة فى ولد الصلب ، مجاز فى ولد الإبن . ومثله قوله تعالى (٢٢ : ٧٧ وافعلوا الخير) فإنه شامل للوجوب والندب ، خلافا لمن خصه بالوجوب وبعضهم قال : إن مدلول ذلك القدر المشترك ، وهو مطلق الطلب ، فراراً من الاشتراك والمجاز . ومن ذلك ماقاله الجد فى قوله صلى الله عليه وسلم « اقرأوا يس

على موتاكم» يشمل المحتضر والميت قبل الدفن وبعده ، فيعد الموت حقيقة ، وقبله مجاز . ومن ذلك أيضا : ماقاله القاضى وابن عقيل وغيرهما : اللمس حقيقة فى اللمس باليد ، مجاز فى الجماع ، فيحمل عليهما . ويجب الوضوء منهما جميعا ، لأنه لا تدافع بينهما . وفى المسألة قول آخر : أنه يجب الحمل على الحقيقة دون المجاز (وهو) أى اللفظ حالة إطلاقه على الحقيقة والمجاز (ظاهر فيهما) أى غير مجمل ، ولا ظاهر فى أحدهما دون الآخر ، إذ لا قرينة تدل على أن المراد أحدهما (فتحمل عليهما كعام) ومحل صحة الإطلاق والحمل إن لم يكن تناف بين المعنيين (وإن تنافى ، كافعل ، أمراً وتهديدا : امتنع) الإطلاق والحمل (وألحق) بالبناء للمفعول (بذلك) أى بما تقدم اللفظان (المجازان المستوفيان) مثل لو حلف لايشترى دار زيد ، وقامت قرينة على أن المراد: أنه لايعقد بنفسه ، وتردد الحال بين السوم وشراء الوكيل :هل يحمل عليهما أم لا ؟فمن جوز الحمل يقول : يحنث بكل منهما

(ودلالة الاقتضاء والإضمار عامة) عند الأكثر من أصحابنا والمالكية . وعند القاضى وجمع مجملة . وعند ابن حمدان وأكثر الحنفية والشافعية هى لنفى الإثم . واستدل للأول ـ وهو الصحيح ـ بما رواه الطبرانى والدارقطنى بإسناد جيد عن ابن عباس مرفوعا «إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ورواه ابن ماجة بلفظ «إن الله وضع» ورواه ابن عدى «إن الله رفع عن هذه الأمة ثلاثا : الخطأ ، والنسيان ، والأمر يكرهون عليه» فمثل هذا يقال فيه : مقتضى الإضمار ، ومقتضاه الإضمار ، ودلالته على المضمر دلالة إضمار واقتضاء. فالمضمر عام . قال ابن العراقى : ويسمى مقتضى ، لأنه أمر اقتضاه النص لتوقف صحته عليه . وهو بكسر الضاد : اللفظ الطالب للاضمار ، وبفتحها . ذلك المضمر نفسه الذى اقتضاه الكلام . وهو المراد هنا . انتهى . قال البرماوى : المقتضى ـ بالكسر ـ : الكلام المحتاج للاضمار ، وبالفتح : هو ذاك المحذوف . ويعبر عنه أيضا بالمضمر . فالمختلف فى عمومه : هو الصحيح المقتضى ـ بالفتح ـ بدليل استدلال من نفى عمومه بكون العموم من عوارض الألفاظ ، فلا يجوز دعواه

فى المعانى . ويحتمل أن يكون فى المقتضى - بالكسر - وهو المنطوق به ، المحتاج فى دلالته للاضمار ، كما صور به بعض الحنفية . وبالجملة فى أصل المسألة : أن المحتاج إلى تقدير فى نحو (٥ : ٣ حرمت عليكم الميتة) وغيرها من الأمثلة ، إن دل الدليل على تقدير شىء من المحتملات كلها ، أو هو المراد بالعموم فى هذه المسألة أولا . وفيه مذاهب . ووجهه : أنه لم يرد رفع الفعل الواقع ، بل ماتعلق به . فاللفظ محمول عليه بنفسه مع قرينة عقلية . فهو حقيقة ، أو أنه حقيقة عرفية ، لكن مقتضاه الأول . وكذا فى التمهيد والروضة : أن اللفظ يقتضى ذلك . واعترض : لابد من إضمار ، فهو مجاز ، ورد بالمنع كذلك . ثم قولنا أقرب إلى الحقيقة ، وعورض بأن باب الإضمار فى المجاز أقل ، فكلما قل قلت مخالفة الأصل فيه ، فيسلم قولنا : لو عم أضمر من غير حاجة . ولا يجوز ردّ بالمنع ، فإن حكم الخطأ عام ولا زيادة ، ويمنع أن زيادة حكم مانع . وقال بعض أصحابنا عن بعضهم : التخصيص كالإضمار . وكذا قال ألكيا فى الإضمار : هل هو من المجاز أم لا ؟ فيه قولان ، كالقولين فى العموم والخصوص ، فإنه نقص المعنى عن اللفظ . والإضمار عكسه ، ليس فيهما استعمال اللفظ فى موضع آخر . وفى التمهيد : لأن الإثم لامزية إلا منه فيه على الإثم[1] لأن الناسى غير مكلف ، ولأنه المعروف فى نحو : ليس فى البلد سلطان ، لنفى الصفات التى تنبغى له . ولا وجه لمنع الآمدى العرف فى نحو : ليس للبلد سلطان . وكلام الآمدى وغيره فى التحريم المضاف إلى العين ، ونحو « لاصلاة إلا بطهور » يخالف ماذكره هنا . وقالوا فيه بزيادة الإضمار ، وأنه أولى . وقالوا فى « رفع عن أمتى » لا إجمال فيه ولا إضمار ، لظهور لغة قبل الشرع فى نفى المؤاخذة والعقاب ، وتبادره إلى الفهم . والأصل فيما تبادر : أنه حقيقة لغة أو عرفاً . (و) مامن اللفظ (مثل : لا آكل ، أو إن أكلت فعبدى حر : يعم مفعولاته ، فيقبل تخصيصه) وكذا سائر الأفعال المتعدية قال البرماوى : الفعل المنفى هل يعم ، حتى إذا وقع فى يمين ، نحو والله لا آكل

---

(١) كذا فى الأصل ، وليحرر

ولا أضرب ولا أقوم ، أو ما أكلت أو ماقعدت ونحو ذلك ، ونوى تخصيصه بشيء يقبل ، أو لايعم فلا يقبل ؟ ينظر . إما أن يكون الفعل متعديا أو لا زما . فالأول : هو الذى ينصب فيه الخلاف عند الأكثر . فإذا نفى ولم يذكر له مفعول به ، ففيه مذهبان . أحدهما - وهو قول أصحابنا والشافعية والمالكية وأبى يوسف - أنه يعم . والمذهب الثانى : أنه لايعم . وهو قول أبى حنيفة والقرطبي والرازى . ومنشأ الخلاف : المنفى بالإفراد ، فتقبل إرادة التخصيص ببعض المفاعيل به لعمومه أو المنفى الماهية ولا تعدد فيها ، فلا عموم . والأصح هو الأول (أو نوى) مأكولا (معينا : قُبل باطنا) عند أصحابنا والمالكية والشافعية ، خلافا للحنفية وابن البناء والقرطبي والرازى . فإن ذكر المفعول به ، كلا آكل تمراً أو زبيبا ، ولا أضرب عبداً ، فلا خلاف بين الفريقين فى عمومه وقبوله التخصيص . واحتج القائلون بقوله « باطنا » بصحة الاستثناء فيه ، فكذا تخصيصه . قال المخالف : المأكول لم يلفظ به ، فلا عموم ، كالزمان والمكان . ورد بأن الحكم واحد عندنا وعند المالكية . قال ابن مفلح : ويتوجه احتمال بالفرق كقول الشافعية (فلو زاد) فقال : إن أكلت (لحما) مثلا (ونوى) لحما (معينا ، قبل) منه نية التعيين (مطلقا) أى باطنا وظاهرا ، ما ذكر عن غيرنا ، وقاله الحنفية ، وذكره بعض أصحابنا اتفاقا ، وخرجه الحلوانى من أصحابنا على الروايتين (والعام فى شيء عام فى متعلقاته) وهذا هو المعروف عند العلماء . قال ابن مفلح : خلافا لبعض المتأخرين . قال أحمد فى قوله تعالى (٤ : ١١ يوصيكم الله فى أولادكم) ظاهرها على العموم : أن من وقع عليه اسم ولد فله مافرض الله . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم - وهو المعبر عن الكتاب - أن الآية إنما قصدت للمسلم ، لا للكافر . قال بعض أصحابنا : سماه عاما . وهو مطلق فى الأحوال يعمها على البدل . ومن أخذ بهذا لم يأخذ بما دل عليه ظاهر لفظ القرآن ، بل بما ظهر له مما سكت عنه القرآن . وقال فى « اقتلوا المشركين » عامة فيهم ، مطلقة فى أحوالهم . فإذا جاءت السنة بحكم لم يكن مخالفاً لظاهر لفظ القرآن ، بل لما

لم يتعرض له . وقال : واحتج أصحابنا ، كالقاضي وأبي الخطاب وغيرهم من المالكية والشافعية ، بعموم قوله « لا وصية لوارث » في الوصية للقاتل ، وفي وصية المميز . وفيه نظر . واحتج جماعة على الشفعة للذمي على المسلم بقوله « الشفعة فيما لم يقسم » وأجاب جماعة من أصحابنا أنه عام في الأملاك . والله أعلم .

تنبيه : لا يختص جواز التخصيص بالنية بالعام ، بل يجري في تقييد المطلق بالنية . ولذلك لما قال الحنفية في « لا أكلت » إنه لاعموم فيه ، بل مطلق ، والتخصيص فرع العموم . اعترض عليهم بأنه يصير بالنية تقييدا ، فلم يمنعوه . وهذه مسألة تخصيص العموم بالنية . ولا أكلت مثل قوله : وإن أكلت ، لأن النكرة في سياق الشرط تعم كالنفي (ونفي المساواة للعموم) عند أصحابنا والشافعية وعند الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي والبيضاوي : ليس للعموم . ويكفي النفي في شيء واحد . قال البرماوي : إن الخلاف في الاستدلال على أن المسلم لايقتل بالذمي بقوله تعالى (٥٧ : ٢٠ لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) فلو قتل به لثبت استواؤهما ، والاستدلال على أن الفاسق لا يلي عقد النكاح بقوله تعالى (٣٢ : ١٨ أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً ؟ لا يستوون) لو قلنا : بلى ، لاستوى مع المؤمن الكامل ، وهو العدل . ومن نفى العموم في الآيتين لا يمنع قصاص المؤمن بالذمي ، ولا ولاية الفاسق . ثم قال : واعلم أن مأخذ القولين في المسألة : أن الاستواء في الإثبات هل هو من كل وجه في اللغة أو مدلوله لغة الاستواء من وجه ما ؟ فإن قلنا : من كل وجه ، فنفيه من سلب العموم ، فلا يكون عاماً . وإن قلنا : من بعض الوجوه ، فهو من عموم السلب في الحكم ، لأن نقيض الإيجاب الكلي سلب جزئي ، ونقيض الإيجاب الجزئي سلب كلي . ولكن كون الاستواء في الاثبات عاماً من غير صيغة عموم ممنوع . غايته : أن حقيقة الاستواء ثبتت . وقول الرازي وأتباعه : نفي الاستواء أعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه من بعض الوجوه أعم لايلزم منه الأخص : مردود بما قال ابن الحاجب : إن ذلك في الاثبات مانفي الأعم ، فيلزم منه انتفاء الأخص ، كنفي الحيوان ، فإنه

يلزم منه نفى الانسان . هذا إذا سلمنا أن الاستواء عام له جزئيات . أما إذا قلنا: حقيقة واحدة ، فإنه يلزم من نفيها نفى كل متصف بها (والمفهوم مطلقاً) أى سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة (عام فيما سوى المنطوق مخصص بما لم يخصص به العام) هذا عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم . قيل لأصحابنا : لو كان حجة لما خص ، لأنه مستنبط من اللفظ كالعلة ، فأجابوا بالمنع ، وأن اللفظ بنفسه دل عليه بمقتضى اللغة ، فخص كالنطق وقد قيل لأحمد فى المحرم يقتل السبع والذئب والغراب ونحوه ؟ فاحتج بقوله تعالى (٥ : ٩٥ لاتقتلوا الصيد ـ الآية) لكن مفهوم الموافقة هل يعمه النطق ؟ فيه خلاف يأتى . قال ابن قاضى الجبل : قال الآمدى والرازى : الخلاف فى المفهوم حجة ، له عموم لايتحقق ، لأن مفهوم الموافقة والمخالفة عام فى سوى المنطوق ، ولا يختلفون فيه ، لقوله صلى الله عليه وسلم « فى سائمة الغنم الزكاة » يقتضى مفهومه سلب الحكم عن معلوفة الغنم ، دون غيرها على الصحيح . فمتى جعلناه حجة لزم انتفاء الحكم عن جملة صور المخالفة ، وإلا لم يكن للتخصيص فائدة . وتأولوا ذلك على أن المخالفين أرادوا : أنه لم يثبت بالمنطوق ، ولا يختلفون فيه . قيل : قولهم « للمفهوم لاعموم له ، لأنه ليس بلفظ حتى يعم » يريدون به سلب الحكم عن جميع المعلوفة ، لأنه خلاف مذهب القائلين بالمفهوم ، ولكنهم قد يذكرونه فى معرض البحث ، فقد قالوا : دلالة الاقتضاء بجواز رفع الخطأ ، أى حكمه : لايعم حكم الاثم والغرم مثلا ، تقليلا للاضمار ، فلذلك يقال فى المفهوم : هو حجة ، لضرورة فائدة التقييد بالصفة . ويكفى فى الفائدة انتفاء الحكم عن صورة واحدة ، لتوقف بيانها على دليل آخر ، وإن لم يقل بذلك أهل المفهوم ، لكنه بحث متجه (ووقع كل تخصيص أيضاً) لأفراد اللفظ فى منطوقه ومفهومه ، فهو كبعض العام .

(فصل)

(فعله) أى النبى (صلى الله عليه وسلم) المثبت وإن انقسم إلى جهات وأقسام (لا يعم أقسامه وجهاته) لأن الواقع فيها لا يكون إلا بعض هذه الأقسام

ن ذلك ماروى « أنه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة » فإنها احتملت الفرض والنفل ، بمعنى أنه لايتصور أنها فرض ونفل معاً ، فلا يمكن الاستدلال به على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة ، فلا يعم أقسامه (وكان) النبي (صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين فى السفر ، لايعم وقتيهما) أى وقت الصلاة الأولى ووقت الصلاة الثانية ، فإنه يحتمل وقوعهما فى وقت الصلاة الأولى ويحتمل وقوعهما فى وقت الصلاة الثانية ، والتعيين موقوف على الدليل ، فلا تعم وقتى الأولى والثانية ، إذ ليس فى نفس وقوع الفعل المروى مايدل على وقوعه فى وقتيهما . ومثله ماروى « أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى بعد غيوبة الشفق » فإن صلاته احتملت أن تكون بعد الحمرة ، واحتملت أن تكون بعد البياض ، ولا يحتمل أن تكون بعدهما : أى من يجوز حمل المشترك على معنييه (ولا) يعم (كل سفر) كسفر النسك وغيره ، فإنه لايدل عليه أيضاً . (و) لفظ (كان لدوام الفعل وتكرره ، فتفيد) كان (تكرره) أى تكرر الفعل منه ، أى من الدوام ، كما علم إكرام الضيف من قولهم : كان حاتم يكرم الضيف . فلا يعم ذلك جميع جهات الفعل من حيثية الوقت (ولم تدخل الأمة) أى أمة النبي صلى الله عليه وسلم (فى فعله) لأن فعله لما كان لاعموم له فى أقسامه ، كان كذلك لا عموم له بالنسبة إلى أمته (بل) هو خاص به ، واجباً كان أو جائزاً . ومتى وجد دخولها فهو (بدليل) خارجى من (قوله) كقوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلى » و « خذوا عنى مناسككم » (أو قرينة تأسٍّ) كوقوع فعله بعد خطاب مجمل ، كالقطع بعد آية السرقة ، وكوقوعه بعد خطاب مطلق ، أو بعد خطاب عام (أو قياس على فعله) واعترض بعموم نحو « فسجد » وقوله صلى الله عليه وسلم « أما أنا فأفيض الماء » وردّ ذلك بالفاء ، فإنها للسببية . (والخطاب الخاص به) أى النبي صلى الله عليه وسلم نحو قوله سبحانه (٧٣ : ١ يا أيها المزمل) ونحوه عام للامة عند الإمام أحمد رضى الله عنه ، وأكثر أصحابه والحنفية والمالكية ، فلايختص إلا بدليل يخصه . ومنه قوله تعالى (٦٦ : ١ يا أيها النبي ، لِمَ

تحرم ما أحل الله لك ؟) والقائلون بالشمول لايقولون : إنه باللغة ، بل المعروف في مثله حتى لو قام دليل على خروج النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كان من باب العام المخصوص . ولا يقولون : إنهم داخلون بدليل آخر ، لأنه حينئذ ليس محل النزاع ، فيتحد القولان . وقال بعض أصحابنا وأكثر الشافعية والأشعرية والمعتزلة : لايعمهم الخطاب إلا بدليل يوجب التشريك ، إما مطلقاً وإما في ذلك الحكم بخصوصه . من قياس أو غيره . وحينئذ فشمول الحكم له بذلك لا باللفظ ، لأن اللغة تقتضي أن خطاب المفرد لايتناول غيره . واستدل القائلون بالعموم بقوله تعالى (٣٣:٣٧ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) فعلل الإباحة بنفي الحرج عن أمته . ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك وأيضا (٣٣:٥٠ خالصة لك من دون المؤمنين) ولو كان اللفظ مختصا لم يحتج إلى التخصيص. فإن قيل : الفائدة في التخصيص عدم الإلحاق بطريق القياس ولذلك رفع الحرج ، فكذلك ظاهر اللفظ مقتضٍ للمشاركة ، لأنه علل إباحة التزويج برفع الحرج عن المؤمنين . وكذلك قضاؤه بالخصوصية . فالقياس بمعزل عن ذلك . وأيضاً ما في مسلم « أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل ، فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب ، أفأصوم ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم فقال : لست مثلنا يارسول الله ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي » فدل الحديث من وجهين ، أحدهما : أنه أجابهم بقوله ، ولو اختص الحكم به لم يكن جواباً لهم . والثاني : أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم ، فدل أنه لايجوز المصير إليه . ولأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعاله صلى الله عليه وسلم فيما يختلفون فيه من الأحكام ، كرجوعهم في التقاء الختانين ، وفي صحة صوم من أصبح جنباً ، وغير ذلك . قال المخالفون : المفرد لايتناول غيره لغة . قلنا : محل النزاع ليس في اللغة ، بل في العرف والشرع . قالوا : يوجب كون خروج غيره تخصيصاً . قلنا : من العرف الشرعي مسلم ، إذا ظهرت له مشاركتهم

فى الأحكام ثبتت مشاركته لهم أيضاً ، لوجود التلازم ظاهراً . فإن ماثبت لأحد المتلازمين ثبت للآخر ؛ إذ لو ثبت لهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيضه فى حقه دونهم . وقد ظهر الدليل على خلافه . ومحل الخلاف فيما يمكن إرادة الأمة معه وفيه ، مثل (٧٤ : ١ ، ٢ يأيها المدثر . قم فأنذر) ، (٥ : ٦٧ يأيها الرسول بلغ ماأنزل إليك من ربك) وغيره ، فلا تدخل الأمة فيه قطعاً ، ومه ماقامت قرينة فيه على اختصاصه به من خارج نحو (٧٤ : ٦ ولا تمنن تستكثر) وأما إن كان الخطاب خاصاً بالأمة نحو خطاب الله سبحانه وتعالى للصحابة ، وهو المراد بقوله (أو بالأمة ، لا يختص بالمخاطب إلا بدليل) فيعم النبى صلى الله عليه وسلم على ماتقدم من الخلاف ، لكن قال ابن عقيل فى الواضح : نفى دخوله هنا عن الأكثر من الفقهاء والمتكلمين . وذلك بناء على أنه لا يأمر نفسه ، كالسيد مع عبيده . وردّ ذلك بأنه مخبر بأمر الله تعالى (وكذا) أى وكل ماقلنا فى الصورة المتقدمة من كون الخطاب لا يختص بالمخاطب (خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد من الأمة) فإنه يتناول المخاطب وغيره ؛ لأنه لو اختص به المخاطب لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى الجميع . رد بالمنع ؛ فإن معناه تعريف كل واحد مايختص به . ولا يلزم شركة الجميع . قالوا : هو إجماع الصحابة ؛ لرجوعهم إلى قصة ماعز ، وبَرْوع بنت واشق ، وأخذه الجزية من مجوس هجَر وغير ذلك . ورد بدليل هو التساوى فى السبب . وقال أبو الخطاب : إن وقع جواباً لسائل كقول الأعرابى « واقعتُ أهلى فى رمضان ، فقال له : أعتق رقبة » كان عاماً ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم « مُروا أبا بكر فليصلِّ بالناس » فلا يدخل فيه غيره . وعند الشافعى وأكثر العلماء ـ منهم الحنفية ـ أنه لا يعم . قالت الحنفية : لأنه عم فى التى قبلها لفهم الاتباع ، لأنه متبع . ومحل الخلاف فى ذلك إذا لم يخص ذلك الواحد ، كقوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة « اذبحها ولن تجزى عن أحد بعدك » ومثله حديث زيد بن خالد وعقبة بن عامر ، فإنه وقع لهما مثل ذلك ، فرخص النبى صلى الله عليه وسلم لزيد بن خالد الجهنى ، كما فى أبى داود ،

كما رخص لأبى بردة ، ورخص أيضاً لعقبة بن عامر كما فى الصحيحين . وهو مبنى على تخصيص العموم بعد تخصيص استدلال للأول ، وهو الصحيح ، إلى التمسك بقضايا الأعيان ، كقضية ماعز ، ودية الجنين ، والمفوضة ، والسكنى للمبتوته ، وغير ذلك ، وأيضاً : قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بردة « ولا تجزى عن أحد بعدك » فلو أن الإطلاق يقتضى المشاركة لم يخص . وكذلك تخصيص خزيمة بجعل شهادته كشهادتين ، وقوله تعالى (٣٤ : ٢٨ وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقوله عليه الصلاة والسلام « بعثت إلى الأحمر والأسود » قالوا : التعريف كل ما يختص . قلنا : إذاً لم يكن اختصاص ظهر اقتصار الحكم بما ذكرناه . وأيضاً فقول الراوى « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو قضى » يعم ، ولو اختص بمن سوقه له لم يعم لاحتمال سماع الراوى أمراً أو نهياً لواحد ، فلا يكون عاماً . قالوا : لنا ماتقدم من القطع والتخصيص . قلنا : سبق جوابهما . قالوا : يلزم منه عدم فائدة حكمى على الواحد . قلنا : الحديث غير معروف أصلا (وفعله) أى فعل النبى صلى الله عليه وسلم (فى تعديه إليها) أى إلى الأمة (لخطاب خاص به) أى بالنبى صلى الله عليه وسلم ، يعنى أن فعله مخرج على الخلاف فى الخطاب المتوجه إليه عند الأكثر . والخطاب المتوجه إليه لا يختص به إلا بدليل ، وكذا فعله . وفرق بعضهم فقال : يتعدى فعله إذا عرف وجهه . يعنى وإن لم يتعد خطابه .

(فائدة : نحو قول الصحابى « نهى عن بيع الغرر ») وقوله « قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار » (يعم كل غرر) وكل جار . وخالف فى ذلك أكثر الأصوليين . لنا : أن الصحابى الراوى عدل عارف باللغة ، فالظاهر : أنه لم ينقل صيغة العموم ، وهى الجار والغرر ، لكونهما معرفين بلام الجنس ، إلا إذا علم أو ظن صيغة العموم . وإذا كان كذلك كان الظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم ، وإذا كان كذلك كان الظاهر من حاله الصدق فيما فعله ، فوجب اتباعه . واحتج الخصم على أنه لاعموم ؛ لأنه حكاية الراوى ، وحينئذ يحتمل أن يكون خاصاً بأن روى عن النبى صلى الله عليه وسلم : أنه نهى عن غرر خاص ، أو قضى

لعارض خاص . فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ، ويحتمل أن يكون سمع صيغة خاصة ، فتوهم أنها عامة ، فنقلها عامة ، وحينئذ فلا يمكن الاحتجاج به ؛ لأن الاحتجاج بالمحكى ، لا بالحكاية ، إلا إذا طابقته، وهو غير معلوم للاحتمالين المذكورين. قلنا : ماذكرتم من الاحتمالين ، وإن كان قادحاً فهو خلاف الظاهر . لأن الظاهر من حال الراوى ماذكرناه ، ولأن اللام غالباً للاستغراق ، فحمله على العهد خلاف الغالب .

(فصل : لفظ الرجال والرهط لا يعم النساء ولا العكس)

وهو أن لفظ النساء لا يعم الرجال . ولا الرهط قطعاً (ويعم نحو) لفظ (الناس ، و) لفظ (القوم) كالإنس والآدميين (الكل) أى الرجال والنساء ، ثم الرهط مادون العشرة خاصة ، وفى مدلول «القوم» ثلاثة أقوال . قال فى القاموس : القوم : الجماعة من الرجال والنساء معا ، أومن الرجال خاصة . أو يدخل النساء على التبعية ، ويؤنث . اهـ. ويستأنس للأول بقوله تعالى (٤٦ : ٣٣ ياقومنا أجيبوا داعى الله) فدخل النساء فى ذلك ، ونحو : المؤمنين والمصلين والمشركين (كالمسلمين ، و) نحو (فعلوا) كأكلوا وشربوا ، وكذلك افعلوا كأكلوا واشربوا ، ويفعلون كيأكلون ويشربون ، وفعلتم كأكلتم وشربتم ، وكذا اللواحق ، كذلكم وإياكم ، ونحو ذلك مما يغلب فيه الذكور (يعم النساء تبعاً) عند أكثر أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية . وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله . وعنه رواية أخرى : لايعم ، اختارها أبو الخطاب والطوفى وأكثر الشافعية والأشعرية . ونقله ابن برهان عن معظم الفقهاء . قال البرماوى عن القول الأول : إن عمومه ليس من حيث اللغة ، بل العرف ، أو بعموم الأحكام أو نحو ذلك . قال أبو المعالى : اندراج النساء تحت لفظ «المسلمين» بالتغليب لا بأصل الوضع . قال الأنبارى : لا خلاف بين الأصوليين والنحاة فى عدم تناولهن لجمع الذكور . وإنما ذهب بعض الأصوليين إلى ثبوت التناول ، لكثرة اشتراك النوعين فى الأحكام لا غير ، فيكون الدخول عرفاً لا لغة . ثم قال : وإذا قلنا بالتناول : هل يكون دالا عليهما مجازاً عرفا

خلاف الظاهر؟ ظاهر مذهب القاضى والباقلانى: الثانى، والقياس قول أبى المعالى، انتهى. واستدل للأول بمشاركة الذكور فى الأحكام لظاهر اللفظ. رد بالمنع بلا دليل ولهذا لم يعمهن الجهاد والجمعة وغيرهما. أجيب بالمنع. ثم لو كان لعرف. والأصل عدمه، وخروجهن من بعض الأحكام لا يمنع كبعض الذكور، ولأن أهل اللغة غلبوا الذكور باتفاق بدليل «اهبطوا» لآدم وحواء وإبليس. رد بقصد المتكلم، ويكون مجازاً. أجيب: لم يشترط أحد من أهل اللغة العلم بقصده، ثم لو لم يعمهن لما علم بالقصد، بدليل جمع الرجال، والأصل الحقيقة، ولو كان مجازاً لم يعدّ العدول عنه عيباً. قال المانعون: قالت أم سلمة رضى الله عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم «مالنا لا نُذكر فى القرآن كما يذكر الرجال؟ فنزلت (٣٣: ٣٥ إن المسلمين والمسلمات ـ الآية)» رواه النسائى وغيره. ولو دخلن لم يصدق نفيها، ولم يصح تقريره له. رد: يصدق، ويصح، لأنها إنما أرادت التنصيص تشريفا لهن لا تبعا. قالوا: الجمع تضعيف الواحد، ومسلم لرجل، فمسلمون لجماعة. رد: يحتمل منعه. قاله الحلوانى. وقد احتج أصحابنا أن قوله (٢: ١٧٨ الحُرُّ بالحُرِّ) عام للذكر والأنثى. وأما الخنثى: فعلى القول بدخول النساء: الخِناثُ أولى وعلى المنع: فالظاهر من تصرف الفقهاء: دخولهم فى خطاب النساء فى التغليظ، والرجال فى التحقيق. قال فى شرح التحرير: ومما يخرج على هذه القاعدة مسألة الواعظ المشهورة، وهى قوله للحاضرين عنده: طلقتكم ثلاثا، وامرأته فيهم، وهو لا يدرى. فأفتى أبو المعالى بالوقوع. قال الغزالى: وفى القلب منه شىء. قلت: الصواب عدم الوقوع. وقال الرافعى والنووى: وينبغى أن لا يقع. ولهم فيه كلام كثير. (وإخوة وعمومة لذكر وأنثى) قال فى شرح التحرير: والمذهب أن الإخوة والعمومة يعم الذكور والإناث. قطع به فى المغنى والشرح وشرح ابن رزين وصاحب الفروع فيه وغيرهم. وظاهر كلامه فى الواضح: أن الإخوة لا تعم الإناث، وأن المؤمن لا يعمهن (فتعم «من» الشرطية المؤنث) لقوله تعالى «ومن يعمل من الصالحات من ذكر وأنثى» فالتفسير بالذكر والأنثى دلّ

على تناول القسمين . ولقوله سبحانه وتعالى (٣٣ : ٣١ ومن يقنت منكن لله ورسوله) ولقول النبي صلى الله عليه وسلم « من جرّ ثوبه خُيلاء لم ينظر الله إليه . فقالت أم سلمة : فكيف يصنع النساء بذيولهن ؟ » فأقرها النبي صلى الله عليه وسلم على فهم دخول النساء فى « من » الشرطية . ولأنه لو قال : من دخل دارى فهو حرّ ، فدخله الإماء عتقن بالإجماع . قاله فى المحصول . وحكى غيره قولا : أنها تختص بالذكور . وهو محكى عن بعض الحنفية ، وأنهم تمسكوا به فى مسألة المرتدة ، فجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم « من بدل دينه فاقتلوه » لا يتناولها . والصحيح خلافه (ويعم الناس والمؤمنون ونحوهما) كالذين آمنوا ويا عبادى (عبداً) كله رقيق (وبعضا) قلّ الرق فيه أو كثر عند الإمام أحمد رحمه الله وأكثر أتباع الأئمة الأربعة ، لأنهم يدخلون فى الخبر ، فكذا فى الأمر ، وباستثناء الشارع لهم فى الجمعة . وقيل : لا يدخلون إلا بدليل . وقيل : إن أضمر العبيد دخلوا ، وإلا فلا . قال الهندى : القائلون بعدم دخول العبيد والكفار فى لفظ « الناس » ونحوه ، إن زعموا أنه لا يتناولهم لغة فمكابرة ، وإن زعموا أن الرق والكفر أخرجهم شرعا فباطل ؛ لأن الإجماع أنهم مكلفون فى الجملة (و) يدخل الذين هم (كفار فى) مطلق لفظ (الناس ونحوه) مثل (أولى الألباب) فى الأصح من غير قرينة لغة . وبه قال الأستاذ أبو إسحاق وغيره . إذ لا مانع من ذلك . أما إذا قامت قرينة بعدم دخولهم ، أو أنهم هم المراد ، لا المؤمنون : عمل بها ، نحو « الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم » لأن الأول للمؤمنين فقط : إما نعيم بن مسعود الأشجعى ، وهو الذى قاله المفسرون ، أو أربعة ، كما نص عليه الشافعى فى الرسالة . والثانى : لكفار مكة . لكن قد يقال : بأن اللام فى ذلك للعهد الذهنى ، والكلام فى الاستغراقية . وقوله سبحانه وتعالى (٢٢ : ٧٣ يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) المراد الكفار بدليل باقى الآية . نص عليه الشافعى فى الرسالة ، وجعله من العام الذى أريد به الخاص . فقد يدعى ذلك أيضا فى الآية التى قبلها ، فلا يكون فيها

عهدية . (و) قوله سبحانه وتعالى (« يا أهل الكتاب » لا يشمل الأمة) أى أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند الأكثر . وقطع به بعضهم . ومن أمثلة ذلك قوله سبحانه وتعالى « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم » ، « يا أهل الكتاب آمنوا بما نزلنا » ، « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم » إلا أن يدل دليل على مشاركة الأمة لهم . وذلك لأن اللفظ قاصر عليهم فلا يتعداهم . والمراد بأهل الكتاب : اليهود والنصارى[1] . قال المجد فى المسودة : يشمل الأمة إن شركوهم فى المعنى . قال : لأن شرعه عام لبنى إسرائيل وغيرهم من أهل الكتاب وغيرهم ، كالمؤمنين ، فثبت الحكم فيهم ، كأمىّ أهل الكتاب . وذلك كافٍ لواحد من المكلفين ، فإنه يعم غيره . وإن لم يشركهم فلا ، كما فى قوله لأهل بدر (٨ : ٦٩ فكلوا مما غنمتم) ولأهل أحد (٣:١٢٢ إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا) فإن ذلك لا يعم غيرهم . قال : ثم الشمول هنا بطريق العادة العرفية والاعتبار العقلى ، وفيه الخلاف المشهور . قال : وعلى هذا ينبنى استدلال الآية على حكمنا ، مثل قوله تعالى « أتأمرون الناس بالبرّ - الآية » فإن هذه الضمائر راجعة لبنى إسرائيل . قال : وهذا كله فى الخطاب على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . أما خطابه لهم على لسان موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام : فهى مسألة شرع من قبلنا : هل هو شرع لنا ؟ والحكم هنا لا يثبت بطريق العموم الخطابى قطعا ، بل بالاعتبار العقلى عند الجمهور (ويعمه) أى يعم النبى صلى الله عليه وسلم قوله سبحانه وتعالى (يا أيها الناس ، ويا عبادى) ونحو ذلك ، كيا أيها الذين آمنوا ، عند أكثر العلماء (حيث لا قرينة تخصهم) نحو يا أمة محمد ، و (٨ : ٢٤ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) لأنا مأمورون بالاستجابة .

---

(١) إنما نودوا بهذا إلفاتا لهم الى إقامة العمل بالكتاب الذى أنزله الله فرقانا لهم . فأعرضوا عنه وقلدوا الشيوخ والآباء واتبعوا الأهواء ، فتفرقوا وضلوا . وكتاب القرآن أولى أن يدخل المخاطبون به فى هذا النداء

وقيل: يعمه خطاب القرآن دون خطاب السنة، وقيل: لا يعمه خطاب القرآن ولا خطاب السنة لقرينة المشافهة، ولأن المبلِّغ - بكسر اللام - غير المبلَّغ - بفتحها. والآمر والناهى غير المأمور والمنهى، فلا يكون داخلا. ردّ ذلك بأن الخطاب فى الحقيقة هو من الله سبحانه وتعالى للعباد، وهو منهم، وهو مع ذلك مبلغ للأمة؛ فإن الله سبحانه وتعالى هو الآمر الناهى، وجبريل هو المبلغ له، ولا ينافى كون النبى صلى الله عليه وسلم مُخَاطِباً مُخَطَباً ومبلغاً ومبلَّغاً باعتبارين وربما اعتل المانع من ذلك، بأنه صلى الله عليه وسلم له خصائص، فيحتمل أنه غير داخل لخصوصيته، بخلاف الأمر الذى خاطب به الناس. ورُدَّ بأن الأصل عدمه، حتى يأتى دليل، وتظهر فائدة الخلاف فى ذلك فيما إذا فعل النبى صلى الله عليه وسلم ما يخالف ذلك: هل يكون نسخا فى حقه؟ إن قلنا: يعمه الخطاب فنسخ، أى إذا دخل وقت العمل، لأن ذلك شرط المسألة، وإلا فلا. (ويعم) الخطاب (غائبا ومعدوماً) حالما (إذا وجد وكلف لغة) أى من جهة اللغة. قاله أصحابنا وغيرهم. قال ابن قاضى الجبل: ليس النزاع فى قولنا «ويعم الغائب والمعدوم إذا وجد وكلف» فى الكلام النفسى، بل هذه خاصة باللفظ اللغوى. ولأننا مأمورون بأمر النبى صلى الله عليه وسلم، وحصل ذلك إخبارا عن أمر الله تعالى عند وجودنا مقتض بطريق التصديق والتكذيب، وأن لا يكون قسيما للخبر. انتهى. وقيل: لا يعمه الخطاب إلا بدليل آخر. قال البرماوى: مما اختلف فى عمومه: الخطاب الوارد شفاهاً فى الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا - يا أيها الناس - يا عبادى» لا خلاف أنه عام فى الحكم الذى تضمنه من لم يشافه به، سواء كان موجوداً غائبا وقت تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم أو معدوما بالكلية. فإذا بلغ الغائب المعدوم بعد وجوده تعلق به الحكم. وإنما الخلاف فى جهة عمومه. والحاصل: أن العام المشافه فيه بحكم، لا خلاف فى شموله لغة للمشافهين، وفى غيرهم حكما، وهل الحكم شامل لهم باللغة أو بدليل آخر؟ ذهب جمع من الحنابلة والحنفية إلى أنه من اللفظ، أى اللغوى. وذهب

الأكثر إلى أنه بدليل آخر . وذلك مما علم من دينه صلى الله عليه وسلم بالضرورة إلى يوم القيامة . ويدل عليه قوله سبحانه وتعالى (٦ : ١٩ لأنذركم به ومن بلغ) وقوله صلى الله عليه وسلم « وبعثت إلى الناس كافة » . قال : وهذا معنى كثير، كان الحاجب أن مثل « يا أيها الناس » ليس خطابا لمن بعدهم ، أى من بعد المواجهين . وإنما ثبت الحكم بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس . واستدلوا بأنه لا يقال للمعدومين : يا أيها الناس . وأجابوا عما استدل به الخصم ، فإنه لو لم يكن المعدومون مخاطبين بذلك لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا إليهم ، فإنه لا يتعين الخطاب الشفاهى فى الإرسال ، بل مطلق الخطاب كاف . والله أعلم

(والمتكلم داخل فى عموم كلامه) أى كلام نفسه (مطلقا) أى سواء كان الكلام خبراً أو إنشاء ، أو أمراً أو نهياً (إن صلح) عند دخوله عند أكثر أصحابنا وبعض الشافعية وغيرهم ، نحو (٢ : ٢٨٢ والله بكل شىء عليم) إذا قلنا بصحة إطلاق لفظ « شىء » عليه تعالى . وقول السيد لعبده : من أحسن إليك فأكرمه ، أو فلا تهنه . ذكره الآمدى عن الأكثر . ولأن اللفظ عام ، ولا مانع من الدخول . والأصل عدمه . وعن الإمام أحمد رواية أخرى : لا يدخل إلا بدليل . وقيل : لا يدخل مطلقا . وقال أبو الخطاب والأكثر : لا فى الأمر ولا النهى . وخرج بقولنا « إن صلح » ما إذا كان الكلام بلفظ المخاطبة ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » وتضمن كلام (عام مدحاً أو ذماً كالأبرار والفجار) نحو قوله سبحانه وتعالى (٨٣ : ١٣ ، ١٤ إن الأبرار لفى نعيم . وإن الفجار لفى جحيم) وقوله سبحانه وتعالى (٩ : ٣٤ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) وقوله سبحانه وتعالى : (٢٣ : ٥ والذين هم لفروجهم حافظون) : (لا يمنع عمومه) أى لا يغير عمومه عند الأئمة الأربعة ، إذ لا تنافى بين قصد العموم ، وبين المدح والذم ، فيحتمل الذهب والفضة وغيرهما على العموم ، إذ لا صارف له عنه . وقيل : إن ذلك يمنع العموم ، لورود ذلك لقصد المبالغة فى الحث والزجر ، فلم يعم ،

رد ذلك بأن العموم أبلغ من ذلك ، ولا منافاة . وفى المسألة قول ثالث فيه تفصيل . قال ابن العراقى : الثالث أنه للعموم ، إلا إن عارضه عام آخر لا يقصد به المدح أو الذم ، فيترجح الذى لم يسق لذلك عليه ، نحو قوله تعالى (٤ : ٣٣ وأن تجمعوا بين الأختين) مع قوله (٤ : ٣ أو ما ملكت أيمانكم) فالأولى سيقت لبيان الحكم ، فقدمت على سياقها المنة بإباحة الوطء بملك اليمين . وقد رد أصحابنا بهذا على الظاهرى احتجاجه . الثانية عل إباحة الأختين بملك اليمين . انتهى . (ومثل) أى ونحو قوله سبحانه وتعالى (٩ : ١٠٣ خذ من أموالهم صدقة) يعم (فيقتضى) العموم (أخذها من كل نوع من المال) الذى بأيديهم فى ظاهر كلام أبى الفرج الشيرازى ، وقاله ابن حمدان فى المقنع ، وأكثر العلماء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، إلا أن يخص بدليل من السنة . وهذا نص الشافعى فى الرسالة ، وقال الكرخى وابن الحاجب : يكفى الأخذ من نوع واحد ، قال ابن الحاجب : خلافا للأكثرين . ثم قال : لنا أنه يصدق بواحدة ، يصدق أنها أخذ منها صدقة ، فيلزم الامتثال . وأيضاً : فإن كل دينار مال . ولا يجب ذلك بإجماع . انتهى . وأجيب عن الأول : بمنع صدق ذلك ، لأن « أموالهم » جمع مضاف . وكان عاماً فى كل نوع نوع وفرد فرد . إلا ما خرج بالسنة ، كما أشار إليه الشافعى . وعن الثانى : بأن المراد : عن كل نصاب نصاب ، كما بينته السنة . ومما ذكر احتجاجاً على الكرخى : أن « من » فى الآية للتبعيض ، ولو كانت الآية عامة . والتبعيض : يصدق ببعض المجموع ، ولو من نوع واحد . وجوابه : أن التبعيض فى العام إنما يكون باعتبار تبعيض كل جزء منه ، فلابد أن يكون مأخوذاً من كل نصاب . إذ لو سقطت « من » لكان المال يؤخذ كله صدقة .

(فصل القران : أن يقرن الشارع بين شيئين لفظاً)

أى فى اللفظ (تسوية بينهما) أى بين الشيئين المذكورين (حكماً فى غير) الحكم (المذكور إلا بدليل) من خارج عند أكثر أصحابنا والحنفية والشافعية .

وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ، ولا يغتسل فيه من جنابة » لأن الأصل عدم الشركة . قال ابن قاضى الجبل : لا يلزم من تنجسه بالبول تنجسه بالاغتسال . ومن الدليل أيضاً : قوله سبحانه وتعالى (٦ : ١٤١ كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده) فعطف واجباً على مباح . لأن الأصل عدم الشركة وعدم دليلها . وخالف أبو يوسف وجمع . لأن العطف يقتضى المشاركة ، نحو « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فلذلك لا تجب الزكاة فى مال الصغير . لأنه لو أريد دخوله فى الزكاة لكان فيه عطف واجب على مندوب . لأن الصلاة عليه مندوبة اتفاقا ، وضعف بأن الأصل فى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه : إنما هو فيما ذكر ، لا فيما سواه من الأمور الخارجية . وقد أجمعوا على أن اللفظين العامين إذا عطف أحدهما على الآخر ، وخص أحدهما : لا يقتضى تخصيص الآخر ، واستدل لهذا المذهب أيضاً بقول الصديق رضى الله عنه « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » واستدل ابن عباس لوجوب العمرة بأنها قرينة الحج فى كتاب الله تعالى ، ورد الدليل وقرينه فى الأمر بها ، واستدل القاضى بقوله تعالى (٥ : ٦ أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء) قال: فعطف اللمس على الغائط يوجب الوضوء . قال : وخصصه أحمد بالقرينة . فذكر قوله فى آية النجوى . وقوله (٢ : ٢٨٢ وأشهدوا إذا تبايعتم) (إذا أمن) فلا بأس . أنظر إلى آخر الآية (ولا يلزم من إضمار شىء فى معطوف) على شىء (أن يضمر) ذلك الشىء (فى معطوف عليه) ذكره أبو الخطاب وابن حمدان وابن قاضى الجبل والمالكية والشافعية ، خلافاً للحنفية والقاضى وابن السمعانى وابن الحاجب . وترجمة هذه المسألة بما فى المتن هى ترجمة أبى الخطاب فى التمهيد ، وترجمها الرازى والبيضاوى والهندى وابن قاضى الجبل بقولهم « عطف العام على الخاص لا يقتضى تخصيص المعطوف عليه » ومثل الفريقان لهذه المسألة بقول النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد وأبو داود والنسائى « لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده » والخلاف فى هذه المسألة مشهور ، مع الاتفاق على أن النكرة فى سياق النفى

العموم ، فالحنفية ومن تابعهم يقدرون تتمتها للجملة الثانية لفظاً عاماً ، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فى متعلقه . فيكون على حد قوله تعالى (٢ : ٢٨٥ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون) فيقدر : ولا ذو عهد فى عهده بكافر . إذ لو قدر خاصاً - وهو ولا ذو عهد فى عهده بحربى - لزم التخالف بين المتعاطفين . ويكون تقديراً بلا دليل ، بخلاف ما لو قدر عاما . فإن الدليل دل عليه من المصرح به فى الجملة التى قبلها . وحينئذ فيخصص العموم فى الثانية بالحربى . بدليل آخر . وهو الاتفاق على أن المعاهد لا يقتل بالحربى . ويقتل بالمعاهد والذمى . قالوا : وإذا تقرر هذا وجب أن يخصص العام المذكور ، أولا يتساويان . فيصير : لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده بكافر . وأما أصحابنا وغيرهم : فإذا قدروا فى الجملة الثانية إنما يقدرون خاصاً فيقولون : ولا ذو عهد فى عهده بحربى ، لأن التقدير : إنما هو بما تندفع به الحاجة بلا زيادة . وفى التقدير « بحربى » كفاية . ولا يضر تخالفه مع المعطوف عليه فى ذلك . إذ لا يشترط اشتراكهما فى أصل الحكم ، وهو هنا : منع القتل بما ذكر أو بما يقوم الدليل عليه ، لا فى كل الأحوال : وهو قوله سبحانه (٢ : ٢٢٨ وبعولتهن أحق بردهن) فإنه يختص بالرجعيات . وإن تقدم المطلقات بالعموم . وقيل : بالوقف لتعارض الأدلة . انتهى . ولما انتهى الكلام على العام وصيغ العموم . وكان يلحقه التخصيص ذكره عقبه فقال :

(باب التخصيص)

وتتوقف معرفته على بيان المخصص - بكسر الصاد - والمخصص - بفتحها - وأما التخصيص : فرسموه بأنه (قصر العام على بعض أجزائه) قال ابن مفلح : ولعله مراد من قال « على بعض مسمياته » فإن مسمى العام جميع ما يصلح له اللفظ ، لا بعضه . وقال البرماوى تبعاً لجمع الجوامع : هو قصر العام على بعض أفراده ، فخرج تقييد المطلق ، لأنه قصر مطلق ، لا عام ، كرقبة مؤمنة . وكذا الإخراج من العدد ، كعشرة إلا ثلاثة . ونحو ذلك ، ودخل ما عمومه باللفظ

كـ « اقتلوا المشركين » قصر بالدليل على الذمى وغيره ممن عصم بأمان ، وما عمومه بالمعنى ، كقصر علة الربا فى بيع الرطب بالتمر مثلا . بأنه ينقص إذا جف على غير العرايا . والمراد من قصر العام : قصر حكمه ، وإن كان لفظ « العام » باقياً على عمومه ، لكن لفظاً لا حكماً . فبذلك يخرج الخلاف العام وإرادة الخاص . فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام ، لا قصر حكمه . وقد ورد على تعريف التخصيص : أنه إنما يكون تخصيصاً بدليل عام ، لا قصر العام بدليله . وجوابه : أن الكلام فى التخصيص الشرعى بالتقدير قصر الشارع العام على بعض أفراده ، فأضيف المصدر إلى مفعوله . وحذف الفاعل للعلم به (ويطلق) التخصيص (على قصر لفظ غير عام على بعض مسماه) أى مسمى ذلك اللفظ (كـ) إطلاق (عام على غير لفظ عام) كعشرة ، ومسلمين للعهد ، قال ابن قاضى الجبل : ويطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسماه ، وإن لم يكن عاما بالاصطلاح كإطلاق العشرة على بعض آحادها ولذلك يطلق على اللفظ عام ، وإن لم يكن عاماً لتعدده ، كعشرة والمسلمين المعهودين ، لا المسلمين مطلقاً . وإلا كان عاماً اصطلاحاً (ويجوز) التخصيص (مطلقاً) عند الأئمة الأربعة والأكثر ، أى : سواء كان العام أمراً أو نهياً أو خبراً ، خلافا لبعض الشافعية ، وبعض الأصوليين فى الخبر . وعن بعضهم فى الأمر . واستدل الأول الذى هو الصحيح بأن التخصيص استعمل فى الكتاب والسنة ، قال المخالف : يوهم فى الخبر الكذب ، وفى الأمر البداء ، ردا بالمنع . ويرد ذلك كله ورود ماهو مخصوص قطعاً ، نحو « الله خالق كل شىء » ، « تدمر كل شىء بأمر ربها » ، « يجبى إليه ثمرات كل شىء » ، « وأوتيت من كل شىء » وفى الأمر « اقتلوا المشركين » وفى النهى « لا تقربوهن حتى يطهرن » مع أن بعض القربان غير منهى عنه قطعا . بل قالوا : لا عام إلا وطرقه التخصيص إلا مواضع يسيرة يجوز التخصيص (ولو لعام مؤكد) إذ تأكيده لا يمنع تخصيصه على أصح قولى العلماء ، بدليل قوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون : إلا إبليس » إذا قدر متصلا . وفى

الحديث « فأحرموا كلهم إلا أبا قتادة » ويجوز التخصيص مطلقا (إلى أن يبقى واحد) فقط من أفراد العام . قاله أكثر أصحابنا وغيرهم . ومنع المجد وغيره من أصحابنا ، وأبو بكر الرازى : من أقل الجمع ، والقفال وغيره : إن كان لفظه جمعاً ، والقاضى وولد المجد وجمع : لابد أن يبقى كثرة وإن لم تقدر ، وابن حمدان وطائفة كثيرة : تقرب من مدلول اللفظ . وجوزه ابن الحاجب باستثناء وبدل إلى واحد ، وبمتصل وصفة ، ومنفصل فى محصور قليل إلى اثنين ، وغير المحصور والعدد الكثير ، كالمجد . وما فى المتن هو الصحيح من مذهب الإمام أحمد رحمه الله وأصحابه . قال ابن مفلح : يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد عند أصحابنا . قال الحلوانى : هو قول جماعة . وكذا قال ابن قاضى الجبل . قال ابن برهان : هو المذهب المنصوص . قال القاضى عبد الوهاب : هو قول مالك والجمهور . وحكى الجوينى إجماع أهل السنة على ذلك فى « مَنْ » و « ما » ونحوهما . واختاره أبو إسحاق الشيرازى . وحكاه أبو المعالى فى التلخيص وغيره عن معظم أصحاب الشافعى . واستدل للقول الصحيح بأنه لو امتنع التخصيص المذكور لكان الامتناع : إما لأنه مجاز ، أو لاستعماله فى غير موضعه . واعترض على ذلك بأن المنع لعدم استعماله فيه لغة . وجوابه بالمنع . ثم لا فرق . وأيضاً : أكرم الناس إلا الجهال ، فاعترض عليه بأنه خص بالاستثناء . وجوابه المعروف التسوية ، ثم لا فرق . واستدل بقوله تعالى « الذين قال لهم الناس » وأريد به نُعيم بن مسعود . وليس بعام ، لأنه المعهود . واستدل بقوله تعالى « وإنا لحافظون » أجيب : أطلق الجمع عليه للتعظيم . ومحل النزاع فى الإخراج منه . واستدل بجواز قوله : أكلت الخبز وشربت الماء ، لأقل شىء منهما . رد ، المراد بعض مطابق لمعهود ذهنى ، القائل بأقل الجمع ماسيق فيه . ردا . إذ ليس الجمع بعام ليطلق العام على مايطلق عليه . (ولا تخصيص إلا فيما له شمول حساً) نحو جاءنى القوم (أو حكما) نحو اشتريت العبد . قال العسقلانى : لايستقيم التخصيص إلا بما فيه معنى الشمول ، ويصح توكيده بكلّ ، ليكون إذا أجرى يصح اقترانهما إما حساً كـ « اقتلوا المشركين »

أو حكما : كاشتريت الجارية كلها ، لامكان افتراق أجزائها . اهـ . قال ابن عقيل : التخصيص والنسخ فى الحقيقة إنما يتناول أفعالنا الواقعة فى الأزمان والأعيان فقط . والفقهاء والمتكلمون أكثروا القول بأن النسخ يتناول الأزمان فقط ، والتخصيص يتناول الجميع . وإنما يستعمله المحصلون تجوزاً (والمخصص) هو (المخرج ، وهو إرادة المتكلم) الإخراج . ولما فرغ من الكلام على التخصيص أخذ في الكلام على المخصص - بكسر الصاد - وهو حقيقة : فاعل التخصيص الذى هو الإخراج ، ثم أطلق على إرادة الإخراج . لأنه إنما يخصص بالإرادة فأطلق على نفس الإرادة مخصصاً ، حتى قال البرماوى وأتباعه : إن حقيقة التخصيص هو الإرادة . (ويطلق) المخصص (مجازاً على الدليل) الدال على الإرادة (وهو المراد هنا) فإنه المتبايع فى الأصول حتى صار حقيقة عرفية (وهو) أي المخصص قسمان : قسم (منفصل) وهو ما استعمل بنفسه بأن لم يكن مرتبطا بكلام آخر (منه) أى من القسم المنفصل (الحس) نحو قوله سبحانه وتعالى « وأوتيت من كل شىء » وقوله تعالى « ماتذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم » والمراد بالحس المشاهدة . ونحن نشاهد أشياء كانت الريح لم تدمرها ولم تجعلها كالرميم ، كالجبال ونحوها . ونعلم أن مافى أقصى المشرق والمغرب لم تجب إليه ثمراته ، وأن أشياء كثيرة لم تؤت منها بالقياس فى قوله تعالى « وأوتيت من كل شىء » . ثم ههنا بحثان . الأول فى هذه الأمثلة : لاتتعين أن تكون من العام المخصوص بالجنس ، فقد يراعى أنها من العام الذى أريد به الخصوص . الثانى : أن ما كان خارجاً بالجنس فقد يدعى أنه لم يدخل حتى يخرج ، كما يأتى نظيره بالفعل . ومن التخصيص بالمنفصل أيضاً (العقل) ضرورياً كان أو نظرياً . فمثال الضرورى : نحو قوله تعالى « كل شىء » ، فإن العقل قاض بالضرورة أنه لم يخلق نفسه تعالى وتقدس . ومثال النظرى : نحو قوله تعالى (٣:٩٧ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) فإن العقل بنظره اقتضى عدم دخول الطفل والمجنون بالتكليف بالحج ، لعدم فقههما ، بل هما من جملة الغافلين الذين هم غير

مخاطبين بخطاب التكليف . وقال البرماوى : منع كثير من العلماء أن ماخرج من الأفراد بالعقل من باب التخصيص ، وإنما العقل اقتضى عدم دخوله فى لفظ العام . وفرق بين عدم دخوله فى لفظ العام ، وبين خروجه بعد أن دخل ، وهذا نص الشافعى فى الرسالة ، فإنه قال فى باب مانزل من الكتاب عاماً يراد به العام : إن من العام الذى لم يدخل خصوصه قوله تعالى « هو خالق كل شىء » « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها » . قال: فهذا عام الإخلاص فيه ، فكل شىء من سماء وأرض وذى روح وشجر وغير ذلك ، فإن الله تعالى خالقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها . انتهى .

(و) القسم الثانى من التخصيص (متصل) وهو مالا يستقل بنفسه ، بل مرتبط بكلام آخر (وهو) أى المتصل (أقسام) أحدها (استثناء متصل) أما الاستثناء فمأخوذ من الثنى ، وهو العطف ، من قوله : ثنيت الحبل تثنية : إذا عطف بعضه على بعض . وقيل : من ثنيته عن الشىء : إذا صرفته عنه (وهو) أى الاستثناء المتصل (إخراج ما) أى إخراج شىء (لولاه) أى لولا الاستثناء (لوجب دخوله) أى دخول ذلك الشىء (لغة) أى من جهة اللغة ، قال الشيخ التقى : هذا قول أصحابنا والأكثرين . فعلى هذا لايصح استثناء من النكرة . فلا يقال : جاءنى رجال إلا زيداً ، لاحتمال أن لا يريد المتكلم دخوله حتى يخرجه . وقيل : إن الاستثناء إخراج مالولاه لجاز دخوله . فعلى هذا لايصح الاستثناء من النكرة . وسلمه القاضى وابن عقيل . وقال ابن مالك : إن وصفت النكرة صح الاستثناء منها ، وإلا فلا . وقال البرماوى : أما إذا أفاد الاستثناء من النكرة ، كاستثناء جزء مركب فيجوز ، نحو اشتريت عبداً إلا ربعه ، أو داراً إلا سقفها . فالاستثناء من النكرة إذا لم يفد لم يكن متصلا . ولا يكون منقطعاً لأن شرطه أن لايدخل فى المستثنى منه قطعاً . وقوله (بإلا) متعلق بإخراج ، يعنى أن الإخراج يكون بإلا (أو إحدى أخواتها) أى أخوات « إلا » وأدوات الاستثناء المشهورة ثمانية ، منها : حروف باتفاق ، وهى « إلا » أو حروف على الأصح ، وهى

« حاشا » فإنها حرف عند سيبويه دائما . ويقال : حاش وحاشا . ومنها ماهو فعل بالاتفاق ، كلا يكون ، أو فعل على الأصح ، وهى « ليس » . ومنها ماهو متردد بين الحرفية والفعلية بحسب الاستعمال ، فإن نصب ما بعده كان فعلا ، وإن جر مابعده كان حرفا ، وهو « خلا » بالاتفاق ، و « عدا » عند سيبويه . ومنها ماهو اسم ، وهو « غير » و « سوى » ويقال فيه « سُوى » بضم السين ، و « سواء » بفتحها والمد ، وبكسرها والمد ، سواء قلنا هو ظرف ، أو يتصرف تصرف الأسماء . ثم يشترط لصحة الاستثناء : أن يكون المستثنى منه صادراً من متكلم واحد ؛ ليخرج مالو قال الله سبحانه وتعالى « اقتلوا المشركين » فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إلا أهل الذمة » فإن ذلك استثناء منفصل لا متصل . وقدم هذا القول فى جمع الجوامع . وضعف الصفى الهندى مقابله . ولهذا قال الرافعى : لو قال زيد لعمرو لى عليك مائة ، فقال عمرو : إلا درهما ، لم يكن مقراً بما عدا المستثنى على الأصح ، وأما قول العباس رضى الله تعالى عنه بعد قول النبى صلى الله عليه وسلم « لايختلى خلاه » : « يارسول الله إلا الإذخر ، فإنه لقيننا وبيوتنا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إلا الإذخر » فمؤول بأن العباس أراد أن يذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاستثناء خشية أن يسكت عنه ، اتكالا على فهم السامع ذلك بقرينة ، وفهم منه أنه يريد استثناءه ، ولأجل ذلك عاد النبى صلى الله عليه وسلم إلى الاستثناء ، فقال « إلا الإذخر » ولم يكتف باستثناء العباس وهذا يرشد إلى اعتبار كونه من متكلم واحد . إذا تقرر هذا (فلا يصح) الاستثناء (من نكرة) كما تقدم الكلام عليه فى الشرح (ولا) الاستثناء أيضاً (من غير الجنس) نحو : جاء القوم إلا حماراً ، لأن الحمار لم يدخل فى القوم ، وكذا : له عندى مائة درهم إلا ديناراً ، ونحوه ، وهذا هو الصحيح من الروايتين عن الإمام أحمد رحمه الله ، واختيار الأكثر من أصحابنا وغيرهم ، وعنه رواية ثانية بصحة استثناء أحد النقدين من الآخر ، واختلف فى مأخذ هذه الرواية ، فقيل : لأن النقدين كالجنس فى أشياء ، فكذا فى الاستثناء ، وقيل : إن كل واحد

منهما يعبر به عن الآخر ، وقيل : إن القول بصحة ذلك استحساناً ، وعند مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما : يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقاً ، لأنه ورد في الكتاب العزيز ولغة العرب ، ووجه عدم صحة الاستثناء من غير الجنس الذي هو الصحيح من المذهب أن الاستثناء صرف اللفظ بحرفه عما يقتضيه لولاه . لأنه مأخوذ من الثَّنْي ، تقول : ثنيت فلاناً عن رأيه ، وثنيت عنان دابتي ، لأن الاستثناء إنما يصح لتعلقه بالأول ، لعدم استقلاله ، وإلا فيصح استثناء كل شيء من كل شيء ، لاشتراكهما في معنى عام ، ولأنه لو قال : جاء الناس إلا الكلاب وإلا الحمير ، عدّ قبيحاً لغة وعرفاً ، ولأنه تخصيص ، فلا يصح في غير داخل . وأورد عليه قوله تعالى «إلا رمزاً» ، «أن يقتل مؤمناً إلا خطأ» من علم إلا اتباع الظن» «من سلطان إلا أن دعوتكم» وقول العرب ما بالدار أحد إلا زيد ، وما جاءني زيد إلا عمرو . وأجيب بأن «إلا» في ذلك : بمعنى «لكن» عند النحاة ، منهم : الزجاج وابن قتيبة ، وقال : هو من قول سيبويه وهو استدراك ، ولهذا لم يأت إلا بعد نفي ، أو بعد إثبات بعد جملة (والمراد) من قوله من أقر (بعشرة إلا ثلاثة سبعة و) أدوات الاستثناء وهي (إلا) في هذا المثال (قرينة مخصصة) اختلف الناس في تقدير دلالة الاستثناء على مذاهب ، فعندنا وعند الأكثرين لا قرينة مخصِّصَة ، ومنشأ الإشكال : الخلاف في مفعولية الاستثناء ، فإنك إذا قلت : قام القوم إلا زيداً . فإن لم يكن زيد دخل فيهم ، فكيف أخرج هذا ؟ وقد اتفق أهل العربية على أنه إخراج وإن كان دخل ، فقد تناقض أول الكلام وآخره ، وكذا نحو قوله : عليّ عشرة إلا درهماً ، بل ألغ ، لأن العدد نص في مدلوله ، والعام عند الخلاف السابق ، وذلك يؤدي إلى نفي الاستثناء من كلام العرب ، لأنه كذب على هذا التقدير في أحد الطرفين ، ولكن قد وقع في القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فتكون «إلا» قرينة بينت أن الكل استعمل ، وأريد به الجزء مجازاً ، وعلى هذا : فالاستثناء مبين لغرض المتكلم به بالمستثنى منه ، فإذا قال : له عشرة ، كان ظاهراً ، ويحتمل

إرادة بعضها مجازاً ، فإذا قال : إلا ثلاثة ، فقد تبين أن مراده بالعشرة سبعة فقط ، كما فى سائر المخصصات . قال ابن مفلح : الاستثناء إخراج ماتناوله المستثنى منه ، ليبين أنه لم يرد به ، كالتخصيص عند القاضى وغيره . وفى التمهيد : مالولاه لدخل فى اللفظ كالتخصيص ، ورده كالأول . واستنكر أبو المعالى هذا المذهب ، وقال : لايعتقده لبيب . والمذهب الثانى - وبه قال الباقلانى - : إن نحو عشرة إلا ثلاثة مدلول سبعة ، لكن له لفظان ، أحدهما مركب ، وهو عشرة إلا ثلاثة ، واللفظ الآخر سبعة ، وقصد بذلك أن يفرق بين التخصيص بدليل متصل ، فيكون الباقى فيه حقيقة ، أو بمنفصل ، فيكون تناول اللفظ الباقى مجازاً . وحكى عن الشافعى : أن الاستثناء إخراج لشىء دل عليه صدر الجملة المعارضة ، فمعنى عشرة إلا ثلاثة فإنها ليست على[1] . والمذهب الثالث - واختاره ابن الحاجب وغيره - : أن المراد بالعشرة عشرة باعتبار أفراده ، ولكن لا يحكم بما أسند إليها إلا بعد إخراج الثلاثة منها ، ففى اللفظ أسند الحكم إلى عشرة ، وفى المعنى إلى سبعة . وعلى هذا : فليس الاستثناء مبيناً للمراد الأول ، بل به وبما يحصل الإخراج ، وليس هناك إلا الإثبات ، ولا نفى أصلا ، فلا تناقض . فالاستثناء على قول الباقلانى ليس بتخصيص ، لأن التخصيص قصر العام على بعض أفراده ، وهنا لم يرد بالعام بعض أفراده ، بل المجموع المركب ، وأنه على قول الأكثرين تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته . وأما المذهب الثالث : فيحتمل أن يكون تخصيصاً ، نظراً إلى كون الحكم فى الظاهر للعام ، والمراد الخصوص ، ويحتمل أن يكون تخصيصاً ؛ نظراً إلى أنه أريد من المستثنى منه تمام مسماه

فوائد : ذكرها القرافى فى شرح التنقيح

إحداها : أن الاستثناء أربعة أنواع . أحدها : مالولاه لعلم دخوله ، كالاستثناء من النصوص ، مثل : عندى عشرة إلا ثلاثة ، والثانى : ما لولاه لظن دخوله

---

(١) كذا بالأصل وليحرر

كالاستثناء من الظواهر ، نحو اقتلوا المشركين إلا زيداً . والثالث : مالولاه لجاز دخوله ، كالاستثناء من المحال والأزمان والأحوال ، كأكرم رجلا إلا زيداً أو عمرواً ، ومثل إلا عند الزوال ، و « ١٢ : ٦٦ لتأتنني به ، إلا أن يحاط بكم » والرابع : مالولاه لقطع بعدم دخوله ، كالاستثناء منها ، مما ينطق بهما من الأحكام والصفات . فالأحكام : قام القوم إلا زيداً ، والصفة : قول الشاعر

* قاتل ابن البتول إلا علياً * يريد الحسين بن فاطمة ومعنى « البتول » المنقطعة ، قيل : عن النظير والشبيه ، وقيل عن الأزواج إلا عن على ، فاستثنى من صفاتها لامنها . ومنه قوله تعالى « أفما نحن بميتين ، إلا موتتنا الأولى ؟ » استثنوا من صفتهم الموتة الأولى لامن ذواتهم ، والاستثناء من الصفة ثلاثة أقسام . أحدها : من متعلقها ، كقول الشاعر المتقدم ، متعلقه التبتل ، وثانيها : من بعض أنواعها كالآية ، لأن الموتة الأولى أحد أنواع الموت ، وثالثها : أن يستثنى بجملتها لا بترك شيء منها ، كأنت طالق واحدة إلا واحدة ، والثمانية الباقية لاينطق بها ، ويقع الاستثناء منها ، أحدها : الأسباب ، نحو لاعقوبة إلا بجناية ، والثانى : الشروط ، نحو لاصلاة إلا بطهور ، والثالث : الموانع ، نحو لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض ، والرابع : المحال ، نحو أكرم رجلا إلا زيداً وعمرواً وبكراً ، فإن كل شخص هو محل الأمية ، والخامس : الأحوال ، نحو « لتأتنني به إلا أن يحاط بكم » أى لتأتنني به فى جميع الأحوال إلا فى حالة الإحاطة ، فإنى أعذركم . والسادس : الأزمان ، نحو صلِّ إلا عند الزوال ، والسابع : الأمكنة ، نحو صل إلا عند المزبلة ونحوها ، والثامن : مطلق الوجود ، مع قطع النظر عن الخصوصيات ، نحو « إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » أى لاحقيقة للأصنام ألبتة ، إلا أنها لفظ مجرد ، فاستثنى اللفظ من مطلق الوجود على سبيل المبالغة فى النفى ، أى لم يثبت لها وجود ألبتة إلا عند وجود اللفظ ، ولا شيء وراءه . فهذه الثمانية لم ينكروا فيها الاستثناء ، وإنما يعلم بما يذكر بعد الاستثناء فرد منها ، فيستدل بذلك الفرد على جنسه الكائن بعد الاستثناء . وحينئذ

ينبغى أن يعلم أن الاستثناء فى هذه الأمور التى لم تذكر كلها استثناء متصل، لأنه من الجنس، وحكم بالنقيض بعد إلا. فهذان القيدان وافيان بحقيقة المتصل. اهـ.

(وشروطه) أى شروط الاستثناء (اتصال معناه) ثم إما أن يكون الاتصال المعتاد (لفظاً) كذكر المستثنى عقب المستثنى منه، أو يكون الاتصال المعتاد (حكماً) كانقطاعه عنه بتنفس أو سعال أو عطاس. ويأتى به عقب ذلك، فيشترط ذلك (كبقية التوابع) وعن ابن عباس «يصح ولو بعد سنة» قال ابن مفلح فى أصوله: وروى سعيد حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس «أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة» الأعمش مدلس ومعناه قول طاوس ومجاهد، وعن مجاهد أيضاً «إلى سنتين» وعن ابن عباس أيضاً «أنه يصح الاستثناء إلى شهر» وروى عنه «يصح أبداً» كما يجوز التأخير فى تخصيص العام، وبيان المجمل، لكن حمل الإمام أحمد رحمه الله وجماعة من العلماء كلام ابن عباس على نسيان قول «إن شاء الله» منهم القرافى. قال ابن جرير: إن صح ذلك عن ابن عباس فمحمول على أن السنة أن يقول الحالف «إن شاء الله» ولو بعد سنة. قال الحافظ أبو موسى المدينى: إنه لا يثبت عن ابن عباس، ثم قال: إن صح هذا عن ابن عباس، فيحتمل أن المعنى: إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت، وروى عن سعيد بن جبير: أنه أجازه أربعة أشهر. وقال بعض المالكية: يصح اتصاله بالنية، وانقطاعه لفظاً، فيدين. قال الآمدى: فلعله مذهب ابن عباس. وعن أحمد رحمه الله: يصح فى اليمين متصلا فى زمن يسير إذا لم يخلط كلامه بغيره. وعنه أيضاً: وفى المجلس. واختاره الشيخ تقى الدين وغيره. وروى عن الحسن وعطاء. وقيل: يصح مالم يأخذ فى كلام آخر. وقال أبو الفرج المقدسى: يصح ولو تكلم. وقيل: يجوز ذلك فى القرآن خاصة. وحمل بعضهم كلام ابن عباس عليه. واستدل للمذهب الصحيح الذى فى المتن بقول النبى صلى الله عليه وسلم «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه؛ وليأت الذى هو خير» ولم يقل: أوليستثن. وكذلك لما أرشد الله سبحانه وتعالى أيوب عليه الصلاة والسلام

بقوله (٣٨ : ٤٤ وخذ بيدك ضِغثاً فاضرب به ولا تحنث) جعل طريق بره ذلك .
وفى تاريخ بغداد لابن النجار : أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازى أراد الخروج مرة من بغداد ، فاجتاز فى بعض الطريق ، وإذا برجل على رأسه سَلّة فيها بَقْل ، وهو يقول لآخر : مذهب ابن عباس فى تراخى الاستثناء غير صحيح ، ولو صح لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث» بل كان يقول له : استثن ، ولا حاجة إلى التوسل إلى البر بذلك . قال الشيخ أبو اسحاق : بلدة فيها رجل يحمل البقل يرد على ابن عباس : لا يستحق أن يُخرج منها . ومن لطيف ما يحكى : أن الرشيد استدعى أبا يوسف القاضى وقال له : كيف مذهب ابن عباس فى الاستثناء ؟ فقال : يلحق عنده بالخطاب ، ويتغير الحكم به ولو بعد زمان ، فقال : عزمت عليك أن تفتى به ولا تخالفه . وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده ، متأبياً فيما يقوله ، فقال : رأى ابن عباس يفسد عليك بيعتك ، لأن من حلف لك وبايعك يرجع إلى منزله فيستثنى . فانتبه الرشيد ، وقال : إياك أن تعرف الناس مذهبه فى ذلك ، واكتمه . ووقع قريب من ذلك لأبى حنيفة مع المنصور (و) شرط أيضاً للاستثناء (نيته) أى أن ينوى المستثنى (قبل تمام مستثنى منه) عند الامام أحمد رحمه الله وأصحابه والشافعية . قال ابن العراقى : اتفق الذاهبون إلى اشتراط اتصاله : أن ينوى فى الكلام ، فلو لم يعرض له نية الاستثناء إلا بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به . ثم قيل : يعتبر وجود النية فى أول الكلام . وقيل يكتفى بوجودها قبل فراغه . وهذا هو الصحيح . انتهى (و) شرط أيضاً للاستثناء (نطق به) أى بالمستثنى (إلا فى يمين خائف بنطقه) قال ابن مفلح فى الفروع : ويعتبر نطقه إلا من مظلوم خائف . نص على ذلك ولم يذكر فى المستوعب «خائف» والأصحاب على الأول . قال فى المغنى والشرح : وروى عن أحمد : أنه إن كان مظلوماً فاستثنى فى نفسه رجوت أن يجوز إذا خاف على نفسه . فهذا فى حق الخائف على نفسه ، لأن يمينه غير منعقدة ، أو لأنه بمنزلة المتأول . انتهى . (لا تأخيره) يعنى أنه لا يشترط فى الاستثناء تأخير المستثنى عن المستثنى منه

فى اللفظ . فيجوز تقديمه عند الكل . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «إنى والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين - الحديث» متفق عليه ، وكقول الكميت :

ومالى إلا آل أحمد شرعة ومالى إلا مذهب الحق مذهب

(ويصح استثناء النصف) فى أحد الوجهين لأصحابنا . قال فى الإنصاف: وهو المذهب . قال ابن هبيرة : الصحة ظاهر المذهب ، وصححه فى التصحيح ، وتصحيح المحرر ، والرعايتين ، والحاوى الصغير ، واختاره ابن عبدوس فى تذكرته وجزم به فى الإرشاد والوجيز والمنور ، ومنتخب الأدمى . وهو ظاهر كلام ابن عقيل فى التذكرة فى الإطلاق والإقرار ؛ فإنه ذكر فيهما : لا يصح استثناء الأكثر ، واقتصر عليه . والوجه الثانى : لا يصح (لا الأكثر) يعنى أنه لا يصح استثناء أكثر من النصف من عدد مسمى . كقوله : له على عشرة إلا ستة ، عند الإمام أحمد رحمه الله وأصحابه وأبى يوسف وابن الماجشون ، وأكثر النحاة . وذكر ابن هبيرة : أنه قول أهل اللغة . ونقله أبو حامد الاسفرائينى وأبو حيان فى الارتشاف عن نحاة البصرة . ونقله ابن السمعانى وغيره عن الأشعرية . وقيل : بلى . قال ابن مفلح : وعند أكثر الفقهاء والمتكلمين : يصح ويستثنى من القول بعدم صحة استثناء الأكثر ما أشير إليه بقوله (إلا إذا كانت الكثرة عن دليل خارج عن اللفظ) نحو قوله سبحانه وتعالى «إلا من اتبعك من الغاوين» وقوله تعالى «إلا عبادك منهم المخلصين» وقوله تعالى (١٢: ١٠٣ وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) إن هذا تخصيص بصفة ، فإنه يستثنى بالصفة مجهول من معلوم ومن مجهول ، ويستثنى الجميع أيضا . فلو قال : اقتل من فى الدار إلا بنى تميم ، أو إلا البيض ، فكانوا كلهم بنى تميم أو بيضا لم يجز قتلهم ، بخلاف العدد . ثم الجنس ظاهر والعدد صريح ، فلهذا فرقت اللغة بينهما . وبهذا يجاب أيضا عما فى الحديث الذى رواه مسلم من حديث أبى ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل «يا عبادى ، كلكم جائع إلا من أطعمته» قال ابن عقيل فى الواضح عن ذلك : لا خلاف فيه ، لكن اختلفوا أنه لو أقر بهذه الدار إلا هذا البيت صح ، ولو

كان أكثرها، بخلاف إلا ثلثيها، فإنه على الخلاف. ولهذا قال الشيخ فى المسودة: لا خلاف فى جوازه، إذا كانت الكثرة من دليل خارج لا من اللفظ. قالوا: كالتخصيص، وكاستثناء الأقل، وجوابه واضح، وعجب من ذكر الخلاف. ثم يحتج بالإجماع أن من أقر بعشر إلا درهما يلزمه تسعة. (وحيث بطل) الاستثناء (واستثنى منه) أى من المستثنى (رجع) الاستثناء (إلى ما قبله) أى ما قبل المستثنى، وهو المستثنى منه أولا. قال فى تصحيح المحرر: جزم به فى المغنى. وقيل: يبطل الكل وقيل: يعتبر ما يؤول إليه الاستثناءات. قال فى تصحيح المحرر: اختاره القاضى. فيتفرع على ذلك لو قال: له علىّ عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة. فعلى القول الأول: يلزمه سبعة، لأن الاستثناء الأول لم يصح فيسقط، فيبقى كأنه استثنى ثلاثة من عشرة، وعلى الثانى: يلزمه عشرة، لبطلان الاستثناءين، وعلى الثالث: يلزمه ثلاثة، فكأنه قال: علىّ عشرة تلزمنى، إلا عشرة لا تلزمنى، إلا ثلاثة تلزمنى (ويستثنى بصفة مجهول من معلوم، ومن مجهول، والجميع، كاقتل من فى الدار إلا البيض، فكانوا كلهم بيضا لم يقتلوا) قال ابن مفلح: وتقدمت الإشارة إلى ذلك فى الشرح (وإذا تعقب الاستثناء جُملاً بواو عطف) وصلح عوده إلى كل واحدة، ولا مانع (أو) تعقب الاستثناء جملا متعاطفة (بما فى معناها) أى معنى الواو (كالفاء، وثم، وصلح عوده إلى كل واحده) من الجمل (ولا مانع) من ذلك (فللجميع) أى فيعود الاستثناء للجميع (كبعد مفردات) يعنى كما لو تعقب الاستثناء مفردات، فإنه يعود إلى جميعها. أما كون الاستثناء إذا تعقب جملا يرجع إلى جميعها بالشروط المذكورة: فعند الأئمة الثلاثة وأكثر أصحابهم: وعند أبى حنيفة وأصحابه والرازى والمجد: يرجع للجملة الأخيرة. وقيل: إن تبين إضراب عن الأولى فللأخيرة، وإلا فللجميع. والإضراب: أن يختلفا نوعا أو اسما مطلقا أو حكما، اشتركت الجملتان فى غرض واحد أولا، والغرض الحنى. وقيل بالوقف. وقال الرضى: بالاشتراك، والآمدى: إن ظهر أن الواو للابتداء رجع للجملة الأخيرة، وإن ظهر أنها عاطفة رجع للجميع، وإن أمكنا فالوقف.

وقيل : إن كان تعلق رجع إلى الجميع ، وإلا فللأخيرة . إذا علمت ذلك : فإن تعقب الاستثناء جملا ، وإن لم يمكن عوده إلى كل منها لدليل اقتضى عوده إلى الأولى فقط ، أو إلى كل منها بالدليل : فلاخلاف فى العود إلى ماقام له الدليل. مثال ما دل الدليل على عوده إلى الأولى فقط : قوله سبحانه وتعالى (٢ : ٢٤٩ إن الله مبتليكم بنهر . فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف غُرفة بيده) فالاستثناء من «اغترف» إنما يعود إلى «منه» لا إلى «من لم يطعمه» وقوله تعالى (٣٣ : ٥٢ لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك) فاستثناء «ماملكت يمينك» يعود إلى لفظ «النساء» لا إلى الأزواج . لأن زوجته لاتكون ملك يمينه . وحديث «ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة إلا زكاة الفطر فى الرقيق» ونحو ذلك ما قال المفسرون فى قوله تعالى (٤ : ٨٣ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به . ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا) استثناء من الجملة الأولى . ومثال العائد إلى الأخير جزما للدليل قوله تعالى (٤ : ٩٢ فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن ـ الآية) فإن « إلا أن يَصَّدقوا » إنما يعود للدية لا للكفارة . ونحو قوله سبحانه (٤ : ٤٣ إلا عابرى سبيل) لا يعود للسكارى لأن السكران ممنوع من دخول المسجد ، إذ لا يؤمن تلويثه . ومثال العائد إلى الأخير وإن كان فى غيره محتملا : قوله سبحانه وتعالى (٢٤ : ٤ والذين يرمون المحصنات ـ الآية) فـ «إلا الذين تابوا» عائد إلى الاخبار بأنهم فاسقون قطعا ، حتى يزول عنهم بالتوبة اسم الفسق . بل قال بعض العلماء : أو يلزم منه لازم الفسق وهو عدم قبول الشهادة . خلافا لأبى حنيفة أنه يزيل اسم الفسق ، ولا تقبل شهادته ، عملا بما سيأتى من قاعدته . وهو العود إلى الأخير ، لا إلى غيره ، ولا يعود فى هذه الآية للجلد المأمور به قطعا ، لأن حق القذف حق الآدمى . فلا يسقط بالتوبة . وهل يعود إلى قبول الشهادة ، فتقبل إذا تاب ، أو لا يعود إليه فلا

قبل شهادته ؟ فيه الخلاف . ومثال العائد إلى الكل قطعا بالدليل قوله سبحانه وتعالى (٥ : ٣٣ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا) فـ « إلا الذين تابوا » عائد إلى الجميع بالإجماع . كما قاله السمعانى . وكذا قوله سبحانه وتعالى (٢٥:٦٨-٧١ والذين لا يدعون مع الله إلها آخر-الآيات) فـ « إلا من تاب » عائد إلى الجميع . قال السهيلى : بلا خلاف . وأما ما تجرد من القرائن وأمكن عوده إلى الأخير وإلى الجميع : ففيه مذاهب . أحدها : يعود إلى الجميع وهو مذهب مالك والشافعى وأحمد . نقله الماوردى والرويانى والبيهقى فى سننه عن الشافعى . ونقله ابن القصار عن مالك . وقال : إنه الظاهر من مذهب أصحابه ، وهو المرجح فى مذهبنا . ونقله الأصحاب عن نص أحمد ، حيث قال فى حديث « لا يؤمَّن الرجلُ الرجل فى سلطانه ، ولا يجلس على تكرمته إلا باذنه » أرجو أن يكون الاستثناء على كله . وقال القاضى : نص عليه فى كتاب طاعة الرسول . ووجهه : أن العطف يجعل الجميع كواحد . رد ، إنما هذا فى المفردات وأما فى الجمل فمحل النزاع . قالوا : كالشرط ، فإنه للجميع كذلك هنا . رد بالمنع ، ثم قياس فى اللغة ، ثم الفرق أن الشرط رتبة التقديم . ثم لغة بلاشك . فالحمل على الشرط والجزاء أيضا . قالوا : لو كرر الاستثناء كان منهجا قبيحا لغة . ذكره الموفق فى الروضة باتفاقهم . رد بالمنع لغة ، ثم الاستهجان لترك الاختصار ، لأنه لا يمكن بعد الحمل إلا كذا فى الجميع . قالوا : صالح للجميع . فكان له كالعام ، فبعضه تحكم ، رد لا ظهور ، بخلاف العام . والجملة الأخيرة أولى لقربها . وخمسة إلا ستة للجميع إجماعا . فدل على أن المراد بالحمل ما يقبل الاستثناء لا النحوية . واحتج الشيخ تقى الدين . فقال : من تأمل غالب الاستثناءات فى الكتاب والسنة واللغة وجدها للجميع . والأصل إلحاق المفرد بالغالب . فإذا جعل حقيقة فى الغالب مجازا فيما قل : عمل بالأصل النافى للاشتراك . والأصل النافى للمجاز ، وهو أولى من

تركه مطلقا . وتقدم التنبيه على بقية المذاهب أول الكلام على هذه المسألة .

وأما إذا تعقب الاستثناء مفردات . فقد قال فى جمع الجوامع : والوارد بعد مفردات . نحو : تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا الفسقة منهم : أولى بعوده للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفرد . انتهى .

تنبيه : قال الشيخ تقى الدين : لفظ «الجمل» يراد به مافيه شمول ، لا الجمل النحوية ، لكن القاضى وأبو يعلى وغيره : ذكر الأعداد من صورها ، وسوى بين قوله : رجل ورجل ، و بين قوله : رجلين ورجلين . وذكر أصحابنا فى الاستثناء فى الافراد والعطف إذا اتفقت جملتان . هل يعود إليهما و إلى الثانية : كجملة أو كجملتين؟ على وجهين . وقال أيضا : كثير من الناس يدخل فى هذه المسألة الاستثناء المتعقب اسما فيريدون بقولهم «جملة» الجملة التى تقبل الاستثناء ، هؤلاء وهؤلاء إلا الفساق ، أو يقال : أكرم هؤلاء وأكرم هؤلاء إلا الفساق ، الجملة هى الاسمية من مبتدأ وخبر . والفعلية من فعل وفاعل ، ثم قال : وحاصله يرجع إلى من عبر بالجمل ، فإنما أراد الأعم بالتقدير الذى ذكره ابن تيمية . وهو حسن . انتهى (ومثل بنى تميم وربيعة أكرمهم إلا الطوال) ويرجع الاستثناء (للكل وأدخل بنى تميم ، ثم بنى المطلب ، ثم سائر قريش فأكرمهم ، الضمير للكل) ذكر ذلك ابن مفلح وقال عن الصورة الأولى : جعلها فى التمهيد أصلا للمسألة التى قبلها . كذا قال . كأنه يقول: إن الخلاف ليس بجار فيها ، وعلى قوله فى التمهيد : الخلاف جار فيها . وقال عن الصورة الثانية عن قوله فى التمهيد : والضمير للجميع ، لأنه موضوع لما تقدم . وليس من المسألة قبلها انتهى . المسألة الثانية : قالها الشيخ تقى الدين . قال فى شرح التحرير : رأيتها له فى مسألة استفتى عليها فيمن وقف على أولاده ، ثم على أولاد أولاده ، ثم على أولاد أولاد أولاده ، على أن من مات منهم عن غير ولد فنصيبه لمن فى درجته . كتب عليها خمس كراريس . فقال : لو قال أدخل بنى هاشم ثم بنى المطلب ثم سائر قريش فأكرمهم ، كان الضمير عائدا إلى ماتقدم ذكره . وليس هذا من باب اختلاف الناس فى الاستثناء المتعقب جملا : هل

يعود إلى الأخيرة أو إلى الكل ؟ لأن الخلاف هناك إنما نشأ لأن الاستثناء يرفع بعض مادخل فى اللفظ . وهذا المعنى غير موجود فى الضمير . فإن الضمير اسم موضوع لما تقدم ذكره ، وهو صالح للعموم على سبيل الجمع . فإذا كان كذلك وجب حمله على العموم إذا لم يقم مخصص . وعلى هذا فحمل الضمير على العموم حقيقة ، وحمله على الخصوص مثل التخصيص للفظ المستثنى (وهو) أى الاستثناء الصحيح (من نفى) أى من أشياء منفية (إثبات) للمستثنى (وبالعكس) أى والاستثناء من أشياء منفية نفى للمستثنى . فإذا قال : له علي عشرة إلا درهما ، كان ذلك إقرار بتسعة . وإذا قال : له ليس على عشرة إلا درهما . كان ذلك إقراراً بتسعة . وإذا قال : ليس له على شيء إلا درهما . كان مقرا له بدرهم . وعلى هذا قول الجمهور من أصحابنا والمالكية والشافعية . وخالف الحنفية فى كون المستثنى من الإثبات نفى ، ومن النفى إثبات . وقالوا : فى قوله له: على عشرة إلا درهما : أنه يلزمه تسعة ، لكن من حيث إن الدرهم المخرج منفى بالأصالة ، لا من حيث إن الاستثناء من النفى إثبات ، ومن الإثبات نفى ، ولا يوجبون فى: ليس له على شيء إلا درهما شيء ، إذ المراد إلا درهما فإنى لا أحكم عليه بشيء ، ولا إقرار إلا مع حكم ثابت . واستدل لقول الجمهور باللغة وأن قول القائل « لا إله إلا الله » توحيد . وتبادر فهم كل من سمع قول القائل : لا عالم إلا زيد . وليس لك على شيء إلا درهم إلى علمه وإقراره . قالوا : لو كان للزم من قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » ثبوتها بالطهارة . ومثله « لا نكاح إلا بولى » و« لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء » رد . لا يلزم ؛ لأنه استثناء من غير الجنس . وإنما سيق لبيان اشتراط الطهور للصلاة ، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط . وقال فى الروضة : هذه صفة الشرط . ومقتضاها نفيها عند نفيها . ووجودها عند وجودها ، ليس منطوقا ، بل من المفهوم ، فنفى شيء لانتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده ، بل يبقى كما قبل النطق ، بخلاف لا عالم إلا زيد .. قال بعض أصحابنا : جعله المثبت من قاعدة المفهوم . فبقى ليس بجيد . وكذا جعله ابن عقيل فى الفصول فى قول أحمد : كل شيء يباع قبل قبضه إلا

ما كان مأكولا . وقد احتج القاضي على أن النكاح لا يفسد بفساد المهر بقوله « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » قال : فاقتضى الظاهر صحته ، ولم يفرق. قال أصحابنا : هذه دلالة صيغة . فإن قيل: فيه إشكال سوى ذلك ، وهو أن المراد النفي الأعم ، أي لا صفة للصلاة معتبرة إلا صفة الطهارة . فنفى الصفات المعتبرة وأثبت الطهارة . قيل : المراد من نفيها المبالغة في إثبات تلك الصفة ، وأيضا أكدها . والقول بأنه استثناء منقطع بلا إشكال : قول بعيد . لأنه مفرغ . فهو من تمام الكلام . ومثله : مازيد إلا قائم ونحوه ، قال البرماوي : من أدلة الجمهور : أن «لا إله إلا الله» لو لم يكن المستثنى فيه مثبتا لم يكن كافيا في الدخول في الإيمان ، ولكنه كاف باتفاق . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » فجعل ذلك غاية للمقاتلة . وقد أجابوا بأن الإثبات معلوم ، وإنما الكفار يزعمون الشركة . فنفيت الشركة بذلك ، أو أنه وإن كان لا يفيد الإثبات بالوضع اللغوي لكن يفيده بالوضع الشرعي . فإن المقصود نفي الشريك وهو مستلزم للثبوت . فإذا قلت : لا شريك لفلان في كرمه . اقتضى أن يكون كريما . وأيضا فالقرائن تقتضي الإثبات ؛ لأن كل متلفظ بها ظاهرُ قصده إثباته إنها واحدا ، لا التعطيل . ورد ذلك بأن الحكم قد علق بها بمجردها . فاقتضى ذلك أنها تدل بلفظها دون شيء زائد . قال ابن دقيق العيد في شرح الالمام : كل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية . والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة ، وأمرهم بها لإثبات مقصود التوحيد . وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لأمر زائد ، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك ، لكان أهم المهمات : أن يعلمنا الشارع مايقتضيه بالوضع من الاحتياج إلى أمر آخر . فإن ذلك هو المقصود الأعظم في الإسلام . انتهى . ومن أدلة الجمهور أيضا : قوله تعالى « فلن نزيدكم إلا عذابا » وهو ظاهر . وأما أدلة الحنفية ، فمن أعظمها : أنه لو كان كذلك للزم في قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بطهور » أن من تطهر يكون مصليا ، أو تصح صلاته وإن فقد بقية الشروط . وجوابه : أن المستثنى مطلق يصدق

بصورة مالو توضأ وصلى . فيحصل الإثبات لا أنه عام ، حتى يكون كل متطهر مصليا . فهو استثناء شرط . أى لاصلاة إلا بشرط الطهارة . ومعلوم : أن وجود الشرط لايلزم منه وجود المشروط . وأيضا : فالمقصود المبالغة فى هذا الشرط دون المبالغة فى سائر الشروط ؛ لأنه آكد . فكأنه لاشرط غيره ؛ لأن المقصود : نفى جميع الصفات . وأيضا : فقد قيل : الاستثناء فيه منقطع . وليس الكلام فيه ، وضعفه ابن الحاجب ، على أن هذا الحديث بهذا اللفظ لايعرف ، إنما المعروف « لايقبل الله صلاة بغير طهور » أخرجه مسلم . لكن فى ابن ماجه « لاتقبل صلاة إلا بطهور » ولو مثلوا بحديث « لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » الثابت فى الصحيحين لكان أجود ، ثم اعلم أن ماقاله الحنفية موافق لقول نحاة الكوفة . وما قاله الجمهور موافق لقول نحاة سيبويه . وبقية البصريين . ومحل الخلاف فى الاستثناء المتصل ؛ لأنه فيه إخراج . أما المنقطع فالظاهر : أن مابعد «إلا» فيه محكوم عليه بضد الحكم السابق . فإن مساقه هو الحكم الثابت لك . فنحو « مالهم به من علم إلا اتباع الظن » المراد : أن لهم به اتباع الظن لا العلم ، وإن لم يكن الظن داخلا فى العلم . وقس عليه . وحيث تقرر أن الاستثناء من النفى إثبات ، ومن الإثبات نفى : يترتب عليهما تعدد الاستثناء . واعلم أن المسألة أحوالا . أحدها : نحو له عشرة إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا واحد . ولاستخراج الحكم من ذلك طرق . أحدها : طريقة الإخراج . وجبر الباقى بالاستثناء الثانى . فنقول : لما أخرج تسعة بالاستثناء الأول جبر ما بقى وهو واحد بالاستثناء الثانى . وهو ثمانية . فصار تسعة ، ثم أخرج بالاستثناء الثالث سبعة . بقى اثنان ، فجبره بالرابع وهو ستة . فصار ثمانية ، ثم أخرج بالخامس خمسة . فبقى ثلاثة . فجبر بالسادس ، وهو أربعة . فصار سبعة ، ثم أخرج بالسابع ثلاثة . فبقى أربعة . فجبر بالثامن وهو اثنان . فصار الباقى ستة . وأخرج منه بالاستثناء التاسع واحداً . فصار المقر به خمسة . الطريقة الثانية : أن تحط الآخر مما يليه ، وهكذا إلا الأول فتحط واحدا

من اثنين ، يبقى واحد ، فحطه من ثلاثة يبقى اثنان ، فحطهما من أربعة يبقى اثنان ، فحطهما من خمسة يبقى ثلاثة فحطها من ستة يبقى ثلاثة ، فحطها من سبعة يبقى أربعة ، فحطها من ثمانية يبقى أربعة ، فحطها من تسعة يبقى خمسة ، فحطها من عشرة يبقى المقر به خمسة . الطريقة الثالثة : أن تجعل كل وتر من الاستثناءات خارجا وكل شفع مع الأصل داخلا فى الحكم . فما اجتمع فهو الحاصل . فيسقط ما اجتمع من الخارج مما اجتمع من الداخل فهو الجواب . فالعشرة والثمانية والستة والأربعة والاثنان : ثلاثون . هى المخرج منها والتسعة والسبعة والخمسة والثلاثة والواحد خمسة وعشرون : هى المخرجة . يبقى خمسة . ولهم طرق غير ذلك يطول الكتاب بذكرها . واستثنى القرافى الشرط . فقال فى شرح التنقيح : قول العلماء الاستثناء من النفى إثبات ، ليس على إطلاقه ، لأن الاستثناء يقع فى الأحكام ، نحو قام القوم إلا زيدا . ومن الموانع ، نحو لاتسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض ، ومن الشروط ، نحو لاصلاة إلا بطهور . فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء . فإنه لايلزم من القضاء بالنفى لأجل عدم الشرط أن يقضى بالوجود لأجل وجود الشرط ، لما علم من أن الشرط لايلزم من وجوده الوجود ولا العدم . فقولهم : الاستثناء من النفى إثبات : مختص بما عدا الشرط ؛ لأنه لم يقل أحد من العلماء : إنه يلزم من جود الشرط وجود المشروط . وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية ، فإن النقوض التى ألزمونا بها كلها من باب الشروط . وهى ليست من صور النزاع فلا تلزمنا . انتهى (وإذا عطف) استثناء (على) استثناء (مثله أضيف إليه) أى أضيف الثانى إلى الأول . فعشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين كعشرة إلا خمسة . وأنت طالق إلا ثلاثا إلا واحدة وإلا واحدة ، يلغو الثانى إن بطل استثناء الأكثر ، وإلا وقع واحدة . فيرجع الكل المتعاطف إلى المستثنى منه ، حملا للكلام على الصحة ما أمكن . فإن عود كل لما يليه قد تعذر بانفصاله بأداة العطف . هذا إذا لم يلزم من عود الكل الاستغراق . والأكثر على الصحيح (وإلا) أى وإن لم يعطف (ف) هو (استثناء من استثناء

ويصح) قاله بعضهم إجماعا . وحكى ابن العربى عن بعضهم منعه . فعلى الصحة لو قال : له علي عشرة إلا ثلاثة إلا درهما . يلزمه ثمانية ؛ لأن الاستثناء من الإثبات نفى . ومن النفى إثبات . وأنت طالق ثلاثا إلا واحدة إلا واحدة . فيقع اثنتان ، ويلغو قوله : إلا واحدة . الثانية على الصحيح من المذهب . وقيل : لايلغو . فيقع ثلاث ؛ لأن الاستثناء من النفى إثبات . واستدل لجواز الاستثناء من الاستثناء بقوله تعالى (١٥: ٥٩ ، ٦٠ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين ، إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين) وعلل القائلون بالمنع على الوجه الضعيف بأن العامل فى الاستثناء الفعل الأول بتقوية حرف الاستثناء . والعامل لايعمل فى معمولين . وأجابوا عما استدل به الجمهور من قوله تعالى « إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا إمرأته » قدرنا بالا الاستثناء الثانى ، وهو « إلا امرأته » إنما هو من قوله « أجمعين » والله أعلم .

(فصل) القسم الثانى (الشرط) من المخصص المتصل

(ويختص) الشرط (اللغوى منه) أى من الشرط المطلق (بكونه) أى كون الشرط اللغوى (مخصصا) قال البرماوى ، فى شرح منظومته : الشرط ثلاثة أقسام ، ثم قال : الثانى اللغوى . والمراد به صيغ التعليق « بإن » ونحوها . وهو مايذكر فى أصول الفقه فى المخصصات للعموم نحو «٦٥: ٦ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » . ومنه قوله فى الفقه : العتق المعلق على شرط . والطلاق المعلق على شرط . وهذا ـ كما قال القرافى وغيره ـ يرجع إلى كونه سببا ، حتى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته . ووهم من فسره هناك بتفسير الشرط المقابل للسبب والمانع ، كما وقع لكثير من الأصوليين . فجعل المخصص هنا من الشرط اللغوى . ووهم من قال غيره . قال فى شرح التحرير : وظاهر كلام ابن قاضى الجبل وابن مفلح : أن الحدود فى المخصصات تشمل الشروط الثلاثة . قال ابن قاضى الجبل ـ لما ذكر حد الموفق والغزالى ـ ولا يمنع لزوم الدور بحمل الشرط على اللغوى ؛ إذ المحدود هو الشرط الذى هو أعم من العقلى والشرعى واللغوى .

قلت : ومما يدل على أن المراد الشرط اللغوى : تمثيلهم بذلك انتهى (وهو) أى الشرط (مخرج مالولاه) أى لولا الشرط (لدخل) ذلك المخرج . نحو أكرم بنى تميم إن دخلوا . فيقصره الشرط على من دخل (ويتحد) الشرط ، مثل إن دخل زيد الدار فأكرمه ، أو فأكرمه وأعطه ، أو فأكرمه أو أعطه (ويتعدد) الشرط (على الجمع) مثل إن دخل زيد الدار والسوق (و) يتعدد الشرط على (البدل) مثل إن دخل زيد الدار أو السوق . فهذه (ثلاثة أقسام كل منها) أى من الأقسام (مع الجزاء كذلك) أى كالشرط ، يعنى أن الجزاء إما أن يكون متحداً ، أو متعدداً على سبيل الجمع ، أو متعدداً على سبيل البدل . كما مثلنا . فتكون الأقسام تسعة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة (ويتقدم) الشرط (على الجزاء لفظا) أى فى اللفظ (لتقدمه) أى تقدم الشرط على الجزاء (فى الوجود طبعاً) لأن الجزاء إنما يكون بعد شىء يجازى عليه (وماظاهره) أى تركيب ظاهره (أنه) أى أن الشرط (مؤخر) فيه عن الجزاء (والجزاء فيه محذوف قام مقامه . ودل عليه ماتقدم) فقول القائل : أكرمتك إن دخلت الدار . خبر . والجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط . كتقدم الاستفهام والقسم . قال ابن مالك فى التسهيل : لأداة الشرط صدر الكلام . فإن تقدم عليها سببه فالجواب معنى . فهو دليل الجواب وليس إياه ، خلافا للكوفيين والمبرد وابن زيد . وقال ابن الحاجب فى مختصره : إن عنوا أن المقدم ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى . فهو عناد ، لأن فى اللفظ الإكرام يتوقف فمسلم ، وإن عنوا أنه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى ، فهو عناد . لأن الأكرام يتوقف على الدخول ، فيتأخر عنه من حيث المعنى . فيكون جزاء له معنى . قال : والحق أنه لما كان المتقدم — أى أكرمتك — جملة مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى : روعيت الشائبتان فيه ، أى شائبة الاستقلال من حيث اللفظ ، فحكم بكونه جزءا ، وشائبة عدم الاستقلال من حيث المعنى ، فحكم بأن الجزاء محذوف ، لكونه مذكورا من حيث المعنى . انتهى . (ويصح إخراج الأكثر) من الباقى (به) أى

بالشرط . قال فى المحصول : اتفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط أن يكون الخارج منه أكثر من الباقى ، وإن اختلفوا فيه فى الاستثناء . انتهى . فلو قال : أكرم بنى تميم إن كانوا علماء ، خرج جهالهم ولو أنهم كلهم (وهو) أى الشرط (فى اتصال بمشروط ، و) فى (تعقب جمل متعاطفة : كاستثناء) يعنى أنه يشترط اتصال الشرط بالمشروط ، كما يشترط اتصال الاستثناء بالمستثنى منه ، لكن قوله « إن شاء الله » يسمى استثناء ، وأن الشرط إذا تعقب جملا متعاطفة عاد إلى الكل عند الأربعة وغيرهم ، وحكى الغزالى عدم عوده للجميع عن الأشعرية . وعلى كل حال هو أولى بالعود إلى الكل من الاستثناء ، بدليل موافقة أبى حنيفة عليه . مثاله : أكرم قريشاً وأعط تميما إن نزلوا بكذا . (ويحصل معلق عليه) أى على شرط (عقبه) أى عقب وجود الشرط . (و) يحصل (عقد) أى ترتب أثره من بيع ونكاح ونحوهما (عقب صيغة) ذلك العقد . قال ابن قاضى الجبل : هل يحصل الشرط مع المشروط أو بعده ؟ وكذلك قولك : بعتك أو وهبتك ، هل يحصل مع الكاف أو بعدها ؟ على قولين . الأكثرون من المتكلمين على أنها معها . وهو اختيار ابن عبد السلام . والثانى بعده ، وهو الصحيح . قاس الأولون الشرط على العلة العقلية . والتحقيق المنع فيهما ، ولهذا يدخل فى كسرته فانكسر إلى غير ذلك . قال شارح التحرير : قلت وما صححه هو ظاهر كلام الأصحاب فى تعليق الطلاق بالشرط .

(فصل الثالث) من المخصص المتصل (الصفة)

وهو ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام ، سواء كان الوصف نعتا ، أو عطف بيان ، أو حالا ، وسواء كان ذلك لمفرد أو جملة أو شبهها ، وهو الظرف والجار والمجرور ، ولو كان جامداً مؤولا بمشتق ، لكن يخرج من ذلك : أن يكون الوصف خرج مخرج الغالب فيطرح مفهومه ، كما يأتى فى المفهوم ، أو يساق الوصف لمدح أو ذم أو ترحم أو توكيد أو تفضيل ، فليس شىء من ذلك مخصصا للعموم . مثال التخصيص بالصفة : أكرم بنى تميم الداخلين ؛ فيقصر الإكرام عليهم (وهى)

أى الصفة (كاستثناء فى عود) قال بعض أصحابنا والآمدى وجمع : هى كالاستثناء فى العود كما تقدم (ولو تقدمت) الصفة ، نحو وقفت على محتاجى أولادى وأولادهم فتشترط الحاجة فى أولاد الأولاد على الصحيح الذى عليه الأكثر . وقيل : يخص بما وليته إن تخصصت توسطت ، قال فى جمع الجوامع : أما المتوسطة : فالمختار اختصاصها بما وليته . مثال ذلك : على أولادى المحتاجين وأولادهم . قال التاج السبكى : لا نعلم فيها نقلا ، ويظهر اختصاصها بما وليته .

(الرابع) من المخصص المتصل (الغاية) والمراد بها : أن يأتى بعد اللفظ العام حرف من أحرف الغاية ، كاللام وإلى وحتى . مثال اللام : قوله سبحانه وتعالى «سقناه لبلد ميت) أى إلى بلد . ومثله «بأن ربك أوحى لها» أى أوحى إليها . ومن ذلك «أو» فى قوله * لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى * أى : إلى أن أدرك المنى ، وربما كانت «إلى» بمعنى «مع» و «حتى» للابتداء ، نحو * حتى ماء دجلة أشكلا * ومثال إلى وحتى : أكرم بنى تميم إلى أو حتى أن يدخلوا فيقصر على غيرهم (وهى) أى الغاية (كاستثناء فى اتصال وعود) بعد الجمل نفى ، نحو وقفت على أولادى وأولاد أولادى وأولاد أولاد أولادى إلى أن يستغنوا يعود إلى الكل (ويخرج الكل بها) بأن يكون غير المخرج أقل من المخرج (و) من أحكامها : أن (ما بعدها مخالف) لما قبلها ، أى محكوم عليه بنقيض حكمه عند الأكثر ، لأن ما بعدها لو لم يكن مخالفاً لما قبلها لم يكن غاية ، بل وسطاً بلا فائدة ، قال الله تعالى (٢ : ٨٧ ثم أتموا الصيام إلى الليل) فليس شىء من الليل داخلا قطعاً ، وهذا الذى عليه الجمهور . وقال ابن الباقلانى : مخالف لما بعدها نطقاً . وقيل : إنه ليس مخالفاً مطلقاً ، وقيل : مخالف لما بعدها إن كان معها «من» مثاله : بعتك من هذا إلى هذا . وقال الرازى : إن تميز عما قبله بالحس لم يدخل وإلا دخل . والمتميز نحو «أتموا الصيام إلى الليل» فإن لم يتميز حسًّا استمر ذلك الحكم على ما بعدها نحو (٥ : ٦ وأيديكم إلى المرافق) فإن المرفق غير منفصل عن اليد بفصل محسوس . وقيل : إن كان المغنى عيناً أو وقتاً لم يدخل وإلا

دخل ، نحو قوله عز وجل (٢ : ٢٢٢ ولا تقربوهن حتى يطهرن) لأن الغاية هنا فعل ، والفعل لا يدخل نفسه مالم يفعل ، ومالم توجد الغاية لا ينتهى المعنى . فلا بد من وجود الفعل الذى هو غاية النهى لانتهاء النهى . فيبقى الفعل داخلا فى النهى . وقيل : لاتدخل الغاية على أن مابعدها مخالف ولا موافق ، قاله الآمدى ومحل ماتقدم : فى غاية تقدمها عموم يشملها ، أما إذا لم يتقدم الغاية عموم يشملها ، فلا يكون مابعدها مخالفاً لما قبلها ، وإلى ذلك أشير بقوله (إلا فى : قطعت أصابعها كلها من الخنصر إلى الإبهام ونحوه ، فلا) أى فلا يكون مابعدها مخالفاً لما قبلها ، ويكون الإبهام داخلا قطعاً . قال السبكى الكبير : قول الأصوليين إن الغاية من المخصصات إنما إذا هو تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها . نحو قوله تعالى (٩ : ٣٠ حتى يعطوا الجزية عن يد) فلولا الغاية لقاتلنا الكفار أعطوا أو لم يعطوا . فأما نحو « رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق » ولو سكت عن الغاية لم يكن الصبى شاملا للبالغ ، ولا النائم للمستيقظ ، ولا المجنون للمفيق فذكر الغاية فى ذلك : إما تأكيد لتقرير أن أزمنة الصبى وأزمنة الجنون وأزمنة النوم لا يستثنى منها شىء . ونحو (٩٧ : ٥ حتى مطلع الفجر) طلوعه أو زمن طلوعه ليس من الليل حتى يشمله « سلام هى » بل حقق به ذلك ، وإما للاشعار بأن ما بعد الغاية حكمه مخالف لما قبله . ولولا الغاية لكان سكوتا عن ذكر الحكم محتملا (وغاية ، و) معنى (مقيد بها) أى بالغاية (يتحدان ويتعددان تسعة أقسام) لأن الغاية والمعنى : إما أن يكونا متحدين . كأكرم بنى تميم إلى أن يدخلوا ، أو متعددين : إما على سبيل الجمع ، كأكرم بنى تميم وأعطهم إلى أن يدخلوا ويقوموا ، وعلى سبيل البدل ، كأكرم بنى تميم وأعطهم إلى أن يدخلوا أو يقوموا . وقد يكون أحدهما متعددا والآخر متحدا . فتكون الأقسام تسعة كالشرط (الخامس) من المخصص المتصل (بدل البعض) نحو : أكرم بنى تميم فلانا وفلانا . اختص ذلك بالرجلين المسمين (والتوابع المخصصة) التى (كبدل وعطف بيان وتوكيد ونحوه كاستثناء) فى المعنى (وشرط معنوى بحرف جر)

كقوله : على أنه ، أو بشرط أنه (أو) حرف (عطف) كقوله : ومن شرطه كذا و (كـ) شرط (لغوى) فقوله : أكرم بنى تميم و بنى أسد و بنى بكر المؤمنين أمكن كونه عاما لبكر فقط . وشرط كونهم مؤمنين أو على أنه متعلق بالإكرام وهو للجميع معا ، كقوله (إن كانوا مؤمنين) (ويتعلق حرف متأخر بالفعل المقدم) وهو قوله : أكرم أو وقفت أو نحوهما ، وهو الكلام والجملة . فيجب الفرق بين ما تعلق بالاسم ، وما تعلق بالكلام . ووقف الإنسان على جل أجنبيات كوقفه على أولاده ، ثم أولاد فلان ، ثم المساكين ، على أنه لا يعطى منهم إلا صاحب عيال ، يقوى اختصاص الشرط بالجملة الأخيرة ، لأنها أجنبية من الأولى . قاله الشيخ تقى الدين (و إشارة بـ) لفظ (ذلك) بعد جمل نحو قوله تعالى (٢٥:٦٨ ومن يفعل ذلك يلق أثاما) وقوله تعالى (٢ : ٢٢٣ وعلى الوارث مثل ذلك) وقوله تعالى (٥ : ٤ ذلكم فسق) (وتمييز بعد جمل) نحو قوله : على ألف وخمسون درهما . ونحو : له على ألف ومائة وخمسون دينارا (يعودان) أى الإشارة بذلك والتمييز (إلى الكل) أى كل الجمل المتقدمة . قال ابن عقيل فى الإرشاد فى الوعد والوعيد فى قوله تعالى (٢٥:٦٨ ومن يفعل ذلك يلق أثاما) يجب عوده إلى جميع ما تقدم : وعوده إلى بعضه ليس بلغة العرب . ولهذا لو قال : من دخل وخدمنى وأكرمنى فله درهم ، لم يعد إلى الدخول فقط . وذكره أيضا فى الواضح فى مخاطبة الكفار . وقال : إذا عاد للجميع ما لواحده بكل من الجمل فالخلود للكفر ، والمضاعفة فى قدر العذاب لما ذكره من الذنوب . وقال ابن الجوزى فى قوله تعالى (٢ : ٣٢٢ وعلى الوارث مثل ذلك) قيل : الإشارة إلى أجرة الرضاع والنفقة . وقيل : إلى النهى عن الضرار . وقيل : إلى الجميع . اختاره القاضى ، لأنه «على المولود له» وهذا معطوف عليه . فيجب الجميع . وقال أبو البقاء فى قوله تعالى : (٥ : ٤ ذلكم فسق) إشارة إلى الجميع ، ويجوز أن يرجع إلى الاستقسام . قال أبو يعلى الصغير من أصحابنا فى قتل مانع الزكاة فى آية الفرقان المذكورة : ظاهر اللفظ يقتضى عود العذاب والتخليد إلى الجميع . وكل واحد منهم لكن قام الدليل على أن التخليد لا يكون إلا بالكفر ، فخصت به الآية . وأما

التمييز فمقتضى كلام النحاة و بعض الأصوليين : عوده إلى الجميع . ولنا خلاف فى الفروع . قاله البعلى فى أصوله . وقال فى قواعده الأصولية : واختلف أصحابنا فى الفروع على وجهين . أصحهما : أن الأمر كذلك . فإذا قال : له على - مثلا - ألف وخمسون درهما . فالجميع دراهم على الصحيح من المذهب . وقال أبو الحسن التميمى : يرجع فى تفسير الألف إليه .

(فصل)

(يخصص الكتاب ببعضه و) يخصص أيضا (بالسنة مطلقا) أى سواء كانت متواترة أو آحادا (و) تخصص (السنة به) أى بالقرآن (و ببعضها) أى تخصيص السنة ببعضها (مطلقا) أى سواء كانت متواترة أو آحادا . فمن أمثلة تخصيص الكتاب بالكتاب : قوله تعالى (٢:٢٢٨ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فإن عمومه خص بالحوامل فى قوله تعالى (٦٥ : ٤ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص أيضا عمومه الشامل للمدخول بها وغيرها بقوله تعالى فى غير المدخول بها (٣٣ : ٤٩ فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) ونحو ذلك قوله تعالى (٢ : ٢٢٤ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) خص بقوله تعالى (٦٥:٤ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ونحو ذلك قوله تعالى (٢ : ٢٢١ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) خص بقوله تعالى (٤:٢٢ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن) والمخالف فى مسألة تخصيص الكتاب بالكتاب بعض الظاهرية ، وتمسكوا بأن التخصيص بيان المراد باللفظ . فلا يكون إلا بالسنة ، لقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وما ذكره من الأمثلة يجوز أن يكون التخصيص فيه بالسنة . كما فى حديث أبى السنابل بن بعكك مع سبيعة الأسلمية حين قال « ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشرا : فجاءت إلى النبى صلى الله عليه وسلم فأفتاها بأنها قد حلت بوضع حملها » وأجيب بأن التخصيص

لا يخرج عن كونه مبينا إذا بين ما أنزل بآية أخرى ، كما بين ما أنزل إليه من
السنة . فإن الكل منزل . ومثال تخصيص الكتاب بالسنة ، حتى مع كونها
آحادا عند أحمد ومالك والشافعي: قوله تعالى (٤ : ٢٤ وأحل لكم ماوراء ذلكم)
فإنه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»
متفق عليه . ونحوه تخصيص آية السرقة بما دون النصاب، وقتل المشركين باخراج
المجوس، وغير ذلك . قال ابن مفلح : وعند الحنفية إن كان خص بدليل مجمع
عليه جاز وإلا فلا وقيل : بالوقف . وقيل : يجوز ولم يقع ، ومثال تخصيص السنة
بالكتاب : قوله صلى الله عليه وسلم « ما أبين من حي فهو ميت » رواه ابن
ماجه . خص بقوله تعالى (١٦ : ٨٠ ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا
إلى حين) ومن أمثلته أيضاً : قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم عن عبادة
ابن الصامت رضي الله تعالى عنه «خذوا عني خذوا عني . قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة . والثيب بالثيب : جلد مائة والرجم » فإن
ذلك يشمل الحر والعبد . فخص بقوله تعالى (٤ : ٢٥ فإذا أحصن فإن أتين
بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) ومن ذلك حديث «أمرت
أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » خص بقوله تعالى (٩: ٣٠ حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون) ومثال تخصيص السنة بالسنة . قوله صلى الله عليه
وسلم « فيما سقت السماء العشر » فانه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم « ليس
فيما دون خمسة أوسق صدقة » وهو كثير . والمخالف في تخصيص السنة بالسنة
داود الظاهري وطائفة . قال: إنهما يتعارضان . ومنشأ الخلاف : ما ذكرنا من أن
السنة إنما تكون مبينة لا محتاجة للبيان (و) يخصص لفظ (عام بمفهوم مطلقا) أي
سواء كان من مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة . فمثال مفهوم الموافقة : قوله صلى الله
عليه وسلم « ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته » رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والحاكم والبيهقي . قال الحاكم صحيح الإسناد . و«اللي» المطل . والمراد
بحل عرضه : أن يقول غريمه : ظلمتني وعقوبته الحبس . خص بمفهوم قوله تعالى

(١٧ : ٢٣ فلا تقل لهما أف) فمفهومه : أنه لا يؤذيهما بحبس ولا غيره . فلذلك لا يحبس الوالد بدين ولده ، بل ولا له مطالبته على الصحيح من المذهب . وعليه أكثر العلماء . ومحل هذا حيث لم يجعل من باب القياس . فأما إن قلنا : إنه من باب القياس فيكون مخصصاً بالقياس. ومثال التخصيص بمفهوم المخالف ـ القائل به أكثر العلماء وهو الصحيح ـ قوله صلى الله عليه وسلم «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» رواه الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم والبيهقي وغيرهم . خص مفهومه ـ وهو الذى لم يبلغ قلتين ـ بعموم قوله صلى الله عليه وسلم «الماء طهور لا ينجسه شيء ، إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه» رواه ابن ماجه والبيهقي . فإنه أعم من القلتين ، وما لم يبلغهما يصير تنجيس القلتين فى الحديث الأول مخصوصا بالتغير بالنجاسة ، ويبقى ما دونهما ينجس بمجرد الملاقاة فى غير المواضع المستثناه بدليل آخر . وخالف فى ذلك بعض أصحابنا والمالكية وابن حزم وغيرهم . فقالوا : لا يخص العموم بمفهوم المخالفة (وبإجماع) يعنى أن العام يخص بإجماع (والمراد دليله) أى دليل الإجماع ، لا أن الإجماع نفسه مخصص ؛ لأن الإجماع لابد له من دليل ليستند إليه ، وإن لم نعرفه . ومثلوه بقوله تعالى (٢٤ : ٤ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) خص بالإجماع على أن العبد القاذف يجلد على النصف من الحر ، لكن قال البرماوى : فى التمثيل بذلك نظر ، لاحتمال أن يكون التخصيص بالقياس ، ثم قال فإن قيل : لم لا تقولون بأن الإجماع يكون ناسخاً ، على معنى أنه يتضمن ناسخاً ؟ فجوابه : إن سند الإجماع قد يكون مما لا ينسخ به . فليس فى كل إجماع تضمن لما يسوغ النسخ به . وأما التخصيص : فلما كان من البيان كان كل دليل مخصصا به . انتهى . وجعل بعض العلماء من أمثلة المسألة : قوله تعالى (٦٢ : ٩ يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) خص بالإجماع على عدم وجوب الجمعة على العبد والمرأة (ولو عمل أهله) أى أهل الإجماع (بخلاف نص خاص) فى مسألة تضمن إجماعهم على ذلك العمل دليلا (ناسخا) لذلك النص ،

فيكون الدليل الذى تضمنه الإجماع ودل : ناسخاً لذلك النص (و) يخصص العام أيضا (بفعله صلى الله عليه وسلم إن شمله العموم) عند الأربعة . وقد خص أحمد قوله تعالى (٢ : ٢٢٢ ولا تقربوهن حتى يطهرن) بفعله صلى الله عليه وسلم وقال : دل على أنه أراد الجماع . وقال جمع ، منهم الكرخى : لا يخص به مطلقاً . وقيل: إن فعله مرة فلا تخصيص ، لاحتمال كونه من خصائصه صلى الله عليه وسلم (وإن ثبت وجوب اتباعه) صلى الله عليه وسلم (فيه) أى فى ذلك الفعل (بدليل خاص. فالدليل ناسخ للعام) وقد مثل ذلك بالنهى عن استقبال القبلة واستدبارها ، ثم جلس مستقبل بيت المقدس مستدبر الكعبة . فعلى هذا القول يكون النهى شاملا للصحراء والبنيان ، فيحرم فيهما. وبه قال جمع ، ويكون النبى صلى الله عليه وسلم خص بذلك وخرج من عموم النهى . وإن قلنا : إنه صلى الله عليه وسلم ليس مختصاً بذلك . فالتخصيص للبنيان من العموم سواء هو والأمة فى ذلك (و) يخص العام أيضاً (باقراره) أى إقرار النبى (صلى الله عليه وسلم على مافعل) عند أصحابنا والأكثر (وهو) أى التخصيص (أقرب من نسخه) أى نسخ الحكم الذى دل عليه العام نسخاً (مطلقاً ، أو) نسخه (عن فاعله) وقيل: نسخ ، إن نسخ بالقياس . واستدل الأول بأن سكوته عن ذلك مع علمه دليل على جوازه وإلا لوجب إنكاره . قال المنكرون: التقرير لاصيغة له، فلا يقابل الصيغة ، رد بجوازه وحيث جاز التخصيص بالتقرير ، فهل المخصص ماتضمنه التقرير من سبق قول به ، فيكون مستدلا بتقريره على أنه قد خص بقول سابق ، إذ لا يجوز لهم أن يفعلوا ما فيه مخالفة للعام إلا بإذن صريح ، فتقريره دليل ذلك ؟ فيه وجهان . قال ابن فورك والطبرى . الظاهر الأول : ويجوز تخصيص اللفظ العام أيضا (بمذهب صحابى) عند من يقول إنه حجة . قال ابن قاضى الجبل : إذا قلنا : قول الصحابى حجة . جاز تخصيص العام به . نص عليه الإمام أحمد رحمه الله . وبه قالت الحنفية والمالكية وابن حزم وعيسى بن أبان وللشافعية وجهان . إذا قلوا بقوله القديم فى كونه . حجة . انتهى (وبقضايا الأعيان) يعنى أن اللفظ العام

يخص بقضايا الأعيان ، مثال ذلك : نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير للرجال ثم أذن فى لبسه لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام ، لقمل كان بهما ، إذنه لهما قضية عين . فيكون الإذن فى هذه الحالة مخصصا لعموم النهى (و) يجوز تخصيص اللفظ العام أيضا (بالقياس) قطعيا كان أو ظنيا ، ثم إن كان قطعيا يخص به العام قطعا . قاله الابيارى فى شرح البرهانى وغيره ، وإن كان ظنيا . والذى عليه الأئمة الأربعة والأشعرى والأكثر : جواز التخصيص به . وعند ابن سريج والطوفى من أصحابنا : يخصص القياس الجلى دون غيره . وهو قول جماعة من الشافعية . واختلفوا فى تفسير الجلى والخفى . فقيل : الجلى قياس العلة . والخفى قياس الشبه . وقيل : الجلى : ماتبادرت علته إلى الفهم عند سماع الحكم . كتعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى « ولا تقل لهما أف » وقيل : الجلى ماينقض قضاء القاضى ، والخفى خلافه ، وقال ابن أبان : يخص بالقياس إن كان العام مخصصا . فقال : إن خص العام بغير القياس . جاز تخصيصه بالقياس وإلا فلا . وحكى عن أبى حنيفة . ومنع قوم التخصيص بالقياس فى القرآن خاصة . وعزى إلى الحنفية ، لأن التخصيص عندهم نسخ . ولاينسخ القرآن بالقياس ولو كان جليا . واستدل للتخصيص بالقياس بأن القياس خاص لا يحتمل التخصيص . وفيه جمع بينهما ، فقدم التخصيص به (ويصرف به) أى بالقياس معنى (ظاهر غير عام) من أحد معنيين يحتملهما لفظ واحد ، هو فى أحدهما ظاهر فيه ، لأجل موافقته القياس (وهذه المسألة ونحوها) وهى صرف الظاهر إلى المحتمل المرجوح (ظنية) لأن أدلتها ظنية لا قطعية . فتكون من باب الظنون . وخالف الباقلانى ، للقطع بالعمل بالظن الراجح (وفعل الفريقين) من الصحابة (إذ قال) النبى (صلى الله عليه وسلم لهم) لما فرغ من الأحزاب أمره جبريل عليه السلام بالمسير إلى بنى قريظة (« لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة ») يرجع إلى تخصيص العموم بالقياس وعدمه . فإنه صلى الله عليه وسلم لما ذكر له : أن طائفة صلت فى الطريق فى الوقت ، وطائفة صلت فى بنى قريظة بعد الوقت : لم يعب طائفة منهما . فمن أخر الصلاة حتى وصل إلى بنى قريظة ،

أخذ بعموم قوله « لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة » ومن صلى فى الوقت قبل أن يصل إلى بنى قريظة ، أخذ بأن المراد بقوله ذلك : التأكيد فى سرعة المسير إليه ، لا فى تأخير الصلاة عن وقتها (والمصيب) من الطائفتين (المصلى فى الوقت فى قول) اختاره الشيخ تقى الدين ، لكن المراد من ذلك : التأهب وسرعة المسير ، لا تأخير الصلاة . وقال ابن حزم : التمسك بالعموم هنا أرجح ، وأن المؤخر للصلاة حتى وصل بنى قريظة هو المصيب فى فعله . واختلاف العلماء فى الراجح من الفعلين يدل على أن كلا من الطائفتين فعل مافعله باجتهاد ، فلذلك لم يعنف النبى صلى الله عليه وسلم طائفة منهما .

(فصل)

(إذا ورد) عن الشارع لفظ (عام و) لفظ (خاص ، قدم الخاص مطلقا) أى ـ اء كانا مقترنين ، مثل : ما لو قال فى كلام متواصل : اقتلوا الكفار ولا تقتلوا اليهود ، أو يقول : زكوا البقر ، ولا تزكوا العوامل ، أو كانا غير مقترنين ، سواء كان الخاص متقدما أو متأخرا ، وهذا هو الصحيح . لأن فى تقديم الخاص عملا بكليهما ، بخلاف العكس . فكان أولى . وحكى عن بعضهم فى صورة الاقتران تعارض الخاص لما قابله من العام ، ولا يخصص به . وعن الإمام أحمد رحمه الله رواية فى غير المقترنين موافقة لقول أكثر الحنفية والمعتزلة وغيرهم : أنه إن تأخر العام نسخ ، وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدره . فعلى هذا القول : إن جهل التاريخ وقف الأمر حتى يعلم وجه القول الأول الذى هو الصحيح . قال تعالى (٤ : ٥ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) مع قوله تعالى (٢ : ٢٢١ ولا تنكحوا المشركات) قال ابن الجوزى : على هذا عامة الفقهاء ، وروى معناه عن جماعة من الصحابة . منهم : عثمان وطلحة وحذيفة وجابر وابن عباس . وأيضاً : الخاص قاطع أو أشد تصريحاً ، وأقل احتمالا ، ولأنه لافرق لغة بين تقديم الخاص وتأخيره (وإن كان كل منهما) أى من اللفظين الواردين (عاماً من وجه . خاصاً من وجه) آخر ، مثاله قوله

صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » مع قوله صلى الله عليه وسلم : « لاصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس » فالأول : خاص فى الصلاة المكتوبة الفائتة ، عام فى الوقت ، والثانى : عام فى المكتوبة والنافلة ، خاص فى الوقت ، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم « من بدل دينه فاقتلوه » مع قوله صلى الله عليه وسلم « نهيت عن قتل النساء » فالأول عام فى الرجل والنساء ، خاص فى المرتدين . والثانى : خاص فى النساء ، عام فى الحربيات والمرتدات ، إذا علم ذلك : فالصحيح أنهما إذا وردا (تعارضا) لعدم أولوية أحدهما بالعمل به دون الآخر (وطلب المرجح) من خارج ، وقد ترجح قوله « من بدل دينه فاقتلوه » على اختصاص الثانى ، وهو قوله « نهيت عن قتل النساء » بسببه الناشىء عن قتل الحربيات . وقيل : المتأخر منهما ناسخ . وحكى عن الحنفية (وإذا وافق خاص عاما) بأن لم يرد لفظ عام ، ويأتى لفظ خاص ، وهو بعض لذلك العام وداخل فيه ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم فى شاة ميمونة « دباغها طهورها » فهذا خاص وهو بعض أفراد العام (لم يخصصه) أى لم يخصص الخاص العام لموافقته له . وقيل : بلى ، استدل للأول بأنه لا تعارض بينهما فيعمل بهما . ومن أمثلة ذلك أيضاً : قوله تعالى (١٦ : ٩٠ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى) فذكره بعده ليس تخصيصاً للأول بإيتاء ذى القربى ، بل اهتماماً بهذا النوع ، فإن عادة العرب إذا اهتمت ببعض أنواع العام خصصته بالذكر ، إبعاداً له عن المجاز والتخصيص بذلك النوع ، وكذا قوله تعالى (٢ : ٩٨ وملائكته ورسله وجبريل وميكال) وليس من هذا الباب قوله تعالى (٥٥ : ٤٨ فيهما فاكهة ونخل ورمان) لأن فاكهة مطلق (ولا تخص عادة عموماً ، ولا تقيد) العادة (مطلقاً) نحو حرمت الربا فى الطعام وعادتهم البر عند أصحابنا والشافعية ، خلافاً للحنفية والمالكية . ولهذا لا نقض بنادر عند المالكية . قصراً للغائط على المعتاد . وذكر القاضى فى مواضع وجه الأول العموم لغة وعرفاً ، والأصل عدم مخصص ، وفى شرح العنوان لابن دقيق

العيد : أن الصواب التفصيل بين العادة الراجعة إلى الفعل ، والراجعة إلى القول ، فيخصص بالثانية العموم لسبق الذهن عند الإطلاق إليه دون الأولى ، أى إذا تقدمت أو تأخرت ، ولكن لم يقررها رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولا يخص عام بمقصوده) عند أصحابنا والأكثر ، خلافاً لعبد الوهاب وغيره من المالكية . وقال صاحب المحرر : المتبادر إلى الفهم من لمس النساء مايقصد منهن غالباً من الشهوة ، ثم لو عمت خصت به . وخصه حفيده أيضاً بالمقصود (ولا) يخص عام (برجوع ضمير إلى بعضه) أى بعض العام عند أكثر أصحابنا ، والشافعية ، وعنه : بل كأكثر الحنفية . وقيل: بالوقف ، مثال ذلك : قوله تعالى (٢ : ٢٢٨ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » فإن المطلقات يعم البوائن والرجعيات والضمير فى قوله تعالى « وبعولتهن » عائد إلى الرجعيات ؛ لأن البائن لا يملك الزوج ردها . ولو ورد بعد العام حكم لا يأتى إلا فى بعض أفراده كان حكمه حكم الضمير . صرح به الرازى وغيره . ومثله الرازى بقوله تعالى « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال «لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك» يعنى الرغبة فى مراجعتهن ، والمراجعة لاتأتى فى البائن : وجه . الأول : أن المظهر عام ، والأصل بقاؤه . فلا يلزم من تخصيص المضمر تخصيصه ، قالوا : يلزم وإلا لم يطابقه . رد ، لايلزم كرجوعه مظهراً . والله أعلم

(باب المطلق)

مأخوذ من مادة تدور على معنى الانفكاك من القيد ، فلذلك قلنا : هو (ماتناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه) فخرج بقولنا « ماتناول واحداً » ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد . وخرج بـ«غير معين» المعارف كزيد ونحوه . ويباقى الحد : المشترك والواجب المخير ، فإن كلا منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة . وذلك مثل قوله تعالى « فتحرير رقبة » وقوله صلى الله عليه وسلم « لا نكاح إلا بولى » فكل واحد من لفظ « الرقبة » و «الولى» قد يتناول واحداً غير معين من جنس الرقبات والأولياء وفيه حدود غير

ذلك ، قل أن يسلم منها حد (و) يقابل المطلق (المقيد) وهو (ماتناول معيناً أو موصوفاً بزائد) أى بوصف زائد (على حقيقة جنسه) نحو «٥:٨١ : ٤ شهرين متتابعين» و(٤ : ٩٢ رقبة مؤمنة) وهذا الرجل . وتتفاوت مراتبه فى تقييده باعتبار قلة القيود وكثرتها ، فما كثرت فيه قيوده كقوله تعالى «٦٦ : ٥ عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً» أعلا رتبة مما قيوده أقل (وقد يجتمعان) أى الإطلاق والتقييد (فى لفظ) واحد (با) عتبار (الجهتين) فيكون اللفظ مقيداً من وجه مطلقاً من وجه آخر . نحو قوله تعالى «رقبة مؤمنة» قيدت من حيث الدين والإيمان . فتتعين المؤمنة للكفارة ، وأطلقت من حيث ماسوى الإيمان من الأوصاف ، كالكمال الخلقة والطول والبياض وأضدادها ونحو ذلك . فالآية مطلقة فى كل رقبة مؤمنة وفى كل كفارة مجزئة . مقيدة بالنسبة إلى مطلق الرقاب ومطلق الكفارات . ثم اعلم أن الإطلاق والتقييد تارة يكونان فى الأمر ، كأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة ، وتارة فى الخبر ، كلا نكاح إلا بولى وشاهدين ، ولا نكاح إلا بولى رشيد وشاهدى عدل . قال الطوفى : وهما فى الألفاظ مستعاران منهما فى الأشخاص . يقال : رجل أو حيوان مطلق : إذا خلا عن قيد أو عقال ، ومقيد إذا كان فى رجله قيد أو عقال أو شكال ونحوه من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية . فإذا قلنا : أعتق رقبة . فهذه الرقبة شائعة فى جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه . وإذا قلنا : أعتق رقبة مؤمنة ، كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد من بين أفراد جنسه ، ومانعة لها من الشيوع كالقيد المانع للحيوان من الشيوع والحركة فى جنسه . وهما أمران نسبيان باعتبار الطرفين ، فمطلق لا مطلق بعده كمعلوم ، ومقيد لا مقيد بعده كزيد . وبينهما وسائط . تكون من المقيد باعتبار ماقبل ، ومن المطلق باعتبار مابعد ، كجسم وحيوان وإنسان . قال الهندى : فالمطلق الحقيقى : مادل على الماهية فقط . والإضافى مختلف (وهما) أى المطلق والمقيد

(كعام وخاص) فيما ذكر من تخصيص العموم من متفق عليه ومختلف فيه ومختار من الخلاف ، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب و بالسنة ، وتقييد السنة بالسنة و بالكتاب ، وتقييد الكتاب والسنة بالقياس . ومفهوم الموافقة والمخالفة ، و بعد النبي صلى الله عليه وسلم وتقريره ، ومذهب الصحابي ونحو ذلك ، على الأصح فى الجميع (لكن) بينهما فرق من وجوه . من ذلك (إن وردا) أى المطلق والمقيد (فاختلف حكمهما) أى حكم المطلق والمقيد (فلا حمل مطلقاً) أى سواء اتفق السبب أو اختلف . مثال اتفاقه : التتابع فى صيام كفارة اليمين فى قراءة ابن مسعود . و إطلاق الإطعام فيها . ومثال اختلاف السبب : الأمر بالتتابع فى كفارة اليمين . و إطلاق الإطعام فى كفارة الظهار (و إلا) أى و إن لم يختلف حكم المطلق والمقيد ، فتارة يتحد سببهما وتارة يختلف (فإن اتحد سببهما) أى سبب المطلق والمقيد مع اتحاد سببهما : تارة يكونان مثبتين ، وتارة يكونان نهيين ، وتارة يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً ، فإن (كانا مثبتين) أو فى معنى المثبت . كالأمر (كأعتق فى الظهار رقبة ، ثم قال : أعتق رقبة مؤمنة ، حمل) منهما (مطلق ولو تواتراً على مقيد ولو آحاداً) عند الأئمة الأربعة وغيرهم . وذكره المجد إجماعاً . وحكى فيه خلاف عند الحنفية والمالكية . وقيل للقاضى أبى يعلى فى تعليقه : فى خبر ابن عمر «أمر المحرم بقطع الخف» وأطلق فى خبر ابن عباس ، فيحمل عليه ؟ فقال : إنما يحمل إذا لم يمكن تأويله ، وتأولنا التقييد على الجواز . وعلى أن المروزى قال : احتججت على أبى عبد الله بخبر ابن عمر هذا . وقلت : فيه زيادة ، فقال : هذا حديث ، وذاك حديث . وظاهر هذا : أنه لم يحمل المطلق على المقيد . وأجاب أبو الخطاب و الاختصار : لا يحمل . نص عليه فى رواية المروزى . و إن سلمنا على رواية ، فإن لم يمكن التأويل . انتهى . واستدل للأول بأنه عمل بالصريح واليقين مع الجمع بينهما ، ثم إن كان المقيد آحاداً والمطلق تواتراً انبنى على الزيادة هل هى نسخ ؟ وعلى نسخ التواتر بالآحاد . والمنع للحنفية ، والأصح : أن المقيد بيان المطلق . وقيل : نسخ إن تأخر المقيد . وقيل : عن وقت العمل بالمطلق .

والصحيح : أن الزيادة ليست بنسخ على ماتقدم بيانه فيما إذا ورد عام وخاص . سواء كانا مقترنين أو لا . وانبنى على نسخ التواتر بالآحاد . والصحيح : على أنه لاينسخ به ، فإذا كانت الزيادة أيضاً نسخا ، وأن الآحاد لا ينسخ التواتر على الصحيح فيهما . فالصحيح : أن المقيد بيان المطلق لتخصيص العام ، وكما لا يكون تأخير المطلق نسخاً للمقيد مع رفعه لتقييده فكذا عكسه (ومقيد) يعنى أن اللفظ المقيد (ولو) ورد (متأخراً) عن المطلق فهو (بيان للمطلق) وهذا الذى عليه الأكثرون ، وذهب قوم إلى أنه إن تأخر المقيد كان نسخاً . وإن تقدم كان بياناً (وإن كانا) أى المطلق والمقيد (نهيين) نحو لاتعتق مكاتباً كافراً ، أو لاتكفر بعتق كافر (قيد) بالبناء للمفعول اللفظ (المطلق بمفهوم) اللفظ (المقيد) على الصحيح من كون المفهوم حجة . لأن المقيد دل بالمفهوم . قال ابن العراقى : فالقائل إن المفهوم حجة يقيد قوله «لاتعتق مكاتباً» بمفهوم قوله «لاتعتق مكاتباً كافراً» فيجوز إعتاق المكاتب المسلم ، وبهذا صرح الفخر الرازى فى المنتخب ، وهو مقتضى كلام المحصول ومن لايقول بالمفهوم يعمل بالإطلاق . ويمنع إعتاق المكاتب مطلقاً . وبهذا قال الآمدى وابن الحاجب . انتهى (وكنهى نفى) نحو لانكاح إلا بولى ، لانكاح إلا بولى رشيد (وإباحة وكراهة . وفى ندب نظر) قال الشيخ تقى الدين فى المسودة قلت : وإن كانا إباحتين فى معنى النهيين وكذلك إذا كانا كراهتين . وإن كانا ندبين . ففيه نظر ، وإن كانا خبرين عن حكم شرعى فينظر فى ذلك الحكم انتهى (وإن كانا) أى المطلق والمقيد (أمراً ونهياً) أى كان أحدهما أمراً والآخر نهياً (فالمطلق) منهما (مقيد بضد الصفة) كإن ظاهرت فأعتق رقبة ، ولاتملك رقبة كافرة فلابد من التقييد بنفى الكفر ، لاستحالة إعتاق الرقبة الكافرة . والحمل فى ذلك ضرورى ، لا من حيث إن المطلق حمل على المقيد (وإن اختلف سببهما) أى سبب المطلق والمقيد مع اتحاد الحكم ، كإعتاق الرقبة فى القتل وفى الظهار واليمين . أما الظهار : فقد وردت فيه مطلقة فى قوله تعالى (٥٨ : ٣ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) وقال فى اليمين

(٥ : ٨٩ فكفارته إطعام عشرة مساكين - إلى قوله - أو تحرير رقبة) وأما في القتل : فإنها وردت فيه مقيدة بالإيمان في قوله تعالى (٤ : ٩٢ فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله) ومن ذلك - ويصلح أن يكون مثالا للندبين - قوله تعالى (٢ : ٢٨٢ واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (٦٥ : ٢ وأشهدوا ذوى عدل منكم) حمل المطلق على المقيد قياساً بجامع بينهما عند أحمد والشافعى رحمهما الله . وأكثر أصحابنا كتخصيص العموم بالقياس ، قال ابن قاضى الجبل : وبه تقول المالكية والشافعية والآمدى وابن الحاجب والرازى والباقلانى . ونسبه إلى المحققين . انتهى وعنه لا يحمل عليه وفاقاً للحنفية ومن تبعهم . ومثل ذلك فى الحكم ما أشير إليه بقوله (أو) اختلف (سبب متناقضين مقيدين متنافيين ومطلق) فإن الحكم فى ذلك ما أشير إليه بقوله (حمل المطلق) يعنى على المقيد (قياساً بجامع) مثال ذلك - مع اتحاد الجنس - تتابع صوم الظهار ، فإنه قد ورد النص بتتابعه بقوله تعالى (٤ : ٩٢ فصيام شهرين متتابعين) وتقييد صوم كقوله تعالى (٢ : ١٩٦ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) وورود قضاء رمضان مطلق لم يرد به تتابع ولا قضاء تفريق . قال الله تعالى (٢ : ١٨٥ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فأطلق القضاء . وحيث حملنا المطلق على المقيد قياساً بجامع على الراجح تخلصا من الخلاف المتقدم ، فإنه لا يلحق بواحد منهما لغا بلا خلاف إذ لا مدخل للغة فى الأحكام الشرعية . قاله المجد فى المسودة ، وتبعه ابن مفلح ، وإذا حملنا المطلق على أحد المقيدين فيكون الحمل على أشبه المقيدين بالمطلق . قال الطوفى وغيره تبعاً للموفق فى الروضة : حملا على المطلق على أشبههما به (وإلا) أى وإن لم يختلف السبب ، وإن لم يمكن حمل المطلق على أحد المقيدين قياساً بجامع بين المطلق وأحد المقيدين (تساويا) فى عدم الحمل على واحد منهما (وتنقطعا) كأنهما لم يكونا . قال البرماوى : وإن كان السبب واحداً . فإن كان حمله على أحدهما أرجح من الآخر ، بأن كان القياس فيه أظهر : قيد به . لأن العمل بالقياس الأجلى

أولى . فإن تساويا عمل المطلق ويلغى المقيدان ، كالبينتين إذا تعارضتا . فإن الأرجح فيهما التساقط . وكانا كمن لا بينة هناك . وعبارته فى القواعد الأصولية . وأما إذا أطلقت الصورة الواحدة، ثم قيدت تلك الصورة بعينها بقيدين متنافيين . كقوله صلى الله عليه وسلم « إذا ولغ الكلب فى إناء إحدكم فليغسله سبع مرات » وورد فى رواية « إحداهن بالتراب » وفى رواية « أولاهن بالتراب » وفى أخرى « السابعة بالتراب » رواها أبو داود . وهى معنى « وعفروه الثامنة بالتراب » قيل : إنما سميت « ثامنة » لأجل استعمال التراب معها . فلما كان القيدان متنافيين تساقطا ورجعنا إلى الإطلاق فى « إحداهن » ففى أى غسلة جعل جاز، إذا أتى عليه من الماء مايزيله ليحصل المقصود منه ، لكن اختلف فى الأولوية على أقوال عندنا . أحدها : أن إحدى الغسلات ليست بأولى من غيرها . وهو ظاهر كلام الموفق فى المقنع وجماعة كثيرة . وهو موافق لما قلنا أولا . وهو التساقط والرجوع إلى الإطلاق . وعنه الأولى : أن يكون التراب فى الأولى ، وهذا قطع به فى المغنى والشرح والكافى ، والنظم والحاوى الصغير وغيرهم ، واختاره جماعة كثيرة . وهو المذهب على المصطلح وعنه الأخيرة أولى قال البرماوى : ماذكر فى مسألة اتحاد السبب إذا لم يكن أولى بأحد القيدين من طرحهما، والعمل بالمطلق هو ماأجاب به القرافى لبعض الحنفية فى قوله : إن الشافعية خالفوا قاعدتهم فى حمل المطلق على المقيد فى حديث الولوغ . فإنه قد جاء « إحداهن » وهما قيدان متنافيان فلم يحملوا وجوبوا الترتيب فى كل من السبع . فقال له القرافى: ذلك إنما هو حيث يكون قيدا واحدا أما فى القيدين فيعمل بالمطلق (وأصل كوصف فى حمل) قال فى القواعد الأصولية : وظاهر كلام أصحابنا يحمل المطلق على المقيد فى الأصل ، كما حمل عليه فى الوصف . لأنهم حكوا فى كفارة القتل فى وجوب الإطعام روايتين . الوجوب إلحاقا بكفارة الظهار كما حكوا روايتين فى اشتراط وصف الإيمان فى كفارة الظهار . والاشتراط إلحاقا بكفارة القتل . فدل هذا من كلامهم لافرق فى الحمل بين الأصل والوصف ، قاله ابن حيان من الشافعية . ولكن قال الرويانى فى البحر : المراد بحمل المطلق على المقيد

إنما هو المطلق بالنسبة إلى الوصف دون الأصل (ومحل حمل) مطلق على مقيد (إذا لم يستلزم) الحمل (تأخير بيان عن وقت حاجة . فإن استلزمه حمل المسمى فى إثبات على الكامل الصحيح ، لا على إطلاقه فى قول) بعض المحققين من أصحابنا وغيرهم . قالوا : المطلق من الأسماء يتناول الكامل من المسميات فى إثبات لا نفى . كالماء والرقبة وعند النكاح الخالى من وطء يدخل فى قوله تعالى « ولا تنكحوا » وفى قوله تعالى « حتى تنكح » ولو حلف لا يتزوج حنث بمجرد العقد عند الأئمة الأربعة . ولو حلف ليتزوجن لم يحنث بمجرده عند أحمد ومالك وعن بعض أصحابنا الواجبات المطلقة تقتضى السلامة من العيب فى عرف الشارع بدليل الاطعام فى الكفارة وصرح القاضى وابن عقيل وغيرهما من أئمة أصحابنا أن إطلاق الرقبة فى الكفارة يقتضى الصحة بدليل البيع وغيره . والقول الثانى : فيما إذا استلزم الحمل تأخير البيان عن وقت الحاجة : أن المطلق يحمل على إطلاقه . قال فى القواعد الأصولية : محل حمل المطلق على المقيد إذا لم يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة . فإن استلزمه حمل على إطلاقه . قاله طائفة من محققى أصحابنا . مثال ذلك : لما أطلق النبى صلى الله عليه وسلم لبس الخفين بعرفات . وكان معه الخلق العظيم من أهل مكة والبوادى واليمن ممن لم يشهد خطبته بالمدينة . فإنه لا يقيد بما قاله فى المدينة ، وهو قطع الخفين . ونظير هذا فى حمل اللفظ على إطلاقه : قول النبى صلى الله عليه وسلم لمن سألته عن دم الحيض « حُتّيه ، ثم اغسليه بالماء » لم يشترط عددا ، مع أنه وقت حاجة . فلو كان العدد شرطا لبينه ولم يحلها على ولوغ الكلب . فإنها ربما لم تسمعه . ولعله لم يكن شرع الأمر بغسل ولوغه . انتهى . (و) اللفظ (المطلق ظاهر الدلالة على الماهية . كالعام ، لكن على سبيل البدل) قال البرماوى : المطلق قطعى الدلالة على الماهية عند الحنفية ، وظاهر فيها عند الشافعية كالعام . وهو يشبهه لاسترساله على كل فرد ، لا أنه على سبيل البدل . ولهذا قيل : عام عموم بدل . انتهى . وقال ابن مفلح فى أصوله بعد ذكر المقيدين ، والمطلق : وقد عرف مما سبق دلالة المطلق . وأنه كالعام فى تناوله .

وأطلقوا عليه العموم ، لكنه على البدل . ثم قال : وسئل القاضى وقد احتج على القضاء فى المسجد بقوله تعالى « وأن أحكم بينهم » لا يدل على المكان . فقال : هو أمر بالحكم فى عموم الأمكنة والأزمنة . والله أعلم .

(باب المجمل)

(لغة : المجموع) من أجملت الحساب (أو المبهم) قال ابن قاضى الجبل : هو لغة من الجمل ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم عن اليهود « جملوها » أى خلطوها ، ومنه العلم الإجمالى ، لاختلاط المعلوم بالمجهول ، وسمى ما يذكر فى هذا الباب مجملا لاختلاط المراد بغيره (أو المحصل) من أجمل الشىء إذا حصله (واصطلاحا) أى المجمل فى اصطلاح الأصوليين (ما) أى لفظ أو فعل (تردد بين محتملين فأكثر على السواء) واحترز بقوله « بين محتملين » عما له محمل واحد كالنص ، وقوله « على السواء » احترازا عن الظاهر وعن الحقيقة التى لها مجاز ، وشمل القول والفعل والمشترك والمتواطىء وقال ابن الحاجب : المجمل مالم تتضح دلالته . وقال ابن مفلح والسبكى : ماله دلالة غير واضحة (وحكمه) أى المجمل (التوقف على البيان الخارجى) فلا يجوز العمل بأحد محتملاته إلا بدليل خارج عن لفظه على المراد به . وامتناع التكليف بما لا دليل عليه (وهو) أى المجمل (فى الكتاب) أى القرآن (و) فى (السنة) أى الأحاديث الواردة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، خلافا لداود الظاهرى . قال بعضهم : لا نعلم أحدا قال به غيره . والحجة عليه من الكتاب والسنة بما لا يحصى . قال داود : الإجمال بدون البيان لا يفيد . ومعه تطويل ، ولا يقع فى كلام البلغاء ، فضلا عن كلام الله سبحانه وتعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم . والجواب : أن الكلام إذا ورد مجملا ، ثم بين وفصل أوقع عند النفس من ذكره مبينا ابتداء . انتهى . (ويكون) الإجمال (فى حرف) نحو الواو فى قوله تعالى (٣ : ٧ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) فإنه يحتمل أن تكون عاطفة ، ويكون الراسخون فى العلم يعلمون تأويله . ويحتمل أن تكون مستأنفة ، ويكون الوقف على « إلا الله » (و) يكون الاجمال أيضا فى (اسم) كالقرء المتردد بين الحيض والطهر ، وكالعين

المترددة بين الباصرة والجارية وعين الميزان والذهب وغير ذلك (و) يكون الاجمال أيضا فى (مركب) نحو « الذى بيده عقدة النكاح » فى قوله سبحانه وتعالى (٢ : ٢٣٧ أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) فإنه يحتمل أن يكون الولى ، لأنه الذى يعقد نكاح المرأة ، لأنها لا تزوج نفسها . ويحتمل أن يكون الزوج . لأنه الذى بيده دوام العقد والعصمة . والاحتمال الثانى : هو الراجح من الروايتين عن الامام أحمد رحمه الله . ومذهب أبى حنيفة وأحد قولى الشافعى رحمهما الله ، ويكون الاجمال أيضا فى (مرجع ضمير) نحو الضمير فى « جداره » فى قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الصحيحين « لا يمنعن جار جاره أن يغرز خشبه فى جداره » فإنه يحتمل عوده على الغارز ، أى لا يمنعه جاره أن يفعل ذلك فى جدار نفسه . وعلى هذا : فلا دلالة فيه على القول إنه إذا طلب جاره منه أن يضع خشبه على جدار المطلوب منه وجب عليه التمكين . ونص عليه الشافعى فى مختصر البويطى . ويحتمل أن يعود على الجار الآخر . فيكون فيه دلالة على ذلك . وهو الذى عليه الإمام أحمد وأصحابه ، وهو الظاهر لقول أبى هريرة رضى الله تعالى عنه « مالى أراكم عنها معرضين ؟ والله لأرمين بها بين أظهركم » ولو كان الضمير عائدا إلى الغارز لما قال ذلك (و) يكون الإجمال أيضا فى مرجع (صفة) نحو قولك : زيد طبيب ماهر . فيحتمل عود «ماهر» إلى ذات زيد ، ويحتمل أن يعود إلى وصفه المذكور وهو «طبيب» ولا شك أن المعنى متفاوت باعتبار الاحتمالين ، لأنا إن أعدنا ماهرا إلى طبيب ، فيكون ماهرا فى طبه . وإن أعدنا ماهرا إلى زيد ، فتكون مهارته فى غير الطب ، وهو من المجمل باعتبار التركيب . صرح به البرماوى وغيره (و) يكون الإجمال أيضا فى (تعدد مجاز عند تعذر الحقيقة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فأكلوا ثمنها » لأن قوله ذلك ، لولم يعلم جميع التصرفات ثم انجه اللعن فيقدر الجميع ، لأنه الأقرب إلى الحقيقة (و) يكون الإجمال أيضا فى (عام خص بمجهول) نحو اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، لأن العام إذا خص

بمجهول صار الباقى محتملا . فكان مجملا (و) كذا عام خص ؛ (مستثنى وصفة مجهولين) مثال المستثنى المجهول : قول تعالى (٢٢ : ٣٠ أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) فانه قد استثنى من المعلوم مالم يعلم . فصار الباقى محتملا . فكان مجملا . ومثال ما خص بصفة مجهولة نحو « محصنين » فى قوله تعالى (٤ : ٢٤ وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين) وموجب الإجمال : أن الإجمال غير مبين . فكان صفة مجهولة (ولا إجمال فى إضافة تحريم إلى عين) نحو « ٥ : ٣ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » وهذا الصحيح الذى عليه أكثر العلماء . وخالف فى ذلك بعض من أصحابنا والشافعية . والأكثر من الحنفية ، واستدل للأول بأن تحريم العين غير مراد ، لأن التحريم إنما يتعين بفعل المكلف . فإذا أضيف إلى عين من الأعيان يقدر الفعل المقصود منه . ففى المأكولات : يقدر الأكل ، وفى المشروبات : الشرب وفى الملبوسات : اللبس . وفى الموطوءات : الوطء . فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف . فتلك الدلالة متضحة لا إجمال فيها . قال المخالفون : إسناد التحريم إلى العين لا يصح ، لأنه إنما يتعلق بالفعل . فلابد من تقديره . وهو محتمل لأمور لاحاجة إلى جميعها ، ولامرجح لبعضها . فكان مجملا . قلنا : المرجح موجود . وهو العرف ، فإنه قاض بأن المراد ما ذكرنا ، ولأن الصحابة احتجوا بظواهر هذه الأمور ، ولم يرجعوا إلى غيرها . فلو لم تكن من المتعين لم يحتجوا بها (وهو عام) يعنى أن التحريم المضاف إلى العين عام ، لأنه إذا احتمل أمورا متعددة لم يدل الدليل على تعيين شىء منها قدرت كلها . لأن حملها على بعضها ترجيح من غير مرجح . وهذا اختيار القاضى وابن عقيل والحلوانى والفخر وغيرهم . وقدمه ابن مفلح . وذكره أبو الطيب عن الحنفية . قال ابن العراقى : لا إجمال فى « حرمت عليكم أمهاتكم » لأن العرف دل على التعميم . فيتناول العقد والوطء . وقال فى العام : العرف دل على أن المراد تحريم الاستمتاعات المقصودة من النساء ، من الوطء ومقدماته . واختيار أبى الخطاب

والموفق والمالكية ، وجماعة من العلماء المعتزلة : انصراف إطلاق التحريم فى كل عين إلى المقصود اللائق بها . لأنه المتبادر لغة وعرفا . وقيل : لا عموم له أصلا (و) إجمال فى (وامسحوا برؤسكم) عند أكثر العلماء . لأن الباء للالصاق ، ومع الظهور لا إجمال . وقيل : يحتمل . والقائلون بعدم الإجمال فريقان ، الجمهور منهم قالوا : إنه بوضع حكم اللغة ظاهر فى مسح جميع الرأس . لأن الباء حقيقة فى الإلصاق ، وقد ألصقت المسح للرأس ، وهو اسم لكله ، لا لبعضه . لأنه لايقال لبعض الرأس رأس . فيكون ذلك مقتضيا مسح جميعه ، وهو قول أحمد وأصحابه ومالك وبه فلانى ، وابن جنى كآية اليتيم . يعنى قوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم » ومنهم من زعم أن عرف الاستعمال الطارىء على الوضع يقتضى إلصاق المسح ببعض الرأس ، وهو مذهب الشافعى ، ومن وافقه (ولا) إجمال (فى) قوله صلى الله عليه وسلم (« رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ») عند الجمهور . وقيل : مجمل لتردده بين نفى الصورة والحكم . وأيضاً إذا لم يكن نفى المذكور مرادا فلا بد من إضمار لمتعلق الرفع . وهو متعدد . فحصل الإجمال . وأجيب عن الأول : بأن نفى الصورة لا يمكن أن يكون مرادا ، لما فيه من نسبة كلامه صلى الله عليه وسلم إلى الكذب والخلف . فتعين أن المراد نفى الحكم ، وعن الثانى — وهو احتمال المضمرات — بأنه قد دل الدليل على المراد ، إما بالعرف أو غيره ، كما سبق فى « حرمت الميتة » (ولا) إجمال (فى آية السرقة) وهى قوله سبحانه وتعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فى اختيار أكثر العلماء ، لأن « اليد » حقيقة إلى المنكب ، ولصحة إطلاق بعض اليد لما دونه . والقطع حقيقة فى إبانة المفصل . فلا إجمال فى شىء منهما ، فاطلاقها إلى الكوع مجاز قام الدليل على إرادته فى الآية . وهو فعل النبى صلى الله عليه وسلم والإجماع ، وقال بعض الحنفية : الإجمال فى « اليد » وفى « القطع » لأن « اليد » تطلق على ما هو إلى الكوع ، وعلى ما هو إلى المنكب ، وعلى ما هو إلى المرفق . فتكون مشتركا . وهو من المجمل . و « القطع » يطلق على الإبانة ، وعلى الجرح

فيكون مجملا ، والجواب : أن المسألة لغوية . و « اليد » حقيقة إلى المنكب . و « القطع » حقيقة فى الإبانة وظاهر فيهما . قال ابن مفلح : ولهذا لما نزلت آية التيمم تيمم الصحابة معه صلى الله عليه وسلم إلى المناكب ، وأيضا : لو كان مشتركا فى الكوع والمرفق والمنكب لزم الإجمال ، والمجاز أولى منه ، على ما سبق . واستدل للثانى بأنه يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة أحدهما ، ووقوع واحد من اثنين أقرب من الإجمال (ولا) إجمال أيضا (فى) قوله تعالى : (أحل الله البيع) عند الأكثر . وخالف فى ذلك الحلوانى من أصحابنا ، وبعض الشافعية ، وللقاضى أبى يعلى القولان . قال البرماوى ، ومنشأ الخلاف : أن « ال » التى فى « البيع » هل هى للشمول أو عهدية ، أو للجنس من غير استغراق ، أو محتملة ؟ انتهى . قال : واختلف أيضا فى قوله تعالى « وآتوا الزكاة » على قولين أحدهما : عام خصصته السنة . والثانى : مجمل بينته السنة ، وهنا سؤال ، وهو : أن اللفظ فى كل من الآيتين مفرد معرف . فإن عم من حيث اللفظ فليعم فى الآيتين ، أو المعنى فليعم فيهما أيضا . وإن لم يعم لا من حيث اللفظ ولا المعنى فهما مستويان ، مع أن الصحيح فى آية البيع : العموم . وفى آية الزكاة : الاجمال . وجوابه : أنهما فى ذلك سواء . وهو أن حل البيع على وفق الأصل من حيث إن الأصل فى المنافع الحل . والمضار الحرمة بأدلة شرعية . فهما حرم البيع فهو خلاف الأصل . وأما الزكاة : فهى خلاف الأصل ، لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته . فوجوبها على خلاف الأصل . والأخبار الواردة فى الباب مشعرة بهذا المعنى . فلذلك اعتنى النبى صلى الله عليه وسلم ببيان المبايعات الفاسدة . كالنهى عن بيع حَبَل الحبَلة ، والمنابذة ، والملامسة ، وغير ذلك . بخلاف الزكاة فانه لم يعتن فيها ببيان مالازكاة فيه . فمن ادعى وجوبها فى مختلف فيه - كالرقيق والخيل - فقد ادعى حكما على خلاف الدليل . وأما تردد الشافعى فى آية البيع : هل المخصص أو المبين لها الكتاب أو السنة ، دون الزكاة ؟ فلأنه تعالى عقب على البيع بقوله «وحرم الربا» من أنواع البيع اللغوية . ولم يعقب آية الزكاة

بشيء . والله أعلم (ولا) إجمال أيضاً (في) قوله صلى الله عليه وسلم (« لاصلاة إلا بطهور » ونحوه) كـ « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » و« لانكاح إلا بولي » و« لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » والمراد هنا من هذه الأحاديث ونحوها مما فيه نفي ذوات واقعة : توقف الصحة فيها على إضمار شيء . فالجمهور على أنها ليست مجملة ، بناءا على القول بثبوت الحقائق الشرعية . فانه إذا اختل منها شرط أو ركن : صح نفيه حقيقة . لأن الشرعي هو تام الأركان متوفر الشروط . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم للمسيء في صلاته « ارجع فصل . فإنك لم تصل » وإذا كان المراد من النفي نفي الحقيقة ، فلايحتاج إلى إضمار . فلا اجمال (ويقتضي ذلك) وهو كونه مجملا (نفي الصحة) قال ابن مفلح : وجه عدم الاجمال : أن عرف الشارع فيه نفي الصحة ، أي لاعمل شرعي ، وإن لم يثبت بعرف اللغة ، نحو : لا علم إلا ما نفع ، ولا بلد إلا سلطان « ولاحكم إلا لله » ولو قدر عدمها ، وأنه لابد من إضمار . فنفي الصحة أولى . لأنه يصير كالعدم . فهو أقرب إلى نفي الحقيقة المتعذرة . وليس هذا إثباتا للغة بالترجيح ، بل إثباتا لأولوية أحد المجازات ، كالصحة والكمال والإجزاء بعرف استعمال ، انتهى . وقيل : إنه مجمل . لأنه متردد بين اللغوي والشرعي . وقيل : لأن حمله على نفي الصورة باطل . فتعين حمله على نفي الحكم . والأحكام متساوية (وعمومه من الإضمار) أي مبني على دلالة الاضمار على ما تقدم من دلالة الاقتضاء . والاضمار على الصحيح . وقيل : عام في نفي الوجود والحكم . وقيل : عام في نفي الصحة والكمال (ومثله) أي مثل قوله صلى الله عليه وسلم « لاصلاة إلا بطهور » ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم (« إنما الاعمال بالنيات ») قال الطوفي في شرحه : قال صلى الله عليه وسلم « إنما الاعمال بالنيات » من هذا الباب . لأن الأعمال مبتدأ ، وخبره محذوف . واختلفوا : هل هو الصحة ؟ فيكون التقدير : إنما الأعمال صحيحة . أو الكمال ؟ فيكون التقدير : إنما الأعمال كاملة . قال : والأظهر إضمار الصحة (وما استعمل) أي وأي لفظ استعمل (لمعنى) واحد (تارة) واستعمل (في آخر) تارة (أخرى .

ولاظهور) فى أحد منها : مجمل فى ظاهر كلام أصحابنا . وقاله الغزالى وابن الحاجب وجمع وقال الآمدى : ظاهر فى المعنيين . وحكاه عن الأكثر . وجه إجماله : تردده بين المعنى والمعنيين . ومحله : إذا لم تقم قرينة على المراد . وفى المسألة قول ثالث . وهو أن ينظر : إن كان المعنى أحد المعنيين عمل به جزما ، لوجوده فى الاستعمالين . ويوقف الآخر للتردد فيه . وهذا اختيار التاج السبكى فى جمع الجوامع . قال المحلى : هذا ماظهر له ، والظاهر : أنه مرادهم أيضاً . ثم قال : مثال الأول : حديث رواه مسلم « لا ينكح المحرم ولا يُنكَحَ » بناءا على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء . فإنه إن حمل على الوطء استفيد به معنى واحد . وهو أن المحرم لايطأ ولا يوطأ . أى لايمكّن غيره من وطئه . وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك ، وهوأن المحرم لايعقد لنفسه ولايعقد لغيره . ومثال الثانى : حديث مسلم أيضاً « الثيب أحق بنفسها من وليها » أى بأن تعقد لنفسها أو بأذن لوليها فيعقد لها ولايجبرها . وقد قال بصحة عقدها لنفسها أبوحنيفة ، و بعض أصحاب الشافعى ، لكن إذا كانت فى مكان لاولى فيه ولا حاكم (وماله) أى وأى لفظ له (مجمل) لغة وشرعاً ، كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » فانه يحتمل أنه كالصلاة فى الأحكام . ويحتمل أنه صلاة لغة . لأن معناها لغة : الدعاء . فسمى صلاة ، لما فيه من الدعاء . فعند أصحابنا وأكثر العلماء : يحمل على المحمل الشرعى . لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف الأحكام لا للغة . وفائدة التأسيس أولى . وأيضاً ليس فى الطواف حقيقة الصلاة الشرعية . فكان مجازا . والمراد : أن حكمه حكم الصلاة فى الطهارة والنية وستر العورة وغيرها . ويدل على ذلك قوله فى بقية الحديث « إلا أن الله أحل فيه الكلام » فدل على أن المراد : كونه صلاة فى الحكم إلا ما استثنى ، ولأنه إذا تعذر المسمى الشرعى للفظ حقيقة رد إليه بتجوز ، محافظة على الشرعى ما أمكن . وقيل : إن ذلك مجمل لتردده بين المجاز الشرعى والمسمى اللغوى ، ويحمل على المعنى اللغوى ، تقديماً للحقيقة على المجاز . وكالمسألة المتقدمة : ما أشير إليه بقوله

(أو حقيقة لغة وشرعاً ، فالشرعى) يعنى أن الخطاب الشرعى إذا ورد بلفظ له حقيقة فى اللغة وحقيقة في الشرع ، كالوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها . فإنه يجب حمل ذلك على عرف الشرع عند أكثر العلماء . لأن النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث لبيان الشرعيات. ولأنه كالناسخ المتأخر . فيجب حمله عليه . ولذلك ضعفوا حمل حديث «من أكل لحم جزور فليتوضأ» على التنظيف بغسل اليد . ورجح النووى الوضوء منه لضعف الجواب عن الحديث الصحيح بذلك . قال البرماوى : هذا أرجح المذاهب فى المسألة . وقال أبو حنيفة : يحمل على اللغوى ، إلا أن يدل دليل على إرادة الشرعى . قال : لأن الشرعى مجاز . والكلام على الحقيقة ، حتى يدل دليل عليه لا له على المجاز . وأجيب : بأنه بالنسبة إلى الشرع حقيقة ، وإلى اللغة مجاز ، فذلك دليل عليه لا له . وقيل : هو ظاهر كلام أحمد رحمه الله أى مجمل (ف) على القول الأول (إن تعذر) الحمل الشرعى (فالعرفى) أى فانه يحمل على العرفى . لأنه المتبادر إلى الفهم. ولهذا اعتبر الشارع العادات فى مواضع كثيرة . فإن تعذر الحمل على العرفى (فاللغوي) يعنى فإنه يحمل على اللغوى ، كقوله صلى الله عليه وسلم «من دعى إلى وليمة فليجب . فإن كان مفطراً فليأكل ، وإن كان صائماً فليصل» حمله ابن حبان فى صحيحه وصاحب المغنى والشرح وغيرهما على معنى «فليدع» ويؤيد هذا الحمل : ماروى أبو داود «فإن كان صائماً فليدع» ويكون النبى صلى الله عليه وسلم مراده اللغة فإن تعذر أيضاً الحمل على اللغوى (فالمجازى) يعنى فيحمل على المجاز . لأن الكلام إما حقيقة وإما مجاز ، وقد تعذر حمله على الحقيقة ، فما بقى إلا المجاز . فيحمل عليه ، والأقوال السابقة فى مجاز مشهور وحقيقة لغويه ، والله أعلم .

(باب المبين)

من لفظ أو فعل (يقابل المجمل) فما تقدم للمجمل من تعريفات فخذ ضدها فى المبين . فان قلت: المجمل ماتردد بين محتملين فأكثر على السواء . فقل: المبين مانص على معنى معين من غير إبهام . فإن قلت : المجمل مالا يفهم منه عند

لإطلاق معنى معين . فقال : المبين ما فهم منه عند الاطلاق معنى معين ، من نص أو ظهور بالوضع ، أو بعد البيان (ويكون) المبين (في مفرد ومركب) من الألفاظ (و) في (فعل سبق إجماله أولا) يعني أو لم يسبق إجمال أولا . فإن البيان من حيث هو يكون تارة ابتداء . ويكون تارة بعد الإجمال . وقد وقع هذا وهذا . وهو واضح القصد . وقد يكون فيما لا يسبق فيه إجمال ، كمن يقول ابتداءاً : الله بكل شيء عليم (والبيان) الذي هو اسم مصدر بيّن (يطلق على التبيين) الذي هو مصدر بين (وهو فعل المبين ، و) يطلق أيضاً (على ما حصل به التبيين . وهو الدليل . و) يطلق أيضاً (على متعلقه) أي متعلق التبيين (وهو المدلول) أي المبين - بفتح المثناة من تحت - وعلى محله أيضاً . إذا تقرر هذا (فـ) البيان (بالنظر إلى) الإطلاق (الأول) الذي هو التبيين (إظهار المعنى) أي معنى المبين (للمخاطب) وإيضاحه وبيانه لأبي الخطاب في التمهيد والواضح لابن عقيل . وقيل : إخراج المعنى من حيز الإشكال إلى حيز التجلي . وهو للصيرفي . وتبعه عليه إمام الحرمين ، وأبو الطيب والآمدي وابن الحاجب ، إلا أنهم زادوا «والوضوح» تأكيداً وتقريراً قال القاضي أبو يعلى : هذا الحد تام . لأنه لا يدخل فيه إلا ما كان مشكلا . ثم أظهروا ما تبيينه ابتداء من القول ، كقوله تعالى « هذا حلال وهذا حرام » فهذا لم يكن مشكلا . قال ابن السمعاني : ربما ورد من الله تعالى بيان لما لم يخطر ببال أحد . وأيضاً ففي التعبير بالحيز ، وهو حقيقة في الأجسام ، تجوز في إطلاقه على المعاني ، ونحوه التجلي (و) البيان ينظر (إلى) إطلاقه على ثان ، وهو ما حصل به التبيين (الدليل) قاله التميمي وأكثر الأشعرية والمعتزلة ، لصحة إطلاقه عليه لغة وعرفاً ، مع عدم ما سبق . والأصل (و) الحقيقة والبيان ينظر (إلى) إطلاقه على (ثالث) وهو إطلاقه على التبيين (العلم) الحاصل (عن دليل) قاله أبو عبد الله البصري وغيره . وقال الماوردي : جمهور الفقهاء قالوا : البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به ، قال ابن السمعاني : وهو أحسن من جميع الحدود . قال البرماوي : والعجب أنه أورد على الصيرفي المبين ابتداء .

ولا شك فى وروده هنا ، بل أولى . لأنه صرح بتقديم كلام لم يفهم المراد منه . وأيضاً البيان قد يرد على فعل ، ولا يسمى مثل ذلك كلاماً (ويجب) البيان (لما أريد فهمه) من دلائل الأحكام . يعنى إذا أريد بالخطاب إفهام المخاطب به ليعمل به وجب أن يبين له ذلك على حسب مايراد بذلك الخطاب . لأن الفهم شرط للتكليف . فأما من لايراد إفهامه ذلك فلا يجب البيان له بالاتفاق . ولهذا قال بعضهم : إنه لا يجب البيان فى الخطاب إذا كان خبراً لايتعلق به تكليف . وإنما يجب فى التكاليف التى يحتاج إلى معرفتها (ويحصل) البيان (بقول) بلا نزاع بين العلماء . والقول : إما من الله سبحانه وتعالى ، أو من رسوله صلى الله عليه وسلم . فالأول : نحو قوله سبحانه وتعالى « صفراء فاقع لونها تسر الناظرين » فإنه مبين لقوله تعالى « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » إن قلنا إن المراد بالبقرة بقرة معينة وهو المشهور . والثانى : كقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى وغيره عن ابن عمر مرفوعاً « فيما سقت السماء ، أو كان عَثَرِياً العشر . وما سقى بالنضح نصف العشر » وروى مسلم نحوه عن جابر . وهو مبين لقوله سبحانه وتعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » واستفدنا من هذا المثال : أن السنة تبين مجمل الكتاب . وهو كثير . كما فى الصلاة والصوم والحج والبيع والربا ، وغالب الأحكام التى جاء تفصيلها فى السنة (وفعل) يعنى : أن البيان يحصل بالفعل على الصحيح ، وعليه معظم العلماء . والمراد : فعل النبى صلى الله عليه وسلم . وخالف فى ذلك شرذمة قليلون . دليل المعظم ـ كما قال ابن الحاجب وغيره ـ : أنه صلى الله عليه وسلم بين الصلاة والحج بالفعل . وقال « صلوا كما رأيتمونى أصلى » وقال : « خذوا عنى مناسككم » روى الأول البخارى من حديث مالك بن الحويرث . وروى الثانى مسلم من حديث جابر . لا يقال : إن الذى وقع فى البيان قول . وهو قوله « صلوا » و « خذوا » لأنا نقول : إنما دل القول على أن فعله بيان ، لأن نفس القول وقع بيانا . وأيضاً فالفعل مشاهد . والمشاهدة أولى . فهو أولى من القول بالبيان . وفى الحديث « ليس الخبر كالمعاينة » رواه أحمد بسند صحيح عن ابن عباس مرفوعاً ، وابن حبان والطبرانى ،

وزاد فيه « فإن الله تعالى أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده . فلم يلق الألواح . فلما عاين ذلك ألقى الألواح » فيحصل البيان بالفعل (ولو) كان ذلك الفعل كله (كتابة أو إشارة) قال صاحب الواضح من الحنفية : لا أعلم خلافا فى أن البيان يقع بالإشارة والكتابة . انتهى . مثال الكتابة : الكتب التى كتبت ، وبُيّن فيها الزكوات والديات . وأرسلت مع عماله ومثال الإشارة : قوله صلى الله عليه وسلم « الشهر هكذا ، وهكذا ، وهكذا ـ وأشار بأصابعه العشرة . وقبض الإبهام فى الثالثة ـ يعنى تسعة وعشرين » (و) والبيان (الفعلى أقوى) من البيان القولى . لأن المشاهدة أدل على المقصود من القول ، وأسرع إلى الفهم ، وأثبت فى الذهن ، وعون على التصور وقد عرّف النبى صلى الله عليه وسلم مثل ابن آدم وأجله وأمله بالخط المربع ، كما فى الحديث الصحيح الذى فى البخارى (و) يحصل البيان أيضاً (بإقرار على فعل) أى إقرار النبى صلى الله عليه وسلم على فعل بعض أمته . لأنه دليل مستقل ، فصح أن يكون بيانا كغيره من الأدلة (وكل مقيد من) جهة (الشرع بيان) وهذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان ، تتناول ماسبق وما يأتى بعد إن شاء الله تعالى ذكر ذلك الطوفى فى مختصره . وذلك من وجوه ، منها الترك ، مثل أن يترك فعلا قد أمر به ، أو قد سبق منه فعله . فيكون تركه له مبيناً لعدم وجوبه . وذلك كما أنه قال الله له « وأشهدوا إذا تبايعتم » ثم إنه كان يبايع ولا يشهد ، بدليل الفرس الذى اشتراه من الأعرابى ثم أنكر البيع فعلم أن الإشهاد فى البيع غير واجب وصلى النبى صلى الله عليه وسلم التراويح فى رمضان ثم تركها ، خشية أن تفرض عليهم . فدل على عدم الوجوب ، إذ يمتنع ترك الواجب . ومنها : السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة . فيعلم أنه لا حكم للشرع فيها ، كما روى « أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتيها إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : يارسول الله ، هاتان ابنتا سعد ، قتل أبوهما معك يوم أحد . وقد أخذ عمهما مالهما ، ولا ينكحان إلا بمال . فقال : اذهبى حتى يقضى الله فيك . فذهبت ثم نزلت آية الميراث (٤:١١ يوصيكم الله فى أولادكم) فبعث خلف المرأة وابنتيها وعمهما

فقضى فيهم بحكم الله تعالى» فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن فى المسألة حكم ، وإلا لما جاز تأخيره عن وقت الحاجة إليه ، كما يأتى . ومنها : أن يستدل الشارع استدلالا عقلياً ، تتبين به العلة ، أو يأخذ الحكم ، أو فائدة ما إذا كان الكلام فى بيان المجمل ومحتملاته بالغرض متساوية . فأدنى مرجح يحصل بيانا محافظة على المبادرة إلى الامتثال ، وعدم الإهمال للدليل . قاله الطوفى فى شرحه . وتابعه العسقلانى فى شرحه . وزاد الأخير (والفعل والقول) الصادران من الشارع (بعد مجمل ، إن صلحا) أى صلح كل واحد منهما أن يكون بيانا (واتفقا) فى غرض البيان ، بأن لا يكون بينهما تناف (فالأسبق) منهما (إن عرف بيان) للمجمل (والثانى) منهما (تأكيد) للأسبق (وإن جهل) الأسبق من الفعل والقول (فأحدهما هو المبين) فلا يقضى على واحد بعينه بأنه المبين ، بل يقضى بحصول البيان من واحد منهما لم نطلع عليه ، وهو الأول فى نفس الأمر تأكيد . وهذا هو الصحيح ، وعليه الأكثر . وقال الآمدى : يتعين للتقديم غير الأرجح ، حتى يكون هو المبين ، لأن المرجوح لا يكون توكيداً للراجح ، لعدم الفائدة ، وأجابوا عن ذلك بأن المؤكد المستقل لا يلزم فيه ذلك ، كالجمل التى يذكر بعضها بعد بعض للتأكيد ، وأن التأكيد يحصل بالثانية . وإن كان أضعف بانضمامها إلى الأولى ، وإنما يلزم كون المؤكد أقوى فى المفردات (وإن لم يتفقا) أى الفعل والقول (كما لو طاف) النبى (صلى الله عليه وسلم بعد آية الحج) حال كونه (مرتين) أى طوافين (وأمر) من حج (قارناً بمرة) أى بطواف واحد (فقوله) الذى هو أمره بطواف واحد (بيان) سواء كان قبل فعله الذى هو طوافه مرتين أو بعده . لأن القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل . فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه . والدال بنفسه أقوى من الدال بغيره لا يقال : قد سبق أن الفعل أقوى فى البيان . لأنا نقول : التحقيق أن القول أقوى فى الدلالة على الحكم . والفعل أدل على الكيفية . ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول . لأن فيه المشاهدة . وأما استفادة وجودها أو تدبرها أو غيرهما : فالقول أقوى

لصراحته . وقيل : المقدم هو البيان (وفعله) الذى هو طوافه مرتين سواء كان قبل قوله أو بعده (ندب ، أو واجب يختص به) يعنى : أن فعله المذكور يحمل حينئذ على الندب ، أو على الوجوب المختص بالنبى صلى الله عليه وسلم ، لما تقدم من قوة دلالة القول (ويجوز كون البيان أضعف دلالة) من المبين عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم . واستدل لذلك بتبيين السنة لمجمل القرآن . وقيل : لابد أن يكون البيان أقوى . وقيل : لا بد من التساوى (ولاتعتبر مساواته) أى مساواة البيان للمبين (فى الحكم) وعدمه . قال ابن مفلح : لاتعتبر مساواة البيان للمبين فى الحكم . قاله فى التمهيد : وغيره ، لتضمنه صفته . والزائد بدليل ، خلافاً لقوم . فهذه المسألة غير المسألة التى قبلها . لأن الأولى فى ضعف الدلالة وقوتها . وهذه فى مساواة البيان للمبين فى الحكم وعدمه . والمسألة التى قبلها ممثلة بتبيين القرآن بخبر الواحد . وذلك أضعف فى الرتبة ، لافى الدلالة . ولايلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة ، لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة ، كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد . لأنه أخص . فيكون أدل (ولايؤخر) أى لايجوز تأخير البيان (عن وقت الحاجة) وصورته : أن يقول «صلوا غداً» ثم لايبين لهم فى غد كيف يصلون ونحو ذلك . لأنه تكليف بما لايطاق . وجوزه من أجاز تكليف المحال والتفريع على امتناعه . وهذا هو الراجح عند العلماء . خلافا للمعتزلة . لأن العلة فى عدم وقوع التأخير عن وقت العمل : أن الإتيان بالشىء مع عدم العلم به ممتنع . فالتكليف بذلك تكليف مالا يطاق . فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وإلا جاز ، ولكن لم يقع . قاله الشيخ تقى الدين (ولمصلحة) يعنى وتأخير البيان لمصلحة (هو) البيان (الواجب والمستحب ، كتأخيره) للأعرابى (المسىء فى صلاته إلى ثالث مرة) ولأن البيان إنما يجب لخوف فوت الوقت فى وقته (ويجوز تأخيره) أى البيان (وتأخير تبليغه) أى تبليغ النبى (صلى الله عليه وسلم الحكم إلى وقتها) أى وقت الحاجة . حكاه ابن عقيل عن جمهور الفقهاء . وذكره المجد عن أكثر أصحابنا . فهو جائز ، وواقع مطلقا ، سواء كان المبين ظاهرا يعمل به ، كتأخير

بيان التخصيص ، و بيان التقييد ، و بيان النسخ أولا ، كبيان المجمل . وعنه لايجوز ذلك . واختاره جمع . فعلى هذا القول : لايجوز أن يقع مجمل إلا والبيان معه ، وكذا غير المجمل . واستدل للقول الأول -الذى هو الصحيح- بقوله سبحانه وتعالى « ٨ : ٤١ فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى » ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصحيحين «أن السلب للقاتل» وروى أحمد وأبو داود باسناد حسن « أنه لم يخمسه » ولما أعطى بنى المطلب مع بنى هاشم من سهم ذى القربى ، ومنع بنى نوفل وبنى عبد شمس سئل ، فقال « بنو هاشم و بنو المطلب واحد » رواه البخارى . ولأحمد وأبى داود بإسناد صحيح « إنهم لم يفارقونا فى جاهلية ولا إسلام» ولم ينقل بيان إجمال مقارن . ولو كان لنقل . والأصل عدمه (و) يجوز أيضا (التدرج بالبيان) بأن يبين تخصيصا بعد تخصيص عند أصحابنا والمحققين . فيقال مثلا « اقتلوا المشركين » ثم يقال « سلخ الشهر » ثم يقال « الحربيين » ثم يقال «إذا كانوا رجالا» وقيل : يجوز ذلك فى المجمل . وأما فى العموم : فعلى الخلاف . وقيل : يجوز إذا علم المكلف فيه بيانا متوقعا . وقيل : لايجوز مطلقا . لأن قضية البيان أن يكمله أولا . واستدل للأول بوقوعه والأصل عدم المانع (و) على المنع (يجوز تأخير إسماع مخصص موجود) عندنا وعند عامة العلماء . ومنعه أبو الهذيل والجبائى . ووافق على المخصص العقلى واستدل المجوزون بأنه يحتمل سماعه ، بخلاف المعدوم . وسمعت فاطمة رضى الله تعالى عنها «٤ : ١١ يوصيكم الله فى أموالكم » ولم تسمع المخصص . وسمع الصحابة الأمر بقتل الكفار إلى الجزية . ولم يأخذ عمر الجزية من المجوسى حتى شهد عبد الرحمن بن عوف « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها منهم » رواه البخارى (ويجب اعتقاد العموم ، والعمل به فى الحال) يعنى قبل البحث عن مخصص عند أكثر أصحابنا . ومحله : إن سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم على طريق تعليم الحكم ، و إلا فلا . لمنع بيان العموم ، حتى يبحث عن المخصص . اختاره بعض أصحابنا وأكثر الشافعية . واستدل للأول بأن لفظ العموم موجب للاستغراق . والمخصص معارض

والأصل عدمه . ومثال الخلاف فى أصل المسألة : التعارض بين الأصل والظاهر . ولا مثال آخر . وهو أن التخصيص : هل هو مانع ، أو عدمه شرط ؟ فالصيرفى جعله مانعا . لأن الأصل عدمه . وابن سريج : جعله شرطا . ولا بد من تحققه (وكذا كل دليل مع معارضه) يعنى أنه يجب العمل بكل دليل سمعه قبل البحث عن معارضه فى ظاهر كلام أحمد رحمه الله . والخلاف جار عند الشافعية فى لفظ الأمر والنهى . ونقل بعضهم أنه يجب عند سماع الحقيقة طلب المجاز .

(باب الظاهر لغة)

أى فى اللغة خلاف الباطن . وهو (الواضح) المنكشف . ومنه ظهور الأمر : إذا اتضح وانكشف . ويطلق على الشىء الشاخص المرتفع ، كما أن الظاهر من الأشخاص : هو المرتفع الذى تبادر إليه الأبصار كذلك فى المعانى (و) الظاهر (اصطلاحا) أى فى اصطلاح علماء الأصول (ما) أى لفظ (دل دلالة ظنية وضعا) كأسد (أو عرفا) كغائط . فالظاهر : الذى يفيد معنى مع احتمال غيره ، لكنه ضعيف ، فبسبب ضعفه خفى . فلذلك سمى اللفظ لدلالته على مقابله - وهو القوى - ظاهرا كالأسد . فإنه ظاهر فى الحيوان المفترس . ويحتمل أن يراد به الرجل الشجاع مجازا . لكنه احتمال ضعيف . والكلام فى دلالة اللفظ الواحد ليخرج المجمل مع المبين . لأنه - وإن أفاد معنى لايحتمل غيره - فإنه لايسمى مثله نصا (والتأويل لغة : الرجوع) وهو من آل يؤول : إذا رجع . ومنه قوله تعالى « ٣ : ٧ ابتغاء تأويله » أى طلب مايؤول إليه معناه . وهو مصدر أوّلت الشىء ، أى فسرته ، من آل إذا رجع . لأنه رجوع من الظاهر إلى ذلك الذى آل إليه فى دلالته . قال الله تعالى « ٧ : ٥٣ هل ينظرون إلا تأويله » أى مايؤول إليه لغيهم وتسورهم . وأكثر مايستعمل « التأويل » فى المعانى . وأكثره فى الجمل ، وأكثر مايستعمل « التفسير » فى الألفاظ ، وأكثره فى المفردات (و) التأويل (اصطلاحا : حمل) معنى (ظاهر) اللفظ (على) معنى (محتمل مرجوح) وهذا يشمل التأويل الصحيح والفاسد (ورد)

فى الحد (تصحيحه) أى إن أردت بحد التأويل الصحيح قولك (بدليل) أى حمله بدليل (يصيره) أى يصير الحمل (راجحا) على مدلوله الظاهر ، فيصير حد التأويل الصحيح : حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحا ، وعلم مما تقدم : أن الحمل بلا دليل محقق ، بل لنسبة يخيل للسامع أنها دليل عند التحقيق تضمحل - تسمى تأويلا فاسداً . انتهى . وإن حمل معنى اللفظ على ظاهره لايسمى تأويلا ، وكذا حمل « المشترك » ونحوه من المتساوى على أحد محمليه أو محامله لدليل ، إذا تقرر هذا (فإن قرب) التأويل (كمن أدنى مرجح) نحو قوله سبحانه وتعالى « ٥ : ٦ إذا قمتم إلى الصلاة » أى إذا عزمتم على القيام (وإن بعد) التأويل من الإرادة لعدم قرينة عقلية أو حالية ، أو مقالية تدل عليه (افتقر) فى حمل اللفظ عليه ، وصرفه عن الظاهر (إلى أقوى) مرجح (وإن تعذر) الحمل لعدم الدليل (رُدَّ) التأويل وجوباً (فمن) التأويل (البعيد : تأويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لمن أسلم على عشر نسوة « اختر - وفى لفظ : أمسك - منهن أربعا . وفارق سائرهن » على ابتداء النكاح ، أو إمساك الأوائل) أى ابتداء نكاح أربع منهن إن كان عقد عليهن معاً . وإن كان تزوجهن متفرقات على إمساك الأربع الأوائل . ووجهه بعدُه . فإن الفرقة لو وقعت بالإسلام لم يخيره . وقد خيره . والمتبادر عند السماع من الامساك : الاستدامة . والسؤال وقع عنه . وخص التزويج فيهن . ولم يبين له شروط النكاح مع مسيس الحاجة إليه ، لقرب إسلامه . وأيضاً لم ينقل عنه ، ولا عن غيره ممن أسلم على أكثر من أربع : أنه جدد النكاح . وأيضاً فالابتداء محتاج إلى رضى من يبتديها . ويصير التقدير : فارق الكل وابتدىء بعد ذلك من شئت . فيضيع قوله « اختر أربعاً » لأنه قد لا يرضينه أو بعضهن . وأيضاً الأمر للوجوب . وكيف يجب عليه ابتداؤه . وليس بواجب فى الأصل . ومن ثم قال أبو زيد الدبوسى من الحنفية : هذا الحديث لاتأويل فيه . ولو صح عندى لقلت به (وأبعد منه) أى من التأويل السابق تأويلهم (قوله صلى الله عليه وسلم لمن أسلم عن أختين « اختر أيتهما شئت »

على أحد الأمرين) يعنى على ابتداء نكاح إحداهما ، إن كان قد تزوجهما فى عقد واحد ، أو إمساك الأولى منهما ، إن كان قد تزوجهما متفرقتين . وإنما كان أبعد من الذى قبله : لأن النافى للتأويل المذكور فى الأول : هو الأمر الخارج عن اللفظ . وهو شهادة الحال وهنا قد انضم إلى شهادة الحال مانع لفظاً . وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أيتهما شئت » فإن تقدير نكاحهما على الترتيب تعيين الأولى للاختيار لفظ « أيتهما شئت » يأباه . وللحنفية تأويل ثالث فى الحديثين وهو أنه لعله أن يكون هذا قبل حصر النساء فى أربع ، وقبل تحريم الجمع بين الأختين . وهو مردود لما سبق (و) تأويلهم أيضاً (إطعام ستين مسكيناً) من قوله سبحانه وتعالى « فإطعام ستين مسكيناً » (على إطعام طعام ستين) فعلى هذا التأويل : لو رددها المخرج على مسكين واحد ستين يوماً أجزأته . قالوا : لأن المقصود دفع الحاجة . ودفع حاجة ستين كحاجة واحد فى ستين يوماً . فجعلوا المعدوم - وهو طعام » - مذكوراً مفعولا به . والمذكور - وهو قوله «ستين» - معدوماً لم يجعلوه مفعولا به ، مع ظهور قصد العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافرهم على الدعاء للمحسن . وهذا لايوجد فى الواحد . وأيضاً حمله على ذلك تعطيل للنص . ولهذه الحكمة شرعت الجماعة فى الصلاة وغيرها . وأيضاً فلا يجوز استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال (وأبعد من ذلك) المتقدم ذكره من التأويل (تأويلهم) ما فى رواية أبى داود والترمذى من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فى الغنم (« فى أربعين شاة شاة » على قيمتها) أى قيمة شاة . قالوا : لأن اندفاع الحاجة كما يكون بالشاة يكون بالقيمة . وهو يؤدى إلى بطلان الأصل . لأنه إذا وجبت القيمة لم تجب الشاة . فعاد هذا الاستنباط على النص بالإبطال ، وذلك غير جائز . ورد بأنهم لم يبطلوا إخراج الشاة . بل قالوا بالتخيير بين الشاة وقيمة الشاة وهو استنباط يعود بالتعميم ، كما فى « وليستنج بثلاثة أحجار » ليعمم فى الخرق ونحوها ، وفى « لايقضى القاضى وهو غضبان » ليعمم فى كل مايشوش الفكر ، لا يعود بالإبطال وأجيب عن ذلك : بأن الشارع لعله راعى أن يأخذ

الفقير من جنس مال الغني فيتشاركان في الجنس . فتبطل القيمة . فعاد بالبطلان من هذه الجهة . وباب الزكاة فيه ضرب من التعبد . قال البروي : وأيضاً فإذا كان التقدير « قيمة شاة » يكون قولهم بإجزاء الشاة ليس بالنص ، بل بالقياس فيترك المنصوص ظاهراً ويخرج ، ثم يدخل بالقياس ، يلزم عائد بإبطال النص لامحالة . انتهى . ووجه كونه أبعد مما قبله : أنه يلزم أن لاتجب الشاة كما تقدم . وكل فرع استنبط من أصل يبطل ببطلانه (و) تأويلهم قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عائشة رضي الله عنها (« أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ») وفي رواية « باطل باطل باطل » (على الصغيرة والأمة والمكاتبة) ووجه بعد هذا التأويل : أن الصغيرة ليست بامرأة في لسان العرب . وقد ألزموا بسقوط هذا التأويل على مذهبهم فإن الصغيرة لو زوجت نفسها كان العقد عندهم صحيحاً لايتوقف على إجازة الولي قاله البرماوي . فلما ألزموا بذلك فروا إلى حمله على الأمة . فألزموا ببطلانه بقول النبي صلى الله عليه وسلم « فلها المهر » ومهر الأمة إنما هو لسيدها . ففروا من ذلك إلى حمله على المكاتبة . فقيل لهم : هو أيضاً باطل . لأن حمل صيغة العموم الصريحة . وهي « أي » المؤكدة بما . منها في قوله « أيما » على صورة نادرة لاتخطر ببال المخاطبين غالباً في غاية البعد . (و) تأويلهم أيضاً (« لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ») رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن ابن عمر على خلاف في رفعه ووقفه (على) صوم (القضاء والنذر المطلق) بناء منهم على مذهبهم في صحة الفرض بنية من النهار . قال ابن الحاجب : فجعلوه كاللغز في حملهم العام على صورة نادرة . فإن ثبت مادعوه من الحكم بدليل - كما قالوا - فليطلب لهذا الحديث تأويل قريب من هذا التأويل . مثل نفي الكمال . قال إمام الحرمين : وهو أقرب من التأويل السابق (و) تأويلهم أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث رواه الإمام أحمد وابن حبان من حديث أبي سعيد مرفوعاً (« ذكاة الجنين ذكاة أمه » على التشبيه) ونصبوا « ذكاة أمه » على تقدير : كذكاة أمه ، فنصب على إسقاط الخافض ، وهو

كاف التشبيه . قال ابن عمرون : تقديرهم حذف الكاف ليس بشيء . لأنه يلزم منه جواز قولك: زيد عمرا، أي كعمر . وأيضاً فحذف حرف الخفض من غير سبق فعل يدل على التوسع فيه . وعلى تقدير صحته : فيجوز أن يكون على الظرفية، أي وقت ذكاة أمه، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه . وهذا دليل الجماعة . لأن الثاني إنما يكون وقتاً للأول إذا أغنى الفعل الثاني عن الأول ويرجح هذا التقدير : موافقته لرواية الرفع، لكن الجمهور رجحوا رواية النصب . وقالوا : المحفوظ الرفع، كما قاله الخطابي وغيره، إما لأن « ذكاة » الأول خبر مقدم . و « ذكاة » الثاني هو المبتدأ، أي ذكاة أم الجنين ذكاة له، وإلا لم يكن للجنين مزية . وحقيقة الجنين ما كان في البطن . فعلم أنه ليس المراد أنه يذكى كذكاة أمه، بل إن ذكاة أمه ذكاة له كافية عن تذكيته . ويؤيده رواية البيهقي «ذكاة الجنين في ذكاة أمه» وتأويلهم أيضاً قوله سبحانه وتعالى في آيتي الفيء والغنيمة (ولذي القربى : على الفقراء) دون الأغنياء (منهم) أي من ذوي القربى قالوا : لأن المقصود دفع الخلة، ولا خلة مع الغنى . فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة هي سبب استحقاقهم ولو مع الغنى، لتعظيمها وتشريفها مع إضافته بلام التمليك . ولا يلزمنا نحن والمالكية والشافعية ذلك في اليتيم، للخلاف فيه . فإن عللوا بالفقر ولم تكن قرابة عطلوا لفظ «ذي القربى» وإن اعتبروهما معا فلا يبعد . وغايته : تخصيص عموم : كما فعله الشافعي في أحد القولين في تخصيص الآية بذوي الحاجة (و) من التأويل البعيد تأويل (المالكية والشافعية) متن حديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة والطبراني والترمذي - وقال : لا نعرفه مسندا إلا من حديث حماد عن قتادة عن الحسن . وروي من قول عمر، ومن قول الحسن - وهو (« من ملك ذا رحم محرم فهو حر » على عمودي نسبه) وإنما كان بعيداً : لقصر اللفظ العام على بعض مدلولاته من غير دليل . قال ابن مفلح وغيره : لعموم اللفظ وظهور قصده للتنبيه على حرمة المحرم وصلته . قال الكوراني : فإن قلت لما وجه ما ذهب إليه الشافعي، إذا لم يكن هذا التأويل صحيحاً عندكم ؟ قلت : لما دل الدليل على أن الرق لا يزول إلا بالعتق قاس عتق

الأصول والفروع على وجوب النفقة ، إذ لا تجب عنده إلا للأصول والفروع أو بالحديث الصحيح الوارد في مسلم «لا يجزى ولد والده إلا أن يجده عبداً فيشتريه فيعتقه» أى بنفس الشراء . وقد وافقه الخصم على هذا ، وبالآية الكريمة في عتق الولد . وهى قوله تعالى «وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ، سبحانه بل عباد مكرمون» وجه الدلالة : أنه سبحانه وتعالى أبطل إثبات الولدية بإثبات العبودية . فعلم أنهما لا يجتمعان .

(باب المنطوق والمفهوم)

أما المنطوق : فهو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به . وأما المفهوم : فهو المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم للفظ . فإذاً (الدلالة) أى دلالة اللفظ (تنقسم إلى منطوق . وهو) أى المنطوق (ما دل عليه لفظ فى محل نطق) وهو نوعان : صريح ، وغير صريح . ثم الصريح ما أشير إليه بقوله (فإن وضع له) أى وضع اللفظ لذلك المعنى (فصريح) سواء كانت دلالة مطابقة أو تضمن حقيقة أو مجازا . النوع الثانى : غير صريح . وهو ما أشير إليه بقوله (وإن لزم عنه) أى لزم المعنى عن اللفظ بأن دل اللفظ على ذلك المعنى فى غير ما وضع له (فغيره) أى فغير صريح . وتسمى هذه الدلالة : دلالة التزام . وتنقسم إلى ثلاثة أقسام : اقتضاء ، وإشارة ، وتنبيه . ويسمى التنبيه : إيماء . لأن المعنى إما أن يكون مقصودا للمتكلم متضمنا لما يتوقف عليه صدق اللفظ ، أو لما يتوقف عليه صحته عقلا ، أو لما يتوقف عليه صحته شرعا ، أو لا يكون مقصودا للمتكلم . فالأول ، وهو ما أشير إليه بقوله (وإن قصد وتوقف الصدق عليه) قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه النسائى (« رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ») فإن ذات الخطأ والنسيان لم يرتفعا . فيتضمن ما يتوقف عليه الصدق من الإثم والمؤاخذة ونحو ذلك . والثانى : ما أشير إليه بقوله (أو الصحة عقلا) أى ما يتضمن ما يتوقف عليه عقلا نحو قوله تعالى (« واسأل القرية) التى كنا فيها . والعير التى أقبلنا فيها » أى أهل القرية وأهل العير ، فإنه إذا لم يقدر ذلك لم يصح ذلك عقلا ، إذ القرية والعير لا يسألان . ومثله

« أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » أى فضرب فانفلق . ومثله « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » أى فأفطر فعدة من أيام أخر : والثالث : ما أشير إليه بقوله (أو شرعا) أى ما تضمن مايتوقف عليه صحته شرعاً (ك) قول مطلق التصرف فى ماله لمن يملك عبدا (أعتق عبدك عنى) على خمسمائة درهم مثلا ، أو أعتقه عنى مجاناً . فانه يقدر فى الصورة الأولى إذا أعتقه : بيع ضمنى ، وفى الصورة الثانية : هبة ضمنية لاستدعاء سبق الملك لتوقف العتق عليه (ف) الدلالة فى صور المتن الثلاث (دلالة اقتضاء) لاقتضائها شيئاً زائدا على اللفظ . القسم الثانى : وهو دلالة الاشارة ما أشير إليه بقوله (وإن لم يقصد) أى وإن لم يكن المعنى المستفاد من اللفظ مقصودا للمتكلم كما روى عبد الرحمن بن أبى حاتم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « النساء ناقصات عقل ودين . قيل : وما نقصان دينهن ؟ قال : تمكث إحداهن شطر عمرها لاتصلى » لم يقصد النبى صلى الله عليه وسلم بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ، لكنه لزم من اقتضاء المبالغة إفادة ذلك ، ونحو ذلك قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » مع قوله تعالى « وفصاله فى عامين » فيستفاد من ذلك : أن أقل مدة الحمل ستة أشهر . وكذا قوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » فإنه يلزم منه جواز الإصباح جنبا . وقد حكى هذا الاستنباط عن محمد بن كعب القرظى من أئمة التابعين (ف) هذا كله (دلالة إشارة) القسم الثالث : دلالة التنبيه ، وهو ما أشير إليه بقوله (وإن لم يتوقف) أى اللفظ على شىء يقدر (واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله) أى لتعليل ذلك الحكم (كان) ذلك الاقتران (بعيدا) من فصاحة كلام الشارع ، لتنزه كلامه عن الحشو الذى لا فائدة فيه (فتنبيه) أى فدلالة تنبيه (ويسمى) التنبيه (إيماءاً) ومن أمثلة ذلك « من مس ذكره فليتوضأ » وسيأتى الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى مفصلا فى مسالك العلة من باب القياس (والنص الصريح) من اللفظ . زاد القاضى وابن البناء : وإن احتمل غيره ، وقال المجد : ما أفاد الحكم يقينا أو ظاهرا . ونقل ذلك عن أحمد والشافعى رحمهما الله ، وقال الموفق فى الروضة : ما أفاد الحكم

بنفسه بلا احتمال ، أو باحتمال لادليل عليه ، و يطلق على الظاهر . قال فى شرح التحرير : ولا مانع منه . فإنه فى اللغة : الظهور . فالنص لغة : الكشف والظهور . ومنه : نصت الظبية رأسها : إذا رفعته وأظهرته . ومنه : منصة العروس . قاله المطرزى . وقال أبو الفرج المقدسى : حد النص فى الشرع : ماعدا لفظه عن الشركة ، ومعناه عن الشك ، وقال القرافى : للنص ثلاث اصطلاحات . أحدها : مالا يحتمل التأويل والثانى : ما احتمله احتمالا مرجوحا كالظاهر ، وهو الغالب فى إطلاق الفقهاء . والثالث : مادل على معنى كيف كان (وإن لم يحتمل) النص (تأويلا ف)هو (مقطوع به) أى بدلالته (وإلى مفهوم) معطوف على قوله «إلى منطوق» يعنى أن الدلالة تنقسم إلى منطوق - وتقدم الكلام عليه - وإلى مفهوم (وهو) أى المفهوم (مادل عليه فى محل نطق) وإذا كان المفهوم فى الأصل لكل ما فهم من نطق أو غيره ، لأنه اسم مفعول من الفهم . لكن اصطلحوا على اختصاصه بهذا ، وهو المفهوم المجرد الذى يستند إلى النطق ، لكن فهم من غير تصريح بالتعبير عنه بل له استناد إلى طريق عقلى ، ثم اختلف العلماء فى استفادة الحكم من المفهوم مطلقاً : هل هو بدلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر ، أم مستفاد من اللفظ ؟ على قولين ، قطع أبو المعالى فى البرهان بالثانى ، فإن اللفظ لايشعر بذاته دائماً ، وإنما دلالته بالوضع . ولا شك أن العرب لم تضع اللفظ ليدل على شىء مسكوت عنه ، لأنه إنما يشعر به بطريق الحقيقة ، أو بطريق المجاز ، وليس المفهوم واحداً منهما ، ولا خلاف أن دلالته ليست وصفية ، إنما هى إشارات ذهنية من باب التنبيه بشىء على شىء . إذا علم ذلك : فالمفهوم نوعان . أحدهما : مفهوم موافقة . والثانى : مفهوم مخالفة ، أشير للأول منهما بقوله (فإن وافق) أى وافق المسكوت عنه المنطوق فى الحكم (ف)هو (مفهوم موافقة ، ويسمى فحوى الخطاب ولحنه) أى لحن الخطاب ، فلحن الخطاب مالاح فى أثناء اللفظ (و)يسمى أيضاً (مفهومه) أى مفهوم الخطاب . قاله القاضى فى العدة ، وأبو الخطاب فى التمهيد (وشرطه) أى شرط مفهوم الموافقة (فهم المعنى) من اللفظ (فى محل النطق) و(أنه) أى المفهوم (أولى) من المنطوق

(أو مساوٍ) له و بعضهم يسمى الأولى بفحوى الخطاب، والمساوى بلحن الخطاب فمثال الأولى: مايفهم من اللفظ بطريق القطع؛ كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، لأنه أشد . ومثال المساوى: تحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه قوله تعالى «٤ : ١٠ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» فالإحراق مساوٍ للأكل بواسطة الإتلاف فى الصورتين ، وقيل: إن الفحوى: مانبه عليه اللفظ، واللحن: مايكون محالا على غير المراد فى الأصل والوضع . إذا عرفت ذلك : فتحريم الضرب من قوله تعالى «١٧ : ٢٣ ولاتقل لهما : أفٍ، ولاتنهرهما» من باب التنبيه بالأدنى ، وهو التأفيف ، على الأعلى ، وهو الضرب ، وتأدية مادون القنطار من قوله تعالى «٣ : ٧٥ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك» من باب التنبيه بالأعلى، وهو تأدية القنطار ، على الأدنى . وهو تأدية مادونه (وهو) أى مفهوم الموافقة (حجة) قال ابن مفلح : ذكره بعضهم إجماعاً؛ لتبادر فهم العقلاء . واختلف النقل عن داود (ودلالته لفظية) على الصحيح ، مضى على ذلك الإمام أحمد رحمه الله . وحكاه ابن عقيل من أصحابنا ، واختاره أيضاً الحنفية والمالكية و بعض الشافعية وجماعة من المتكلمين وسماه الحنفية دلالة النص ، واستدل لهذا المذهب بأنه يفهم لغة قبل شرع القياس ، ولاندراج أصله فى فرعه ، نحو لاتعطه ذرية ، و يشترك فى فهمه اللغوى وغيره بلا قرينة . وقيل : إن دلالته قياسية ، وعلى كونها لفظية ، فالصحيح أنها (فهمت من السياق والقرائن) وهو قول الغزالى والآمدى ، والمراد بالقرائن هنا : المفيدة للدلالة على المعنى الحقيقى ، لا المانعة من إرادته ، لأن قوله تعالى « ولا تقل لهما أفٍ » قال الكورانى عن هذا القول : إنه باطلٌ ، لأن المفردات مستعملة فى معانيها اللغوية بلاريب ، من إجماع السلف على أن فى إجماع السلف على أن فى الأمثلة المذكورة إلحاق الفرع بأصل ، وإنما الخلاف فى أصل ذلك بالشرع أو باللغة ، وعند الشافعى وأكثر أصحابه و بعض أصحابنا : قياس جلي ، لأنه لم يلفظ به ، وإنما حكم بالمعنى المشترك ، فهو من باب القياس ، قيس المسكوت على المذكور قياساً جلياً ، فإنه إلحاق فرع بأصل لعلة مستنبطة ،

فيكون قياساً شرعياً لصدق حده عليه ، كما سماه الشافعي بذلك ، ومن فوائد الخلاف : أنا إذا قلنا : إن دلالته لفظية جاز النسخ به ، وإن قلنا : قياسية فلا (وهو) أي مفهوم الموافقة نوعان ، نوع (قطعي ، كرهن مصحف عند ذمي) احتج الإمام أحمد رحمه الله في رهن المصحف عند الذمي بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن السفر بالقرآن إلى العدو ، مخافة أن تناله أيديهم . فهذا قاطع . وكذلك ماتقدم من الأمثلة ، فإنها قطعية ، والقطعي كون التعليل بالمعنى ، وكونه أشد مناسبة للفرع ، وكونهما قطعيين (و) نوع (ظني) ك (إذا ردت شهادة فاسق ، فكافر أولى) برد شهادته ، إذ الكفر فسق وزيادة ، وكون هذا ظنيا هو الصحيح ، اختاره الموفق في الروضة والطوفي في مختصره وشرحه ، وابن الحاجب وغيرهم ، لأنه واقع في محل الاجتهاد ، إذ يجوز أن يكون الكافر عدلا في دينه ، فيتحرى الصدق والأمانة ، بخلاف المسلم الفاسق ، فإن مستند قبول شهادته العدالة وهي مفقودة فهو في مظنة الكذب ، إذ لا وازع له ، فهو ظني غير قاطع . وقيل : إن هذا المثال فاسد ، لأن التعليل بكون الكافر أولى بالرد ممنوع ؛ لما تقدم . ومن أمثلة الظني أيضاً : ما احتج به الإمام أحمد في أنه لاشفعة للذمي على مسلم بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين «وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها» فهذا مظنون ، وزعم الفخر إسماعيل من أصحابنا في حده له : أنه ليس فيه قطعي ، لاحتمال أن يكون المراد في مفهوم الموافقة غير ما علاوه به . والأكثر على خلافه (ومثل) قول القائل (إذا جاز سلم مؤجلا ، فحالٌ أولى ، لبعد عن رد ، هو المانع : فاسد) مردود بأن الغرر في النقود مانع من الصحة لا مقتض لها (إذ لا يثبت حكم لانتفاء مانعه) لأن المانع لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم (بل) إنما يثبت الحكم (لوجود مقتضيه) أي مقتضي الحكم (و) المقتضي لصحة السلم (هو الارتفاق بالأجل) على ماقرر في كتب الفرع ، كالأجل في الكتابة ، وهو منتف في الحال ، والغرر مانع له ، لكنه احتمل في المؤجل رخصة وتحقيقاً للمقتضي ، وهو الارتفاق . والله أعلم (وإن خالف) معطوف على قوله

« فإن وافق » يعنى وإن خالف المفهوم - وهو المسكوت عنه - حكم المنطوق (ف) هو (مفهوم مخالفة) ويسمى دليل الخطاب ، وإنما سمى بذلك لأن دلالته من جنس دلالات الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه ، أو لمخالفته منطوق الخطاب ، وللعمل بمفهوم المخالفة شروط ، بعضها راجع للمسكوت عنه ، وبعضها راجع للمذكور ، فمن الأول : ما أشار إليه بقوله (وشرطه : أن لا تظهر أولوية) بالحكم من المذكور (ولا مساواة فى مسكوت عنه) إذ لو ظهرت فيه أولوية أو مساواة ، كان حينئذ مفهوم موافقة ، وقد تقدم الكلام عليه . ومن الثانى : ما أشار إليه بقوله (ولا خرج مخرج الغالب) فأما إن جرى على الغالب فلا يعتبر مفهومه ، نحو قوله تعالى « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن » فإن تقييد تحريم الربيبة بكونها فى حجره - لكونه الغالب - لا يدل على حل الربيبة التى ليست فى حجره عند جماهير العلماء . ومنه قوله تعالى « ٥ : ٩٥ ومن قتله منكم متعمداً » وقوله تعالى « ٢ : ٢٢٩ فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله » ونحو ذلك . وقال داود : إنه شرط فى تحريم الربيبة . وقال مالك باعتباره ، فلم تحرم الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها فى قول له ، لأنها ليست فى حجره . وقال به على رضى الله تعالى عنه فيما أخرجه ابن أبى حاتم فى تفسيره (ف) على اشتراط كون مفهوم المخالفه لا يكون خرج مخرج الغالب (لا يعم) ولهذا احتج العلماء من أصحابنا وغيرهم عن اختصاص تحريم الربيبة بالحجر بالآية ، وأجابوا بأنه لا حجة فيها ، لخروجها على الغالب (و) من شرطه أيضا : أن (لا) يكون خرج (مخرج تفخيم) كحديث « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث - الحديث » فقيد « الإيمان » للتفخيم فى الأمر ، وأن هذا لا يليق بمن كان مؤمنا (ولا) خرج (جوابا لسؤال) يعنى أنه إذا خرج اللفظ جوابا لسؤال لم يعمل بمفهومه . ذكره المجد فى شرح الهداية فى صلاة التطوع اتفاقا ، مثل أن يسأل النبى صلى الله عليه وسلم : هل فى الغنم السائمة زكاة ؟ فلا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد فى الأخرى ، لظهور

فائدة فى الذكر غير الحكم بالضد . وذكر القاضى فى ذلك احتمالين ، أحدهما كالأول ، والثانى : أنه من باب ورود العام على سؤال أو حادثة صارفا له عن عمومه . فإن قيل : لم جعلوا هذا السؤال والحادثة قرينة صارفة عن القول بهذا الحكم فى المسكوت ، ولم يجعلوا ذلك فى ورود العام على سؤال أو حادثة صارفا له عن عمومه على الأرجح ، بل لم يجروا هنا ما أجروه هناك من الخلاف فى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ؟ أجيب : بأن المفهوم لما ضعف عن المنطوق فى الدلالة اندفع بذلك ونحوه . وقوة اللفظ فى العام تخالف ذلك ، ولقوة اللفظ فى العام ادعى الحنفية : أن دلالته على كل فرد من أفراده قطعية . ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة أيضا : أن لا يكون المنطوق ذكر (لزيادة امتنان) على المسكوت عنه ، نحو قوله جل وعلا « ١٦ : ١٢ لتأكلوا منه لحما طريا » فلا يدل على منع القديد من لحم ما يؤكل مما يخرج من البحر (ولا لحادثة) يعنى أنه يشترط أيضا فى مفهوم المخالفة : أن لا يكون المنطوق خرج لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم فى المذكور ، كما روى « أن النبى صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميمونة . فقال : دباغها طهورها » وكما لو قيل بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم : لزيد غنم سائمة . فقال « فى السائمة الزكاة » إذ القصد الحكم على تلك الحادثة ، لا النفى عما عداها . ومن هذا قوله تعالى « ٢ : ١٠٩ لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » فإنه ورد على ما كانوا يتعاطونه فى الآجال : أنه إذا حل الدين يقولون للمديون : إما أن تعطى ، وإما أن تزيد فى الدين ، فيتضاعف بذلك مضاعفة كثيرة (و) يشترط أيضا للعمل بالمفهوم : أن (لا) يكون المنطوق ذكر (لتقدير جهل المخاطب) به ، دون جهله بالمسكوت عنه ، بأن يكون المخاطب يعلم حكم المعلوفة ويجهل حكم السائمة فيذكر له (و) يشترط أيضا للعمل بالمفهوم : أن (لا) يكون المنطوق ذكر (لرفع خوف ونحوه) عن المخاطب . كقولك لمن يخاف من ترك الصلاة الموسعة : تركها فى أول الوقت جائز ، ليس مفهومه : عدم الجواز فى باقى الوقت . وهكذا إلى أن يتضايق . ويشترط أيضا للعمل بالمفهوم : أن (لا) يكون المنطوق (علق

حكمه على صفة غير مقصودة) ذكره القاضي وغيره . قاله ابن مفلح في أصوله . وإن كانت الصفة غير مقصودة فلا مفهوم ، كقوله تعالى « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ـ الآية » أراد نفي الحرج عمن طلق ولم يمس ، وإيجاب المتعة تبعا . ذكره القاضي وغيره من المتكلمين . ومما يذكر من شروط العمل بالمفهوم : أن لا يعود العمل به على الأصل الذي هو المنطوق فيه بالإبطال ، كحديث « لا تبع ما ليس عندك » لا يقال : مفهومه صحة بيع الغائب إذا كان عنده ، إذ لو صح فيه لصح في المذكور ، وهو الغائب الذي ليس عنده ، لأن المعنى في الأمرين واحد ، ولم يفرق أحد بينهما ، ولم أذكر ذلك في المتن لظهوره ، كترك نحوه من الشروط مما لا حاجة لذكره . ثم الضابط لهذه الشروط وما في معناها : أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة ، غير نفي الحكم عن المسكوت عنه . وعلى ذلك اقتصر البيضاوي . إذا تقرر هذا : فما تقدم من الشروط يقتضي تخصيص المذكور بالذكر ، لا نفي الحكم عن غيره ، ولكن وراء هذا بحث آخر ، وهو أن المقترن من المفاهيم بما يمنع القول به ، لوجود فائدة تقتضي التخصيص في المذكور بالذكر ، هل يدل اقترانه بذلك على الغاية وجعله كالعدم ، فيصير المعروض بقيد المفاهيم ، إذا كان فيه لفظ عموم شاملا للمذكور والمسكوت ، حتى لا يجوز قياس المسكوت بالمذكور بعلة جامعة ، لأنه منصوص ، فلا حاجة لإتباعه بالقياس ، أو لا يدل ، بل غايته الحكم على المذكور . وأما غير المذكور فمسكوت عن حكمه ، فيجوز حينئذ قياسه ؟ مثاله في الصفة ـ مثلا ـ لو قيل : هل في الغنم السائمة زكاة ؟ فيقول المسئول : في الغنم السائمة زكاة ، فغير السائمة مسكوت عن حكمه ، فيجوز قياسه على السائمة ، بخلاف ما لو ألغي لفظ « السائمة » وصار التقدير : في الغنم زكاة ، فلا حاجة حينئذ لقياس المعلوفة بالسائمة ، لأن لفظ « الغنم » شامل لها ؟ في ذلك خلاف بين العلماء . قال البرماوي : والمختار الثاني ، حتى إن بعضهم حكى فيه الإجماع . ثم اعلم أن مفهوم المخالفة ستة أقسام ، أشير إليها بقوله (وينقسم إلى مفهوم صفة ، و) إلى (تقسيم ، و) إلى (شرط ، و) إلى (غاية ، و) إلى (عدد

لغير مبالغة ، و) إلى (لقب) وهو آخر ستة لأقسام (فالأول) أى الذى هو مفهوم الصفة (أن يقترن بعام صفة ، كفى الغنم السائمة الزكاة) وكفى سائمة الغنم الزكاة ، ولذلك قال كثير من العلماء : هو تعليق الحكم بإحدى صفتى الذات ، فشمل المثالين ، ومثل بهما فى الروضة ، وبين الصيغتين فرق فى المعنى . فمقتضى العبارة الأولى : عدم الوجوب فى غير سائمة الغنم ، كالبقر المعلوفة التى لولا القيد بالسوم لشملها لفظ «الغنم» ومقتضى العبارة الثانية : عدم الوجوب فى سائمة غير الغنم ، كالبقر مثلا التى لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ «السائمة» كذا قال التاج السبكى فى منع الموانع . وقال : هو التحقيق . قال ابن العراقى : والحق عندى أنه أنه لا فرق بينهما ، فإن قولنا : سائمة الغنم ، من إضافة الصفة إلى موصوفها ، فهى فى المعنى كالأولى ، والغنم موصوفة ، والسائمة صفة على كل حال . وقد علم أنه ليس المراد بالصفة هنا النعت . ولهذا مثلوا بقوله صلى الله عليه وسلم « مطل الغنى ظلم » والتقييد فيه بالإضافة ، لكنه فى معنى الصفة ، فإن المراد به : المطل الكائن من الغنى ، لا من الفقير ، وقدره البرماوى فقال : مطل الشخص الغنى ، ورده بنحو ذلك وغيره ، ومثله أصحابنا تارة بالعبارة الأولى ، وتارة بالعبارة الثانية . وظاهر كلامهم أن الحكم فيهما . ومن أمثلته أيضاً « من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع » ومثله : تعليق نفقة البائن على الحمل . وبدأ المصنفون بمفهوم الصفة . لأنه رأس مال المفاهيم . قال أبو المعالى : لو عبّر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك متجهاً ؛ لأن العدود والحدود موصوفان بعددها وحدها ، وكذا سائر المفاهيم انتهى . (وهو) أى مفهوم الصفة (حجة) عند أحمد ومالك والشافعى رحمهم الله ، وأكثر أصحابهم (لغة) أى من حيث دلالة اللغة وضع اللسان عند أكثر أصحابنا وأكثر الشافعية . وقيل : عقلا ، أى من حيث دلالة العقل . واختاره جمع . وقال الرازى فى المعالم : إن ذلك من قبيل العرف العام ، وقال بعض الشافعية : إن ذلك من قبيل الشرع (يحسن الاستفهام فيه) أى فى مفهوم الصفة . جزم به فى الواضح . كقول القائل : لا تشرب الخمر ، لأنه يوقع العداوة ،

فيقال : هل أشرب النبيذ ؟ ولا ينكر أحد استفهامه هذا (ومفهومه) أي مفهوم قوله « أفي الغنم السائمة الزكاة ؟ » أنه (لا زكاة في معلوفة الغنم) عند المعظم (فالغنم والسوم علة) لتعلق الحكم بهما وظاهر كلام أحمد رحمه الله - واختاره ابن عقيل وأبو حامد والرازي - : أن مفهوم « لا زكاة » في مفهوم معلوفة كل حيوان ، فعلى هذا : السوم وحده علة (وهو) أي مفهوم الصفة (في بحث عما يعارضه كعام) أي كاللفظ العام ، ذكره في التمهيد وغيره (ومنها) أي من الصفة (علة) نحو : حرمت الخمر لشدتها ، فيدل على أن ما لا شدة فيه لا يحرم . وهذا أخص من قول القائل : في الغنم السائمة الزكاة ، فإن الوصف فيه وهو « السوم » تتميم للمعنى الذي هو علة ، إلا أن الخلاف في أحدهما كالخلاف في الآخر (و) منها (ظرف) زمان نحو « ٢:١٩٧ الحج أشهر معلومات » « ٦٢:٩ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة » وظرف مكان ، نحو « ٢:١٩٨ فاذكروا الله عند المشعر الحرام » وكلا الظرفين حجة (و) منها (حال) نحو « ٢:١٨٧ ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد » ذكره ابن عقيل والسمعاني في القواطع ، وقال : إنه كالصفة ، وهو ظاهر ؛ لأن الحال صفة في المعنى قيدبها ، ولم يذكره أكثر المتأخرين .

والقول الثاني في أصل المسألة : أن مفهوم الصفة بأنواعه ليس بحجة ، وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه ، وابن سريج والقفال ، وجماعة من المالكية ، وكثير من المعتزلة ، وأبو الحسن التميمي من أصحابنا . واختلف النقل عن الأشعري ، واستدل لكونه حجة - وهو الصحيح - بأنه لم يدل عليه لغة لما فهمه أهلها . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليُّ الواجد يُحِل عرضه وعقوبته » حديث صحيح ، رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة ، أي مطلق الغنى . وفي الصحيحين « مطل الغني ظلم » وفيه « لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً » قال أبو عبيد في الأول : يدل على أن ليّ من ليس بواجد لا يحل عقوبته . وفي الثاني مثله ، وقيل له في الثالث : المراد الهجو وهجا النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : لو كان كذلك لم يكن ، لذكر الأمثال معنى ؛ لأن قليله كذلك فالزم

أبو عبيدة من تقدير الصفة المفهوم قدراً لا مثلا صفة للهجاء . وهو والشافعى من أئمة اللغة ، وذكره الآمدى قول جماعة من أهل العربية . فالظاهر أنهم فهموا ذلك لغة. فثبتت اللغة به ، واحتمال البناء على الاجتهاد من حرج (وكالأولى) وهى الصفة المقترنة بالعام ، كقولهم : فى الغنم السائمة الزكاة ، الصفة العارضة المجردة ، نحو قولهم (فى السائمة الزكاة) قال ابن مفلح : عند أصحابنا وغيرهم . وذكره الآمدى وغيره. وذلك لأن غايته أن الموصوف فيها محذوف (والأولى أقوى دلالة) فى المفهوم ؛ لأن الأولى وهى التى المثال فيها ـ مقيدة ـ بالعام كالنص ، بخلاف هذا (والثانى) من أقسام مفهوم المخالفة الستة : التقسيم (« كالثيب أحق بنفسها ، والبكر تستأذن») وهو (كالأول قوة) أى فى القوة ذكره الموفق وغيره ، ووجه ذلك : أن تقسيمه إلى قسمين ، وتخصيص كل واحد بحكم ، يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر ؛ إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة ، فهو من جملة مفهوم المخالفة (والثالث) الشرط . والمراد به : ماعلق من الحكم على شىء بإرادة الشرط ، مثل «إن» و «إذا» ونحوهما ، وهو المسمى بالشرط اللغوى ، لا الشرط الذى هو قسيم السبب والمانع ، وذلك كـ(إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن) فإنه يدل بمنطوقه على وجوب النفقة على أولات الحمل ، وبمفهومه على عدم وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل (وهو أقوى منهما) أى من القسمين السابقين من جهة الدلالة ؛ لأن الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ، فإن قيل: يحتمل أنه سبب لمسبب ، فلا تلازم . رد بأنه خلاف الظاهر ، ويرد الشرط (لتعليل كـ) قول الإنسان لولده (أعطى إن كنت ابنى) ومن ذلك من جهة المعنى قوله تعالى « ٢ : ١٧٢ واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون » قال ابن قاضى الجبل : لفظ الشرط أصله التعليق ، وتستعمله العرب كثيراً للتعليل لا للتعليق ، فهو تنبيه على السبب الباعث على المأمورية : لا تعليق المأمورية . فالمقصود التنبيه على الصفة الباعثة لا التعليق . انتهى (والرابع) من أقسام مفهوم المخالفه الستة : الغاية ، وهو مد الحكم بأداة الغاية (كـ) إلى ، وحتى ، واللام . ومن ذلك من

جهة المعنى قوله تعالى « ٢ : ٢٣٠ فلا تحل له (حتى تنكح زوجا غيره ») وحديث « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » وهو حجة عند الجمهور ، وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم (وهو أقوى من) القسم (الثالث) من جهة الدلالة لأنهم أجمعوا على تسميتها حروف الغاية ، وغاية الشىء نهايته . فلو ثبت الحكم بعدها لم يفد تسميتها غاية . وذهب أكثر الحنفية وجماعة من الفقهاء والمتكلمين إلى المنع (والخامس) من أقسام مفهوم المخالفة « العدد » وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص (ك) نحو قوله تعالى « ٢٤ : ٤ فاجلدوهم (ثمانين جلدة ») وبه قال أحمد ومالك وداود ، وبعض الشافعية . قال سليم منهم : وهو دليلنا فى نصاب الزكاة ، والتحريم بخمس رضعات . ونقله أبو حامد وأبو المعالى والماوردى عن نص الشافعى ، قال ابن الرفعة : القول بمفهوم العدد هو العمدة عندنا فى تنقيص الحجارة فى الاستنجاء عن الثلاثة ، ونفاه الحنفية والمعتزلة والأشعرية . والقول به أصح ؛ لئلا يعرى التحديد به عن فائدة . ومحل الخلاف : فى عدد لم يقصد به التكثير ، كالألف والسبعين ، وكل مايستعمل فى لغة العرب للمبالغة ، نحو جئتك ألف مرة فلم أجدك ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه « ٦٣ : ٦ إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » «لأزيدن على السبعين » استمالة للأحبار ، وجعل أبو المعالى وأبو الطيب وجمع مفهوم العدد من قسم الصفات ؛ لأن قدر الشىء صفته (والسادس) من أقسام مفهوم المخالفة « اللقب » وهو (تخصيص اسم بحكم . وهو حجة) عند أحمد ومالك وداود والصيرفى والدقاق وابن فورك وابن خويزمنداد وابن القصار . ونفاه القاضى أبو يعلى وابن عقيل والموفق ، وقال : ولو كان مستفاداً كالطعام . وقال المجد ومن وافقه : إنه حجة بعد سابقة مايعمه ، كقول النبى صلى الله عليه وسلم « وترابها طهور » بعد قوله « وجعلت لى الأرض مسجدا » كما لو قيل : يارسول الله ، أفى بهيمة الأنعام زكاة ؟ فقال «فى الإبل زكاة» أو هل نبيع الطعام بالطعام ؟ فقال « لاتبيعوا البر بالبر » تقوية للخاص بالعام ، كالصفة بالموصوف . وقال : وأكثرما جاءنا عن أحمد فى مفهوم اللقب لايخرج عن هذا .

وجه القول الأول : أنه لو تعلق الحكم بالعام لم يتعلق بالخاص ؛ لأنه أخص وأعم ، ولأنه يميز مسماه ، كالصفة .

(فصل إذا خص نوع)

من جنس (بالذكر بمدح أو ذم أو غيرهما) أي بشيء غير المدح والذم (مما لا يصلح لمسكوت عنه ، فله) أي فلذلك الذكر (مفهوم) أي ومن ذلك قوله تعالى « ٨٣ : ١٥ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » فالحجاب عذاب فلا يحجب من لا يعذب ، ولو حجب الجميع لم يكن عذابا . قال الإمام مالك رحمه الله : لما حجب هؤلاء في السخط كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه يوم القيامة في الرضا . وقال أيضا : في الآية دلالة على أن أولياءه يرونه يوم القيامة بأبصار وجوههم . وبهذه الآية استدل الإمام أحمد وغيره من الأئمة على الرؤية للمؤمنين . قال الزجاج : لولا ذلك لم يكن فيها فائدة ، ولا حسنت منزلتهم بحجبهم (وإذا اقتضى حال أو لفظ عموم الحكم لو عم ، فتخصيص بعض بالذكر له مفهوم) ذكره الشيخ تقي الدين وغيره . ومن ذلك قوله تعالى « ١٧ : ٧٠ وفضلناهم على كثير ممن خلقنا » وقوله تعالى « ٢٢ : ١٨ ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض — إلى قوله — وكثير من الناس » (وفعله) أي فعل النبي صلى الله عليه وسلم (له دليل كدليل الخطاب) عند أكثر أصحابنا ، وأخذوه من قول أحمد رحمه الله : لا يصلى على ميت بعد شهر ؛ لحديث أم سعد . رواه الترمذي ورواته ثقات عن سعيد بن المسيب « أن أم سعد ماتت ، والنبي صلى الله عليه وسلم غائب ، فلما قدم صلى عليها وقد مضى لذلك شهر » وضعف هذه الدلالة بعض أصحابنا وغيرهم . قال ابن عقيل : ليس للعقل صفة لا تخص ولا تعم ، فضلا عن أن يجعل لها دليل خطاب (ودلالة المفهوم كلها بالالتزام) بمعنى أن النفي في المسكوت لازم للثبوت في المنطوق ملازمة ظنية لا قطعية .

(فصل كلمة « إنما » بكسر وفتح)

أي بكسر همزتها وفتحها (تفيد الحصر نطقا) أي من جهة النطق عند

أبي الخطاب وابن المني والموفق والفخر وبعض الحنفية والشافعية . وعند القاضي وابن عقيل والحلواني والأكثر : فهماً ، يعني بالمفهوم ، وعند أكثر الحنفية والآمدي والطوفي من أصحابنا ومن وافقهم : لا تفيد الحصر نطقا ولا فهما ، بل تؤكد الإثبات . واختاره أبو حيان . وقال : لا يفهم ذلك من أخواتها المكفوفة بما مثل : ليتما . ولعلما . وإذا فهم من « إنما » حصر ، فإنما هو من السياق ، لا أنها تدل عليه بالوضع . ونقله عن البصريين . قال البرماوي : وفيه نظر . فإن إمام اللغة نقل عن أهل اللغة استقرار استعمالات العرب إياها في ذلك ، وأصحبها طريقة الرازي وأتباعه : إن « إن » للإثبات و « ما » استعمل للنفي . ولا يجتمعان ، فيجعل الإثبات المذكور والنفي المسكوت . ورد بمنع كل من الأمرين ، لأن « إن » لتوكيد النسبة ، نفياً كان أو إثباتا . نحو إن زيداً قام ، وإن زيداً لم يقم ، و « ما » كافة لا نافية على المرجح . وبتقدير التسليم : فلا يلزم استمرار المعنى في حالة الإفراد حالة التركيب . قال السكاكي : ليس الحصر في « إنما » لكون « ما » للنفي ، كما يفهمها من لا وقوف له على النحو ؛ لأنها لو كانت للنفي لكان لها الصدر . ثم حكى عن الربعي : أن التأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، و « ما » مؤكدة فناسب معنى الحصر ، دليل القائل بالحصر : تبادر الفهم بلا دليل . واحتج ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على إباحة ربا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الربا في النسيئة » وهو في الصحيحين . وشاع في الصحابة ولم ينكر ، وعدل إلى دليل . لكن قال البرماوي : فيه نظر ، فإن ابن عباس رواه عن أسامة بلفظ « ليس الربا إلا في النسيئة » كما في مسلم . فيحتمل أنه مستند ابن عباس . وقد يجاب بأنهم قد رووا أنه استدل بذلك ، وأنهم لما وافقوه كان كالإجماع (وقد ترد) إنما (لتحقيق منصوص ، لا لنفي غيره) نحو « إنما الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم » (و) لفظ (« تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم ») يفيد الحصر نطقاً ، لأنه مضاف إلى مميز عائد إلى الصلاة ، وفيها اللام ، وبه احتج أصحابنا وأصحاب الشافعي على تعيين لفظي التكبير والتسليم لقوله

صلى الله عليه وسلم «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» ومنعه الحنفية لمنعهم الفاعل ورد بأن التعيين مستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدأ والخبر، فإن التحريم منحصر فى التكبير، كانحصار زيد فى صداقتك، إذا قلت: صديقى زيد. أما إذا كان الخبر نكرة، نحو زيد قائم، فالأصح أنها لا تفيد الحصر، كما فى الحديث «الصيام جُنَّة» فإنه لا يمنع أن يكون غيره أيضاً جُنَّة (و) لفظ (صديقى) زيد (أو العالم زيد، ونحو ذلك) كقولك: القائم زيد (ولا قرينة عهد تفيد الحصر نطقاً) من صيغ الحصر المعتبر مفهومه حصر المبتدأ فى الخبر، وله صورتان وصيغتان، إحداهما: نحو صديقى زيد. قاله المحققون، مستدلين بأن «صديقى» عام، فإذا حصر عنه بخاص - وهو زيد - كان حصراً لذلك العام، وهو الأصدقاء كلهم فى الخبر، وهو زيد، إذ لو بقى من أفراد العموم ما لم يدخل فى الخبر لزم أن يكون المبتدأ أعم من الخبر، وذلك لا يجوز. قال الغزالى: لا لغة ولا عقلا، فلا تقول: الحيوان إنسان، ولا الزوج عشرة، بل أن يكون المبتدأ أخص أو مساوياً، والصيغة الثانية: العالم زيد ونحوه، كالقائم زيد، إذا جعلت اللام للحقيقة أو للاستغراق لا للعهد، والحكم فيهما كالصيغ التى قبلهما (ويحصل حصر) أيضاً (بنفى) - سواء كان النفى بما أو بغيرها، كلا، ولم، وإن، وليس (ونحوه) أى نحو النفى، كالاستفهام (واستثناء تام ومفرغ، وفصل مبتدأ من خبر بضمير الفصل) فمثال النفى «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» ومثال نحو النفى، وهو الاستفهام «٦:٤٧ فهل يهلك إلا القوم الظالمون» ومثال الاستثناء: لا إله إلا الله، وما لى إله سوى الله، وقول الشاعر:

رضيت بك اللهم ربًّا، فلن أرى ... أدين إلهاً غيرك الله واحداً

ومثال فصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل: قوله تعالى «٣٧: ١٧٣ وإن جندنا لهم الغالبون» فإنه لم يسق إلا للإعلام بأنهم الغالبون دون قومهم، وكذا قوله تعالى «٤٠: ٤٣ وأن المسرفين هم أصحاب النار»، «وأن الله هو الغفور الرحيم» ولأن ذلك لم يوضع إلا للإفادة، ولا فائدة فى مثل قوله تعالى «ولكن كانوا هم الظالمين» سوى الحصر (ويفيد الاختصاص) بالنصب على أنه مضاف

مقدم ليفيد (وهو الحصر) جملة اسمية وقعت بين الفعل وفاعله و (تقديم) بالرفع على أنه فاعل يفيد (المعمول) بالجر على أنه مضاف إليه ، ومن ذلك قوله تعالى «إياك نعبد وإياك نستعين» أى نخصك بالعبادة والاستعانة ، وهو معنى الحصر . وسواء فى المعمول المفعول ، كما تقدم فى «إياك نعبد» والحال والظرف والخبر بالنسبة إلى المبتدأ ، نحو تميمى أنا . وبه صرح صاحب المثل السائر ، وأنكره صاحب الفلك الدائر ، وقال : لم يقل به أحد ، وإنكاره عجيب ، فكلام البيانيين طافح به ، وبه احتج أصحابنا وأصحاب الشافعى على تعيين لفظى التكبير والتسليم ، بقوله صلى الله عليه وسلم «تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم» وهو يفيد الاختصاص قاله البيانيون . وخالفهم فى ذلك ابن الحاجب ، وأبو حيان ، فقال ابن الحاجب فى شرح المفصل : إن توهم الناس لذلك وهم ، وتمسكهم بنحو « بل هم الله فاعبد » ضعيف لورود « ٣٩ : ٢ فاعبد الله » فيلزم أن المؤخر يفيد عدم الحصر ، بكونه يقتضيه . وأجيب : لايستلزم حصراً ولا عدم إفادة الحصر إفادة حصره ، لاسيما « ومخلصاً » فى قوله تعالى « فاعبد الله مخلصاً » مغن عن إفادة الحصر . وقال أبو حيان فى تفسيره فى رد دعوى الاختصاص : إن سيبويه قال : إن التقديم للاهتمام والعناية ، فهو فى التقديم والتأخير كما فى ضرب زيد عمراً وضرب عمراً زيد ، فكما أن هذا لايدل على الاختصاص ، فكذلك مثالنا . وأجيب بأن تشبيه سيبويه إنما هو فى أصل الإسناد ، وأن التقديم يشعر بالاهتمام والاعتناء ولا يلزم من ذلك نفى الاختصاص . وقال صاحب الفلك الدائر : الحق أنه لايدل على الاختصاص إلا بالقرائن ، والأكثر فى القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو « ٢٠ : ١١٨ إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى » ولم يكن ذلك خاصاً به ، فإن حواء كذلك . وكون الاختصاص هو الحصر - كما فى المتن - هو رأى جمهور العلماء . وخالف السبكى ، فقال : ليس معنى الاختصاص الحصر ، خلافاً لما يفهمه كثير من الناس ؛ لأن الفضلاء - كالزمخشرى - لم يعبروا فى نحو ذلك إلا بالاختصاص . انتهى (وأقواها) أى أقوى المفاهيم (استثناء ،

و) يليه (حصر بنفى ، و) يليه (ما قيل : إنه منطوق ، و) يليه (حصر مبتدأ) فى خبر (و) يليه (شرط ، فصفة مناسبة ، ف) صفة هى (علة ، فغيرها) أى فصفة غير علة (فعدد ، فتقديم معمول) والله تعالى أعلم .

(باب ، النسخ لغة : الإزالة)

والرفع (حقيقة) يقال : نسخت الشمس الظل : أى أزالته ورفعته ، ونسخت الريح الأثر كذلك (و) يراد به (النقل مجازاً) وهو نوعان ، أحدهما : النقل مع عدم بقاء الأول ، كالمناسخات فى المواريث ، فإنها تنتقل من قوم إلى قوم ، مع بقاء المواريث فى نفسها ، والثانى : النقل مع بقاء الأول كنسخ الكتاب . ومنه قوله تعالى « إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » وما تقدم هو قول الأكثر . وما قيل : إنه حقيقة فى النقل مجاز فى الرفع والإزالة عكس الأول . وقيل : مشترك بين الإزالة والنقل (و) النسخ (شرعاً) أى فى اصطلاح الأصوليين (رفع حكم شرعى بدليل شرعى متراخ) أى الدليل عن الحكم . ذكر معنى ذلك ابن الحاجب وغيره ، وهو قول الأكثر . وقول من قال « بدليل شرعى » أولى ممن قال « بخطاب شرعى » كدخول الفعل فى الدليل دون الخطاب . وعبر البيضاوى بطريق شرعى ، وهو حسن أيضا . ومن النسخ بالفعل : نسخ الوضوء مما مست النار بأكل النبى صلى الله عليه وسلم من الشاة ولم يتوضأ ، وقوله « متراخ » ليخرج المخصصات المتصلة . والمراد بالحكم : ما تعلق بالمكلف بعد وجوده أهلا . وقيل : إن النسخ بيان انتهاء مدة الحكم لا رفعه ، قال فى الروضة : ومعنى الحكم : إزالة الشىء على وجه لولاه لبقى ثابتاً ، على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها . قال : وقيدنا بالخطاب المتقدم لأن ابتداء العبادات فى الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة ، وليس بنسخ ، وقيدناه بالخطاب الثانى لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ ، وقولنا « مع تراخيه » لأنه لو كان متصلا به كان بياناً وإتماما لمعنى الكلام ، وتقديراً له بمدة وشرط . انتهى (والناسخ هو الله تعالى

حقيقة) قال ابن قاضي الجبل وغيره : الناسخ يطلق على الله تعالى . يقال : نسخ فهو ناسخ ، وقال تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها » ويطلق على الطريق للمرفة لارتفاع الحكم من الآية . وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره والاجماع على الحكم ، كقولنا : وجوب صيام رمضان نسخ صوم عاشوراء . وعلى من يعتقد نسخ الحكم ، كقولهم : فلان ينسخ القرآن بالسنة ، أي يعتقد ذلك . والاتفاق على أن إطلاقه على الأخيرين مجاز . وإنما الخلاف في الأوليين، فعند المعتزلة : حقيقة في الطريق لا في الله تعالى، وعند الجمهور : حقيقة في الله تعالى، مجاز في الطريق . والنزاع لفظي . انتهى (والمنسوخ : الحكم المرتفع بناسخ) كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم (ولا يكون الناسخ أضعف) يعني من المنسوخ عند أصحابنا والأكثر أن يكون أقوى من المنسوخ أو مساويا ، ولذلك ذكره أبو الخطاب عن أصحابنا . انتهى (ولا نسخ مع إمكان الجمع) يعني بين الدليلين . لأنا إنما نحكم بأن الأول منهما منسوخ إذا تعذر علينا الجمع فإذا لم يتعذر وجمعنا بينهما بكلام مقبول ، أو بمعنى مقبول : فلا نسخ . قال المجد في المسودة وغيره : لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض فأما مع إمكان الجمع فلا ، وقول من قال : نسخ صوم عاشوراء برمضان، ونسخت الزكاة كل صدقة سواها : فليس يصح إذا حمل على ظاهره . لأن الجمع بينهما لا منافاة فيه ، وإنما وافق نسخ عاشوراء صوم رمضان ، ونسخ سائر الصدقات فرض الزكاة . فحصل النسخ معه لا به ، وهو قول القاضي وغيره . انتهى . (ولا) نسخ (قبل علم مكلف) مأمور (به) لعدم الفائدة باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل ، وجوزه الآمدي، لعدم مراعاة الحكم في أفعاله تعالى وتقدس (ويجوز) النسخ (في السماء والنبي صلى الله عليه وسلم هناك) ذكره ابن عقيل والمجد، وكثير من العلماء . وذلك لأنه قد بلغ بعض المكلفين ، وهو سيد البشر ، بأنه قد اعتقد هو وجوبه وعلمه ، وعليه يدل كلام السمعاني . حيث قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمه واعتقد وجوبه ، فلم يقع النسخ له إلا

بعد علمه واعتقاده . انتهى (و) يجوز النسخ أيضا (قبل وقت الفعل) أى قبل دخول وقت الفعل عند أصحابنا والأشعرية وأكثر الشافعية . وذكره الآمدى ، وهو قول أكثر الفقهاء ، ومنعه أكثر الحنفية والمعتزلة ، والصيرفى وابن برهان . واستدل للأول - وهو الصحيح - بما قوى أثره ، ففى الصحيحين وغيرهما فى نسخ فرض خمسين صلاة فى السماء ليلة الإسراء بخمس . قبل تمكنه صلى الله عليه وسلم ، وبعثه من بعث وقال « إن وجدتم فلانا وفلانا فاحرقوهما بالنار » ثم قال حين أردنا الخروج « إن النار لا يعذب بها إلا الله ، فإن وجدتموهما فاقتلوهما » و « أمر صلى الله عليه وسلم بكسر قدور من لحم حُمر إنسية . فقال رجل : أو نغسلها ؟ فقال : اغسلوها » متفق عليه . وعلم مما تقدم : أن النسخ قبل الفعل بعد دخول وقته : جائز بلا خلاف . قال أبو الخطاب فى التمهيد : لا أعلم فيه خلافاً . قال : ولا فرق عقلا بين أن يعصى أو يطيع . وجزم بعضهم بالمنع بعصيانه . انتهى (و) يجوز النسخ (عقلا) باتفاق أهل الشرائع سوى السمنية من اليهود ، وكذا يجوز سمعاً باتفاق أهل الشرائع سوى العنانية من اليهود ، فإنهم يجوزونه عقلا لا سمعاً ، ووافقهم على ذلك أبو مسلم الأصفهانى ، قال ابن حمدان فى المقنع : أنكر طائفة اتباع سمنا الأموى ، وحكى ابن الزاغونى عنهم عكسه . وقال بعضهم : يجوز نسخ عبادة ما نقل منها عقوبة . وقال أكثرهم : تجوز شرعاً لا عقلاً . وأن محمداً وعيسى لم يأتيا بمعجزة ، وقال العيسوية : اتباع غير النبى إنما هو الاتيان بالمعجزة ، وبعثا إلى العرب والأميين ، انتهى . وأبو مسلم هذا : هو محمد بن بحر الأصفهانى . قال ابن السمعانى : وهو رجل معروف بالعلم ، وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة ، ويعد منهم . وله كتاب كبير فى التفسير ، وله كتب كثيرة . فلا أدرى كيف وقع هذا الخلاف منه ؟ انتهى (ووقع) النسخ (شرعاً) قال فى شرح التحرير : والحق الذى لا محيد عنه ولا شك فيه : جوازه عقلاً وشرعاً . وأما الوقوع : فواقع لا محالة ، ورد فى الكتاب والسنة أيضاً قطعاً ، وأيضاً القطع بعدم استحالة تكليف فى وقت

ورفعه . وإن قيل : أفعال الله تعالى تابعة لمصالح العباد . كالمعتزلة ، فالمصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات (ولا يجوز البداء على الله) سبحانه و(تعالى ، وهو تجدد العلم . وهو) أى القول بتجدد علمه جل وعلا (كفر) بإجماع أئمة أهل السنة . قال الإمام أحمد رحمه الله : من قال : إن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً يعلم به فهو كافر . وقال ابن الزاغونى : البداء : هو أن يريد الشىء دائماً ، ثم ينتقل عن الدوام لأمر حادث لا بعلم سابق . قال : أو يكون سببه دالاً على إفساد الموجب لصحة الأمر الأول ، بأن يأمر به لمصلحة لم تحصل . فيبدو له مايوجب رجوعه عنه . انتهى (وبيان غاية مجهولة) للحكم نحو قوله تعالى « ٤ : ١٥ حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » (ليس) ذلك البيان (بنسخ) قال ابن مفلح : اختلف كلام أصحابنا وغيرهم : هل هو نسخ ، أم لا ؟ والأظهر النفى . انتهى . وللقاضى القولان ، فإنه قال : أو يكون سببه دالا على إفساد الموجب لصحة الأمر الأول ، بأن يأمر به لمصلحة لم تحصل ، فيبدو له ما يوجب رجوعه عنه . انتهى . فى موضع قوله تعالى (٢٤ : ٢ الزانية والزانى ـ الآية) لأن هذه الغاية مشروطة فى حكم مطلق ، لأن غاية كل حكم إلى موت المكلف ، أو إلى النسخ ، وكذلك ذكر فى مسألة الأخف بالأثقل : أن حد الزانى فى أول الإسلام : كان الحبس ثم نسخ ، وجعل حد البكر : الجلد والتغريب ، والثيب الجلد والرجم . وقال فى مسألة نسخ القرآن بالسنة : إن الحبس فى الآية لم ينسخ لأن النسخ : أن يرد لفظ عام يتوهم دوامه ، ثم يرد ما يرفع بعضه ، والآية لم ترد بالحبس على التأبيد ، وإنما وردت به إلى غاية ، هى أن يجعل الله لهن سبيلا . فأثبتت الغاية ، فوجب الحد بعد الغاية بالخبر . انتهى (وينسخ) بالبناء للمفعول (إنشاء ، ولو) كان الإنشاء (بلفظ قضى) فى الاصح نحو «قضى الله بصوم عاشوراء» مثلا ، ثم ينسخه . وهذا قول الجمهور . وقال بعضهم : لا يجوز نسخه ، لأن القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير ، نحو قوله تعالى « ١٧ : ٢٣ وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » (أو) كان الإنشاء (خبراً) يعنى أنه ينسخ الإنشاء ولو كان بلفظ

الخبر ، سواء كان بمعنى الأمر أو النهى ، نحو « والمطلقات يتربصن » ونحو « لا تُضَارَّ والدة بولدها » قال الجمهور : يجوز نسخه باعتبار معناه ، فإن معناه الإنشاء . وقال أبو بكر الدقاق : يمتنع نسخه باعتبار لفظه (أو قُيِّد) بالبناء للمفعول الإنشاء (بتأبيد) أى بلفظ تأبيد (أو) بلفظ (حتم) نحو « صوموا يوم عاشوراء أبداً ، أو دائما ، أو مستمراً ، أو حتما » وجواز نسخه قول الجمهور . وخالف فى ذلك جمع من المتكلمين والحنفية . قال لمناقضته الأبدية ، فيؤدى ذلك إلى البداء . وجوابه : أن ذلك إنما يقصد به المبالغة لا الدوام ، كما تقول : لازم غريمك أبدا وإنما تريد : لازمه إلى وقت القضاء ، فيكون المراد به : لا تخل به إلى أن ينقضى وقته . وكما يجوز تخصيص عموم مؤكد بكل ويمتنع التأبيد عرفا ، وبالالتزام بتخصيص عموم مؤكد . والجواب واحد . قالوا : إذا كان الحكم لو أطلق الخطاب مستمراً إلى النسخ ، فما الفائدة فى التقييد بالتأبيد ؟ قلنا : فائدته التخصيص والتأكيد ، وأيضا فلفظ « الأبد » إنما مدلوله الزمان المتطاول ، ولا فرق على قول الجمهور بين كون الجملة فعلية ، نحو صوموا أبدا ، أو اسمية ، نحو الصوم واجب مستمر أبدا . ووقع فى عبارة ابن الحاجب ما يحتمل خلاف ذلك . ولفظه : الجمهور على جواز نسخ ، مثل : صوموا أبدا بخلاف : الصوم مستمر أبدا . انتهى . واختلف شارحاه الأصفهانى والعضد فى حل لفظه ، ووافق ابن السبكى وغيره على ما قاله القاضى عضد الدين فى احتمال كلامه لما قاله الجمهور (ويجوز نسخ إيقاع الخبر) الذى أمر المكلف بالإخبار به (حتى بنقيضه) أى نقيض الخبر الأول ، خلافا للمعتزلة . قال القاضى عضد الدين ، فى شرح المختصر : نسخ الخبر له صورتان ، إحداهما : نسخ إيقاع الخبر ، بأن يكلف الشارع أحدا بأن يخبر بشىء من عقلى أو عادى ، كوجود البارى ، وإحراق النار ، وإيمان زيد ثم ينسخه . فهذا جائز اتفاقا . وهل يجوز نسخه بنقيضه ؟ المختار جوازه ، خلافا للمعتزلة ، ومبناه على أصلهم فى حكم العقل ، لأن أحدهما كذب ، فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده . قال البرماوى : الثالث : أن يراد مع نسخه التكليف بالإخبار

بضد الأول ، إلا أن المخبر به مما لا يتغير . كالإخبار بكون السماء فوق الارض ، ينسخ بالإخبار بأن السماء تحت الأرض . وذلك جائز . وخالف المعتزلة فيه ، كما قال الآمدى : محتجين بأن أحدهما كذب ، والتكليف به قبيح ، فلا يجوز عقلا . وهو بناء على قاعدتهم الباطلة فى التحسين والتقبيح العقليين . فإن قيل : الكذب نقص ، وقبحه بالعقل باتفاق ، فلم لا يمتنع ؟ فالجواب : أن القبح فيه بالنسبة لفاعله لا باعتبار التكليف به . بل إذا كلف به صار جائزا . فلا يكون قبيحا ؛ إذ لا حسن ولا قبح إلا بالشرع ، لا سيما إذا تعلق به غرض شرعى . فإنه من حيث ذلك يكون حسنا . انتهى (و) لا يجوز نسخ (مدلول خبر) إجماعا حكاه أبو اسحاق البرذعى . وابن برهان . إذا كان ذلك الحكم (لا يتغير كصفات الله) سبحانه و (تعالى ، وخبر ما كان وما يكون) وأخبار الانبياء عليهم السلام ، وأخبار الامم السابقة . والاخبار عن الساعة وأماراتها . قال ابن مفلح : ونسخ مدلول خبر لا يتغير بحال إجماعاً (أو) مدلول (خبر) يتغير (كإيمان زيد وكفره مثلا) يعنى فإنه لا يجوز نسخه أيضا على الأصح . وعليه الأكثر . قال ابن مفلح : منعه جمهور الفقهاء والأصوليين . انتهى . وقيل : يجوز ذلك . واختاره الشيخ تقى الدين وجمع من أصحابنا وغيرهم . ويخرج عليه نسخ المحاسبة بما فى النفوس فى قوله تعالى « ٢ : ٢٨٤ إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه » لقول جماعة من الصحابة والتابعين ، فهو فى صحيح مسلم عن أبى هريرة . وفى البخارى عن ابن عمر . قال الخطابى : النسخ يجرى فيما أخبر الله تعالى أنه يفعله لأنه يجوز تعليقه على شرط ، بخلاف إخباره عما لا يفعله ، إذ لا يجوز دخول الشرط فيه . قال : وعلى هذا تأول ابن عمر النسخ ، فى قوله تعالى « ٢ : ٢٧١ إن تبدوا الصدقات ، فنعِمَّا هى » ، « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » فإنه نسخها بعد ذلك برفع المؤاخذة على حديث النفس . انتهى وقيل : يجوز نسخ مدلول خبر يتغير إن كان مستقبلا ؛ لأن نسخ الماضى يكون تكذيباً . وهذا التفصيل مبنى على أن الكذب لا يكون فى المستقبل . والمنصوص عن أحمد رحمه الله

أن الكذب يكون فى المستقبل كالماضى (إلا خبر عن حكم) نحو : هذا الفعل جائز ، وهذا الفعل حرام . فهذا يجوز نسخه بلا خلاف ، لأنه فى الحقيقة إنشاء . قاله البرماوى وغيره (ويجوز نسخ بلا بدل) عن المنسوخ عند أكثر العلماء . ومنعه جمع . ونقل عن المعتزلة . ومنعه بعض العلماء فى العبادة ، بناء على أن النسخ يجمع معنى الرفع والنقل . استدل الأول - الذى هو الصحيح - بأنه نسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة ، وتحريم ادخار لحوم الأضاحى . وفى البخارى بأنه نسخ « كان إذا دخل وقت الفطر ، فنام قبل أن يفطر يحرم الطعام والشراب ، وإتيان النساء إلى الليلة الآتية » ثم نسخ . واحتج الآمدى أنه إن فرض وقوعه لم يلزم منه محال . ورده بعض أصحابنا وغيرهم بأنه مجرد دعوى . قالوا : قال تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » رد ، الخلاف فى الحكم لا فى اللفظ . ثم ليس بعام فى كل حكم . ثم مخصص بما سبق . ثم يكون نسخه بغير بدل خير ، المصلحة عليها . ثم إنها تدل الآية على أنه لم يقع ، لا أنه لا يجوز . وأيضا المصلحة قد تكون فيما نسخ ، ثم تصير المصلحة فى عدمه . هذا عند من يعتبر المصالح . وأما عند من لا يعتبرها فلا إشكال فيه . وبالجملة : قال الله تعالى « يفعل ما يشاء » قال الباقلان : كما يجوز أن الله سبحانه وتعالى يرفع التكاليف كلها . فرفع بعضها بلا بدل من باب أولى (ووقع) فى قول الأكثر . وخالف الشافعى رحمه الله . وأدل الدليل على الوقوع . ما تقدم من الآيات . وعبارة الشافعى فى الرسالة فى ابتداء الناسخ والمنسوخ : وليس ينسخ فرض أبداً ، إلا إذا أثبت مكانه فرض ، كما نسخت قبلة البيت المقدس . فأثبت مكانها الكعبة . انتهى . قال الصيرفى فى شرحه : مراده أن ينقل من حظر إلى إباحة ، أو من إباحة إلى حظر أو تخيير على حسب أحوال المفروض . قال : كنسخ المناجاة ، فإنه تعالى لما فرض تقديم الصدقة ، أزال ذلك بردهم إلى ما كانوا عليه ، فإن شاءوا تقربوا إلى الله تعالى بالصدقة ، وإن شاءوا ناجوه من غير صدقة . قال : فهذا معنى قول الشافعى : فرض مكان فرض نتفهمه . انتهى . فظهر أن مراد الشافعى بالبدل أعم من حكم آخر

ضد المنسوخ كالقبلة . أو الرد لما كانوا عليه قبل شرع المنسوخ كالمناجاة ، فالمدار على ثبوت حكم شرعى بدلا من المنسوخ فى الجملة ، حتى لايتركوا هملا بلا حكم فى ذلك المنسوخ بالكلية ، إذ مافى الشريعة منسوخ إلا وقد انتقل عنه إلى أمر آخر ، ولو أنه إلى ما كان عليه قبل ذلك ، فلم يترك الرب عباده هملا (و) يجوز النسخ (بأثقل) من المنسوخ عند أكثر العلماء ، قد تقدم جواز النسخ إلى غير بدل ، و إلى بدل . فإذا كان إلى بدل ، فالبدل : إما مساو ، أو أخف ، أو أثقل . والأولان جائزان باتفاق ، فمثال المساوى : نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة . ومثال الأخف : وجوب مصابرة العشرين من المسلمين بمائتين من الكفار ، والمائة ألفاً كما فى الآية ، نسخ بقوله سبحانه وتعالى « ٨ : ٦٦ الآن خفف الله عنكم ، وعلم أن فيكم ضعفا ، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين . و إن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين » فأوجب مصابرة الضعف ، وهو أخف من الأول . ومثله نسخ المدة بالحول فى الوفاة بالعدة بأربعة أشهر وعشر . وأما النسخ بالأثقل : فهو محل خلاف . والجمهور على الجواز ودليل وقوعه : أن الكف عن الكفار كان واجباً ، بقوله تعالى « ٣٣ : ٤٨ ودَعْ أذاهم » فنسخ بإيجاب القتال وهو أثقل ، أى أكثر مشقة . ولكن نسخ صوم يوم عشوراء بصوم رمضان ، وهو قول أبى حنيفة أنه كان واجباً . وظاهر كلام أحمد رحمه الله وصاحبه الأثرم ، ومذهب الشافعى رحمه الله : أنه لم يكن واجباً ، و إنما كان متأكد الاستحباب ، و به قال كثير من أصحابنا وغيرهم (و) يجوز (تأبيد تكليف بلا غاية) وهذه المسألة مبنية على وجوب الجزاء . وجوزه ابن عقيل وغيره ، وأنه قول الفقهاء والأشعرية ، وخالف بعض أصحابنا والمعتزلة . قال المجد فى المسودة ، وتبعه من بعده : يجوز أن يرد الأمر والنهى دائماً إلى غير غاية . فيقول : صلوا مابقيتم أبداً ، وصوموا رمضان ماحييتم ، فيقتضى الدوام مع بقاء التكليف . وبهذا قال الفقهاء والأشاعرة من الأصوليين ، وحكاه ابن عقيل فى أواخر كتابه . قال المجد : ومنعت المعتزلة منه ، وقالوا : متى ورد اللفظ بذلك لم يقتض الدوام ، و إنما هو حث على التمسك

بالفعل . قال الشيخ تقى الدين : وحرف المسألة أنهم لايمنعون الدوام مطلقا ويقولون : لابد له من دار ثواب غير دار التكليف وجوباً على الله تعالى ، فيكون قوله « أبداً » مجازاً ، فوجب قولهم : إن الملائكة غير مكلفين . وقد استدل ابن عقيل باستبعاد الملائكة وإبليس . انتهى .

(تنبيه : لم تنسخ إباحة إلى إيجاب ولا إلى كراهة) قال فى شرح التحرير : رأيت ذلك فى بعض كتب أصحابنا .

(فصل ، يجوز التلاوة)

أى تلاوة كلمات القرآن (دون الحكم) الذى دلت عليه الكلمات المنسوخة (وعكسه) أى نسخ الحكم دون التلاوة ، خلافا للمعتزلة فى الصورتين (وهما) أى التلاوة والحكم معاً . قال ابن مفلح : ولم تخالف المعتزلة فى نسخهما معاً ، خلافا لما حكاه الآمدى عنهم . اهـ وأما نسخ جميع القرآن : فممتنع بالإجماع ، لأنه معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم المستمرة على التأبيد ، قال بعض المفسرين فى قوله تعالى « ٤١ : ٤٢ لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » أى لايأتى مايبطله ، ثم فى كيفية وقوع النسخ فى بعضه ثلاثة أنواع : مانسخت تلاوته ، وحكمه باق ، وما نسخ حكمه فقط ، وتلاوته باقية ، وما جمع فيه نسخ التلاوة والحكم . مثال الأول : مارواه مالك والشافعى وابن ماجة عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال « إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم ، أو يقول قائل : لانجد حدَّين فى كتاب الله ؛ فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم . والذى نفسى بيده ، لولا أن يقول الناس : زاد عمر فى كتاب الله ، لأثبتها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة . فإنا قد قرأناها » وفى الصحيحين عن عمر أنه قال « كان فيما أنزل : آية الرجم ، فقرأناها وعقلناها ، ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورجمنا بعده » قال ابن عقيل فى الواضح فى قوله « الشيخ والشيخة » المحصنان حدهما الرجم بالإجماع . وقد تابع عمر جمع من الصحابة على ذلك ، كأبى ذر ، فيما رواه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه . وفى رواية أحمد وابن حبان « أنها كانت فى سورة الأحزاب »

والمراد : بما قضيا من اللذة فهذا الحكم فيه باق ، واللفظ مرتفع ، لرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ماعزاً والغامدية واليهوديين . ومثال الثانى - وهو مانسخ حكمه وبقى لفظه ، وهو عكس الذى قبله - آية المناجاة والصدقة بين يديها ، ولم يعمل بهذه الآية إلا علىّ بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه . ففى الترمذى : أنها لما نزلت قال النبى صلى الله عليه وسلم « ماترى ، دينار ؟ قال : لايطيقونه ، قال : نصف دينار ؟ قال : لايطيقونه ، قال : ما ترى ؟ قال : شعيرة . قال له النبى صلى الله عليه وسلم : إنك لزهيد . قال علىّ : حتى خفف الله تعالى عن هذه الأمه بترك الصدقة »[1] ومعنى قوله « شعيرة » أى من ذهب . وروى البزار عن عبد الرزاق عن مجاهد قال : قال علىّ « ماعمل بها أحد غيرى حتى نسخت » وأحسبه قال « وما كانت إلا ساعة من نهار » ومثال آخر لهذا القسم : الاعتداد فى الوفاة بالحول ، نسخ بقوله تعالى « يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » على ماذهب إليه جمهور المفسرين . ومثال الثالث - وهو مانسخ لفظه وحكمه معاً : - مارواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها « كان مما أنزل « عشر رضعات معلومات » فنسخن بخمس معلومات » فلم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن ، لا فى الاستدلال ولا فى غيره . فكذلك كان الصحيح عندنا جواز مس المحدث مانسخ لفظه ، سواء نسخ حكمه أولا ، ووجه ابن عقيل المنع ببقاء حرمته ، كبيت المقدس نسخ كونه قبلة ، وحرمته باقية . والجواز لعدم حرمة كتبه فى المصحف . ووجه الجواز فى الكل : أن التلاوة حكم ، وما تعلق بها من الأحكام : حكم آخر ، فجاز نسخهما ، ونسخ أحدهما كغيرهما . وقول المانعون : التلاوة مع حكمها متلازمان ، كالعلم مع العالمية ، والحركة مع التحركية ، والمنطوق مع المفهوم . وذلك بأن العلم[2] سلمنا المغايرة ، وأن المنطوق لاينفك ، فالتلاوة أمارة الحكم ابتداء لا دواماً ، فلا يلزم من نفيها نفيه ، وبالعكس . قالوا : بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم ، فيؤدى إلى التجهيل ، وإبطال فائدة القرآن . رد ذلك بأنه مبنى على التحسين العقلى . ثم لاجهل

(١) قال الترمذى : غريب لانعرفه إلا من هذا الوجه . (٢) كذا فى الأصل

مع الدليل للمجتهد . وفرض المقلد التقليد ، والفائدة الإعجاز وصحة الصلاة به .
(و) يجوز نسخ (قرآن ، و) نسخ (سنة متواترة بمثلهما ، و) نسخ (سنة بقرآن ، و) نسخ (آحاد) من السنة ، وهى الحديث غير المتواتر (بمثله) أى بحديث غير متواتر (و) نسخ آحاد (بمتواتر) أما مثال نسخ القرآن بالقرآن : فنسخ الاعتداد بالحول فى الوفاة بأربعة أشهر وعشر كما سبق . وأما مثال نسخ متواتر السنة بمتواترها : فلا يكاد يوجد لأن كلها آحاد : إما فى أولها ، أو فى آخرها ، أو فى أول إسنادها إلى آخره ، مع أن حكم نسخ بعضها ببعض جائز عقلا وشرعاً ، وأما نسخ الآحاد من السنة بمثلها : فكما فى صحيح مسلم عن بريدة ، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » ورواه الترمذى بزيادة « فإنها تذكركم الآخرة » وقال : حسن صحيح ، ووجه الشاهد فى الحديث : أنه صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم » فصرح بأن النهى من السنة ، وله أمثلة كثيرة . وأما نسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها : فجائز ، ولكن لم يقع (و) يجوز (عقلا لا شرعاً) نسخ سنة (متواترة بآحاد) عند الجمهور . وحكاه بعضهم إجماعاً ، وقال الطوفى من أصحابنا والظاهرية : يجوز ، واختار هذا القول الباجى ، ولكن فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، وقال : لا يجوز بعده إجماعاً ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد بالناسخ إلى أطراف البلاد . قال ابن قاضى الجبل : واختاره أيضاً القرطبى المالكى (و) يجوز أيضاً عقلا لا شرعاً نسخ (قرآن بمتواتر) من السنة ، قاله القاضى وغيره . وقيل : لا يجوز عقلا . قال ابن الباقلانى منهم من منعه تبعاً للقدرية فى الأصح ، انتهى . قال ابن مفلح : ظاهر كلام أحمد منعه . فهذا الجواز فى الخلاف عقلا . وأما الجواز شرعاً : فالمشهور عن الإمام أحمد رحمه الله منعه . وبه قال الشافعى وأكثر أصحابه ، والظاهرية وغيرهم . وقيل : يجوز ، وهو رواية عن أحمد ، واختيار أبى الخطاب ، وابن عقيل ، وأكثر الحنفية . والمالكية وغيرهم . وهو الذى نصره ابن الحاجب ، وحكاه عن الجمهور (ويعتبر) لصحة النسخ (تأخر ناسخ) عن

منسوخ ، وإلا لم يصدق عليه اسم ناسخ (وطريق معرفته) أى معرفة تأخر الناسخ من وجوه . أحدها : (الإجماع) على أن هذا ناسخ لهذا ، كالنسخ بوجوب الزكاة سائر الحقوق المالية . ومثله ماذكر الخطيب البغدادى : أن زِرّ بن حبيش قال لحذيفة « أىّ ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : هو النهار ، إلا أن الشمس لم تطلع » وأجمع المسلمون على أن طلوع الفجر يُحَرِّم الطعام والشراب ، مع بيان ذلك من قوله تعالى « وكلوا واشربوا - الآية » قال العلماء فى مثل هذا : إن الإجماع مبين للمتأخر ، وأنه ناسخ . لا أن الإجماع هو الناسخ (و) الوجه الثانى من طريق معرفة تأخر الناسخ (قوله صلى الله عليه وسلم) نحو « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » وقريب من هذا : أن ينص الشارع على خلاف ما كان مقرراً بدليل ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين مع تأخر أحدهما ، فيكون ناسخاً للمتقدم (و) الوجه الثانى (فعله) صلى الله عليه وسلم . فى ظاهر كلام الإمام أحمد رحمه الله . واختاره القاضى وأبو الخطاب ، وبعض الشافعية ، وقد جعل العلماء من ذلك نسخ الوضوء مما مست النار بأكله صلى الله عليه وسلم من الشاة ولم يتوضأ . وهو ظاهر ماقدمه ابن قاضى الجبل ، ومنع ابن عقيل نسخ القول بفعله صلى الله عليه وسلم ، وحكى عن التميمى ، واختاره المجد فى المسودة . لأن دلالته دونه (و) الوجه الرابع من طرق معرفة تأخر الناسخ (قول الراوى) للناسخ (كان كذا ونسخ ، أو رخص فى كذا ثم نهى عنه ونحوهما) كقول جابر رضى الله عنه « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم : ترك الوضوء مما مست النار » وكقول على رضى الله عنه « أمرنا النبى صلى الله عليه وسلم بالقيام للجنازة ، ثم قعد » وفى معنى ذلك كثير . فإن قيل : قول الراوى ينسخ به القرآن والسنة المتواترة : على تقدير وجودها ، مع أنه خبر آحاد ، والآحاد لا ينسخ به المتواتر ؟ قيل : هذا حكاية نسخ ، لا نسخ . والحكاية بالآحاد يجب العمل بها كسائر أخبار الآحاد . وأيضاً : فاستفادة النسخ من قوله : إنما هو بطريق التضمن ، والتضمن : يعتبر فيه مالا يعتبر فيما إذا كان أصلا ،

كثبوت الشفعة فى الشجر تبعاً للعقار ونحوه (لا) قول الراوى (ذى الآية) منسوخة (أو ذا الخبر منسوخ، حتى يبين الناسخ) للآية أو الخبر، قال ابن مفلح: وإن قال صحابى: هذه الآية منسوخة لم يقبل حتى يخبر بماذا نسخت. قال القاضى: أومأ إليه أحمد، كقول الحنفية والشافعية. قالوا: لأنه قد يكون عن اجتهاد فلا يقبل وذكر ابن عقيل رواية أنه يقبل، كقول بعضهم بعلمه، فلا احتمال، لأنه لا قوله غالبا إلا عن نقل. وقال المجد فى المسودة: إن كان هناك نص يخالفها عمل بالظاهر و (لا) نسخ (بقبلية فى المصحف) لأن العبرة بالنزول لا بالترتيب فى الوضع. لأن النزول بحسب الحكم والترتيب للتلاوة (ولا) نسخ (بصغر صحابى، أو تأخر إسلامه) يعنى إذا روى الحديث أحد من صغار الصحابة أو ممن تأخر إسلامهم: لم يؤثر ذلك. لأن تأخر راوى أحد الدليلين لا يدل على أن ما رواه ناسخ. ولجواز أن من تأخر إسلامه تحمّل الحديث قبل إسلامه (لا) نسخ (بموافقة أصل) يعنى أنه إذا ورد نصان فى حكم متضادان، ولم يمكن الجمع بينهما، لكن أحد النصين موافق للبراءة الأصلية، والآخر مخالف، لم يكن الموافق للأصل منسوخاً بما خالفه. وقيل: بلى. لأن الانتقال من البراءة لاشتغال الذمة يقين، والعود إلى الإباحة ثانياً شك. فقدم الذى لم يوافق الأصل (ولا) نسخ (بعقل وقياس) لأن النسخ لا يكون إلا بتأخر الناسخ عن زمن المنسوخ. ولا مدخل للعقل ولا للقياس فى معرفة المتقدم والمتأخر، وإنما يعرف ذلك بالنقل المجرد (ولا ينسخ إجماع) لأنه لا يكون إلا فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم، حتى أنه يرد ما ينسخه. وإذا وقع بعد وفاته فلا يمكن أن يأتى بعده ناسخ (ولا ينسخ) حكم (به) أى بالإجماع. لأنه إذا وجد إجماع على خلاف نص فيكون قد تضمن ناسخاً. لا أنه هو الناسخ. ولأن الإجماع معصوم من مخالفة دليل صحيح شرعى، لا معارض له ولا مزيل له عن دلالته. فتعين إذا وجدناه خالف شيئاً، يكون ذلك: إما غير صحيح، إن أمكن ذلك، أو أنه مؤول، أو نسخ بناسخ آخر، لأن إجماعهم حق. فالإجماع دليل على النسخ، لا رافع للحكم، كما قرره القاضى

أبو يعلى ، والصيرفى والأستاذ أبو منصور ، وغيرهم (وكذا القياس) أى وكالإجماع القياس فى كونه لا يُنْسَخ ولا يَنْسَخ. قال ابن مفلح : أما القياس فلا ينسخ . وذكره القاضى . وذكره الآمدى عن أصحابنا لبقائه ببقاء أصله . قال ابن قاضى الجبل : منعه بعض أصحابنا وعبد الجبار فى قول ، محتجين بأن القياس إذا كان مستنبطا من أصل فالقياس باق ببقاء أصله . فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله . وهو اختيار ابن الحاجب وغيره . ومنهم من جوز ذلك فى القياس الموجود زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، دون مابعده . وهو اختيار أبى الخطاب وابن عقيل وأبى الحسين وابن برهان وابن الخطيب . قال أبو الخطاب : ما ثبت قياسا . فأما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم بنصه على العلة ، أو تنبيهه عليها فيجوز نسخه بنصه أيضا . مثاله : أن ينص على تحريم الربا فى البر . وينص على أن علة تحريمه الكيل ، ثم ينص بعد ذلك على إباحته فى الأرز ، ويمنع من قياسه على البر . فيكون ذلك نسخا . وأما قياس مستفاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام : فلا يصح نسخه ، لأنه لا يجوز أن يتجدد بعد وفاته نص من كتاب أو سنة . انتهى . وأما كون القياس لا ينسخ به : فهو الذى عليه أصحابنا والجمهور قاله ابن مفلح . واختاره الباقلانى . ونقله عن الفقهاء والأصوليين . قال : لأن القياس يستعمل مع عدم النص . فلا ينسخ النص ، ولأنه دليل محتمل ، والنسخ إنما يكون بغير محتمل . وأيضا فشرط صحة القياس : أن لا يخالف الأصول . فإن خالف فسد . قال : بل ولا ينسخ قياسا آخر . لأن التعارض إن كان بين أصلى القياسين فهو نص بنص . وإن كان بين العلتين ، فهو من باب المعارضة فى الأصل والفرع ، لا من باب القياس . قال ابن مفلح: وجه هذا القول : أن المنسوخ إن كان قطعيا لم ينسخ بمظنون . وإن كان ظنيا فالعمل به مقيد برجحانه على معارضه . وتبين بالقياس زوال العمل به . وهو رجحانه فلا ثبوت له . والقول الثانى : إن كانت علته منصوصة جاز النسخ به وإلا فلا . قال الباجى : هذا هو الحق . والقول الثالث ، قاله الآمدى : إن كانت منصوصة جاز ، وإلا بأن

كان القياس قطعيا ، كقياس الأمة على العبد فى السراية ، لكن لا من باب النسخ ، أو كان ظنيا . فان علته مستنبطة فلا . وفى المسألة ستة أقوال غير ما ذكرنا أضربنا عنها خشية الاطالة (وإن نسخ حكم أصل تبعه حكم فرعه) يعنى إذا ورد النسخ على أصل مقيس عليه ارتفع القياس عليه بالتبعية عندنا وعند الشافعية وخالف فى ذلك القاضى من أصحابنا والحنفية . قال القاضى فى إثبات القياس عقلا : لايمتنع عندنا بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم الأصل ومثله أصحابنا ـ وذكره ابن عقيل عن المخالف أيضا ـ ببقاء حكم النبيذ المطبوخ فى الوضوء بعد نسخ النبيذ ، وصوم رمضان بنيته من النهار بعد نسخ عاشوراء عندهم ، وقال المجد فى المسودة : وعندى إن كانت العلة منصوصا عليها لم يتبعه الفرع ، إلا أن يعلل فى نسخه بعلة . فيثبت النسخ حيث وجدت . انتهى . وقيل : إن نص على العلة : لم يتبعه الفرع ، إلا أن يعلل فى نسخه بعلة ، فيتبعها النسخ ـ ووجه الأول . الذى فى المتن ـ : خروج العلة عن اعتبارها . فلا فرع . وإلا وجد المعلول بلا علة . فان قيل : أمارة ، فلم يحتج إليها دواما . رد بأنها باعثة . قالوا : الفرع تابع للدلالة ، لا للحكم . رد ، زوال الحكم بزوال علته . وفى التمهيد أيضا : لا يسمى نصا لزوال حكم بزوال علته . ومعناه فى العدة . قال البرماوى : إذا ورد النسخ على الأصل المقيس عليه ارتفع القياس معه بالتبعية . والمخالف فيه الحنفية (ويجوز النسخ بالفحوى) عند الأئمة الأربعة والمعظم . قال ابن مفلح : الفحوى ينسخ وينسخ به . قال الآمدى : اتفاقا . وفى التمهيد : المنع عن بعض الشافعية . وذكره فى العدة عن الشافعية . قال فيما حكاه الأسفرائينى : واختاره بعض أصحابنا . لنا : أنه كالنص ، وإن قيل : قياس قطعى . انتهى (و) يجوز أيضا (نسخ أصل الفحوى) وهو التأفيف ، كما لو قال : رفعت تحريم التأفيف مثلا (دونه) فى أنواع الأذى . وهو الفحوى . لأنه لا يلزم من إباحة الخفيف إباحة الثقيل وهذا اختيار القاضى أبى يعلى وابن عقيل والفخر إسماعيل البغدادى . وحكى عن الحنفية وغيرهم . وقال الموفق فى الروضة ، وتبعه الطوفى : بالمنع . وذكره الآمدى

قول الأكثر . لأن الفرع يتبع الأصل . فان رفع الأصل فكيف يبقى الفرع ؟ (وعكسه) يعنى أنه يجوز نسخ الفحوى - وهو الضرب مثلا - دون أصله . وهو التأفيف ، كما لو قال : رفعت تحريم كل إيذاء غير التأفيف . فيجوز ذلك فى ظاهر كلام أكثر أصحابنا . وعليه أكثر المتكلمين . قاله البرماوى . لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران . فجاز نسخ كل منهما على انفراده . ومنع من ذلك الجد وابن مفلح وابن قاضى الجبل وابن الحاجب وغيرهم ، وقيل : إن نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر . قال فى جمع الجوامع : والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر ، ثم قال المحلى شارحه : واعلم أن استلزام نسخ كل منهما ينافى ماصححه فى جمع الجوامع من جواز نسخ كل منهما دون الآخر ، فان الامتناع مبنى على الاستلزام ، والجواز مبنى على عدمه . وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله . والبيضاوى على الاستلزام . وجمع المصنف - يعنى صاحب جمع الجوامع - بينهما (و) يجوز أيضا نسخ (حكم مفهوم المخالفة إن ثبت) وإلا فلا . يعنى أنه يجوز نسخ حكم المسكوت الذى هو مخالف للمذكور ، مع نسخ الأصل ودونه . قاله كثير من العلماء . وقد قال الصحابة رضى الله عنهم « إن قول النبى صلى الله عليه وسلم : إنما الماء من الماء : منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم : إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » مع أن الأصل باق . وهو وجوب الغسل بالإنزال (ويبطل) حكم مفهوم المخالفة (بنسخ أصله) على الصحيح ، اختاره القاضى . وجزم به الموفق فى الروضة ، وكذلك الطوفى . لأن فرعه وعدمه كالخطابين . واختاره ابن فورك . والقول الثانى : أنه لايبطل بنسخ أصله . وهو وجه لأصحابنا ، ذكره القاضى ، قال البرماوى : وأما نسخ الأصل بدون مفهومه الذى هو مخالف له حكما : فذكر الصفى الهندى فيه احتمالين ، قال : وأظهرهما أنه لايجوز ، لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار القيد المذكور . فاذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما ينبني عليه . انتهى . وعلى هذا : فنسخ الاصل نسخ للمفهوم منه . والمعنى : أنه يرتفع الحكم الشرعى الذى حكم به على المسكوت

بضد الحكم المذكور (ولا ينسخ به) أى بمفهوم المخالفة على الصحيح . قطع به فى جمع الجوامع . وصرح به السمعانى ، لضعفه عن مقاومة النص . وقيل : بلى ، لأنه فى معنى المنطوق (ولا حكم للناسخ مع جبريل عليه السلام اتفاقاً) قبل أن يبلغه جبريل إلى النبى صلى الله عليه وسلم (فاذا بلغه) للنبى صلى الله عليه وسلم (لم يثبت حكمه فى حق من لم يبلغه) عند أصحابنا والأكثر . وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله لأنه أخذ بقصة أهل قباء والقبلة . وقيل : يثبت فى الذمة . واختاره جماعة من الشافعية ، كالنائم وقت الصلاة . واستدل الأول ـ وهو الصحيح ـ بأنه لو ثبت لزم وجوب الشىء وتحريمه فى وقت واحد . لأنه لو نسخ واجب بمحرم أثم بترك الواجب وأيضاً يأثم بعمله بالثانى اتفاقاً (وليست زيادة جزء مشترط ، أو شرط أو زيادة عبادة مستقلة من الجنس أو غيره: نسخاً) إذا زيد فى الماهية الشرعية جزء مشترط ، أو شرط ، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة: لم يكن ذلك نسخاً على الراجح. وعليه الأكثر ، منهم أصحابنا والمالكية والشافعية والجبائية . وخالفت الحنفية . واستدلوا بقولهم : إن الزيادة على النصوص نسخ لمسائل كثيرة ، كرد أحاديث وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة ، وأحاديث الشاهد واليمين ، واشتراط الإيمان فى الرقبة ، والنية فى الوضوء . وغير ذلك . وخالفوا أصولهم فى اشتراطهم فى ذوى القربى الحاجة . وهو زيادة على القرآن ، ومخالفة للمعنى المقصود فيه ، وفى أن القهقهة تنقض الوضوء ، مستندين إلى أخبار ضعيفة وهى زيادة على نواقض الوضوء المذكورة فى القرآن . وقال الرازى فى مسألة الزيادة التى ترفع مفهوم المخالفة : إنها إن أفادت خلاف ما أسند من مفهوم المخالفة كانت نسخاً ، كإيجاب الزكاة فى معلوفة الغنم . فإنه يفيد خلاف مفهومه « فى السائمة الزكاة » وإلا فلا . وفى هذه المسألة أقوال غير هذه . أضربنا عن ذكرها خشية الإطالة . وأما مسألة زيادة العبادة المستقلة : فإن كانت من غير الجنس ، كزيادة وجوب الزكاة ، ووجوب الصوم على وجوب الصلاة ، أو على وجوب الحج . فليست نسخاً إجماعاً ، وإن كانت من الجنس ، كزيادة صلاة زائدة على الجنس : فليست بنسخ أيضاً عند الأئمة

الأربعة . وقال بعض أهل العراق : يكون نسخاً بزيادة صلاة سادسة لتغير الوسط من الخمس (ونسخ جزء أو شرط عبادة له) أى فالنسخ لذلك الجزء أو الشرط (فقط) دون أصل تلك العبادة على الصحيح عند أصحابنا وأكثر الشافعية . نقله عنهم ابن مفلح وابن السمعانى . وهو مذهب الكرخى وأبى الحسين البصرى . وعن بعض المتكلمين والغزالى ، وحكى عن الحنفية : أنه أصل لنسخ العبادة . وقال المجد فى المسودة : محل الخلاف فى شرط متصل ، كالتوجه ، ومنفصل ، كوضوء : ليس نسخاً لها إجماعاً ، ووافق الهندى المجد ، واستدل للأول - الذى هو الصحيح - بأن وجوب أصل العبادة باق ، ولا تفتقر إلى دليل ثان إجماعاً ، ولم يتجدد وجوب ، وكنسخ سنتها اتفاقاً .

(فصل يستحيل تحريم معرفة الله تعالى)

إلا على تكليف المحال . وذلك لتوقفه على معرفته . وهو دور (وماحسن) لذاته ، كمعرفة الله تعالى (أو قبح لذاته) كالكفر (يجوز نسخ وجوبه) أى وجوب ماحسن لذاته (و) يجوز نسخ (تحريمه) أى تحريم ماقبح لذاته عند من نفى الحسن والقبح ، ونفى رعاية الحكمة فى أفعاله . ومن أثبت ذلك منعه (وكذا) قالوا (يجوز نسخ جميع التكاليف . سوى معرفته تعالى) قال المجد : من أصل أصحابنا وأهل الحديث خلافاً للقدرية (ولم يقعا إجماعاً) أى لم يقع نسخ وجوب ماحسن لذاته ، ولا نسخ تحريم ماقبح لذاته بلا خلاف فى ذلك . وإنما الخلاف فى الجواز العقلى .

(باب . القياس لغة : التقدير والمساواة)

لما فرغنا من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع ، شرعنا فى القياس ومباحثه . وهو ميزان العقول . قال تعالى « ٥٧ : ٢٦ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم والكتاب الميزان ليقوم الناس بالقسط » فالقياس فى اللغة : يدل على معنى التسوية على العموم . لأنه نسبة وإضافة بين شيئين . ولهذا يقال : فلان يقاس بفلان ولايقاس بفلان ، أى يساوى فلاناً ولا يساوى فلانا (و) أما

القياس (شرعاً) أى فى عرف الشرع . فهو (تسوية فرع بأصل فى حكم من باب تخصيص الشىء ببعض مسمياته) فهو حقيقة عرفية . مجاز لغوى . قاله الطوفى فى شرحه وغيره (و) القياس (اصطلاحاً) أى فى اصطلاح علماء الشريعة (رد فرع إلى أصله بعلة جامعة) قاله القاضى وأبو الخطاب وابن البناء وفى التمهيد أيضاً: تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم . واختاره أبو الحسين البصرى . قال ابن مفلح : ومراده تحصيل مثل حكم الأصل ، ومعناه فى الواضح . وقال : إنه أسدُّ ما رآه . قال ابن مفلح : لكن هو نتيجة القياس ، لا نفسه . انتهى . وذلك كرد النبيذ إلى الخمر فى التحريم بعلة الإسكار . ونعنى بالرد : الالحاق والتسوية بينهما فى الحكم . وللقياس تعاريف كثيرة غير ماذكر . أضربنا عن ذكرها خشية الإطالة (ولم يرد بالحد قياس الدلالة . وهو الجمع بين أصل وفرع بدليل العلة) كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الدالة على الشدة المطربة (ولا قياس العكس . وهو تحصيل نقيض حكم المعلوم فى غيره ، لافتراقهما فى علة الحكم) مثل أن يقال : لما وجب الصوم فى الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر ، عكسه الصلاة . لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر . وقيل : بلى . وقيل : ليسا بقياس . قال ابن حمدان فى المقنع وغيره : المحدود هنا هو قياس الطرد فقط . وقال القاضى عضد الدين وغيره : القياس المحدود هو قياس العلة . انتهى . وقال البرماوى: فى حجية قياس العكس خلاف . وكلام الشيخ أبى حامد يقتضى المنع ، لكن الجمهور على خلافه . قال أبو إسحاق الشيرازى فى الملخص : اختلف أصحابنا فى الاستدلال به على وجهين . أصحهما - وهو المذهب - أنه يصح . استدل به الشافعى فى عدة مواضع . والدليل : أن الاستدلال بالعكس بقياس مدلول على صحته بالعكس . وإذا صح القياس فى الطرد - وهو غير مدلول على صحته - فلأن يصح الاستدلال بالعكس - وهو قياس مدلول على صحته - أولى . قال البرماوى : ويدل عليه : أن الاستدل به وقع فى القرآن والسنة وفعل الصحابة . فأما القرآن : فنحو قوله تعالى «٢١ : ٢٢ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» فدل على أنه ليس إله إلا الله

لعدم فساد السموات والأرض . وكذلك قوله تعالى « ٤ : ٨٢ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » ولا اختلاف فيه . فدل على أن القرآن من عند الله بمقتضى قياس العكس . وأما السنة : فكحديث « يأتى أحدنا شهوته ويؤجر ؟ قال: أرأيتم لو وضعها فى حرام -يعنى أكان يعاقب ؟- قالوا : نعم . قال: فمه؟» فقاس وضعها فى حلال، ويؤجر على وضعها فى حرام فيؤزر : بنقيض العدة . وأما الصحابة ، ففى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه : أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة . قال : وقلت أنا : من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة عليه ، لكن رواها مسلم عن جابر مرفوعاً . فلا حاجة إلى القياس . ويجمع بين الروايتين : بأنه عند ذكر كل لفظ كان ناسياً للاخرى . كما جمع به النووى . وظهر بهذا كله أنه حجة ، إلا أنه هل يسمى قياساً حقيقية أو مجازاً ، أو لا يسمى قياساً أصلا ؟ ثلاثة أقوال . أرجحها : الثانى (وأركانه) أى القياس أربعة (أصل، وفرع ، وعلة وحكم) والمراد بالأركان هنا : ما لا يتم القياس إلا به ، فيكون مجازاً . لأن أركان الشىء حقيقة : هى أجزاؤه التى يتألف منها ، كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة إلا أن يعنى بالقياس مجموع هذه الأمور الأربعة مع الحمل تغليباً . فتصير الأربعة شطراً للقياس . وأما ما حكى عن بعضهم من أن القياس يجوز من غير أصل ، فقال ابن السمعانى : هو قول من خلط الاجتهاد بالقياس والحق أن القياس نوع من الاجتهاد . والذى لا يحتاج إلى أصل : هو ماسواه من أنواع الاجتهاد . وأما القياس : فلا بد له من أصل . ثم اعلم أن القياس الشرعى راجع فى الحقيقة إلى القياس العقلى المنطقى المؤلف من المقدمتين . لأن قولنا : النبيذ مسكر ، فكان حراماً كالخمر . مختصر من قولنا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . وليس فى الأول زيادة على الثانى ، إلا ذكر الأصل المقيس عليه على جهة التنظير به والتأنس . ولهذا لو قلنا : النبيذ مسكر فهو حرام ، لحصل المقصود . وإذا حصل ثبت أن القياس الشرعى راجع إلى العقلى ، لازم فيه مايلزم فى العقلى ، من كونه على أربعة

أركان . وبيانه : أن المقدمتين والنتيجة تشتمل على ستة أجزاء ، من بين موضوع ومحمول . فسقط منها بالتكرار جزءان ، وهو الحد الأوسط ، يبقى أربعة أجزاء هى أركان المقصود . وهى التى يقتصر عليها الفقهاء فى أقيستهم . مثاله : قولنا النبيذ مسكر ، جزءان : موضوع . وهو النبيذ ، ومحمول . وهو مسكر . ثم نقول : وكل مسكر حرام . فهذان جزءان . ويلزم عن ذلك : النبيذ حرام . وهما جزءان آخران . صارت ستة أجزاء ، هكذا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالنبيذ حرام ، يسقط منها لفظ « مسكر » مرتين . لأنه محمول في المقدمة الأولى موضوع فى الثانية ، يبقى هكذا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، وهو صورة قياس الفقهاء (والأصل محل الحكم المشبه به) عند الفقهاء وكثير من المتكلمين ، كالخمر فى المثال السابق ، لافتقار الحكم والنص إليه . وقيل : الحكم ، وحكى عن المتكلمين والمعتزلة . فيكون فى المثال فى قوله تعالى « فاجتنبوه » وما فى معناه من الكتاب والسنة والإجماع . وقيل : إن الأصل نفس حكم المحل ، فهو نفس التحريم الذى فى الأصل ، كالتحريم فى المثال . لأنه الذى يتفرع عليه الحكم فى الفرع . قال ابن قاضى الجبل وغيره : والنزاع لفظى ، لصحة إطلاق الأصل على كل منها ، واختار ابن عقيل : أنه الحكم والعلة (والفرع المحل المشبه) كالنبيذ فى المثال السابق ، وبه قال الفقهاء ، حكاه ابن البراقى عنهم . وقيل : إنه حكم المشبه به ، وهو التحريم ، وبه قال المتكلمون . قال ابن قاضى الجبل : وهو الأصح ، وإنما قدم تعريف الفرع على الحكم والعلة لمقابلته للأصل ، فناسب ذكره المبين للضدين ، من اللزوم الذهنى ، والعلة فرع للأصل وأصل للفرع اتفاقا ، لبناء حكمه عليه (والحكم) المستفاد من القياس هو (المعلل) لا المحكوم فيه ، خلافا للطبرى والشافعى . ولما فرغ من تعريف أركانه شرع فى شروط صحته ، فقال (وشرط حكم الأصل : كونه شرعياً إن استلحق شرعياً) وذلك لأنه القصد من القياس الشرعى . ولأن القياس لا يجرى فى اللغات والعقليات . وعلى تقدير ذلك فلا يكون قياساً . والكلام إنما هو فى القياس

الشرعى ، مع أن القياس فيهما صحيح يتوصل به إلى الحكم الشرعى ، كقياس تسمية اللائط زانيا ، والنباش سارقا ، والنبيذ خمرا ، ليثبت الحد والقطع والتحريم . فإذا قيل : بأن ذلك إنما هو فى استلحاق نفس الحكم الشرعى ، فلا بد من اشتراط كونه شرعيا (و) من شرط حكم الأصل : كونه (غير منسوخ) لأن المنسوخ لم يبق له وجود فى الشرط ، فيلحق به الأحكام بقياس ولا غيره (و) يشترط فيه أيضاً أن (لا) يكون (شاملا لحكم الفرع) إذ لو كان شاملا لحكم الفرع لم يمكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس ، ولكان القياس ضياعا وتطويلا بلا طائل . مثاله فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر ، فيمنع فى البر . فنقول قال النبى صلى الله عليه وسلم « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدا بيد ، سواء بسواء » فإن الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر . وأنت تعلم مما ذكر أن دليل العلة إذا كان نصا وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه ، مثل أن تقول : النباش يقطع . لأنه سارق كالسارق من الحى إنما يقطع لأنه سارق . فنقول لقوله تعالى « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » رتب القطع على السرقة بفاء التعقيب . فدل على أنه المقتضى للقطع . فيقال : يوجب ثبوت الحكم فى الفرع بالنص . فإن ثبوت العلة بعد ثبوت الحكم . ولا مخلص للمستدل إلا منع كونه عاماً (و) من شرط حكم الأصل أيضاً : أن (لا) يكون (معدولا به عن سنن القياس) أى عن طريقه المعتبر فيه ، لتعذر التعدية حينئذ . وذلك على ضربين . أحدهما : لكونه لم يعقل معناه ، إما لكونه استثنى من قاعدة عامة . كالعمل بشهادة خزيمة وحده فيما لا تقبل فيه شهادة الواحد ، أو لم يستثن (كعدد الركعات) وتقدير نصاب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات . والضرب الثانى : ما عقل معناه ، ولكن لا نظير له . وإلى ذلك أشير بقوله (أو لا نظير له) وسواء كان (له معنى ظاهر) كرخص السفر (أو لا) معنى له ظاهر ، كالقسامة . كذا مثل به ابن مفلح تبعاً لابن الحاجب وغيره . قاله البرماوى ، لكن فى جعله القسامة معقولة المعنى ، وهو خفى ، بخلاف

شهادة خزيمة ومقادير الحدود : نظر ظاهر (وما خص من القياس يجوز القياس عليه . و) يجوز (قياسه على غيره) قال أبو يعلى : المخصوص من جملة القياس يقاس عليه ويقاس على غيره . أما الأول : فلأن أحمد قال فيمن نذر ذبح نفسه: يفدي نفسه . فقاس من نذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده انتهى . قال ابن مفلح : وهو قول أصحابنا والشافعية ، وبعض الحنفية وإسماعيل بن إسحاق المالكي . لأن الظن الخاص أرجح . ومنع ذلك أكثر الحنفية والمالكية والمتكلمين ، إلا أن يكون معللا ، كقوله صلى الله عليه وسلم « إنها من الطوافين » أو مجمعاً على جواز القياس عليه ، كالتخالف في الإجارة كالبيع . ولتاوجه ، كأكثر الحنفية ذكره أبو الخطاب . قال : ولهذا لانقيس على لحم الإبل في نقض الوضوء وغير ذلك من أصولنا . قال ابن مفلح : كذا قال ، قال : وفيه نظر ، لعدم فهم المعنى ، أو مساواته . ولهذا نقيس في الأشهر العنب على العرايا . وقد قاس الحنفية المقدر ، كالموضحة في دية النفس في حمل العاقلة . قال ابن قاضي الجبل : لنا أن الاعتبار بوجود القياس بشروطه ، وكونه مخصوصاً لايمنع إلحاق مافي معناه . قالوا : لانظير . قلنا : لايخلو من نظير (و) من شرط حكم الأصل أيضاً (كونه غير فرع) قال ابن مفلح في أصوله : ومنه كونه غير فرع ، اختاره القاضي في مقدمة المجرد . وقال: هو ظاهر قول أحمد . وقيل له : يقيس الرجل بالرأي ؟ فقال : لا . هو أن تسمع الحديث فتقيس عليه . ثم ذكر أنه يجوز أن يستنبط من الفرع المتوسط علة ليست في الأصل ويقاس عليه . وذكر أيضاً في مسألة القياس جواز كون الشيء أصلا لغيره في حكم ، وفرعاً لغيره في حكم آخر ، لا في حكم واحد . وجوزه القاضي أيضاً وأبو محمد البغدادي ، وقال : لأنه لايخل بنظم القياس وحقيقته . وكذا أبو الخطاب . ومنعه أيضاً . ثم قال ابن مفلح :- والمنع قاله الكرخي والآمدي ، وذكره عن أكثر أصحابهم . والجواز قاله الرازي والجرجاني وأبو عبد الله البصري وقال ابن برهان : يجوز عندنا ، خلافاً للحنفية والصيرفي من أصحابنا . قال : وحرف المسألة : تعليل الحكم بعلتين . انتهى . وهذه المسألة : مترجمة بمنع القياس على

ماثبت حكمه بالقياس . ووجه المنع فى أصل المسألة : أن العلة إن اتحدت فالوسط لغو . كقول شافعى : السفرجل مطعوم . فيكون ربويا كالتفاح ، ثم يقيس التفاح على البر ، وإن لم يتحد فسد القياس . لأن الجامع بين الفرع الأخير والمتوسط لم يثبت اعتباره لثبوت الحكم فى الأصل الأول بدونه . والجامع بين المتوسط وأصله ليس فى فرعه ، كقول شافعى : الجذام عيب يفسخ به البيع ، فكذا النكاح ، كالرتق ثم يقيس الرتق على الجب بفوات الاستمتاع . وهذا المثال : مثل به ابن مفلح تبعاً لابن الحاجب ، لكن قال التاج السبكى : هو على ضرب المثال ، وإلا فردُّ المجبوب عندنا إنما هو لنقصان عين المبيع نقصاً يفوت به غرض صحيح لا كفوات الاستمتاع . وأما إثبات الفسخ بالجب فى النكاح فلفوات الاستمتاع ، فالعلتان متغايرتان على كل حال (و) من شرط حكم الأصل أيضاً : كونه (متفقاً عليه بين الخصمين) فإن كان أحدهما يمنعه ، فلايستدل عليه بالقياس فيه . وإنما شرط ذلك لأن لا يحتاج القياس عند المنع إلى إثباته . فيكون انتقالا من مسألة إلى أخرى (لا) أن يكون متفقاً عليه بين (الأمة) لحصول المقصود باتفاق الخصمين فقط . وهذا الصحيح الذى عليه الجمهور . واشترط قوم اتفاق الأمة على الأصل . ومنعوا القياس على مختلف فيه ، لنقل الكلام إلى التسلسل . وضعفه الموفق كغيره لندرة الجمع عليه . ولأن كلا من الخصمين مقلد . فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه . لأنه لايعلم مأخذه . ثم لايلزم من عجزه عجزه ، ثم لايتمكن أحدهما من إلزام مالم يجمع عليه (ولا) يشترط - مع كونه متفقاً عليه بين الخصمين دون الأمة - أن يكون ذلك (مع اختلافهما) وقيل : بلى ، وهو اختيار الآمدى (ولو لم يتفقا) يعنى الخصمين على حكم الأصل ، ولم يكن مجمعاً عليه (فأثبت المستدل حكمه) أى حكم الأصل بنص (ثم أثبت العلة) بطريق من طرقها ، من إجماع أو نص ، أو سبر أو إخالة (قيل) منه استدلاله فى الأصح ، ونهض دليله على خصمه . مثال ذلك : أن تقول فى المتبايعين ، إذا كانت السلعة تالفة : متبايعان تحالفا ، فيتحالفان ويترادان كما لو كانت قائمة ، لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا اختلف المتبايعان ، فليتحالفا

وليترادا » فيثبت الحكم بالنص وعلته ، وهى التحالف بالأيمان . وقيل : لا يقبل ذلك منه . لم يقبل من المستدل حتى يكون حكم الأصل مجمعاً عليه ، أو يتوافق عليه الخصمان . واستدل للأول - وهو الصحيح - بأنه لو لم يقبل ذلك منه لم يقبل فى المناظرة مقدمة تقبل المنع ، واللازم باطل . بيان الملازمة : أن من يمنع ذلك ويشترط فى حكم الأصل الاتفاق عليه بين الخصمين إنما قال ذلك لئلا يحصل الانتقال من مطلوب إلى آخر وانتشار كلام يوجب تسلسل البحث ، ويمنع من حصول مقصود المناظرة . وهذا لا يختص بحكم الأصل ، بل هو ثابت فى كل مقدمة تقبل المنع . قال القاضى عضد الدين : وربما يفرق بأن هذا حكم شرعي مثل الأول ، يستدعى مايستدعيه ، بخلاف المقدمات الأخر (وإن) كان الخصم يقول بحكم الأصل (لم يقل بحكم أصله المستدل) وهو قياس فاسد . مثال ذلك : قول الحنفى فى الصوم بنية النفل : أتى بما أمر به ، فيصح ، كفريضة الحج ، وهو لا يقول بصحة فريضة الحج بنية النفل ، بل خصمه هو القائل به . ووجه فساده : كونه اعترف ضمناً بخطئه فى الأصل . وهو إثبات الصحة فى فريضة الحج . والاعتراف ببطلان إحدى مقدمات دليله ، ولا يسمع من المدعى ماهو معترف ببطلانه ، ولا يمكن من دعواه . فإن قيل : فذلك يصلح إلزاماً للخصم ؛ إذ لو لزمه لزم المقصود ، وإلا كان مناقضاً فى مذهبه . كعمله بالعلة فى موضع دون موضع . فالجواب : أن الإلزام مندفع وجهين . أحدهما : أن تقول : العلة فى الأصل عندى غير ذلك ، ولا يجب ذكرى لها . الثانى : أن تقول : يلزم منه خطئى فى الأصل أو فى الفرع ولا يلزم منه الخطأ فى الفرع معيناً . وهو مطلوبك . وربما اعترف بخطئه فى الأصل ولا يضر ذلك فى الفرع . قاله القاضى عضد الدين وغيره (وما اتفقا) يعنى الخصمين (عليه) من حكم أصل ، لكن (لعلتين مختلفتين) فهو قياس مركب (ويسمى) هذا (مركب الأصل) سمى بذلك لاختلافهما فى تركيب الحكم فالمستدل يركب العلة على الحكم . والخصم بخلافه . قال القاضى عضد الدين : والظاهر أنه إنما سمى مركباً لاختلافهما فى علته . وقيل : فى تركيبه الحكم عليها

فى الأصل . فعند المستدل: هى فرع له . والمعترض بالعكس . وسمى مركب الأصل للنظر فى علة حكمه . انتهى . وإن كان الخصم موافقاً على العلة ، ولكن يمنع وجودها فى الأصل . وذلك ما أشير إليه بقوله (أو لعلة يمنع الخصم وجودها فى الأصل ، ويسمى مركب الوصف) سمى بذلك لاختلافهما فى نفس الوصف الجامع . مثال الأول -وهو مركب الأصل- قول الحنبلى، فيما إذا قتل الحر عبداً : المقتول عبد ، فلا يقتل به الحر ، كالمكاتب إذا قتل وترك وفاءا ووارثاً مع المولى . فإن أبا حنيفة يقول هنا : إنه لاقصاص ، فيلحق العبد به هنا ، بجامع الرق ، فلا يحتاج الحنبلى فيه إلى إقامة دليل على عدم القصاص فى هذه الصورة لموافقة خصمه ، فيقول الحنفى فى منع ذلك : إن العلة إنما هى جهالة المستحق من السيد والورثة ، لا الرق . لأن السيد والوارث وإن اجتمعا على طلب القصاص لايزول الاشتباه ، لاختلاف الصحابة فى مكاتب مات عن وفاء . قال بعضهم : يموت عبداً ، وتبطل الكتابة . وقال بعضهم : تؤدى الكتابة من أكسابه . ويحكم بعتقه فى آخر جزء من أجزائه . فقد اشتبه الولى مع هذا الاختلاف ، فامتنع القصاص . فإن اعترض عليهم بأنكم لابد أن تحكموا فى هذه الحالة بأحد هذين القولين ، أو بموته عبداً أو حراً . وأيا ما كان فالمستحق معلوم . فنقول للحنفى: نحن نحكم بموته حراً ، بمعنى أنه يورث ، لابمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر ؛ لأن حكمنا بموته حراً ظنى ؛ لاختلاف الصحابة ، والقصاص ينتفى بالشبهة. فهذه جهالة تصلح لدرء القصاص ، ولا يمتنع علمنا بمستحق الإرث . ومثال الثانى - وهو مركب الوصف - أن يقال فى مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح : هذا تعليق للطلاق، فلا يصح . كما لو قال: زينب التى أتزوجها طالق . فيقول الحنفى: العلة التى هى كونه تعليقاً مفقودة فى الأصل ؛ فإن قوله : زينب التى أتزوجها طالق تنجيز لاتعليق . فإن صح هذا : بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع ؛ ولا أمنع حكم الأصل ، وهو عدم الوقوع فى قوله : زينب التى أتزوجها طالق ؛ لأنى إنما منعت الوقوع لأنه تنجيز لاتعليق ، فلو كان تعليقاً لقلت به . وحاصله :

أن الخصم فى هذه الصورة لاينفك عن منع العلة فى الأصل ، كما لو لم يكن التعليق ثابتاً فيه ، أو منع حكم الأصل ، كما إذا كان ثابتاً ، وعلى التقديرين : لايتم القياس وقوله (ليس بحجة) خبر لقوله « وما اتفقا عليه » ومعنى ذلك : أن القياس النسبى مركب الأصل ، والقياس المسمى مركب الوصف ، ليس كل منهما بحجة عندنا وعند الأكثر . أما الأول : فلأن الخصم لاينفك عن منع الأصل ، كما لو لم يكن التعليق ثابتاً فيه ، أو منع حكم الأصل إذا كان ثابتاً . وعلى التقديرين : لايتم القياس (و) قال ابن الحاجب وجماعة كثيرة (لو سلمها) أى سلم الخصم العلة للمستدل أنها التى ذكرها المستدل (فأثبت المستدل وجودها) فيما اختلفوا فيه (أو سلمه) أى سلم وجودها (الخصم) حيث اختلفوا فيه (انتهض الدليل) عليه ، لتسليمه فى الثانى ، وقيام الدليل عليه فى الأول . وذلك كما لو كان مجتهداً ، أو غلب على ظنه صحة القياس . فإنه لايكابر نفسه فيما أوجبه عليه (ويقاس على عام خُصَّ ، كلائط وآتٍ بهيمة على زان) قال ابن عقيل : هو الأصح . لنا وللشافعية . وقيل : لا ؛ لضعف معناه للخلاف فيه .

(فصل . العلة)

التى هى أحد أركان القياس عند أهل السنة من أصحابنا وغيرهم (مجرد أمارة وعلامة ينصبها الشارع دليلا) يستدل بها المجتهد (على) وجدان (الحكم) إذا لم يكن عارفاً به . ويجوز أن تتخلف ، كالغيم الذى هو أمارة على المطر . وقد تتخلف . وهذا لايخرج الأمارة عن كونها أمارة . وقيل - وهو للمعتزلة - إن العلة مؤثرة فى الحكم ، بناء على قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين . ثم قال بعضهم : إنها أثرت بذاتها . وقال بعضهم : إنها أثرت بصفة ذاتية فيها . وقال بعضهم : بوجوه واعتبارات . وليس عند أهل السنة شىء من العالم مؤثراً فى شىء . بل كل موجود فيه ، فهو بخلق الله سبحانه وإرادته . وقيل : غير ذلك (زِيد) أى وزاد بعضهم فى الحد (مع أنها موجبة) أى العلة (لمصالح دافعة

لفاسد) ليست من جنس الأمارة الساذجة ، لكن على معنى أنها تبعث المكلف على الامتثال ، لا أنها باعثة للشرع على ذلك الحكم ، أو أنه على وفق ماجعله الله تعالى مصلحة للعبد تفضلا عليه ، وإحساناً له ، لاوجوباً على الله تعالى . ففى ذلك بيان قول الفقهاء : الباعث على الحكم بكذا هو كذا، وأنهم لايريدون بعث الشارع ، بل بعث المكلف على الامتثال ، مثل : حفظ النفس باعث على تعاطى فعل القصاص الذى هو من فعل المكلف . أما حكم الشرع : فلا علة له ولا باعث عليه ، فإذا انقاد المكلف لامتثال أمر الله تعالى فى أخذ القصاص منه ، وكونه وسيلة لحفظ النفوس : كان له أجران ، أجر على الانقياد ، وأجر على قصد حفظ النفس ، وكلاهما أمر الله تعالى . قال الله تعالى « ٢ : ١٧٨ كتب عليكم القصاص » ، « ٢ : ١٧٩ ولكم فى القصاص حياة » ومن أجل كون العلة لابد من اشتمالها على حكمة تدعو إلى الامتثال ، كان مانعها وصفاً وجودياً يخل بحكمتها ، ويسمى مانع السبب ، فإن لم يخل بحكمها ، بل بالحكم فقط ، والحكمة باقية ، سمى مانع الحكم . مثال المقصود هنا - وهو مانع السبب - الدين ، إذا قلنا : إنه مانع لوجوب الزكاة ؛ لأن حكمة السبب - وهو ملك النصاب - غنى مالكه ، فإذا كان محتاجاً إليه لوفاء الدين فلا غنى ، فاختلت حكمة السبب بهذا المانع . وبنى الأصحاب على كون العلة مجرد أمارة وعلامة : صحة التعليل باللقب . نص عليه الإمام أحمد رحمه الله . وقاله الأكثر . فهكذا قلنا (فيصح تعليل بلقب ، كـ) ما يصح التعليل (بمشتق) مثال التعليل باللقب : تعليل الربا فى النقدين بكونهما ذهباً وفضة ، وتعليل مايتيمم به بكونه تراباً ، وما يتوضأ به بكونه ماء . وقيل : لايصح التعليل باللقب . قال البرماوى : ووقع فى المحصول حكاية الاتفاق على أنه لايجوز التعليل بالإسم ، كتعليل تحريم الخمر بأنه يسمى خمراً . قال : قلنا نعلم بالضرورة أن هذا اللفظ لا أثر له ، فإن أريد به تعليل المسمى بهذا الإسم من كونه مخامراً للعقل ، فذلك تعليل بالوصف لا بالاسم . وقولنا « كبمشتق اتفاقاً » حكاه فى جمع الجوامع . وذلك كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحو ذلك ،

فهو جائز على أن المعنى المشتق ذلك منه هو علة الحكم ، نحو « اقتلوا المشركين » « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، « مطل الغنى ظلم » وغير ذلك مما لا ينحصر (ولا يشترط اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع) فإن الله سبحانه وتعالى لا يبعثه شيء على شيء . وقيل : بلى . وعليه الأكثر ، بمعنى اشتمال الوصف على مصلحة صالحة أن تكون المقصود للشارع من شرع الحكم . وهو مبنى على جواز تعليل أفعال الباري تعالى بالغرض (ثم قد تكون) العلة (رافعة أو دافعة أو فاعلتهما ، وصفاً حقيقياً ظاهراً منضبطاً ، أو عرفياً مطرداً ، أو لغوياً) في الأصح ، فيكون الوصف المجعول علة ثلاثة أقسام ؛ فإنه تارة يكون دافعاً لا رافعاً ، ويكون رافعاً لا دافعاً . ويكون دافعاً رافعاً . وله أمثلة كثيرة . فمن الأول : العدة ، فإنها دافعة للنكاح إذا وجدت في ابتدائه ، لا رافعة له إذا طرأت في أثناء النكاح . فإن الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية . ومثال الثاني : الطلاق ، فإنه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه ؛ لأن الطلاق إلى استمراره لا يمنع وقوع نكاح جديد بشرط . ومن الثالث : الرضاع ، فإنه يمنع من ابتداء النكاح ، وإذا طرأ في أثناء العصمة رفعها . وإنما كان هذا وشبهه من موانع النكاح يمنع من الابتداء والدوام لتأبده واعتضاده ؛ لأن الأصل في الارتضاع الجزئية . وتكون العلة أيضاً وصفاً حقيقياً ، وهو ما يعقل باعتبار نفسه ، ولا يتوقف على وضع ، كقولنا : مطعوم ، فيكون ربوياً . فالطعم مدرك بالحس ، وهو أمر حقيقي ، أي لا تتوقف معقوليته على معقولية غيره . ويعتبر فيه أمران ، أحدهما : أن يكون ظاهراً لا خفياً ، الثاني : أن يكون منضبطاً ، أي يتميز عن غيره . ولا خلاف في التعليل به . وتكون العلة أيضاً وصفاً عرفياً . ويشترط فيه أن يكون مطرداً لا يختلف بحسب الأوقات ، وإلا جاز أن يكون ذلك العرف في زمن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره . فلا يعلل به . مثاله : الشرف والخسة في الكفاءة وعدمها . فإن الشرف يناسب التعظيم والإكرام ، والخسة تناسب ضد ذلك . فيعلل به بالشرط المتقدم . وتكون العلة أيضاً : وصفاً لغوياً . مثاله : تعليل تحريم النبيذ ؛

لأنه يسمى خمراً . فحرم كعصير العنب . وفى التعليل به خلاف . والصحيح: صحة التعليل به . قطع به ابن البناء فى العقود والخصال . قال : كقولنا فى النباش : هو سارق فيقطع ، وفى النبيذ خمر فيحرم . وصححه غيره من العلماء . قال المحلى : بناء على ثبوت اللغة بالقياس . ومقابل الأصح يقول: بأنه لا يعلل الحكم الشرعى بالأمر اللغوى (ولا يعلل) الحكم الشرعى (بحكمة مجردة عن وصف ضابطها) عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم . وقيل : يصح التعليل بمجرد الحكمة ، سواء كانت ظاهرة أو خفية ، منضبطة أو غير منضبطة . وقيل : إن كانت الحكمة المجردة ظاهرة منضبطة صح التعليل بها ، وإلا فلا . وجه الأول - وهو كون التعليل لا يصح بالحكمة المجردة مطلقاً - لخفائها ، كالرضى فى البيع . ولذلك أنيطت صحة البيع بالصيغ الدالة عليها . ولعدم انضباطها كالمشقة فلذلك أنيطت بالسفر . قال الآمدى : منعه الأكثر (ويعلل ثبوتى بعدم) يعنى : أنه يصح أن يعلل الحكم الثبوتى بالعدم عند أصحابنا والرازى وأتباعه . وذكره ابن برهان عن الشافعية . وحكى المنع عن الحنفية . واختاره الآمدى وابن الحاجب وغيرهما . وصحح . واستثنى بعض الحنفية مثل قول أبى الحسين فى ولد المغصوب : لم يغصب . واستدل للأول - وهو الصحيح - بأنه كنص الشارع عليه ، وكالأحكام تكون نفياً ، وكالعلة العقلية ، مع أنها موجبة ، وكتعليل العدم به . ذكره بعضهم اتفاقاً ، نحو : لم أفعل هذا لعدم الداعى إليه ، ولم أسلم على فلان لعدم رؤيته ؛ لأن نفى الحكم لنفى مقتضيه أكثر من نفيه لوجود منافيه ، ولأنه يصح تعليل ضرب السيد لعبده بعدم امتثاله ، ولأن العلة أمارة تعرف الحكم ، فيجوز أن تكون عدمية ، كما يجوز أن تكون وجودية . ويدخل فى الخلاف ما إذا كان العدم ليس تمام العلة ، بل جزءاً منها ، فإن العدمى أعم من أن يكون كلا أو بعضاً . ومن جملة العدمى أيضاً : إذا كان الوصف إضافياً ، وهو ما تعلق باعتبار غيره ، كالبنوة والأبوة ، والتقدم والتأخر ، والعلية والقبلية والبعدية . وإنما قلنا : إنه عدمى لأن وجوده إنما هو فى الأذهان ، لا فى الخارج . والصحيح أنه عدمى .

(فصل ، من شروطها)

أى شروط العلة (أن لاتكون محل الحكم ولا جزءه) أى جزء محل الحكم (الخاص) عند الأكثر . وجوز قوم من العلل القاصرة : كون العلة محل الحكم أو جزء محله . فمثال كونها محل الحكم : قولنا الذهب ربوى ، لكونه ذهباً ، والخمر حرام ، لأنه مسكر معتصر من العنب فقط . وقيدنا الجزء بالخاص تحرزاً من المشترك بين المحل وغيره . فإن ذلك لايكون إلا فى التعدية ، كتعليل إباحة البيع بكونه عقد معاوضة . فإن جزأه المشترك - وهو « عقد » الذى هو شامل للمعاوضة وغيرها - لايعلل به . واستدل للأول بأنها لو كانت للمحل كانت قاصرة . لأنه تحقق بخصوصه فى الفرع ، اتحدا . وكذا جزؤه (و) أن (لا) تكون العلة (قاصرة مستنبطة) عند أكثر أصحابنا والحنفية . وإحدى الروايتين عن أحمد ، وعنه يصح كونها قاصرة مستنبطة ، كقول مالك والشافعى وأكثر أصحابنا . وأما العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع : فأطبق العلماء كافة على جواز التعليل بها ، وأن الخلاف إنما هو فى المستنبطة (وفائدة ثبوت قاصرة بنص ، أو إجماع : معرفة المناسبة ، ومنع الإلحاق : تقوية النفس . وزيد) على ذلك وزيادة الأجر (عند قصد الامتثال لأجلها) هذا جواب عن سؤال . تقريره : أنه لما كان الحكم مقرراً بالنص أو الإجماع ، وكانت العلة لاتوجد فى غير محل النص أو الإجماع : كان إثباتها فى محل لايمكن تعديها منه إلى غيره عبثاً لافائدة فيه . فأجيبت عن ذلك بأن فى إثباتها فوائد . منها : معرفة مناسبة الحكم للحكمة . إذ بالتعليل تعرف الحكمة ، وأن الحكم على وفق الحكمة والمصلحة . فيكون أدعى للقبول والانقياد مما لم تعلم مناسبته ، لكن قال فى المقترح : إن السببية إنما جعلت لتعريف الحكم ، لا لما ذكر . وجوابه : أنه لاينافى الإعلان طلب الانقياد لحكمة . ومنها : إفادة المنع لإلحاق فرع بذلك ، لعدم حصول الجامع الذى هو علة فى الأصل . واعترض بأن ذلك من المعلوم وموضوع القياس . فأين الفائدة المتجددة ؟ وأجيب بأنه لو وجد وصف آخر متعد لامكن القياس به حتى يقوم دليلا على أنه

أرجح من تلك العلة القاصرة ، بخلاف مالو لم يكون سوى العلة المتعدية . فإنه لايفتقر الإلحاق بها إلى دليل على ترجيح . ومنها : أن النص يزداد قوة بها . فيصيران كدليلين ، يتقوى كل منهما بالآخر . قاله الباقلانى . وهو مخصوص بما يكون دليل الحكم فيه ظنياً . أما القطعى : فلا يحتاج إلى تقوية . نبه عليه أبو المعالى . ومنها : ماقاله السبكى : أن المكلف يزداد أجراً بانقياده للحكم بسبب تلك العلة المقصودة للشارع من شرعه . فيكون له أجران: أجر فى امتثاله النص ، وأجر بامتثال المعنى فيه (والنقض ، ويسمى تخصيص العلة) هو (عدم اطرادها) وعدم اطراد العلة (بأن توجد) العلة (بلا حكم) مثاله : أن يقال فى تعليل وجوب تبييت النية فى الصوم الواجب : صوم عرى أوله عن النية فلا يصح ، كالصلاة ، فتنتقض العلة ـ وهو العرى فى أوله ـ بصوم التطوع ، فإنه يصح من غير تبييت نية . ثم اعلم أن تخلف الحكم عن علته إما فى وصف ثبتت علته بنص قطعى أو ظنى أو باستنباط . والتخلف إما لمانع أو لفقد شرط ، أو غيرهما ، فهى تسعة ، من ضرب ثلاثة فى ثلاثة (و) قد اختلف العلماء فى كون النقض قادحاً فى العلة وفى بقائها حجة بعد النقض على عشرة أقوال . أحدها : أن النقض (لايقدح مطلقاً ، ويكون حجة فى غير ماخص) كالعام إذا خص به . وهو قول القاضى وأبى الخطاب . وحكاه الآمدى عن أكثر أصحابنا . قال القاضى : وهو ظاهر كلام أحمد . وممن قال به : أكثر الحنفية والمالكية ، وشهرته عن الحنفية أكثر ، غير أنهم ماسمحوا بتسميته نقضاً ، وسموه بتخصيص العلة . والقول الثانى : يقدح . اختاره من أصحابنا : ابن حامد . وقاله القاضى أيضاً ، فيكون له فى المسألة قولان . وهو مذهب الشافعى وأكثر أصحابه ، وكثير من المتكلمين ، واختاره من الحنفية الماتريدى ، وقال : تخصيص العلة باطل . قال : ومن قال بتخصيصها فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث ، فأى فائدة من وجود العلة ولاحكم ؟ فصاحب هذا القول يقول بتخصيصها نقضاً لها ، ونقضها يتضمن إبطالها . وعلى هذا القول : فالفرق بين هذا وبين جواز تخصيص العموم ، ويبقى فى الباقى حجة على

المرجح : أن العام يجوز إطلاقه على بعض ماتناوله ، فإذا خص فلا محذور فيه . وأما العلة : فهى المقتضية للحكم ، فلا يتخلف مقتضاها عنها ، فشرط فيها الاطراد . والقول الثالث : يبطل فى المطردة : ويقدح فى المستنبطة إلا لمانع أو فوات شرط ، ولا يقدح فى المنصوصة ، مثال القدح فى المستنبطة : تعليل القصاص بالقتل العمد العدوان ، مع انتفائه فى قتل الأب ، وعدم القدح فى المنصوصة : بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما ذاك عِرْقٌ » مع القول بعدم النقض له بالخارج النجس من غير السبيل على رأى . وهذا اختيار الشيخ موفق الدين فى الروضة ، والقول الرابع : عكس هذا القول ، وهو القدح فى المنصوصة وعدمه فى المستنبطة ، إلا إذا كان لمانع أو فوات شرط ، قيده بذلك فى المستنبطة السبكى فى شرح مختصر ابن الحاجب . قال : وإن لم يقيد بذلك حصل فى كلام مختصر ابن الحاجب التكرار . والقول الخامس: يقدح فى المنصوصة إلا إذا كان بظاهر عام . فإنه إذا كان بقاطع : لم يتخلف الحكم . وإن كان خاصاً بمجمل الحكم لم يثبت التخلف ، وهو خلاف الفرض ، وأما فى المستنبطة : فيجوز فيما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ، فيقدح فيما إذا كان التخلف دونهما ، وهو اختيار ابن الحاجب ، فإنه قال : والمختار إن كانت مستنبطة لم يجز إلا لمانع أو عدم شرط ، لأنها لا تثبت علتها إلا ببيان أحدهما ، لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك مانعاً لعدم المقتضى . « إن كانت منصوصة بظاهر عام : فيجب تخصيصه ، كعام وخاص ، ويجب تقدير المانع . انتهى . قال القاضى عضد الدين : وظاهر هذا المذهب : أنه لا بد من مانع أو عدم شرط ، لكن فى المستنبطة يجب العلم بعينه . وإلا لم تظن العلية ، وفى المنصوصة : لا يجب ، ويكفى فى ظن العلية تقديره ، وفى الصورتين لا تبطل العلية بالتخلف . انتهى . والقول السادس : المنع فى المنصوصة ، أو ما استثنى من القواعد كالمصرّاة والعاقلة . اختاره الفخر إسماعيل من أصحابنا ، والقول السابع : القدح مطلقا ، إلا أن يرد على سبيل الاستثناء . ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا . حكاه فى جمع الجوامع عن الفخر الرازى. قال العراقى: وقد حكاه فى المحصول عن

قوم ، واقتضى كلامه موافقتهم ، وقال فى الحاصل : إنه الأصح . والقول الثامن : يقدح إلا لمانع أو فقد شرط . وبه قال البيضاوى والهندى . والقول التاسع : إن كانت علة حظر لم يجز تخصيصها ، وإلا جاز . حكاه الباقلانى عن بعض المعتزلة . والقول العاشر : إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط ، أو فى معرض الاستثناء ، أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل : لم يقدح ، وإلا قدح . وليس الخلاف لفظياً ، خلافاً لأبى المعالى وابن الحاجب . وتأتى أحكام النقض فى القوادح .

(والتعليل بجواز الحكم لا ينتقض بأعيان المسائل) كالصبى ، فجاز أن تجب زكاة ماله كبالغ ، فلا ينتقض بغير الذكرى ، قال أبو الخطاب فى التمهيد : فقال المعترض : ينتقض إذا كان له معلوفة أو عوامل ، أو ماله دون نصاب ، فإن ذلك ليس بنقض ، لأن المال إذا كان له معلوفة أو عوامل أثبت بالجواز حالة واحدة . وانتفاء الزكاة فى حالة لا يمنع وجوبها فى حالة أخرى (والتعليل بنوعه) أى نوع الحكم (لا ينتقض بغير مسألة) كالنقض بلحم الإبل نوع عبادة تفسد بالحدث فتفسد بالأكل كالصلاة ، قال فى التمهيد : فنقول : فينتقض بالطواف ، فإنه نوع يفسد بالحدث ، ولا يفسد بالأكل ، فقالوا : علمنا نوع هذه العبادة التى تفسد بالحدث ، فلا ينتقض بأعيان المسائل ، لأن الطواف بعض نوعها ، فإذا لم يوجد الحكم فيه وجد فى بقية الفرع (والكسر) وهو (وجود الحكمة بلا حكم) كقول حنفى فى عاص بسفره : سافر ، فيترخص كغير العاصى ، ثم يبين مناسبة السفر بالمشقة ، فيعترض بمن صنعته شاقة حضراً لا يترخص إجماعاً (والنقض المكسور نقض بعض الأوصاف) قال البرماوى : قال أكثر الأصوليين والجدليين : إنه إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة ، وإخراجه من الاعتبار ببيان أنه لا أثر له . وله صورتان . إحداهما : أن يبدل ذلك الوصف الخاص الذى يبين أنه لغو بوصف أعم منه ، ثم ينقضه على المستدل ، كقول شافعى فى إثبات صلاة الخوف : صلاة يجب قضاؤها ، فيجب أداؤها ، كصلاة الأمن . فيقول المعترض : وخصوص كونها صلاة ملغى ، لا أثر له ؛ لأن الحج والصوم كذلك ، فلم يبق إلا الوصف العام ، وهو

كونها عبادة . فينقضه عليه بصوم الحائض ، فإنه عبادة يجب قضاؤها ، ولا يجب أداؤها ، بل يحرم . الصورة الثانية : أن لا يبدل خصوص الصلاة ، فلا يبقى علة المستدل إلا قوله : يجب قضاؤها ، فيقال عليه : وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى . دليله : الحائض ، فإنه يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه . قال أبو إسحاق الشيرازى فى الملخص : وهو سؤال مليح ، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه وتصحيح العلة ، وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به ، ويسمونه النقض من طريق المعنى ، والإلزام من طريق الفقه . وأنكر ذلك طائفة من الخراسانيين ، انتهى . ومن أمثلة ذلك : أن يقول شافعى فى بيع ما لم يره المشترى : بيع مجهول الصفة عند العاقد . فلا يصح ، كما لو قال : بعتك عبداً ، فيقول المعترض ينكسر بما إذا نكح امرأة لم يرها . فإنه يصح مع كونها مجهولة الصفة عند العاقد . فهذا كسر ، لأنه نقض من جهة المعنى ، إذ النكاح فى الجهالة كالبيع ، بدليل أن الجهل بالعين فى كل منهما يوجب الفساد ، فوصف كونه مبيعاً ملغى ، بدليل أن الرهن ونحوه كذلك ، ويبقى عدم الرؤية ، فينتقض بنكاح من يراها ، وإن تركته على الصورة الأولى -وهى الإبدال بالأعم- فنقول : عقد علم من لم يره العاقد ، فينتقض بالنكاح . والصحيح عند أصحابنا والأكثر : أن الكسر والنقض المكسور (لا يبطلاها) أى العلة . واستدل لقول أصحابنا والأكثر بأن العلة مجموع الأوصاف ، ولم ينقضها . فإن بين المعترض أنه لا أثر له لكونه مبيعاً ، فإن أصر المستدل على التعليل بالوصفين بطل ما علل به ، لعدم تأثيره إلا بالنقض ، وإن اقتصر على الوصف المنقوض بطل بالنقض ، لأنه ورد على كل العلة . وإن أتى بوصف لا أثر له فى الأصل ليحترز به عن النقض لم يجز (والعكس . وهو عدم الحكم لعدم العلة شرط) فى صحة العلة (إن كان التعليل لجنس الحكم ، و) لا يكون شرطاً (إن كان) التعليل (لنوعه) أى نوع الحكم ، قال ابن مفلح : اشتراط مبنى على منع تعليل الحكم بعلتين ، فمن منع اشتراطه لعدم الحكم لعدم دليله . والمراد بعدم الحكم : عدم الظن به ، لتوقفه على النظر الصحيح فى

الدليل ، ولادليل ، وإلا فالصنعة دليل وجود الصانع ، ولا يلزم من عدمها عدمه . ومن جوزه لم يشترطه ، لجواز دليل آخر . هذا إن كان التعليل لنوع الحكم ، نحو : الردة علة لإباحة الدم . وأما جنسه : فالعكس شرط ، نحو الردة علة لجنس إباحة الدم ، فلا يصح لفوات العكس . وظاهر ماسبق : أن الخلاف فى تعليل الحكم الواحد بعلتين معاً ، وعلى البدل . انتهى . قال العضد : شرط قوم فى علة حكم الأصل الانعكاس ، وهو أنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ، ولم يشترطه آخرون . والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم بعلتين مختلفتين ، لأنه إذا جاز ذلك صح أن ينتفى الوصف ولا ينتفى الحكم لوجود الآخر وقيامه . وأما إذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له وأمارة عليه ، وإلا لانتفى الحكم بانتفائه ، لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله . ونعنى بذلك : انتفاء العلم أو الظن ، لا انتفاء نفس الحكم ، إذ لايلزم من انتفاء دليل الشىء انتفاؤه ، وإلا لزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى ، وإنه باطل . نعم يلزم انتفاء العلم أو الظن بالصانع ، فإنا نعلم قطعاً أن الصانع تعالى لو لم يخلق العالم ، أو لو لم يخلق فيه الدلالة ، لما لزم انتفاؤه قطعاً : هذا بناء على رأينا ، يعنى أن بعض المجتهدين مصيب وبعضهم مخطىء . وأما عند المصوبة : فلاحاجة إلى هذا العذر ، لأن مناط الحكم عندهم : العلم أو الظن ، فإذا انتفى انتفى الحكم . انتهى . (ويجوز تعليل حكم) واحد بالنوع إذا كان له صور (بعلل) متعددة (كل صورة بعلة) بحسب تعدد صوره اتفاقاً ، كتعليل قتل زيد بردته ، وقتل عمرو بالقصاص ، وقتل بكر بالزنا ، وقتل خالد بترك الصلاة (و) يجوز (تعليل صورة) واحدة (بعلتين ، وعلة مستقلة) على الصحيح ، كتعليل تحريم وطء هند - مثلا - بحيضها وإحرامها وواجب صومها ، وكتعليل نقض الطهارة بخروج شىء من فرج وزوال عقل ومس فرج . فإن كل واحد من المتعددين يثبت الحكم به مستقلا . وإنما كان كذلك لأن العلة الشرعية بمعنى المعرف ، ولا يمتنع تعدد المعرف . لأن من شأن كل واحد أن يعرف ، لا الذى وجد به

التعريف ، حتى تكون الواحدة إذا عُرِّفت فلا تعرف الأخرى ، لأنه تحصيل الحاصل . وهذا قول أصحابنا . قال بعضهم : ويقتضيه كلام أحمد فى خنزير ميت وغيره . وذكره ابن عقيل عن جمهور الفقهاء والأصوليين . والقول الثانى : أنه غير جائز ، وما ذكروا من الوقوع يعود إلى القسم الأول فقط ، وهو أن المعلل بها واحد بالنوع . وأما الشخص فمتعذر ، فالقتل بأسباب أشخاص القتل متعدد والنوع واحد فى المحل الواحد . فأما القتل فى صورة واحدة فمحال تعدده ، إذ هو إزهاق الروح ، وكذلك أسباب الحدث : إنما هى أحداث بسبب فى محل ، لا حدث واحد . والقول الثالث : أن ذلك جائز فى العلة المنصوصة دون المستنبطة ، لأن المنصوصة دلّ الشرع على تعددها ، فكانت أمارات . وأما المستنبطة : فما فائدة استخراجها علة ؟ إلا أنه لا علة غيرها تتخيل . وجوابه : أنها إذا كانت أمارات فاستنبطت متعددة فلا فرق . والقول الرابع : أن ذلك فى العلة المستنبطة دون المنصوصة ، عكس الذى قبله . والقول الخامس : أن التعدد جائز عقلا ممتنع شرعا ، على معنى أنه لم يقع فى الشرع ، لا على معنى أن الشرع دل على منعه . والقول السادس : جواز التعليل بعلتين متعاقبتين ، بأن يعلل بإحداها فى وقت وبالأخرى فى وقت آخر . ولا يجوز التعليل بعلتين فأكثر فى حالة واحدة . واستدل للقول الأول - وهو الصحيح - بأن وقوعه فى الخارج دليل جوازه ، وقد وقع . فللحدث علل مستقلة كالبول والغائط والمذى ، وكذا للقتل علل وغيره ، واعترض الآمدى بأن الحكم أيضاً متعدد شخصا متحد نوعا . ولهذا ينتفى القتل بالردة قبل أن يقتص منه باسلامه . ويبقى القصاص ، وينتفى القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو الولى ، ويبقى القتل بالردة ، وإباحة القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو الولى ، ويبقى القتل بالردة ، وإباحة القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو أو بجهة القصاص حق للآدمى ، وبجهة الردة حق لله تعالى . ولا يتصور ذلك فى شىء واحد . ويقدم الآدمى فى الاستيفاء . وقاله قبله أبو المعالى . واختاره بعض أصحابنا . قال : وعليه نص الأئمة ، كقول أحمد فى بعض ماذكره هذا ، مثل خنزير ميت حرام من

وجهين ، فأثبت تحريمين ، وحل الدم متعدد لكن ضاق المحل ، ولهذا يزول واحد ، ويبقى الآخر . ولو اتحد الحل بقى بعض حل ، فلا يبيح . وقول الفقهاء : وتتداخل هذه الأحكام ، هو دليل تعددها ، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل . قال : وقول أبى بكر من أصحابنا فى مسألة الأحداث : إذا نوى أحدهما ارتفع وحده ، يقتضى ذلك . والأشهر لنا وللشافعية : يرتفع الجميع . وقاله المالكية . وذلك بأن الشيء لا يتعدد فى نفسه بتعدد إضافاته ، وإلا غاير حدث البول حدث الغائط . وتعدده باختلاف الأحكام المتعلقة ، فدعوى خاصيته لا تفيد . وأيضاً فالعلة دليل ، فجاز تعددها كبقية الأدلة (و) على الجواز فـ (كل واحدة) من العلل (علة) كاملة (لا جزء علة) عند الأكثر . وعند ابن عقيل : جزء علة . وقيل : العلة إحداها لا بعينها . واستدل للأول بأنه ثبت استقلال كل منها منفردة . وأيضا لو لم تكن كل واحدة علة لامتنع اجتماع الأدلة . لأن العلل أدلة (و) يجوز تعليل (حكمين بعلة) واحدة ، بمعنى الأمارة اتفاقا ؛ لأن العلة إن فسرت بالعرف ، فجوازه على حكمين ظاهر ؛ إذ لا يمتنع عقلا ولا شرعا نصب أمارة واحدة على حكمين مختلفين . بل قال الآمدى : لا نعرف فى ذلك خلافا ، كما لو قال الشارع : جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة ، أو طلوع فجر رمضان أمارة لوجوب الإمساك وصلاة الصبح . وسواء كان ذلك فى الإمساك وصلاة الصبح ، وسواء كان ذلك فى الإثبات أو فى النفى . وإلى ذلك أشير بقوله (إثباتا ونفيا) فمن الإثبات : السرقة ؛ فإنها علة فى القطع لمناسبة زجر السارق ، حتى لا يعود ، وغرامة المال المسروق لصاحبه مناسبة لجبره . ومن العلة فى النفى : الحيض ، فإنه علة لمنع الصلاة والطواف وقراءة القرآن ومس المصحف وغير ذلك لمناسبته للمنع من كل ذلك . ولا يعد فى مناسبة وصف واحد لعدد من الأحكام . وذهب جمع يسير إلى المنع من ذلك . قالوا : لما فيه من تحصيل الحاصل ؛ لأن الحكمة التى اشتمل عليها الوصف استوفاه أحد الحكمين . ورد بأنه يتوقف المقصود عليهما ، فلا يحصل جميعها إلا بهما ، أو

يحصل للحكم الثانى حكمة أخرى فتتعدد الحكمة ، والوصف ضابط لأحدهما .
ويدخل فى إطلاقهم جواز تعليل حكمين بعلة واحدة لو كان بين الحكمين تضاد .
ولكن بشرطين متضادين ، كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز ،
وعلة للحركة بشرط الانتقال عنه . وإنما اعتبر فيه الشرطان لأنه لا يمكن اقتضاء
العلة ذلك ، لئلا يلزم اجتماع الضدين وهو محال . وإنما شرط التضاد فى الشرطين
لأنه لو أمكن اجتماعهما ، كالبقاء فى الحيز مع الانتقال مثلا ، فعند حصول ذينك
الشرطين إن حصل الحكمان — أعنى السكون والحركة — لزم اجتماع الضدين ،
وإن حصل أحدهما دون الآخر : لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن حصل واحد منهما
خرجت العلة عن أن تكون علة ، فتعين التضاد فى الشرطين . قاله البرماوى .
وفى المسألة قول ثالث مفصل ، وهو الجواز إن لم يتضادا ، كالحيض لتحريم الصلاة
والصوم ، والمنع إن تضادا ، كأن يكون مبطلا لبعض العقود مصححا لبعضها ،
كالتأبيد يصحح البيع ويبطل الإجارة (و) من شروط العلة أيضاً (أن لا تتأخر
علة الأصل عن حكمه) يعنى أنه يشترط أن لا يكون ثبوت العلة متأخرا عن
ثبوت حكم الأصل المقيس عليه ، كما لو قيل فيمن أصابه عرق الكلب : أصابه
عرق حيوان نجس . فكان نجسا كلعابه . فيمنع السائل كون عرق الكلب
نجسا ، ويقول المستدل : لأنه مستقذر شرعا ، أى أمر الشرع بالتنزه عنه . فكان
نجسا كبوله . فيقول المعترض : هذه العلة ثبوتها متأخر عن حكم الأصل . فتكون
فاسدة . لأن حكم الأصل — وهو نجاسته — يجب أن تكون سابقة على استقذاره .
لأن الحكم باستقذاره إنما هو مترتب على ثبوت نجاسته . وإنما كانت هذه العلة
فاسدة لتأخرها عن حكم الأصل فيما يلزم من ثبوت الحكم بغير باعث ، على تقدير
تفسير العلة بالباعث . وقد فرضنا تأخرها عن الحكم . وهو محال . لأن الفرض :
أن الحكم قد عرف قبل ثبوت الحكمة . لكن إنما يتأتى هذا إذا قلنا : إن معنى
المعرِّف : الذى يحصل التعريف . أما إذا قلنا : إنه الذى من شأنه التعريف : فلا .
لذلك (و) من شرط العلة أيضا (أن لا ترجع عليه) أى على حكم الأصل الذى

استنبطت منه (بإبطال) حتى لو استنبطت من نص، وكانت تؤدى إلى ذلك كان ذلك فاسداً. وذلك لأن الأصل منشأ لها، فإبطالها له إبطال لها؛ لأنها فرعه، والفرع لا يبطل أصله؛ إذ لو أبطل أصله لأبطل نفسه، كتعليل الحنفية وجوب الشاة فى الزكاة: بدفع حاجة الفقير؛ فإنه يجوز لإخراج قيمة الشاة، فيتخير بين هذا و بين تجويزكم الاستنجاء على ذلك بينها و بين قيمتها، وهو مفض إلى عدم وجوبها. ولهم أن يقولوا: ماالفرق بين هذا و بين تجويزكم الاستنجاء بكل جامد طاهر قالع غير محترم، استنباطا من أمره عليه الصلاة والسلام فى الاستنجاء بثلاثة أحجار؟ فإنكم أبطلتم هذا التوسع بعين الأحجار المأمور بها، لكنا نقول: إن فهمنا إبطال تعيينها من قوله صلى الله عليه وسلم، بعد ما أمره بالاستنجاء بثلاثة أحجار «ولا تستنج برجيع ولا عظم» فدل على أنه أراد: الأحجار ومافى معناها، وإلا لم يكن للنهى عن الرجيع والعظم فائدة (وفى قول: ولا بتخصيص) يعنى أنه هل من شرط العلة: أن لا تعود على حكم الأصل الذى استنبطت منه بتخصيص، أو ليس ذلك من شرطها؟ للعلماء فى ذلك قولان. ومن أمثلة ذلك: حديث «بيع اللحم بالحيوان» فإنه شامل للمأكول وغيره، والعلة فيه - وهى معنى الربا - تقتضى تخصيصه بالمأكول؛ لأنه بيع ربوى بأصله. فما ليس بربوى لامدخل له فى النهى، فقد عادت العلة من أصلها بالتخصيص، فلذلك جرى للشافعى قولان فى بيع اللحم بالحيوان غير المأكول. مأخذهما ذلك. ولأصحابنا أيضا فى ذلك قولان. والصحيح منهما: صحة البيع فى بيع اللحم بالحيوان مطلقا. وأما عود العلة على حكم الأصل بالتعميم: فإنه جائز بخلاف، كما يستنبط من قوله صلى الله عليه وسلم «لا يقضى القاضى وهو غضبان» أن العلة: تشويش الفكر، فيتعدى إلى كل مشوش من شدة فرح ونحوه (و) من شروط العلة أيضا (أن لا يكون للمستنبطة معارض فى الأصل) يعنى أنه يشترط فى العلة إذا كانت مستنبطة: أن لا تكون معارضة بمعارض مناف موجود فى الأصل صالح للعلية، وليس موجودا فى الفرع. لأنه متى كان فى الأصل وصفان متنافيان تقتضى كل واحد منهما نقيض الآخر

لم يصلح أن يجعل أحدهما علة بلا مرجح . مثال ذلك : أن يقول الحنفى «لبُضعها» فيصح نكاحها ، وفى صوم الفرض «صوم معين» فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل ، فيقال له : صوم فرض ، فيحتاط فيه ، ولا يبنى على السهولة (و) من شروط العلة أيضا (أن لا تخالف نصا ولا إجماعا) لأن النص والإجماع لا يقاومهما القياس ، بل يكون إذا خالفهما باطلا . مثال مخالفة النص : أن يقول حنفى : امرأة مالكة لبضعها ، فيصح نكاحها بغير إذن وليها ، كبيعها سلعتها ، فيقال له : هذه علة مخالفة لقول النبى صلى الله عليه وسلم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ومثال مخالفة الإجماع : أن يقول «مسافر» فلا يجب عليه الصلاة فى السفر ، قياسا على صومه فى عدم الوجوب فى السفر ، بجامع المشقة . فيقال : هذه العلة مخالفة للإجماع على عدم اعتبار المشقة فى الصلاة ، ووجوب أدائها على المسافر مع وجود مشقة السفر . ومثال آخر لو قيل : إن الملك لا يعتق فى الكفارة لسهولته عليه ، بل يصوم . وهو يصلح مثالا لها . قاله العضد (و) من شروطها أيضا (أن لا تتضمن زيادة على النص) أى حكما فى الأصل غير ما أثبته النص ، لأنها إنما تعلم مما أثبت فيه . مثاله «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» فتعلل العلة بأنها ربا فيما يوزن كالنقدين ، فيلزم التقابض ، مع أن النص لم يتعرض له . وقال الآمدى : لا يشترط ذلك ، إلا أن تكون الزيادة منافية للنص ، لأنها إذا لم تناف لم يضر وجودها . قال البرماوى : هو المختار (و) من شروطها أيضا (أن يكون دليلها شرعيا) وذلك لأن دليلها لو كان غير شرعى للزم أن لا يكون القياس شرعيا (و) من شروطها أيضا (أن لا يعم دليلها حكم الفرع) يعنى أن لا يكون دليل العلة حكما شاملا لحكم الفرع (بعمومه) كقياس التفاح على البر بجامع الطعم ، فيقال : العلة دليلها حديث «الطعام بالطعام ، مثلا بمثل» رواه مسلم (أو بخصوصه) كقوله صلى الله عليه وسلم «من قاء أو رعف فليتوضأ» وإن كان الحديث ضعيفاً ، لكن يذكر للتمثيل ، فلو قيل فى القىء : خارج من غير السبيلين ، فينقض كالخارج منهما . ثم

استدل على أن الخارج منهما ينقض بهذا الحديث : لم يصح ؛ لأنه تطويل بلا فائدة ، بل فى الثانى - مع كونه تطويلا - رجوع عن القياس ؛ لأن الحكم حينئذ يثبت بدليل العلة ، لا بنفس العلة ، فلم يثبت الحكم بالقياس . قال العضد : لنا أنه يمكن إثبات الفرع بالنص ، كما يمكن إثبات الأصل به . فالعدول عنه إلى إثبات الأصل ، ثم العلة ، ثم بيان وجودها فى الفرع ، ثم بيان ثبوت الحكم بها : تطويل بلا فائدة . وأيضا أن تكون فائدة من القياس إلى النص (وأن تتعين) يعنى أن من شروط العلة أيضا : أن تكون معينة لا مبهمة ، بمعنى شائعة ، خلافا لمن اكتفى بذلك ، متعلقا بقول عمر رضى الله عنه « اعرف الأشباه والنظائر ، وقس الأمور برأيك » فيكفى عندهم كون الشىء مشبها للشىء شبها ما . قال الهندى : لكن أطبق الجماهير على فساده ؛ لأنه يفضى إلى أن العامى والمجتهد سواء فى إثبات الأحكام الشرعية فى الحوادث ، إذ ما من عامى إلا وعنده معرفة بأن هذا النوع أصل من الأصول عام فى أحكام كثيرة . وأجمع السلف على أنه لابد فى الإلحاق من الاشتراك بوصف خاص ، فإنهم كانوا يتوقفون فى الحوادث لا يلحقونها بأى وصف كان بعد عجزهم عن إلحاقها بما يشاركها فى وصف خاص ، أما التعليل بأحد أمرين أو ثلاثة ونحو ذلك من المحصور : فلا يمتنع ، كما لو مس الرجل من الخنثى فرج الرجل أو المرأة من الخنثى فرج النساء بشهوة ، فإنه ينتقض وضوء الماسين ، لأنه إما مس فرج . أو مس لشهوة (و) من شروط العلة أيضا (أن لا تكون وصفا مقدرا) غير حقيقى ، أى مفروضا لا حقيقة له ، كتعليل جواز الصرف بالبيع ونحوه بالملك . قال الرازى : والحق : أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة ، خلافا للفقهاء البصريين . قال صاحب تنقيح المحصول : أنكر الإمام وجمع تصوير التقدير فى الشرع ، فضلا عن التعليل به . قال فى شرح التحرير : قلت : الفروع الفقهية كثيرة التعليل بالأمور التقديرية ، لا يكاد أن يكون عندهم فى ذلك خلاف ، وكأنها عندهم بمنزلة التحقيقيات . ألا ترى أن الحدث عندهم وصف وجودى مقدر قيامه بالأعضاء يرفعه الوضوء والغسل ، ولا يرفعه التيمم ونحو ذلك

(وقد تكون) العلة (حكما شرعيا) عند الأكثر . وذكره أبو الخطاب عن أصحابنا ، وعلله بأنه أمارة ، والعلة التي يحتاج إلى إثباتها في الأصل المتعدية إلى الفرع . وأيضا قد يدور حكم مع حكم ، والدوران علة كما يأتي . ومنعه آخرون .

قال ابن قاضي الجبل : اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي ، كقولنا : من صح طلاقه صح ظهاره على أقوال . أحدها : الجواز ، وهو قول أصحابنا . ذكره أبو الخطاب وطائفة من الأصوليين . وقيل : لا يجوز ، يعزى إلى بعض المتكلمين وابن عقيل وابن المني . وقيل : يجوز كونه علة ، بمعنى الأمارة ، لا في أصل القياس ، لأن العلة فيه تكون بمعنى الباعث ، لا بمعنى الأمارة . اهـ (وتكون صفة الاتفاق) في مسألة (و) صفة (الاختلاف) في أخرى (علة) للحكم عند أصحابنا والأكثر ، كالإجماع حادث ، وهو دليل ، والاختلاف يتضمن خفة حكمه ، وعكسه الاتفاق ، كقولنا في المتولد بين الظباء والغنم : متولد بين أصلين يزكى أحدهما إجماعا ، فوجب فيه ، كمتولد بين سائمة ومعلوفة . وقول الحنفية في الكلب : مختلف في حل لحمه ، فلم يجب في ولوغه عدد كالسبع . ومنعه بعضهم لحدوثها بعد الأحكام . وقاله القاضي في تعليقه ضمن مسألة النبيذ لنا (ويتعدد الوصف ويقع) يعني أنه يجوز التعليل بالوصف المتعدد عندنا وعند الأكثر . ويسمى الوصف المركب . لأن الذي يستدل به على العلة المركبة ، فهما سواء . وذلك كما تقول في قصاص النفس : قتل محض عدوان . وقيل : لا ، لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال . فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته ، فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل ، لأن انتفاء الجزء علة لعدم العلية . رد . لا نسلم أنه علة . وإنما هو عدم شرط ، فإن كل جزء شرط للعلية . ولو سلم أنه علة ، فحيث لم يسبقه غيره إلى انتفاء أجزاء أخر ، كما في نواقض الوضوء (وما حكم به الشارع مطلقا ، أو في عين ، أو فعله) الشارع (أو أقره) أي أقر الشارع غيره على فعله (لا يعلل بمختصة) أي بعلة مختصة (بذلك الوقت ؛ بحيث يزول الحكم مطلقا) بزوالها (وقد تزول العلة ويبقى الحكم كالرمل) قال ابن مفلح : قال بعض أصحابنا وعنى به الشيخ

تقى الدين ـ ما حكم به الشارع مطلقا ، أو فى عين ، أو فعله ، أو أقره : هل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت ، بحيث يزول الحكم مطلقا؟ جوزه الحنفية والمالكية. ذكره فى مسألة التحليل ، وذكره المالكية فى حكمه بتضعيف الغرم على سارق الثمر المعلق ، والضالة المكتومة ، ومانع الزكاة ، وتحريق متاع الغال وهو شبهتهم فى أن حكم المؤلفة انقطع . ومنعه أصحابنا والشافعية ، ثم قال بعضهم ـ يعنى به الشيخ تقى الدين أيضا ـ قد تزول العلة ويبقى الحكم ، كالرمل . وقال بعضهم : النطق حكم مطلق ، وإن كان سببه خاص . فقد أثبتت العلة مطلقا . وهذان جوابان لا حاجة إليهما . واحتج بأن هذا رأى مجرد ، وبتمسك الصحابة بنهيه عن ادخار لحوم الأضاحى فى العام القابل . ومراده : أنه صح عن ابن عمر وأبى سعيد وقتادة بن النعمان ، وقول جابر « كنا لا نأكل ، فرخص لنا » (وتعليله) أى الحكم (بعلة زالت . وإذا عادت) العلة (عاد) الحكم (فيه نظر . وعكسه) أى عكس ما تقدم (تعليل) حكم (ناسخ بمختصة) أى بعلة مختصة (بذلك الزمن ، بحيث إذا زالت زال) الحكم قال ابن قاضى الجبل : والحكم هنا أقسام ، أعلاها : أن يكون بخطاب مطلق . الثانى : أن يثبت فى أعيان . الثالث : أن يكون فعلا أو إقراراً . فإن كان الفعل مطلقا ، فهل يجوز تعليله بعلة قد زالت ؟ لكن إذا عادت يعود . فهذا أخف من الأول . وفيه نظر . قلت : نظاره قول من يقول بانقطاع نصيب المؤلفة عند عدم الاحتياج إليه . فإن وجدت الحاجة إلى التأليف عاد جواز الدفع لعود العلة اه . أما تعليله بعلة زالت ، لكن إذا عادت ففيه نظر وعكسه : تعليل الناسخ بعلة مختصة بذلك الزمن ، بحيث إذا زالت زال ، ويقع الفقهاء فيه كثيرا (ووقوعه) أى وقوع هذا التعليل (فى خطاب عام فيه نظر) وفى وضح ابن عقيل : ألحق الحنفية النسخ بزوال العلة ، كالخمر حرمت أولا وألفوا شربها ، فنهى عن تحليلها تغليظا ، وزالت باعتياد الترك ، فزال الحكم ، ثم أبطله بأن نسخ بالاحتمال كنعه فى حد وفسق ونجاستها .

(فصل . لا يشترط القطع بحكم الأصل)

يعنى أنه لا يشترط فى العلة ، ولو كانت مستنبطة : أن تكون من أصل مقطوع بحكمه على الصحيح ، إذ يجوز القياس على ما ثبت حكمه بدليل ظنى ، كخبر الواحد ، والعموم والمفهوم وغيرها ، لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل . واشترط بعضهم فى المستنبطة : أن تكون من أصل مقطوع بحكمه (ولا) يشترط أيضا القطع (بوجودها) أى وجود العلة (فى الفرع) على الصحيح ، لأن القياس إذا كان ظنيا ، فلا يضر كون مقدماته أو شىء منها ظنيا . وشرط بعضهم ذلك (ولا) يشترط فيها أيضا (انتفاء مخالفة مذهب صحابى إن لم يكن حجة) على الصحيح . وإن قلنا : هو حجة ، فيقدم على القياس ، واشترطه بعضهم (ولا) يشترط أيضا لصحة العلة (النص عليها أو الإجماع على تعليله) أى تعليل حكم الأصل الصحيح الذى عليه جمهور العلماء : أنه لا يشترط أن يرد نص دال على عين تلك العلة ، ولا الاتفاق على أن حكم الأصل معلل . وخالف فى ذلك بشر المريسى ، فاشترط أحدهما ، على ظاهر كلامه فى جمع الجوامع . والذى ذكره الرازى فى المحصول عن بشر : اشتراط الأمرين معاً (وإذا كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع) كالأبوة فى القصاص (أو عدم شرط) كعدم الرجم بعد الإحصان (لزم وجود المقتضى) مثل بيع من أهله فى محله عند الأكثر . قال الآمدى : وخالف فى ذلك الرازى وأتباعه ، لأن الحكم شرع لمصلحة الخلق ، وأن ما لا فائدة فيه لم يشرع ، فانتفى لنفى فائدته . وخالف فى ذلك الرازى وأتباعه (ويصح كون العلة صورة المسألة) نحو : يصح رهن مشاع ، كرهنه من شريكه ، ومنعه بعضهم ، حكى ابن عقيل القولين ، وقال عن الأول : إنه أصح ، وأن بعضهم صححه أيضا (وحكم الأصل ثابت بالنص لا بها) أى بالعلة عندنا وعند الحنفية ، قال ابن مفلح : لأنه قد يثبت تعبدا . فلو ثبت بالعلة لم يثبت مع عدمها ، ولأنها معلولة مظنونة ، وفرع عليه ، ومرادهم : الباعثة عليه ، فالخلاف لفظى . اهـ .

(فصل)

لما فرغ من تعريف حكم الأصل وشروطه، وتعريف العلة وشروطها، وتعريف الفرع : شرع فى ذكر شروطه ، فقال (شرط فرع : أن توجد) العلة (فيه) أى فى الفرع (بتمامها) أى العلة ، حتى لو كانت العلة ذات أجزاء ، فلابد من اجتماع الكل فى الفرع (فيما يقصد من عينها) أى عين العلة (أو جنسها . فإن كانت) العلة (قطعية) كقياس الضرب للوالدين على قول أف ، بجامع أنه إيذاء (ف) القياس (قطعى ، وهو) أى هذا القياس يسمى (قياس الأولى) لأن الإيذاء بالضرب أولى بالمنع من الإيذاء بقول « أف » وإن كانت العلة قطعية ، وليست بأولى ، كالنبيذ يقاس على الخمر بجامع الإسكار . فالقياس أيضاً قطعى (و) يسمى قياس (المساواة ، أو) كانت العلة (ظنية) كقياس التفاح على البر فى أنه لايباع إلا يداً بيد ، ونحو ذلك بجامع الطعم ، فالمعنى المعتبر — وهو الطعم — موجود فى الفرع بتمامه (ف) القياس (ظنى) وهو أى هذا القياس يسمى (قياس الأدون) لأنه ليس ملحقاً بالأصل إلا على تقدير أن العلة فيه الطعم ، فإن كانت فيه تركبت من الطعم مع التقدير بالكيل ، أو كانت العلة القوت أو غير ذلك لم يلحق به التفاح . وظهر بذلك : أنه ليس المراد بالأدون أن لايوجد فيه المعنى بتمامه ، بل أن تكون العلة فى الأصل ظنية . قال ابن مفلح ، تبعاً لابن الحاجب : من شروط الفرع : مساواة لعلته علة الأصل فيما يقصد من عين الأصل أو جنسها ، كالشدة المطربة فى النبيذ ، وكالجناية فى قياس قصاص طرف على نفس . أما العين : فقياس النبيذ على الخمر ، بجامع الشدة المطربة ، وهى بعينها موجودة فى النبيذ ، وأما الجنس : فقياس الأطراف على القتل فى القصاص ، بجامع الجناية المشتركة بينهما . فإن جنس الجناية هو جنس الأطراف والنفس ، وهو الذى قصد الإيجاد فيه . وعن بعض الحنفية : يكفى مجرد الشبه . لنا اعتبار الصحابة المعنى المؤثر فى الحكم ، ولاشتراك العامى والعالم فيه . ولأنه ليس هذا الشبه بأولى من عكسه ، وكالقياس العقلى . قالوا : لم تعتبر الصحابة سوى مجرد الشبه . رد

بالمنع . انتهى (و) يشترط مع ذلك (أن تؤثر) العلة (فى أصلها المقيس عليها) عند أصحابنا والحنفية والشافعية والقاضى . واكتفى الحلوانى وأبو الطيب بتأثيرها فى أصل ، أىّ أصل كان (و) من شروط الفرع أيضاً (أن يساوى حكمه حكم الأصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة من عين الحكم) كالقصاص فى النفس بالمثقل على المحدد (أو جنسه) أى جنس الحكم ، كالولاية فى نكاح الصغيرة على الولاية فى مالها ، فإن ولاية النكاح مساوية لولاية المال فى جنس الولاية لا فى عين تلك الولاية ؛ فإنها سبب لنفاذ ولاية التصرف ، وليست عينها ، لاختلاف النص فيه . وأما إذا اختلف الحكم لم يصح ، كقول الحنبلى : يوجب الظهار الحرمة فى حق الذمى كالمسلم . قالت الحنفية : الحرمة فى المسلم متناهية بالكفارة ، والحرمة فى الذمى مؤبدة ؛ لأنه ليس من أهل الكفارة ، فيتخلف الحكم فيهما . وجوابه : أن يبين المستدل الاتحاد ، فيمنع كون الذمى ليس من أهل الكفارة ، بل عليه الصوم بأن يسلم ويأتى به ، ويصح إعتاقه وإطعامه مع الكفر إتفاقاً . فهو من أهل الكفارة . فالحكم متحد ، والقياس صحيح (و) من شروط الفرع أيضاً (أن لا يكون منصوصاً على حكمه بموافق) قال الكورانى : من شروط الفرع : أن لا يكون حكمه منصوصاً عليه بنص موافق ، لأن وجود النص يغنى عن القياس لتقدمه عليه ، خلافاً لمن يجوز قيام دليلين على مدلول واحد ، فإنه يجتمع عنده النص والقياس على حكم واحد . فالتحقيق : أنه إن أراد طائفة جوزت قيام دليلين ، بمعنى أن كلا منهما يفيد العلم بالمدلول : فهذا غير معقول ، لأنه تحصيل الحاصل . وإن أراد إيضاحاً واستظهاراً : فلم يخالف فيه أحد . ألا تراهم يقولون : الدليل على المسألة : الإجماع والنص والقياس ؟ وأما إذا كان النص مخالفاً : فقد علمت أنه مقدم على القياس . انتهى . قال الحنفية والآمدى وابن الحاجب وابن حمدان : (ولا متقدماً على حكم الأصل) زاد الآمدى : إلا أن يذكره إلزاماً للخصم . وقال الموفق والمجد والطوفى : يشترط لقياس العلة ، لا لقياس الدلالة . قال الكورانى : ومن شروطه : أن لا يتقدم على حكم الأصل ، كقياس الوضوء

على التيمم فى وجوب النية ، فإن التيمم متأخر عنه . فلو ثبت به ثبت حكم شرعى بلا دليل . إذ الفرض أنه لا دليل عليه سوى القياس . نعم لو قيل ذلك إلزاماً صح ، كما قال الشافعى للحنفية : طهارتان ، أنى يفترقان ؟ هكذا قيل . وفيه نظر ، لأن الحنفية ليس عندهم فى المسألة قياس حتى يلزموا ، ولا الشافعى قائل بالقياس ، بل وجوب النية فيهما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » (و) لا يشترط فى الفرع (ثبوت حكمه بنص جملة) أى فى الجملة ، خلافاً لأبى هاشم وأبى زيد . مثال ذلك : إذا قلنا فى اجتماع الجد مع الإخوة : يرث معهم ، قياساً على أحدهم ، لأن كلا من الجد والأخ يدلى بالأب ، فلولا دل الدليل على إرث الجد فى الجملة لما ساغ القياس فى هذه الصورة . رد بأن العلماء قاسوا أنت بعلىّ حرام : إما على الطلاق ، لا فى تحريمها . وإما على الظهار فى وجوب الكفارة ، أو على اليمين فى كونه إيلاء . ولم يوجد فى ذلك نص يدل على الحكم لا جملة ولا تفصيلا .

(مسالك العلة) لما فرغ من شروط العلة وغيرها من أركان القياس شرع فى بيان الطرق التى تدل على كون الوصف علة ، ويعبر عنها بمسالك العلة . المسلك الأول (الإجماع) وقدم لقوته . سواء كان قطعياً أو ظنياً ، وأخر النص لطول الكلام على تفاصيله . والمراد بثبوت العلة بالإجماع : أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا . كاجماعهم فى قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضى القاضى وهو غضبان » على أن علته شغل القلب ، وكإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الأبوين فى الإرث على الأخ للأب بامتزاج النسبين ، أى وجودهما فيه ، فيقاس عليه تقديمه فى ولاية النكاح ، وصلاة الجنازة ، وتحمل العقل ، والوصية لأقرب الأقارب والوقف عليه . فإن قلت : إذا أجمعوا على هذا التعليل فكيف يتجه الخلاف فى هذه الصورة ؟ قلت : لعل منشأ الخلاف التنازع فى وجود العلة فى الأصل أو الفرع أو فى حصول شرطها أو مانعها ، لا فى كونها علة . قاله ابن العراقى وغيره ، وكإجماعهم على تعليل الولاية على الصغير بكونه صغيراً ، فيقاس عليه الولاية فى النكاح .

المسلك (الثانى) من مسالك العلة (النص) من كتاب الله تعالى أو من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم (ومنه) أى من النص ماهو (صريح) وهو ماوضع لإفادة التعليل ، بحيث لايحتمل غير العلة (كـ) أن يقال (لعلية) كذا (أو سبب) كذا (أو أجل) كذا (أو من أجل كذا) نحو قوله سبحانه وتعالى « ٥ : ٣٢ من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل » وقوله صلى الله عليه وسلم « إنما نهيتكم - يعنى عن ادخار لحوم الأضاحى - من أجل الدافة التى دفت . فكلوا واخزنوا » رواه مسلم. أى لأجل الطائفة التى قدمت المدينة أيام التشريق . والدافة : القافلة السائرة ، مشتقة من الدفيف ، وهو السير اللين ، ومنه قولهم : دفت علينا من بنى فلان . قاله الجوهرى (أو) يقال (كى) يكون كذا ، سواء كانت مجردة من «لا» نحو قوله تعالى « ٢٨ : ١٣ كى تقر عينها ولا تحزن » أو مقرونة بها نحو « ٥٩ : ٧ كيلا يكون دولة بين الأغنياء» «٥٧:٢٣ لكيلا تأسوا على ما فاتكم» فلا يحصل للفقراء شىء (أو) يقال (إذاً) يكون من الصريح ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم لأبى ابن كعب وقد قال له « أجعل لك صلاتى كلها ؟ قال : إذاً يغفر لك ذنبك كله» وفى رواية « إذاً يكفيك الله هم الدنيا والآخرة » . (وكذا) يكون من الصريح (إن) المكسورة الهمزة المشددة النون عن القاضى أبى يعلى وأبى الخطاب والآمدى وابن الحاجب وغيرهم ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم لما ألقى الروثة « إنها رجس » وقوله صلى الله عليه وسلم فى الهرة «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» معللا طهارتها بذلك (وهى) يعنى «إن» المشددة النون حال كونها (ملحقة بالفاء آكد) نحو قوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته « فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» وقوله صلى الله عليه وسلم فى الشهداء «زملوهم بكلومهم ودمائهم؛ فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً »ووجه كونها ملحقة بالفاء لدلالتها على أن مابعدها سبب للحكم قبلها . وعند البيضاوى وابن السبكى وغيرهما:أن التعليل بإن من قسم الظاهر . وعند ابن البناء وغيره : أن ذلك من قسم الإيماء (وزيد) أى وزاد بعضهم فى قسم الصريح (المفعول له) نحو قوله تعالى «٢:١٩ يجعلون أصابعهم فى

آذانهم من الصواعق حذر الموت » لأن « حذر الموت » علة للفعل (و) من النص أيضاً ماهو (ظاهر) وهو مايحتمل غير العلية احتمالا مرجوحاً (كاللام) ثم تارة تكون ظاهرة ، أى ملفوظاً بها ، نحو قوله تعالى « ١٤ : ١ كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور » ، « ١٧ : ٧٨ أقم الصلاة لدلوك الشمس » ، « ٥ : ٩٥ ليذوق وبال أمره » وهو كثير (و) تارة تكون (مقدرة) نحو قوله تعالى « ٦٨ : ١٣، ١٤ عُتلّ بعد ذلك زنيم . أن كان ذا مال و بنين » أى لأن كان . ومنه مافى الصحيح فى قصة الزبير من قول الأنصارى لما خاصمه فى شراج الحرة « أن كان ابن عمتك » وكما يقال فى الكلام : أن كان كذا . فالتعليل مستفاد من اللام المقدرة ، لا من « أن » ويدخل فى هذا « إذا كان » الواقع بعده « إن كان » وحذفت واسمها و بقى خبرها ، وعوض عن ذلك « ما » كقوله :

أبا خراشة ، أما أنت ذا نفرٍ فإن قومىَ لم تأكلهم الضبُع

أى لأن كنت ذا نفر ؟ وإنما لم تجعل اللام وما سيأتى بعدها من الصريح لأن كلا منهما له معان غير التعليل (والباء) عطف على « كاللام » نحو قوله تعالى « ٣ : ١٥٩ فبما رحمةٍ من الله لنتَ لهم ، ولو كنت فظاً » أى بسبب الرحمة ، وقوله تعالى « ٩ : ٨٣ جزاءاً بما كانوا يكسبون » فهى - وإن كان أصل معناها الإلصاق ولها معان غيره - فقد كثر استعمالها فى التعليل . وعند الأصحاب وغيرهم (إن قام دليل أنه) أى المتكلم (لم يقصد) بكلامه (التعليل) فاستعمال أداة التعليل فيما لا يصلح علة (مجاز) و يعرف ذلك بعدم الدليل على عدم صلاحيته علة (ك) أن يقال لفاعل شىء (لم فعلت ؟ فيقول : لأنى أردت) فإن هذا لا يصلح أن يكون علة ، لأن العلة فى الاصطلاح : هى المقتضى الخارجى للفعل ، أى المقتضى له من خارج . والإرادة موجبة للفعل أو مصححة له ، فيكون قوله « لأنى أردت » استعمال اللفظ فى غير محله ، فيكون مجازاً (و) من النص أيضاً (إيماء وتنبيه) يعنى أن النص ينقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول : الصريح ، والثانى : الظاهر ، والثالث : الإيماء والتنبيه . والإيماء : هو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف - أو نظيره - للتعليل لكان ذلك

الاقتران بعيداً من فصاحة كلام الشارع ، وكان إثباته الألفاظ فى غير مواضعها ، مع كون كلام الشارع منزه عن الحشو الذى لافائدة فيه . ويتنوع الإيماء إلى أنواع أشير إليها بقوله (ومن أنواعه: ترتب حكم عقب وصف بالفاء ، من كلام الشارع وغيره ، فإنها) أى الفاء (للتعقيب ظاهراً . ويلزم منه السببية) نحو قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا » وقوله تعالى « ٢٤ : ٢ الزانية والزانى فاجلدوا » ونحو قوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته ناقته . فالفاء فى الآيات داخلة على الحكم ، وفى الحديث داخلة على العلة ، والحكم متقدم ، وتقدم العلة ثم مجىء الحكم بالفاء أقوى من عكسه . وتارة تأتى «الفاء» فى غير كلام الشارع ، كقول عمران ابن حصين رضى الله تعالى عنه « سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد » رواه أبو داود وغيره . و « زنى ماعز فرجم » ولا فرق فى العمل بذلك بين كون الراوى صحابياً أو فقيهاً أو غيرهما . لكن إذا كان صحابياً أو فقيهاً كان أقوى . فإن قيل : إذا قال الراوى : هذا الحديث منسوخ ، أو حمل حديثاً رواه على غير ظاهره ، لايعمل به ، لجواز أن يكون عن اجتهاد . فكيف إذا قال الراوى « سهى فسجد » ونحوه يعمل به ، مع احتمال أن يكون عن اجتهاده ؟ والجواب : أن هذا من قبيل فهم الألفاظ من حيث اللغة ، لأنه يرجع للاجتهاد ، بخلاف قوله : هذا منسوخ ونحوه . ولهذا لو قال : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، أو نهى عن كذا : يعمل به ، حملا على الرفع ، لا على الاجتهاد . إذا علم ذلك : فإذا رتب الشارع حكماً عقب وصف بالفاء ، إذ الفاء للتعقيب ، فتفيد تعقيب الحكم الوصف ، وأنه سببه ، إذ السبب ماثبت الحكم عقبه . ولهذا تفهم السببية مع عدم المناسبة كـ « من مس ذكره فليتوضأ » والصحيح : أن هذا النوع نوع من الايماء . وقيل: من أقسام الصريح . وقيل : من أقسام الظاهر . (و) من أنواع الإيماء أيضاً (ترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء) نحو قوله تعالى « ٣٣ : ٣٠ من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين » وقوله تعالى « ٣٣ : ٣١ ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين » وقوله تعالى « ٦٦ : ٣

ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » أى لتقواه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « من اتخذ كلباً - إلا كلب صيد أو ماشية - نقص من أجره كل يوم قيراطان » وكذا ما أشبهه ، فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه ، ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده . ومن أنواعه أيضاً (ذكر حكم جوابا لسؤال لو لم يكن) السؤال (علته) أى علة الحكم (كان اقترانه) أى السؤال (به) أى بالحكم (بعيداً شرعاً ولغة) أى فى الشرع واللغة (ولتأخر البيان) أى ولكان يلزم على ذلك تأخر البيان (عن وقت الحاجة ، كقول الأعرابى « واقعت أهلى فى رمضان ، فقال : أعتق رقبة ») أخرجه الستة . وهذا لفظ ابن ماجه . فكأنه قيل: كفر ، لكونك واقعت فى نهار رمضان ، فكان الحذف الذى ترتب به الحكم لفظاً موجوداً هنا . فيكون موجوداً تقديراً وأيضاً لو كان المراد غير ذلك كان يلزم خلو السؤال عن الجواب ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة (ويسمى) هذا النوع (إن حذف) منه (بعض الأوصاف) المترتب عليها الجواب ، لكونه لا مدخل له فى العلة ، ككونه أعرابياً أو زيداً ، وكون المجامعة زوجة أو أمة ، أو فى قبلها ، وكونها شهر تلك السنة أو غيرها (تنقيح المناط) فالتنقيح لغة : التخليص والتهذيب . يقال : نقحت العظم إذا استخرجت مخه . والمناط : مَفْعَل من ناط نياطاً فى تحصيل المناط الذى ربط به الشارع الحكم ، فيبقى من الأوصاف ما يصلح ويلغى ما لا يصلح وقد أقر به أكثر منكرى القياس . وقد أجراه أبو حنيفة فى الكفارات ، مع منعه القياس فيها . وذكر جماعة - كالتاج السبكى والبرماوى وغيرهما - أنه أجود مسالك العلة بأن يبين الفارق (ومنها) أى ومن أنواع الإيماء (تقدير الشارع وصفاً لو لم يكن) ذلك الوصف (للتعليل كان) تقديره (بعيداً) إذ (لا فائدة فيه) أى فى التقدير حينئذ ، ويكون ذلك التقدير (إما فى السؤال ، كقوله صلى الله عليه وسلم - لما سئل عن بيع الرطب بالتمر - «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا : نعم» فنهى عنه) بأن قال: « فلا إذاً » رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة والحاكم ، فلو لم يكن تقدير نقصان الرطب بالجفاف لأجل التعليل، لكان تقديره بعيداً ، إذ

لافائدة فيه ، لعدم توقف الجواب عليه (أو) إما (فى نظير محله) أى محل السؤال (كقوله صلى الله عليه وسلم للسائلة) وهو « أن امرأة من جهينة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت : يارسول الله ، إن أمى نذرت أن تحج . فلم تحج حتى ماتت ، أفأحج عنها ؟ قال : حجى عنها (أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ قالت : نعم . قال : اقضوا الله ، فالله أحق بالوفاء») متفق عليه . ومن أمثلة ذلك أيضاً ماروى فى الكتب الستة : أنه صلى الله عليه وسلم لما سألته المرأة الخثعمية : « إن أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج ، أفينفعه إن حججت عنه ؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ؟ قالت : نعم » فنظيره فى المسئول عنه كذلك . وفيه تنبيه على الأصل الذى هو دين الآدمى على الميت . والفرع وهو الحج الواجب عليه ، والعلة وهو قضاء دين الميت ، فقد جمع فيه صلى الله عليه وسلم أركان القياس كلها (ومنها) أى ومن أنواع الإيماء أيضاً (تفريقه صلى الله عليه وسلم بين حكمين بصفة مع ذكرهما) أى ذكر الحكمين (كـ« للراجل سهم ، وللفارس سهمان ») أو) مع (ذكر أحدهما) أى أحد الحكمين (كـ) حديث (« القاتل لا يرث ») رواه الترمذى (أو) تفريقه صلى الله عليه وسلم بين الحكمين (بشرط وجزاء ، نحو) قوله صلى الله عليه وسلم (« فإذا اختلفت هذه الأوصاف ، فبيعوا) كيف شئتم ، إذا كان يداً بيد » (أو) تفريق الشارع بين الحكمين (بغاية نحو) قوله تعالى («٢ : ٢٢٢ حتى يطهرن» أو) تفريق الشارع بين الحكمين (باستثناء نحو) قوله تعالى («٢ : ٢٣٧ إلا أن يعفون» أو) تفريق الشارع بين الحكمين (باستدراك) نحو قوله تعالى («٥ : ٨٩ ولكن يؤاخذكم) بما عقدتم الايمان » ووجه استفادة العلة من ذلك كله : أن التفرقة لابد لها من فائدة ، والأصل عدم غير المدعى ، وهو إفادة كون ذلك علة . (ومنها) أى ومن أنواع الإيماء أيضاً (تعقيب الكلام) أى تعقيب الكلام لشارع الكلام الذى أنشأه لبيان حكم (أو تضمنيه) له بـ (ما لم يعلل به) الحكم المذكور (لم ينتظم) الكلام ، ولم يكن له به تعلق . فالمتعقب للكلام (نحو)

قوله تعالى « ٦٢:٩ يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة (فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ») والذى تضمنه الكلام نحو قوله صلى الله عليه وسلم (« لايقضى القاضى وهو غضبان ») رواه الشافعى بلفظ « لا يحكم الحاكم ، أو لايقضى بين اثنين » ورواه أصحاب الكتب بلفظ « لايقضين حاكم بين اثنين وهو غضبان » فالآية إنما سيقت لبيان أحكام الجمعة ، لا لبيان أحكام البيع ، فلو لم يعلل النهى عن البيع حينئذ بكونه شاغلا عن السعى لكان ذكره لاغياً ، لكونه غير مرتبط بأحكام الجمعة ، ولو لم يعلل النهى عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطراب المزاج المقتضى تشويش الفكر ، المفضى إلى الخطأ فى الحكم غالباً : كان ذكره لاغياً ، إذ البيع والقضاء لا يمتنعان مطلقاً ، لجواز البيع فى غير وقت النداء ، والقضاء مع عدم الغضب أو مع يسيره ، فلابد إذاً من مانع ، وليس إلا مافهم من سياق النص ومضمونه ، من شغل البيع عن السعى إلى الجمعه فتفوت واضطراب الفكر لأجل الغضب فيقع الخطأ ، فوجب إضافة النهى إليه (ومنها) أى ومن أنواع الإيماء أيضاً (اقتران الحكم بوصف مناسب ، كأكرم العلماء ، وأهن الجهال) فإن الإكرام مناسب للعلم ، والإهانة مناسبة للجهل ، لأن المعلوم من تصرفات العقلاء : ترتيب الأحكام على الأمور المناسبة ، والشرع لايخرج عن تصرفات العقلاء ، ولأنه قد ألف من الشارع : اعتبار المناسبات دون إلغائها . فإذا قرن بالحكم فى لفظه وصفاً مناسباً غلب على الظن اعتباره (فإن صرح بالوصف والحكم مستنبط منه ، كـ « ٢:٢٧٥ أحل الله البيع » صحته) أى البيع (مستنبطة من حكمه) لأنه يلزم من حله صحته (ف) هو (مومًى إليه) لأن التلفظ بالوصف إيماء إلى تعليل الحكم المصرح به (وعكسه بعكسه) وهو كون الحكم مذكوراً والوصف مستنبطاً ، وهذا جارٍ فى أكثر العلل المستنبطة (كحرمت الخمر) فالوصف هنا - وهو الإسكار - مستنبط من التحريم ، وهو الحكم ، وكعلة الربا مستنبطة من حكمه (ولا يشترط مناسبة الوصف المومَى إليه) عند الأكثر ، بناء على أن العلة المعرف . وقيل : بلى ، بناء على أنها بمعنى الباعث . واستدل لعدم الاشتراط : بأنه

لو اشترط لم يفهم التعليل من ترتيب الحكم على وصف غير مناسب ، كأهن العالم ، وأكرم الجاهل ، ولم يُلَم عليه . والله أعلم . المسلك (الثالث) من مسالك الطرق الدالة على العلية (السبر والتقسيم ، وهو حصر الأوصاف) فى الأصل المقيس عليه (وإبطال مالا يصلح) بدليل (فيتعين أن يكون الباقى علة) والسبر فى اللغة : هو الاختبار ، فالقسمية بمجموع الاسمين واضحة . وقد يقتصر على « السبر » فقط . والتقسيم مقدم فى الوجود عليه . لأنه تعداد الأوصاف التى يتوهم صلاحيتها للتعليل ثم تسبرها ، أى تختبرها لتميز الصالح للتعليل من غيره ، فكان الأولى أن يقال : التقسيم والسبر ، لأن الواو - وإن لم تدل على الترتيب - لكن البدء بالمقدم أجود . وأجيب عنه بأن السبر - وإن تأخر عن التقسيم - فهو متقدم عليه أيضا ، لأنه أولاً يسبر المحل ، هل فيه أوصاف أولا ؟ ثم يقسم ، ثم يسبر ثانيا ، فقدم « السبر » فى اللفظ باعتبار السبر الأول . وأجيب أيضا بأن المؤثر فى معرفة العلية إنما هو السبر ، وأما التقسيم : فإنما هو لاحتياج السبر إلى شىء يُسبر . وربما سمى بالتقسيم الخاص (ويكفى المناظر) فى بيان الحصر إذا منع أن يقول (بحثت فلم أجد غيره) أى غير هذا الوصف (أو) أن يقول (الأصل عدمه) أى عدم غير هذا الوصف . ويقبل قوله . لأنه ثقة من أهل النظر ، ولأن الأوصاف العقلية والشرعية لو كانت لما خفيت على الباحث عنها ، مثاله : أن يقول فى قياس الذرة على البر فى الربوية : بحثت عن أوصاف البر ، فما وجدت مايصلح للربوية فى بادى الرأى ، إلا الطعم أو القوت أو الكيل ، لكن الطعم والقوت لايصلح لذلك عند التأمل ، فيتعين الكيل ، أو يقول : الأصل عدم ماسواها . فإن بذلك يحصل الظن المقصود (فإن بين المعترض وصفا آخر) غير ما ادعاه المستدل (لزم) المستدل (إبطاله) إذ لا يثبت الحصر الذى قد ادعاه بدونه (ولا يُلزم المعترض) بإبداء وصف زائد على الأوصاف التى ذكرها المستدل (بيان صلاحيته) أى الوصف الذى ذكره (للتعليل) وعلى المستدل إبطال صلاحيته للتعليل ، لأن دليله لايتم إلا بذلك (ولا ينقطع المستدل إلا بعجزه عن إبطاله) أى إبطال ما ذكره المعترض من

على الغالب (ويجب العمل بالظن فيها) أى فى علل الأحكام (إجماعاً) وقيل : الأصل عدم التعليل ؛ لأن الموجب الصيغة ، وبالتعليل ينتقل حكمه إلى معناه ، فهو كالمجاز من الحقيقة (الرابع) من مسالك العلة (المناسبة ، و) يقال (الإحالة واستخراجها) أى استخراج العلة بذلك (يسمى تخريج المناط) لما فيه من ابتداء مانيط به الحكم ، أى علق عليه (وهو) أى تخريج المناط (تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة من ذات الوصف) يعنى أن يكون الأصل مشتملا على وصف مناسب للحكم ، فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة : أن ذلك الوصف هو علة الحكم كالإسكار للتحريم ، والقتل العمد العدوان للقصاص (والمناسبة) هنا (لغوية) بخلاف المعرف ، وهو المناسبة ، فإنها بالمعنى الاصطلاحى ، حتى لا يكون تعريفاً للشىء بنفسه (والمناسب : ماتقع المصلحة عقبه) قال فى الروضة : ومعنى المناسب أن يكون فى إثبات الحكم عقبه مصلحة (وزيد لرابط ماعقلى) قال الطوفى فى مختصره : المناسب : هو مايتوقع المصلحة عقبه لرابط عقلى . وقال فى شرحه : اختلف فى تعريف المناسب ، واستقصاء القول فيه من المهمات ، لأن عليه مدار الشريعة ، بل مدار الوجود ، إذ لا وجود إلا وهو على وفق المناسبة العقلية ، لكن أنواع المناسبة تتفاوت فى العموم والخصوص ، والخفاء ، والظهور . فما خفيت عنا مناسبته سمى تعبداً ، وما ظهرت مناسبته سمى معللا ، فقولنا : المناسب ما تتوقع المصلحة عقبه ، أى إذا وجد أو إذا سمع : أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببا مفضيا إلى مصلحة من المصالح لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف ، وهو معنى قولى « لرابط ماعقلى » مثاله : إذا قيل : المسكر حرام ، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة ، وهى حفظ العقل من الاضطراب . وإذا قيل : القصاص مشروع ، أدرك العقل أن مشروعية القصاص سبب مفض إلى مصلحة ، وهى حفظ النفوس . ثم قال قلت : الرابط عقلى ، أخذاً من النسب الذى هو القرابة ، فإن المناسب مستعار ومشتق من ذلك ، ولاشك أن المتناسبين فى باب النسب ، كالأخوين وابنى العم ونحوه ،

وإنما كانا مناسبين لمعنى رابط بينهما ، وهو القرابة . فكذلك الوصف المناسب هنا لابد وأن يكون بينه و بين ماينا سبه من المصلحة رابط عقلى وهو كون الوصف صالحا للافضاء إلى تلك المصلحة (ويتحقق الاستقلال) على أن الوصف الذى أبداه هو العلة (بعدم ما سواه به) طريق (السبر) ولا يكفى أن يقول : بحثت فلم أجد غيره ، وإلا يلزم الاكتفاء به ابتداء ، ولا قائل به ، بخلاف ما سبق فى طريق السبر والتقسيم ، فإنه يكتفى بذلك . لأن المدار هناك على الحصر ، فاكتفى فيه بقوله : بحثت فلم أجد غيره . وهنا على أنه ظفر بوصف مناسب ، فافترقا (و) المعنى (المقصود من شرع الحكم : قد يعلم حصوله) يقينا (كبيع) فإنه إذا كان صحيحا حصل منه البيع الملك الذى هو المقصود (أو) قد (يظن ، كقصاص) فإن حصول الارجاء عن القتل ليس قطعياً ، بدليل وجود الإقدام مع علمهم بأن القصاص مشروع (أو) قد (يشك فيه) بأن يتساوى حصول المقصود وعدم حصوله ، فلا يوجد يقين ولا ظن ، بل يكونان متساويين . قال صاحب البديع : ولا مثال له على التحقيق ، ويقرب منه ما مثل به ابن الحاجب من حد شارب المسكر لحفظ العقل ؛ فإن المقدمين كثير ، والمجتنبين كثير ، فتساوى المقصود وعدمه فيه . ولهذا مثله فى الأصل بقوله (كحد خمر ، أو) قد (يتوهم) حصوله ، بأن يكون عدم حصول المقصود أرجح من حصوله (كنكاح آيسة) من الحيض (للتوالد) لأنه مع إمكانه عقلا بعيد عادة . وقيل : لا يعلل بما قد يشك فيه أو يتوهم . والأظهر : بلى ، اتفاقا إن ظهر المقصود . وفى الفنون وغيره : السفر مشقة عامة ، ويختلف قدرها . وكذا تحسن التهنئة بالقدوم بالجميع ، لقدوم الجميع ، كالرضى بالسلامة (ولو فات المقصود يقينا ، كلحوق نسب مشرقى بمغربية ونحوه لم يعلل به) عند الجمهور ، وخالف فى ذلك الحنفية ، فيلحق عندهم النسب لو تزوج بطريق التوكيل مشرقى بمغربية ، فأتت بولد ، مع القطع بانتفاء اجتماعهما ، لاقتضاء الزواج ذلك فى الأغلب حفظا للنسب (والمناسب) ثلاثة أضرب . الضرب الأول (دنيوى) وينقسم إلى ثلاثة أقسام . القسم الأول (ضرورى أصلا ، وهو أعلى

الوصف ، لا بمجرد إبداء المعترض الوصف ، وإلا كان كل منع قطعاً ، والاتفاق على خلافه . فإذا أبطل المستدل ماذكره المعترض من الوصف بطل . قاله المعضد ، والحق أنه إذا أبطله فقد سلم حصره . وكان له أن يقول : هذا مما علمت أنه لا يصلح ، فلم أدخله فى حصرى . وأيضاً فإنه لم يدع الحصر قطعاً . بل قال : إنى ماوجدت ، بل أظن العدم ، وهو فيه صادق ، فيكون المجتهد إذا ظهر له ما كان خافيا ، وأنه غير مستنكر . انتهى (والمجتهد يعمل بظنه) يعنى أن المستدل إذا كان مجتهداً فإنه يجب عليه العمل بظنه ، فيرجع إليه . ويكون مؤاخذاً بما اقتضاه ظنه فيلزمه الأخذ به ، ولا يكابر نفسه (ومتى كان الحصر) أى حصر الأوصاف من جهة المستدل (والإبطال) من جهة المعترض (قطعيا فالتعليل) بذلك (قطعى) بلا خلاف ، ولكن هذا قليل فى الشرعيات (وإلا) أى وإن لم يكن الحصر والإبطال قطعيا ، بل كان أحدهما ظنيا ، أو كلاهما وهو الأغلب (فـ) التعليل (ظنى) أى لا يفيد إلا الظن ، ويعمل به فيما لا يتعبد فيه بالقطع من العقائد ونحوها (ومن طرق الحذف) يعنى أن من طرق إبطال المستدل بما يدعيه المعترض من دعوى وصف يصلح للتعليل غير ما ذكره المستدل : بحذفه عنه (وإلغاء ، وهو) أى الإلغاء (إثبات الحكم بـ) الوصف (الباقى فقط فى صورة ، ولم يثبت دونه ، فيظهر استقلاله) وحده . ويعلم أن المحذوف لا أثر له . وقال الآمدى : لا يكفى ذلك فى استقلاله بدون طريق من طرق إثبات العلة ، وإلا لكفى فى أصل القياس ، فإن ثبت فى صورة الإلغاء بالسبر فالأصل الأول تطويل بلا فائدة . وإن بينه بطريق آخر ، لزم محذور آخر ، وهو الانتقال (ونفى العكس كالإلغاء لا عينه) يعنى : أن نفى العكس يشبه الإلغاء . وليس بالإلغاء . لأنه لم يقصد فى الإلغاء لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه ، بل قصد : لو أن الباقى جزء علة لما استقل (ومنها) أى ومن طرق الحذف (طرد المحذوف مطلقاً) أى فى جميع أحكام الشرع (كطول وقصر) فإنهما لم يعتبرا فى القصاص ، ولا الكفارة ، ولا الإرث ، ولا العتق ، ولا التقديم فى الصلاة ولا غيرها ، فلا يعلل بهما حكم أصلا (أو) ليس

مطلقاً ، ولكن (بالنسبة إلى ذلك الحكم) وإن اعتبر فى غيره (كالذكورية فى) أحكام (العتق) إذ هى ملغاة فيه ، مع كونها معتبرة فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث ، فلا يعلل بها شىء من أحكام العتق (ومنها) أى ومن طرق الحذف (عدم ظهور مناسبة) بأن لا يظهر للوصف المحذوف وجه مناسبة (ويكفى المناظر) أن يقول (بحثت) فلم أجد بين الوصف والحكم مناسبة (فلو قال المعترض: الباقى كذلك) يعنى أن الوصف الباقى أيضاً ليس بينه وبين الحكم مناسبة (فإن كان قولك ذلك (بعد تسليم مناسبته) أى تسليم مناسبة ماذكره المستدل ، وهو قوله : إنى بحثت فى الوصف المستبقى فلم أجد فيه مناسبة (لم يقبل) منه ذلك (وقبله) أى وإن كان قوله ذلك قبل تسليم مناسبة الوصف الذى ذكره المستدل ، فـ (سبر المستدل أرجح) من سبر المعترض ، لأن سبر المستدل موافق لتعدية الحكم ، وسبر المعترض قاصر . والعلة المتعدية أرجح من القاصرة (وليس له) أى للمستدل بيان المناسبة بين الوصف الباقى والحكم ، لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة (والسبر الظنى حجة مطلقاً [1] ولو أفسد حنبلى علة شافعى) فى الربا أو غيره (لم يدل على صحة علته) أي علة الحنبلى ، كتعليل بعض الفقهاء بغير العلة التى علل بها الشافعى والحنبلى ، وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما (لكنه) أى لكن إفساد علة الشافعى الذى هو الخصم (طريق لإبطال مذهب خصمه ، وإلزام له) أى للشافعى (صحة علته) أى الحنبلى (ولكل حكم علة تفضلا) عند الفقهاء ، ووجوبا عند المعتزلة ، لأن الدليل الدال على جواز العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما لكون الحكم لا بد له من علة ، لقوله تعالى « ٢١ : ١٠٧ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » والظاهر منه : تعميم الرحمة فى كل ما جاء به ، وحينئذ لم تخل الأحكام عن فائدة ، وهى العلة . قال أبو الخطاب : كلها معللة . وتختفى نادراً . قال القاضى : التعليل الأصل ، وترك نادراً ، لأن تعقل العلة أقرب إلى القبول من التعبد . ولأنه المألوف عرفا . والأصل موافقة الشرع له ، فيحمل ما نحن فيه

---

(١) بياض بالأصل قدر أربع كلمات .

من حيث كونها مكرمة فى القاعدة مستحسنة احتمل الشرع فيها جزم قاعدة ممهدة ، وهى امتناع بيع الإنسان مال نفسه بمال نفسه ومعاملة عبده (وليست هذه المصلحة بحجة) عند الأكثر ، خلا فالمالك و بعض الشافعية ، و يسمى المصلحة المرسلة . قال فى الروضة : والصحيح أنها ليست بحجة . انتهى . واحتج لذلك بأنا لانعلم محافظة الشرع عليها ، ولذلك لم يشرع فى زواجرها أبلغ مما شرع، كالمثلة فى القصاص ، فإنها أبلغ فى الزجر عن القتل ، وكذا القتل فى السرقة وشرب الخمر ، فإنه أبلغ فى الزجر عنهما ، ولم يشرع شىء من ذلك . فلو كانت هذه المصلحة حجة لحافظ الشرع على تحصيلها بأبلغ الطرق ، لكنه لم يعلم بفعل ، فلا تكون حجة ، فإذاً إثباتها حجة من باب وضع الشرع بالرأى . واحتج من اعتبرها بأنا قد علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة ، لاحصولها فى الكتاب والسنة . وقرائن الأحوال والأمارات ، وسموها مصلحة مرسلة ، ولم يسموها قياساً ؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين ، بخلاف هذه المصلحة ، فإنها لاترجع إلى أصل معين ، بل رأينا الشارع اعتبرها فى مواضع من الشريعة ، فاعتبرناها حيث وجدت ، لعلمنا أن جنسها مقصود له ، و بأن الرسل صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتحصيل مصالح العباد، فعلم ذلك بالاستقراء ، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها ، لأن الظن مناط العمل (و) الضرب الثانى من أضرب المناسب (أخروى) وذلك (كتزكية النفس) عن الرذائل (ورياضتها) وتهذيب الأخلاق ، فإن تأثير منفعة ذلك فى سعادة الآخرة (وقد يتعلق) المناسب (بهما) أى بالدنيوى والأخروى (كإيجاب الكفارة بالمال) فتعلقه بالدنيوى : مايعود على الفقراء من المصلحة بانتفاعهم بالمال ، وتعلقه بالأخروى : مايحصل للمكفر من الثواب (و) الضرب الثالث من أضرب المناسب (إقناعى) وهو ما (ينتفى ظن مناسبته بتأمله) وذلك بأن يظن فى بادى الرأى أنه مناسب ، ثم يزول ذلك الظن بالتأمل و إمعان النظر فيه ، كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها، وقياس الكلب عليه (و إذا اشتمل وصف على مصلحة ومفسدة راجحة أو مساوية لم

تنجر مناسبته) على الأرجح (وللمعلل ترجيح وصفه بطريق تفصيلي يختلف باختلاف المسائل . وإجمالي ، وهو لو لم يقدر رجحان المصلحة ثبت الحكم تعبداً) وهو على خلاف الأصل ، لأن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد ، ولأنه إذا كان الحكم معقول المعنى كان أقرب وأدعى إلى القبول والانقياد له (والمناسب) هو الوصف المعلل به ، ولا بد أن يعلم من الشارع التفات إليه . ويظهر ذلك بتقسيم المناسب . وهو ينقسم إلى أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل . وهو ثلاثة أنواع : مرسل ملائم ، ومرسل غريب ، ومرسل ثبت إلغاؤه ، لأن الوصف المناسب: إما أن يعلم أن الشرع اعتبره ، أو يعلم أنه ألغاه ، أولا يعلم أنه اعتبره ولا ألغاه . والمراد بالعلم هنا : ماهو أعم من اليقين والظن . إذا تقرر هذا : فالقسم الأول (مؤثر إن اعتبر) من قبل الشرع (بنص) كتعليل الحدث بمس الذكر (أو) اعتبر : (بإجماع) كتعليل ولاية المال بالصغر . فالأول : اعتبر عينه فى عين الحكم ، وهو الحدث ، كحديث « من مس ذكره فليتوضأ » وأما الثانى : فإنه اعتبر عين الصغر فى عين الولاية فى المال بالإجماع . وسمى هذا القسم مؤثراً لحصول التأثير فيه عيناً وجنساً ، فظهر تأثيره فى الحكم (و) القسم الثانى (ملائم إن اعتبر بترتب الحكم على الوصف فقط ، إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم ، أو بالعكس ، أو جنسه فى جنس الحكم) وسمى ملائماً لكونه موافقاً لما اعتبره الشارع ، وهو ثلاثة أنواع . مثال ما اعتبر الشارع عين الوصف فى جنس الحكم من الملائم : امتزاج النسبين فى الأخ من الأبوين ، اعتبر تقديمه على الأخ من الأب فى الإرث ، وقسنا عليه تقديمه فى ولاية النكاح وغيرها من الأحكام التى قدم عليه فيها ؛ فإنه - وإن لم يعتبره الشارع فى غير هذه الأحكام - لكن اعتبره فى جنسها ، وهو التقدم فى الجملة . ومثال ما اعتبر فيه جنس الوصف فى عين الحكم ، عكس الذى قبله : صفة المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط القضاء ، فإن الشارع اعتبرها فى عين سقوط القضاء فى الركعتين من الرباعية ، فسقط بها القضاء فى صلاة الحائض قياساً ، وإنما جعل الوصف هنا جنساً ، والإسقاط

رتب المناسبات) وهو ما كانت مصلحته فى محل الضرورة . ويتنوع إلى خمسة أنواع ، وهى الخمسة التى روعيت فى كل ملة ، وهى (حفظ الدين ، ف) حفظ (النفس ، ف) حفظ (العقل ، ف) حفظ (النسل ، ف) حفظ (المال ، ف) حفظ (العرض) فأما حفظ الدين : فبقتال الكفار . قال الله تعالى « ٩ : ٢٩ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ـ الآية » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » وقال صلى الله عليه وسلم « من بدل دينه فاقتلوه » . وأما حفظ النفس : فبمشروعية القصاص . قال الله تعالى « ٢ : ١٧٩ ولكم فى القصاص حياة » وقال صلى الله عليه وسلم «يا أنسُ ، كتابَ الله القصاص» . وأما حفظ العقل : فبتحريم المسكرات ونحوها . قال الله تعالى « ٥ : ٩١ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « كل مسكر حرام » وأما حفظ النسل : فبوجوب حد الزانى . قال الله تعالى «٢٤ : ٢ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقد جلد النبى صلى الله عليه وسلم ورجم . وأما حفظ المال : فبقطع السارق وتضمينه وتضمين الغاصب ونحوه . قال الله تعالى « ٥ : ٣٨ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » وقال صلى الله عليه وسلم «إن أموالكم عليكم حرام» وقال تعالى «٢ : ١٨٨ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وأما حفظ العرض : فبحد القذف . قال صلى الله عليه وسلم « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» وجعله فى جمع الجوامع ومنظومة البرماوى فى رتبة المال ، بعطفه بالواو . وتابعناه ، فيكون من أدنى الكليات (و) يلحق بالضرورى ماهو (مكمل له ، كحفظ العقل بالحد بقليل مسكر) ومعنى كونه مكملا له : أن لا يستقل ضرورى بنفسه ، بل بطريق الانضمام ، فله تأثير فيه ، لكن لا بنفسه ؛ فيكون فى حكم الضرورة مبالغة فى مراعاته . فالمبالغة فى حفظ العقل : بالحد بشرب قليل المسكر ، وتقدم . والمبالغة فى حفظ الدين : بتحريم البدعة وعقوبة المبتدع الداعى إليها . والمبالغة فى حفظ النفس : بإجراء القصاص فى الجراحات . والمبالغة فى حفظ النسل : بتعزير الغاصب ونحوه . والمبالغة فى حفظ

النسب : بتعزير الساب بغير القذف ، ونحو ذلك . القسم الثانى من الأقسام الثلاثة : الحاجىّ ، وهو الذى لا يكون فى محل الضرورة ، بل فى محل الحاجة ، وهو ما أشير إليه بقوله (وحاجى ، كبيع ونحوه) كإجارة ومضاربة ومساقاة ، لأن مالك الشىء قد لا يهبه ، فيحتاج إلى شرائه ، ولا يعيره فيحتاج إلى استئجاره وليس كل ذى مال يحسن التجارة ، فيحتاج إلى من يعمل له فى ماله ، وليس كل مالك شجر يحسن القيام على شجره ، فيحتاج إلى من يساقيه عليها . هذه الأشياء وما أشبهها لا يلزم من فواتها فوات شىء من الضروريات (وبعضها) أى وبعض صور الحاجى (أبلغ) من بعض (وقد يكون) الحاجى (ضروريا) فى بعض الصور (كشراء ولى) طفل (مايحتاجه طفل) من مطعوم وملبوس ، حيث كان فى معرض من الجوع والبرد (ونحوه) أى ونحو ما ذكر ، كاستئجار الولى لحفظ الطفل من لم يجد غيره ، مع اشتغال الولى عن تربية الطفل بما هو أهم منها (ومكمل له) أى للحاجى (كرعاية كفاية ، و) كرعاية (مهر ، مثل تزويج صغيرة) وكاثبات خيار فى بيع بأنواعه ، لما فيه من التروى ، وإن كان أصل الحاجة حاصلا بدونه . القسم الثالث من الأقسام الثلاثة : التحسينى ، وهو ماليس ضروريا ولا حاجيا ، ولكنه فى محل التحسين ، وهو ما أشير إليه بقوله (وتحسينى) وهو ضربان ، أحدهما (غير معارض للقواعد) أى قواعد الشرع (كتحريم النجاسة) فإن نفرة الطباع معنى يناسب تحريمها حتى يحرم الطبخ بالنجاسة بلا عذر (و) ك (سلب المادة عبارة عقد النكاح) لاستحياء النساء من مباشرة العقود على فروجهن ، لإشعاره بتوقان نفوسهن إلى الرجال ، وهو غير لائق بالمروءة وكذا اعتبار الشهادة فى النكاح لتعظيم شأنه وتمييزه عن السفاح بالإعلان والإظهار (لا) سلب (العبد أهلية الشهادة على أصلنا) لقبولها عندنا فى كل شىء على المذهب . الضرب الثانى من التحسينى : المعارض لقواعد الشرع . وهو ما أشير إليه بقوله (أو معارض ، كالكتابة) وهى بيع سيد رقيقه نفسه بمال فى ذمته يصح السلم فيه : مباح معلوم منجم نجمين فأكثر ، أو منفعة مؤجلة ، فإن الكتابة

نوعاً ، لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض . وأما السقوط : فأمر واحد ، وإن اختلفت محالّه . ومثال ما اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم منه : ماروى عن عمر رضى الله تعالى عنه فى شارب الخمر أنه « إذا شرب هذى ، وإذا هذى افترى ، فيكون عليه حد المفترى » أى القاذف . ووافقه الصحابة عليه ، فأوجبوا حد القذف على الشارب ، لا لكونه شربا ، بل لكون الشرب مظنة القذف . فأقاموه مقام القذف قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء فى التحريم ، لكون الخلوة مظنة له ، فظهر أن الشارع إنما اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطء ، ومظنة القذف فى الحكم الذى هو جنس لإيجاب حد القذف وحرمة الوطء . وقال ابن مفلح وغيره : الأول كالتعليل بالصغر فى قياس النكاح على المال فى الولاية ، فإن الشرع اعتبر عين الصغر فى عين ولاية المال به ، منبهاً على الصغر ، وثبت اعتبار عين الصغر فى جنس حكم الولاية إجماعاً . والثانى : كالتعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر فى الجمع . فجنس الحرج معتبر فى عين رخصة الجمع إجماعاً . والثالث : كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان فى قياس المثقل على المحدد فى القصاص ، فجنس الجناية معتبر فى جنس قصاص النفس ، لاشتماله على قصاص النفس وغيرها كالأطراف . انتهى .

والقسم الثالث : الغريب ، وهو المشار إليه بقوله (وإلا فغريب) يعنى وإن لم يعتبر ترتب الحكم على الوصف بنص أو إجماع ، فيسمى غريباً . مثال ذلك : التعليل بالإسكار فى قياس النبيذ على الخمر بتقدير عدم نص بعلية الإسكار ، فعين الإسكار معتبر فى عين التحريم بترتيب الحكم عليه فقط ، كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى جنس التخفيف . وهذا المثال دون ماقبله ، لرجحان النظر باعتبار الخصوص ، لكثرة مابه الاختصاص . قاله ابن مفلح والأصفهانى . وسمى غريباً لأنه لم يشهد له غير أصله بالاعتبار ، كالطعم فى الربا ، فإن نوع الطعم مؤثر فى حرمة الربا ، وليس جنسه مؤثراً فى جنسه . قاله البرماوى . وهذا التشبيه إنما يجرى على قواعد من يقول : إن علة الربا الطعم . والله أعلم (وكل) قسم (قسم) هؤلاء الأقسام (من الثلاثة حجة) ومنع أبو الخطاب والحنفية

كون الغريب حجة (وإن اعتبر الشارع جنسه) أى جنس الوصف (البعيد فى جنس الحكم فمرسل ملائم) مثال ذلك : تعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها . فجنسه البعيد : معتبر فى جنس الحكم ، كتحريم الخلوة بتحريم الزنا . (وليس) المرسل الملائم (حجة ، وإلا) أى وإن لم يعتبر الشارع جنس الوصف البعيد فى جنس الحكم فنوعان ، أحدهما : ما أشير إليه بقوله (فمرسل غريب) مثال ذلك : التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى قياس باتّ الطلاق فى مرضه على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده ، وتوريث المبتوتة لحرمان القاتل . وإنما كان غريبا مرسلا : لأنه لم يعتبر الشارع عين الفعل المحرم لغرض فاسد فى عين المعارضة بنقيض المقصود ، ولا جنسه فى عينها ، ولا جنسه فى جنسها ، والجمهور على منعه . والنوع الثانى : ما أشير إليه بقوله (أو مرسل ثبت إلغاؤه) وهو الذى علم من الشارع إلغاؤه ، مع أنه مستحيل المناسبة ، ولا يجوز التعليل به . وذلك كإيجاب صوم شهرين ابتداء فى الظهار ، أو الوطء فى رمضان على من يسهل عليه العتق ، كما أفتى به يحيى بن يحيى بن كثير الليثى صاحب الإمام مالك إمام أهل الأندلس الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموى ، المعروف بالمرتضى صاحب الأندلس (وهما) أى المرسل الغريب ، والمرسل الذى ثبت إلغاؤه (مردودان) أما الأول : فعند الجمهور . وأما الثانى : فبالاتفاق .

(فائدة : أعم الجنسية فى الوصف : كونه وصفا ، فمناطا ، فمصلحة خاصة . و) أعم الجنسية (فى الحكم : كونه حكما ، فواجبا ، ونحوه) كحرام ومندوب ومكروه (فعبادة ، فصلاة ، فظهرا) ونحوه كعصر ومغرب وعشاء وفجر (وتأثير الأخص فى الأخص أقوى . و) تأثير (الأعم فى الأعم يقابله) فى كونه أضعف من جهة التأثير (و) تأثير (الأخص فى الأعم وعكسه) وهو تأثير الأعم فى الأخص (واسطتان) بين الأقوى والأضعف . قال الطوفى فى شرحه : لما تقرر أن الوصف مؤثر فى الحكم ، والحكم ثابت بالوصف ، ومسمى الوصف والحكم جنس يختلف باختلاف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص ، كاختلاف أنواع مدلول الجسم والحيوان .

ولهذا اختلف تأثير الوصف فى الحكم تارة بالجنس ، وتارة بالنوع : احتجنا إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم ، ومعرفة الأخص منها من الأعم ، ليتحقق لنا معرفة أنواع تأثير الأوصاف فى الأحكام . فأعم مراتب الوصف : كونه وصفا ، لأنه أعم من أن يكون مناطا للحكم أولا يكون ، إذ بتقدير أن يكون طرديا غير مناسب لايصلح أن يناط به حكم ، فكل مناط وصف ، وليس كل وصف مناط ، ثم كونه مناطا : أعم من أن يكون مصلحة أولا . فكل مصلحة مناط الحكم ، وليس كل مناط مصلحة ، لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدى ، لايظهر وجه المصلحة فيه ، ثم كون الوصف مصلحة : لأنها قد تكون عامة ، بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع . وقد تكون خاصة ، بمعنى كونها من باب الضرورات والحاجات والتكميلات . وأما الحكم : فأعم مراتبه كونه حكما ، لأنه أعم من أن يكون وجوبا ، أو تحريما ، أو صحة ، أو فسادا . ثم كونه واجبا ونحوه - أى من الأحكام الخمسة - وهى الواجب ، والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، والمباح . وما يلحق بذلك من الأحكام الوصفية . إذ الواجب أعم من أن يكون عبادة اصطلاحية أو غيرها ، ثم كونه عبادة : لأنه أعم من الصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات ، ثم كونها صلاة ، إذ كل صلاة عبادة . وليس كل عبادة صلاة ، ثم كونها ظهراً ، لأن الصلاة أعم من الظهر ، إذ كل ظهر صلاة . وليس كل صلاة ظهرا . إذا علم ذلك - أعنى الأعم والأخص من الأوصاف والأحكام - فليعلم أن تأثير بعضها فى بعض يتفاوت فى القوة والضعف . فتأثير الأخص فى الأخص : أقوى أنواع التأثير . بكشفه ذلك . فهو أضعف أنواع التأثير[1] ، كالتكرار فى سقوط الصلاة ، والصغر فى ولاية النكاح وتأثير الأعم فى الأعم يقابل ذلك فهو أضعف أنواع التأثير ، وتأثير الأخص فى الأعم وعكسه ، وهو تأثير الأعم فى الأخص بين ذينك الطرفين . إذ فى كل واحد منهما قوة من جهة الأخصية ، وضعف من جهة الأعمية ، بخلاف الطرفين . إذ الأول تمحضت فيه الأخصية فتمحضت له القوة .

---

(١) كذا فى الأصل .

والثانى تمحضت فيه الأعمية . فتمحض له الضعف . قال فى الروضة : فما ظهر تأثير فى الصلاة الواجبة أخص مما ظهر فى العبادة . وماظهر فى العبادة أخص مما ظهر فى الواجب ، وماظهر فى الواجب أخص مما ظهر فى الأحكام ، ثم قال : فلأجل تفاوت درجات الجنسية فى القرب والبعد بتفاوت درجات الظن . والأعلى مقدم على مادونه . انتهى . (الخامس) من مسالك العلة (إثباتها بالشبه) بفتح المعجمة والباء الموحدة . يقال : هذا شبه هذا . وشبيهه ، كما يقال: مثله ومثيله . وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس ، لأن الفرع لابد أن يشبه الأصل ، لكن غلب إطلاقه على هذا النوع الخامس من مسالك العلة (وهو) أى قياس الشبه فى الاصطلاح (تردد نوع بين أصلين شبهه) أى الفرع (بأحدهما) أى بأحد الأصلين (فى الأوصاف) المعتبرة فى الشرع (أكثر) من الآخر . فإلحاق الفرع بأحد الأصلين الذى شبهه به أكثر : هو قياس الشبه . ولا يكونان أصلين لهذا الفرع ، حتى يكون فيه مناط كل منها . مثال ذلك : العبد . فانه متردد بين الحر والبهيمة . وتظهر فائدة ذلك فى التمليك له . فمن قال : يملك بالتمليك ، قال : هو إنسان يثاب ويعاقب، وينكح ويطلق ، ويكلف بأنواع من العبادات ، ويفهم ويعقل . هو ذو نفس ناطقة . فأشبه الحر . ومن قال : لا يملك . قال : هو حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه ونحوها . أشبه الدابة . وكذا المذى . فإنه متردد بين البول والمنى . فمن قال بنجاسته قال : هو خارج من الفرج لا يخلق منه الولد ، ولا يجب به الغسل ، أشبه البول . ومن قال بطهارته . قال : هو خارج تحلله الشهوة ويخرج أمامها . أشبه المنى (ويعتبر الشبه حكما لا حقيقة) أى فى الحكم لا فى الحقيقة عند الأكثر من أصحابنا والشافعية . ولهذا ألحقوا العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة فى لزوم قيمته على القاتل ، بجامع أن كل واحد منها يباع ويشترى . ومن أمثلته عند الشافعية : أن يقال فى الترتيب فى الوضوء : عبادة يبطلها الحدث . فكان الترتيب فيها مستحبا . أصله الصلاة . فالمشابهة فى الحكم الذى هو البطلان بالحدث ، ولا تعلق له بالترتيب ، وإنما هو مجرد

شبه . واعتبر أبو بشر إسماعيل بن إبراهيم بن عُلية المشابهة فى الصورة دون الحكم، كقياس الخيل على البغال والحمير فى الزكاة . وقياس الحنفية فى حرمة اللحم - أى لحم الخيل - على لحم الحمير. وكرد وطء الشبهة إلى النكاح فى سقوط الحد، ووجوب المهر بشبهة فى الوطء بالنكاح فى الأحكام ، ومقتضى ذلك : قتل الحر بالعبد ، كما يقوله أبو حنيفة . وهذا نقل عن أبى المعالى فى البرهان ، كابن علية . وقال : إنه ألحق التشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب . فقال : تشهد . فلا يجب ، كالتشهد الأول ، ونحو ذلك عن أحمد ، إذ قال بوجوب الجلوس فى التشهد الأول ، لأنه أحد الجلوسين فى تشهد الصلاة. فوجب كالتشهد الأخير (ولا يصار إليه) أى إلى قياس الشبه (مع) إمكان (قياس العلة) حكاه القاضى أبو بكر الباقلانى فى التقريب إجماعا (فإن عدم) إمكان قياس العلة (فحجة) أى فقياس الشبه حجة عندنا وعند الشافعية ، حتى قال ابن عقيل : لا عبرة بالمخالف لما سبق فى السبر ، وهو المنقول عن الإمام الشافعى . وقيل : ليس بحجة . والتعليل به فاسد اختاره القاضى من أصحابنا . وهو قول الحنفية والصيرفى والباقلانى وأبى إسحاق المروزى ، وأبى إسحاق الشيرازى . لكنه عند الباقلانى صالح لأن يرجح به . وقيل : إنما يحتج به فى التعليل إذا كان فى قياس فرع قد اجتذبه أصلان ، فيلحق بأحدهما بعلة الاشتباه ، ويسمونه قياس علة الاشتباه .

(السادس) من مسالك العلة (الدوران) وسماه الآمدى وابن الحاجب : الطرد والعكس لكونه بمعناه (وهو ترتب حكم على وصف وجوداً وعدما) ثم الدوران إما فى محل واحد ، كالإسكار فى العصير . فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالا . فلما حدث الإسكار حرم ، فلما زال الإسكار وصار خلا صار حلالا ، فدار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدما ، وإما فى محلين ، كالطعم مع تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم فى التفاح كان ربويا ، ولما لم يوجد مثلا لم يكن ربويا ، فدار جريان الربا مع الطعم ، وهذا المثال : إنما يجرى على قول من يقول : إن علة الربا الطعم . قال الطوفى : لكن الدوران فى صورة أقوى منه فى صورتين ، على ماهو مدرك

ضرورة ، أو نظراً ظاهراً (ويفيد) الدوران (العلة ظنا) عند الأكثر من أصحابنا ، والمالكية والشافعيه وغيرهم ، وقيل : إنه يفيد العلة قطعاً . وعليه بعض المعتزلة . قيل : ولعل من يدعى القطع إنما هو من يشترط ظهور المناسبة فى قياس العلل مطلقاً . ولا يكتفى بالسبر ولا بالدوران بمجرده ، فإذا انضم الدوران إلى المناسبة . ارتقى بهذه الزيادة إلى اليقين ، وقيل : إنه لا يفيد بمجرده العلة قطعاً ولا ظنا ، واستدل للأول - الذى هو الصحيح ، بأنه لو دُعى رجل باسم . فغضب ، وبغيره فلم يغضب . وتكرر ذلك منه ، ولا مانع : دل على أنه سبب الغضب (و) حيث تقرر أن الدوران يفيد العلة ظنا (لا يلزم المستدل نفى ماهو أولى منه) أى مما أبداه علة ، لأنه لو لزم ذلك للزم نفى سائر القوادح ، وينتشر البحث ، ويخرج الكلام عن الضبط ، ومن ادعى وصفاً آخر لزمه إبداؤه . أطبق على ذلك الجدليون ، وذهب القاضى أبو بكر إلى أنه لا يلزمه ذلك . قال الغزالى : وهو بعيد فى حق المناظر ، متجه فى حق المجتهد ، فإن عليه تمام النظر ، لتحل به الفتوى (فإن أبدى المعترض وصفا آخر) أى غير ما أبداه المستدل ، فإن كان ما أبداه المعترض قاصراً (ترجح جانب المستدل بالتعدية) أى بكون وصفه متعديا . وهذا بناء على ترجيح التعدية القاصرة (فإن تعدى إلى الفرع) المتنازع فيه : بنى على جواز التعليل بعلتين ، ولم يضر إلا عند مانع علتين (وإن تعدى ما أبداه المعترض إلى فرع آخر) أى فرع غير المتنازع فيه (طلب الترجيح) أى ترجيح أحد الوصفين على الآخر . بدليل خارجى ، فلو كان وصف المستدل غير مناسب ، ووصف المعترض مناسبا : قدم قطعا (والطرد : مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة) لا بالذات ولا بالتبع ، مثاله فى قول بعضهم ، فى إزالة النجاسة بالخل ونحوه : الخل مائع لا يبنى على جنسه القناطر ، ولا يصاد منه السمك ، ولا تجرى فيه السفن ، أو لا ينبت فيه القصب ، أو لا تعوم فيه الجواميس ، أو لا يزرع عليه الزرع ونحو ذلك ، فلا تزال به النجاسة . كالدهن ، وقول بعضهم فى طهارة الكلب : حيوان مألوف مسن لذكر طويل ممشوق . فلا يجب بمسه الوضوء كالبوق وقول بعضهم فى طهارة الكلب : حيوان مألوف له

شعر كالصوف ، فكان طاهراً كالخروف . واعلم أن للمقارنة ثلاثة أحوال . أحدها : أن تكون فى جميع الصور . وعليه جرى جمع ، منهم صاحب جمع الجوامع فيه ، ويشعر به كلام جماعة أيضاً ، حيث قالوا : إنه وجود الحكم عند وجود الوصف. الثانية : المقارنة فيما سوى صورة النزاع، وهو الذى عزاه فى المحصول للأكثرين. وجرى عليه البيضاوى ، فيثبت حينئذ الحكم فى صورة النزاع إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب . فإن الاستقرار يدل على إلحاق النادر بالغالب . وهذا ضعيف ، لأنه ليس كل نادر يلحق بالغالب لما يرد عليه . وأيضاً فلا يلزم من علية الاقتران كونه علة للحكم . الثالثة : المقارنة فى صورة واحدة وهو ضعيف جداً . مستند القائل بالطرد : غلبة الظن عند التكرر . والفرض عدمه (وليس) الطرد (دليلا وحده) عند الأئمة الأربعة وغيرهم ، لأنه لا يفيد علماً ولا ظناً فهو تحكم . قال ابن السمعانى وغيره : قياس المعنى تحقيق والشبه : تقريب ، والطرد : تحكم وبالغ الباقلانى . فقال : من طرد من غرر فجاهل [1] . ومن مارس الشريعة واستجازه فهازىء بالشريعة . وقيل : إنه حجة مطلقاً . وتكفى المقارنة ولو فى صورة واحدة (وتنقسم العلة) سواء كانت عقلية أو شرعية (إلى ماتؤثر فى معلولها كوجود علة الأصل فى الفرع) مؤثر فى نقل حكمه (وإلى مايؤثر فيها معلولها كالدوران) المتقدم ذكره .

(فوائد) تتعلق بتفسير بعض ألفاظ اصطلح عليها أهل الأصول والجدل ، الأولى (المناط) وهو مَفْعَل من ناط نَوْطاً ، أى علق ، فهو منوط به الحكم ، أى علق به ، وهى العلة التى ترتب عليها الحكم فى الأصل . يقال: نُطت الحبل بالوتد أنوطه نوطاً : إذا علقته ، ومنه : ذات أنواط ، شجرة كانوا فى الجاهلية يعقلون فيها سلاحهم وقد ذكرت فى الحديث . إذا تقرر هذا : فالمناط (متعلق الحكم) وتنقيحه: تخليصه وتهذيبه، يقال : نقحت العظم: إذا استخرجت مخه وتخريجه : استنباطه ، أى استخراج متعلق الحكم . وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى

(١) كذا بالأصل .

وصف يناسب فى نظر المجتهد بالسبر والتقسيم (وتحقيقه) أى تحقيق المناط (إثبات العلة فى آحاد صورها) بالنظر والاجتهاد فى معرفة وجودها فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها (فإن علمت العلة بنص) كجهة القبلة التى هى مناط وجوب استقبالها المشار إليه . بقوله تعالى « ٢ : ١٥٠ وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وكالإشهاد المشار إليه بقوله تعالى « ٦٥ : ٢ وأشهدوا ذوى عدل منكم » (أو) علمت العلة (بإجماع) كتحقيق المثل فى قوله تعالى « ٥ : ٩٥ فجزاء مثل ماقتل من النعم » فجهة القبلة : مناط وجوب استقبالها . ومعرفتها عند الاشتباه : مظنون ، والعدالة : مناط قبول الشهادة . ومعرفتها فى الشخص المعين : مظنونة ، وكالمثل فى جزاء الصيد ، أو استنباط كالشدة المطربة التى هى مناط تحريم شرب الخمر (احتج به) قال ابن قاضى الجبل وغيره : ولا نعرف خلافاً فى صحة الاحتجاج به ، إذا كانت العلة معلومة بالنص أو الاجماع ، إنما الخلاف فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط . وذكر الموفق والفخر والطوفى من جملة تحقيق المناط : اعتبار العلة المنصوص عليها فى أماكنها ، كقوله صلى الله عليه وسلم « إنها من الطوافين عليكم » فيعتبر الأسرفى كل طائف . قال الموفق : وهو قياس جلى ، أقر به جماعة . قال ابن قاضى الجبل : وليس ذلك قياساً للاتفاق عليه من منكرى القياس . قال البرماوى : نعم ، هل يشترط القطع بتحقيق المناط . أم يكتفى بالظن ؟ فيه أقوال . ثالثها : الفرق بين أن تكون العلة وصفاً شرعياً ، فيكتفى فيه بالظن . أو حقيقياً أو عرفياً فيشترط القطع بوجوده . قال : وهذا أعدل الأقوال . انتهى . إذا تقرر هذا : فتحرير المناط : استخراج وصف مناسب يحكم عليه بأنه علة ذلك الحكم . وتنقيحه : أن يبقى من الأحكام مايصلح ، ويلغى بالدليل مالا يصلح . وتحقيقه : أن يجىء إلى وصف دل على عليته نص أو إجماع أو غيرهما من الطرق ، ولكن يقع الاختلاف فى وجوده فى صورة النزاع . فيتحقق وجودها فيه . ومناسبة التسمية فى الثلاثة ظاهرة ، لأنه أولاً استخرجها من منصوص فى حكم من غير نص على علته ، جاء فى أوصاف قد ذكرت فى التعليل ، فنقح النص ، ونحوه فى

ذلك ، وأخذ منه ما يصلح علة ، وألغى غيره . ثم لما نوزع فى كون العلة ليست فى المحل المتنازع فيه بَيَّن أنها فيه ، وحقق ذلك . والله أعلم . (ومدار الحكم : موجبه ، أو متعلقه . ولازمه) أى لازم الحكم (ما لا يثبت الحكم مع عدمه) فيكون لازم الحكم أعم من الشرط ؛ فدخول الشرط والعلة والسبب وجزئه ومحل الحكم فيه (وملزومه) أى ملزوم الحكم (ما يستلزم وجوده) أى وجود الملزوم (وجود الحكم) قاله أبو محمد الجوزى فى الايضاح فى الجدل . و يقال : مدار الحكم على كذا ، أى يتوقف الحكم على وجود كذا .

(فصل)

ينقسم القياس باعتبار قوته وضعفه إلى جلى وخفى . فـ (ماقطع فيه بنفى الفارق) كقياس الأمة على العبد فى السراية وغيرها فى العتق وغيره فى قوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شِرْكا له فى عبد . وكان له مال يبلغ ثمن العبد ، قوِّمَ عليه قيمة عدل ـ الحديث » فإنا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة فيه . ومثله قوله صلى الله عليه وسلم « أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه » فانا نقطع أن المرأة فى معناه . ومثله قياس الصبية على الصبى فى حديث « مروهم بالصلاة لسبع ، واضربوهم على تركها لعشر » فإنا نقطع أيضا بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة (أو نص) بالبناء للمفعول على علته (أو أجمع على علته) وتقدمت أمثلتهما (فـ) كل من الصور الثلاث (قياس جلي ، وإلا) أى وإن لم يقطع فيه بنفى الفارق ولم تكن علته منصوصا عليها ، أو لم يكن مجمعا عليها (فخفى) لأن احتمال تأثير الفارق فيه قوى . وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فى وجوب القصاص . وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه فى المثقل (و) ينقسم القياس أيضا (باعتبار علته) إلى ثلاثة أقسام : قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس فى معنى الأصل ، ثم (إن صرح فيه) أى فى القياس (بها) أى بالعلة ، بأن كان القياس بذكر الجامع وصفا لازما من لوازم . وكان الجامع هو العلة (فـ) هو (قياس علة) كقولنا فى المثقل : قتل عمد عدوان ، فيجب فيه القصاص كالجارح . وإن

كان الجامع وصفا لازما من لوازم العلة . وهو ما أشير إليه بقوله (وإن جمع فيه) أى فى القياس (بما يلازمها أى العلة) كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة ، لأن الرائحة ليست نفس العلة ، أو جمع فى القياس بأثر من آثار العلة ، كقولنا فى المثقل : قتل أثم به فاعله ، من حيث إنه قتل . فوجب فيه القصاص كالجارح ، فالإثم أثر من آثار العلة ، كقولنا فى قطع الأيدى باليد لا نفسها . أو جمع فى القياس بحكم من أحكام العلة ، كقولنا فى قطع الأيدى باليد الواحدة : قطع يقتضى وجوب الدية عليهم . فيكون وجوبه كوجوب القصاص عليهم ، فوجوب الدية ليس عين علة القصاص ، بل حكم من أحكامها . وذلك معنى قوله (أو بأحد موجبيها) يعنى : أو جمع فى القصاص بأحد موجبى العلة (فى الأصل) المقيس عليه (لملازمه الآخر ، فـ) هو (قياس دلالة) وإن كان القياس بإلغاء الفارق ، وهو ما أشير إليه بقوله (فـ) هو (قياس فى معنى الأصل) ومثل ابن الحاجب ما يكون الجامع فيه بلازم العلة : بقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد ، بواسطة اشتراكهما فى وجوب الدية على الجميع . فإن الجامع ـ الذى هو وجوب الدية على الجماعة ـ بلازم العلة فى الأصل ، وهى القتل العمد العدوان ، ووجوب الدية عليهم إنما هو أحد موجبى العلة ، الذى هو وجوب الدية ، ليستدل به على موجبها الآخر ، وهو وجوب القصاص عليهم (ويجوز التعبد بالقياس) فى الشرعيات (عقلا) عند الأئمة الأربعة وغيرهم ، خلافا للشيعة . وجماعة من معتزلة بغداد . قال البرماوى : ومنهم من منعه عقلا . فقيل : لأنه قبيح فى نفسه فيحرم . وقيل : لأنه يجب على الشارع أن يستنصح لعباده ، وينص لهم على الأحكام كلها . وهذا على رأى المعتزلة المعلوم فساده . وأوجب التعبد به القاضى أبو الخطاب والقفال وأبو الحسين . إذا ثبت حكم فى صورة أخرى مشاركة للصورة الأولى فى وصف ، وغلب على ظنكم أن هذا الحكم فى الصورة الأولى معلل بذلك الوصف . فقيسوا الصورة الثانية على الأولى . استدل للمذهب الأول الصحيح : أنه لا يمنع عقلا أن يقول الشارع : حرمت الخمر لإسكارها ، فقيسوا

عين ما في معناها ، لأن هذا يتضمن رفع ضرر مظنون ، وهو واجب عقلا ، فالقياس واجب عقلا ، فالوجوب يستلزم الجواز . وقال المخالف : العقل يمنع من وقوع ما فيه خطأ ، لأنه محذور . رد منع احتياطا لا إحالة ، ثم لا منع مع ظن الصواب ، بدليل العموم وخبر الواحد والشهادة (و) على القول بالجواز (وقع شرعا) عند المعظم وغيرهم ومنهم داود وابنه والقاشاني والنهرواني وبعض أصحابنا وجمع ، وهو رواية عن أحمد رحمه الله . وحملها القاضي وابن عقيل على قياس خالف نصا . وابن رجب على من لم يبحث عن الدليل ، أو لم يحصل شروطه (و) على الأول (وقوعه بدليل السمع قطعي) عند القاضي وأبي الخطاب وابن عقيل . وعليه الأكثر . وفي كلامهم أيضا : أنه ظني (وهو) أي القياس (حجة) عن الأكثر من أصحابنا وغيرهم . وقد احتج القاضي وغيره على العمل بالقياس بقول أحمد رحمه الله : لا يستغني أحد عن القياس . وقوله في رواية الميموني : سألت الشافعي عنه ، فقال : ضرورة . وأعجبه ذلك . وذكر ابن حامد عن بعض أصحابنا : ليس بحجة ، لقول أحمد في رواية الميموني : يجتنب المتكلم هذين الوجهين الأصلين : المجمل ، والقياس وحمله القاضي وابن عقيل على قياس عارض سنة . قال ابن رجب : فتنازع أصحابنا في معناه . فقال بعض المتقدمين والمتأخرين : هذا يدل على المنع من استعمال القياس في الأحكام الشرعية بالكلية . وأكثر أصحابنا لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافا ، كابن أبي موسى ، والقاضي ، وابن عقيل ، وغيرهم ، وهو الصواب . انتهى . واستدل لكونه حجة - وهو الصحيح - بقوله تعالى « ٥٩ : ٢ فاعتبروا يا أولي الأبصار » . والاعتبار : اختبار شيء بغيره . وانتقال من شيء إلى غيره . والنظر في شيء ليعرف به آخر من جنسه . فإن قيل : هو الاتعاظ لسياق الآية ، رد بأنه مطلق فإن قيل : الدال على الكلي لا يدل على الجزئي . رد . بلى ، ثم مراد الشارع : القياس الشرعي ؛ لأن خطابه غالبا بالأمر الشرعي . وفي كلام أصحابنا وغيرهم : عام لجواز الاستثناء ، ثم متحقق فيه ؛ لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بغيره إلى نفسه . فالمراد قدر مشترك وسبق في الأمر ظهور صيغة « افعل » في الطلب واحتج القاضي

وأبو الخطاب وغيرهما بقوله صلى الله عليه وسلم « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران . وإن أخطأ فله أجر » رواه مسلم . واحتج أصحابنا أيضاً وغيرهم بإجماع الصحابة . قال بعض أصحابنا والآمدى وغيرهم : هو أقوى الحجج فمنه اختلافهم الكثير المتتابع المتباين فى ميراث الجد مع الإخوة ، وفى الأكدرية والخرقاء . ولا نص عندهم . إذا تقرر هذا فيكون القياس حجة (فى الأمور الدنيوية) غير الشرعية اتفاقاً . كمداواة الأمراض والأغذية والأسفار والمتاجر ونحو ذلك (و) يكون القياس حجة (فى غيرها) أى غير الأمور الدنيوية ، من الأمور الشرعية عند الأكثر من القائلين بالقياس للأدلة المتقدمة . ومنع القاضى أبو بكر الباقلانى ومن تبعه كونه حجة فى قياس العكس . قال ابن مفلح : فإن قيل : ماحكم قياس العكس ؟ قيل : حجة . ذكره القاضى وغيره من أصحابنا والمالكية . وهو المشهور عن الشافعية والحنفية ، كالدلالة لطهارة دم السمك بأكله ؛ لأنه لو كان نجساً لما أكل به . كالحيوانات النجسة الدم ، ونحو لو سنت السورة فى الأخريين لسن الجهر فيهما كالأوليين . وفى مسلم من حديث أبى ذر « فى بُضْع أحدكم صدقة . قالوا : يارسول الله : أيأتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال : أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر » ومنع قوم القياس فى إثبات أصول العبادات ، فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز . ومنعه أبو حنيفة وأصحابه فى حد وكفارة وبدل ورخص ومقدر . لنا : عموم دليل كون القياس حجة . وقول الصحابى « إذا سكر هذى وإذا هذى افترى » وكيفية الأحكام . ومنعه جمع فى سبب وشرط ومانع ، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الحدّ . فلا يقاس عليه اللواط . وصححه الآمدى وابن الحاجب . وجزم به البيضاوى ، لكن نقل الآمدى عن أكثر الشافعية جريانه فيها . وبنى عليه فى جمع الجوامع (والنص على علة حكم الأصل يكفى فى التعدى) عند أصحابنا والأكثر . واحتج الإمام أحمد رحمه الله لعدم جواز بيع رطب بيابس بنهيه صلى الله عليه وسلم « عن بيع الرطب بالتمر » وقال :

و الخطاب والموفق وأكثر الشافعية : إن ورد التعبد بالقياس ، وإلا فلا .
والبصرى يكفى فى علة التحريم لاغيرها . قال الشيخ تقى الدين : هو قياس مذهبنا
ويسمى ابن عقيل المنصوص استدلالا . وقال : مذهبنا ليس بقياس . وقاله أيضاً
بعض الفقهاء (والحكم المتعدى إلى فرع بعلة منصوصة مراد بالنص . كعلة مجتهد
فيها فرعها مراد بالاجتهاد) قاله ابن مفلح وغيره . لأن الأصل مستتبع لفرعه ، خلافاً
لبعضهم . ذكره أبو الخطاب قال المجد : كلام أبى الخطاب يقتضى أنها مستقلة .
قال: وعندى أنها مبنية على المسألة قبلها . قال الشيخ تقى الدين : وذكر القاضى أعم
من ذلك ، فقال : الحكم بالقياس على أصل منصوص عليه مراد بالنص الذى فى
الأصل ، خلافاً لبعض المتكلمين (ويجوز ثبوت كل الأحكام بنص من الشارع) عند
أصحابنا والأكثر . وقيل: لايجوز ؛ لأن الحوادث لاتتناهى فكيف ينطبق عليها
نصوص متناهية ؟ ردّ ، بأنها تتناهى لتناهى التكليف بالقيامة ، ثم يجوز أن تحدث
نصوص غير متناهية . و (لا) يجوز ثبوت كل الأحكام (بالقياس) عند الجمهور ،
لأن القياس لابد له من أصل ، ولأن فى الأحكام مالا يعقل معناه ، كضرب
الدية على العاقلة . فإجراء القياس فى مثله متعذر ، لما علم أن القياس فرع تعقل المعنى
المعلل به الحكم فى الأصل . وأيضاً فإن فيها ماتختلف أحكامه فلا يجرى فيه .
وقيل : بلى . قالوا : كما يجوز إثباتها كلها بالنص يجوز إثباتها كلها بالقياس . وقد
ذكر الشيخ تقى الدين -وتبعه ابن القيم- بأنه ليس فى الشريعة مايخالف القياس ،
ولا مالا يعقل معناه . وبينا ذلك بما لامزيد عليه (ومعرفته) أى معرفة القياس
(فرض كفاية) عند تعدد المجتهدين (ويكون فرض عين على بعض المجتهدين)
فى صورة ، وهو ما إذا لم يكن إلا مجتهد واحد . واحتاج إلى القياس لنزول حادثة
وقد ضاق الوقت . فإنه يصير فى حقه فرض عين . وغاير ابن حمدان فى مقنعه بين
القولين . فقال : فرض كفاية . وقيل : فرض عين . والصواب الأول (وهو)
أى القياس (من الدين) عند الأكثر ؛ لأنه مما تعبدنا الله تعالى به ، وكل
مانعبدنا الله به فهو دين . وهو مأمور به من قبل الشارع بصيغة «افعل» . ودليله :

قوله سبحانه وتعالى « ٥٩ : ٢ فاعتبروا يا أولى الأبصار » قال ابن مفلح : القياس دين ، وعن ابن الهذيل : لا يطلق عليه اسم دين ، وهو في بعض كلام القاضي . وعند الجبائي : الواجب منه دين . انتهى . وقال الروياني في البحر : القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه انتهى (والنفي) ضربان . أحدهما (أصلي) وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع ، فليس بحكم شرعي ، حتى يطلب له علة شرعية ، بل هو نفي حكم الشرع . وإنما العلة لما يتجدد ، لكن حتى يطلب له علة شيء (يجري فيه قياس الدلالة) وهو أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله . ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل (فيؤكد به الاستصحاب) أي استصحاب الحال . وهذا هو كونه : لا يجري فيه قياس العلة . ويجري فيه قياس الدلالة ، هو الصحيح . اختاره الغزالي والرازي . وعزاه الهندي للمحققين (و) الضرب الثاني : نفي (طارىء ، كبراءة الذمة) من الدين ونحوه حكم شرعي (يجري فيه هو) أي قياس الدلالة وقياس العلة ، لأنه حكم شرعي حادث . فهو كسائر الأحكام الوجودية . قال ابن مفلح عقب المسألة : ويستعمل القياس على وجه التلازم ، فيجعل حكم الأصل في الثبوت ملزوماً . وفي النفي نقيضه لازماً ، نحو لما وجبت زكاة مال البالغ المشترك بينه وبين الصبي : وجبت فيه ، ولو وجبت في حلي وجبت في جوهر قياساً . واللازم منتف ، فينتفي ملزومه . انتهى .

(فصل)

لما فرغنا من الكلام على الطرق الدالة على العلة شرعنا في ذكر ما يحتمل أنه من مبطلاتها ، أو مبطلات غيرها من الأدلة . ويعبر عن ذلك تارة بالاعتراضات وتارة بالقوادح و (القوادح ترجع إلى المنع في المقدمات ، أو المعارضات في الحكم) قال أهل الجدل : الإعتراضات راجعة إما إلى منع في مقدمة من المقدمات ، أو معارضة في الحكم . فمتى حصل الجواب عنها فقد تم الدليل . ولم يبق للمعترض مجال . فيكون ما سوى ذلك من الأدلة باطلا فلا يسمع . وقال التاج السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب ، وقطع به في جمع الجوامع : إنها كلها ترجع

إلى المنع ، لأن الكلام إذا كان مجملا لا يحصل غرض المستدل بتفسيره . فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف . ومنع لزوم الحكم عنه . ولم يذكر الغزالى فى المستصفى شيئاً من القوادح . وقال : إن موضع ذكرها علم الجدل . والذاكرون لها يقولون : إنها من مكملات القياس الذى هو من أصول الفقه ، ومكمل الشىء من ذلك الشىء . وعدة القوادح عند ابن الحاجب وابن مفلح والأكثر : خمسة وعشرون قادحاً . وقيل : اثنا عشر (ومقدمها) أى القوادح (الاستفسار) أى هو طليعة لها كطليعة الجيش ، لأنه المقدم على كل اعتراض ، وإنما كان مقدماً لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال توجه المنع أو المعارضة . وهما مراد الاعتراضات خدش كلام المستدل والاستفسار ليس فيه خدش ، بل غايته : أنه استفهام للمراد من الكلام ، لا أنه استفعال ، من « الفسر » وهو لغة طلب الكشف والإظهار . ومنه التفسير . ولهذا عرفوه بقولهم (وهو طلب معنى لفظ المستدل لإجماله أو غرابته) وإنما يسمع ذلك من المعترض إذا كان فى اللفظ إجمال أو غرابة ، وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة ، إذ يأتى فى كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل (وعلى المعترض بيان احتماله) أى احتمال اللفظ لمعنيين فأكثر ، حتى لو كان مجملا ، كما لو قال المستدل : المطلقة تعتد بالأقراء فلفظ « الأقراء » مجمل . فيقول المعترض : ما مرادك بالأقراء ؟ فإذا قال : الحيض أو الطهر ، أجاب بحسب ذلك من تسليم أو منع (أو) بيان (جهة الغرابة بطريقة) إما من حيث المنع ، كقوله : لا يحل السَّبُد ، أى الذئب . وكما لو قال فى الكلب الذى لم يعلم : خراش لم يُبْلَ ، فلا يُطْلَقُ فريسته كالسبد . ومعنى لم يبل : لم يختبر والفريسة : الصيد ، من فرسَ الأسد فريسته إذا دق عنقها ، ثم كثر حتى أطلق على كل قتيل فريسة . والسبد الذئب - وهو بكسر السين وسكون الباء الموحدة - والخراش : الكلب - وهو بكسر الخاء وقيل : الألف راء بعدها شين معجمة - وأما بيان جهة الغرابة من حيث الاصطلاح : فكما فى يقال فى القياسات الفقهية : لفظ الدين أو الزاملى أو الهيولى ، أو المادة أو المبدأ أو الغاية ، نحو : أن يقال فى شهود

القتل إذا رجعوا : لا يجب القصاص ، لأن وجود القصاص تجرد مبدؤه عن غاية مقصوده . فوجب أن لا تثبت . وكذا ما أشبه ذلك من اصطلاح المتكلمين . إلا أن يعرف من حال خصمه أنه يعرف ذلك ، فلا غرابة حينئذ . و (لا) يلزم المعترض إذا بين كون اللفظ محتملا (بيان تساوى الاحتمالات) لعسره (ولو قال) المعترض (الأصل عدم مرجح : صح) يعنى أنه إن قال : الأصل عدم رجحان بعض الاحتمالات عن بعض ، كان ذلك صحيحاً . ويكون ذلك تبرعا من المعترض (وجوابه) أى جواب المستدل عن الاستفسار ، إما (بمنع إجماله) أى بمنع إجماله (أو) ؛ (بيان ظهوره) أى ظهور اللفظ (فى مقصوده) أى فيما قصده المستدل ، بأن يقول : هذا ظاهر فى مقصودى ، ويبين ذلك (إما بنقل من اللغة) كما لو اعترض عليه فى قوله : الوضوء قربة ، فتجب له النية ، فيقول المعترض : الوضوء يطلق على النظافة ، وعلى الأفعال المخصوصة . فما الذى تريد بالذى تجب له النية ؟ فيقول : حقيقته الشرعية ، وهى الأفعال المخصوصة (أو عرف) يعنى أو يبين كون لفظه ظاهر فى مقصوده بالعرف ، كإطلاقه الدابة على ذوات الأربع (أو) يبين كون اللفظ ظاهراً فى مقصوده بما معه من (قرينة) نحو قوله : قرء تحرم فيه الصلاة ، فيحرم فيه الصوم ، فإن قرينة تحريم الصلاة فيه تدل بأن المراد به الحيض ، وكذا لو كان اللفظ غريباً ودلت قرينة معه على المراد . مثل قوله : طَلَّقَ زوجت نفسها فلا يصح . فالطلق : المرأة ، بقرينة قوله : زوجت نفسها ، لا صفة الخمر (أو) ؛ (فسيره) يعنى : أو يكون جواب المعترض بكون اللفظ غريبا : تفسير المستدل للفظه (إن تعذر) عليه (إبطال غرابته) بأن يقول : مرادى المعنى الفلانى لكن لا بد أن يفسره بما يحتمله اللفظ وإن بعد ، كما تقول : يخرج فى الفطرة الثور ، ويفسره بالقطعة من الأقط . قال ابن الحاجب وابن مفلح وتابعهما صاحب التحرير (ولو قال) أى المستدل (يلزم ظهوره) أى ظهور اللفظ فى أحد المعنيين (دفعاً للاجمال ، وفيما قصدته بعدم ظهوره فى الآخر) أى فى المعنى الآخر الذى لم أقصده (اتفاقاً) أى باتفاق منى ومنك . فيكون ظاهراً منى ومنك (كفى) ذلك

ولا يعتد بتفسير المستدل بشيء لا تحتمله اللغة ، لأن ذلك لعب . لكن هذا كله إذا لم يكن اللفظ الذي يطلب المعترض تفسيره ظاهراً في معناه . فإن كان ظاهراً : فالحزم تبكيت المعترض بأن يقال له : امض فتعلم . الثاني من القوادح (فساد الاعتبار) وهو (مخالفة) القياس (نصا أو إجماعا) بأن يعترض بكون القياس فاسداً بكونه مخالفاً للنص، أو مخالفاً للإجماع ، سواء كان النص نص القرآن . كما يقال في تبييت نية الصوم : صوم مفروض ، فلا يصح بنية من النهار كالقضاء ، فيقال: هذا فاسد لاعتبار مخالفة قوله تعالى «٣٣ : ٣٥ والصائمين والصائمات» فإنه يدل على أن كل صائم يحصل له أجر عظيم ، وذلك يستلزم الصحة ، أو كان النص نص سنة ، كما يقال: لا يصح السلم في الحيوان ، لأنه يشتمل على غرر ، فلا يصح كالسلم في المختلط . فيقال : هذا فاسد الاعتبار لمخالفة الإجماع السكوتي ، وهو أن علياً غسل فاطمة رضي الله عنها ، واشتهر ذلك ولم ينكر . وفي حكم مخالفة القياس للنص أو الإجماع : أن تكون إحدى مقدماته هي المخالفة للنص أو الإجماع . ويدعى دخوله في إطلاق مخالفة النص أو الإجماع ، ومعنى ذلك: أن يكون الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس، كإلحاق المُصرّاة بغيرها من المعيب في حكم الرد وعدمه ، ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع ، لأن هذا القياس مخالف لصريح النص الوارد فيها ، أو كان تركيبه مشعراً بنقيض المطلوب . وإنما سمي هذا النوع بذلك : لأن اعتبار القياس مع النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه . وهو اعتبار فاسد لحديث معاذ فإنه أخر الاجتهاد عن النص (وجوابه) أي وجواب القدح بفساد الاعتبار : إما (بضعفه) بأن يمنع صحة النص بالطعن في سنده ، بأن يقول: لا نسلم صحة تغسيل علي لفاطمة . وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر ، وإن سلم فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة . وإن سلم فلا نسلمه . فالفرق بين علي وغيره : أن فاطمة زوجته في الدنيا والآخرة بإخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، فالموت لم يقطع النكاح بينهما ، بخلاف غيرهما ، أو يقول في مسألة السلم : لا نسلم صحة الترخيص في السلم ، وإن سلمنا فلا نسلم أن اللام فيه للاستغراق . فلا يتناول الحيوان ، وإن صح السلم في غيره (أو) : (منع

ظهوره) أى ظهور النص، بأن يقول فى مسألة الصوم : لا نسلم أن الآية تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية ، لأنها مطلقة ، وقيدناها بحديث « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » (أو) ؛ (تأويله) أى تأويل النص ، بأن يقول فى مسألة الصوم : إن الآية دلت على ثواب الصائم ، وإنا لا نسلم أن الممسك بدون تبييت النية صائم ؛ أو نقول: إن النص المعارض للقياس مؤول بدليل يرجحه على الظاهر (أو) ؛ (القول بموجبه) بأن يقول : أنا أقول بموجب النص ، إلا أن مدلوله لا ينافى قياسى ، كأن يقول فى مسألة الصوم : إن الآية دلت على أن الصائم يثاب وأنا أقول بموجبه . ولا تدل على أنه لا يلزمه القضاء والنزاع فيه (أو) ؛ (معارضته) أى معارضة النص (بمثله) أى بنص مثله . فيسلم القياس حينئذ باعتضاده بالنص الموافق له . الثالث : من القوادح (فساد الوضع ، وهو أخص مما تلاه) أى من فساد الاعتبار قال الجدليون فى ترتيب الأسئلة : إن فساد الاعتبار مقدم على فساد الوضع ، لأن فساد الاعتبار : نظر فى فساد القياس ، لأنه قد يكون بالنظر إلى أمر خارج عنه ، وممن قال إن فساد الاعتبار أعم : الهندى والتاج السبكى فى جمع الجوامع وجماعة . قال العسقلانى : واعلم أن فساد الوضع أعم من فساد الاعتبار . لأن القياس قد يكون صحيح الوضع ، وإن كان اعتباره فاسداً بالنظر إلى أمر خارج ، فكان فساد الوضع فساد الاعتبار ولا عكس . وهو (كون الجامع) بين الأصل والفرع (ثبت اعتباره بنص أو إجماع فى نقيض الحكم . كقول شافعى فى مسح الرأس : مسح . فسن تكراره كاستجمار . فيعترض) على الشافعى (بكراهة تكرار مسح الخف) قال الطوفى وغيره : إنما سمى هذا فساد الوضع : لأن وضع الشىء جعله فى محله على هيئة أو كيفية ، فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه : كان وضعه على خلاف الحكمة فاسداً . فإذا اقتضت الحكمة نقيض الحكم المدعى أو خلافه : كان ذلك مخالفاً للحكمة . إذ من شأن العلة أن تناسب معلولها . لا أنها تخالفه . فكان ذلك فاسد الوضع بهذا الاعتبار ، ومن أمثلة ذلك النص : قول الحنفية : الهرة سبع ذو ناب . فيكون سؤره نجساً

كالكلب فيقال: إن السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة ، حيث «دُعى إلى دار فيها كلب فامتنع . ودعى إلى أخرى فيها سنور ، فأجاب . فقيل له ، فقال: السنور سبع » رواه أحمد وغيره ، ومن أمثلة ذى الإجماع : قول الشافعية : ما فى المتن ، وجواب المستدل عنه ببيان المانع لتعرض المسح لتلف الخف ، وسؤال فساد الوضع نقض خاص لإثباته نقيض الحكم فإذا ذكر المعترض نقيض الحكم مع أصله ، فقال : لايسن تكرار مسح الرأس كالخف . فهو القلب ، لكن اختلف أصلهما ومنه (أى ومن فساد الوضع) (كون الدليل على هيئة غير صالحة لاعتباره) أى غير صالحة لأن يعتبر بها الدليل (فى ترتيب الحكم) وهو نوعان ، أحدهما : أن يكون صالحاً لضد ذلك الحكم . والثانى : أن يكون صالحاً لنقيض ذلك الحكم . فالأول (كتلقى تخفيف من تغليظ ، كقول حنفى : القتل جناية عظيمة ، فلا يجب فيها كفارة كبقية الكبائر . فجناية عظيمة تناسب التغليظ ، أو) كتلقى (توسيع من تضييق ، كـ) مقول المستدل (الزكاة مال واجب إرفاقاً لدفع الحاجة . فكان على التراخى كالدية على العاقلة . فدفع الحاجة) فى قول المستدل (يقتضى الفور) والنوع الثانى : ما أشير إليه بقوله (أو إثبات) أى أن يتلقى إثبات (من نفى ، كـ) قول المستدل (فى المعاطاة : بيع يسير لم يوجد فيه سوى الرضى . فوجب أن يبطل كغيره . فالرضى) فى قول المستدل (يناسب الانعقاد) وإنما سمى هذا فساد الوضع : لأن وضع القياس أن يكون على هيئة صالحة ؛ لأن يترتب على ذلك الحكم المطلوب إثباته . فمتى خلا من ذلك فسد وضعه (وجوابهما) أى جواب النوعين المذكورين (بتقدير كونهما كذلك) أى بتقدير كون الدليل صالحا لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه ، كأن يكون الدليل جهتان ، ينظر المستدل فيه من إحداهما . والمعترض من الأخرى ، كالارتفاق ودفع الحاجة فى مسألة الزكاة . ويجاب عن الكفارة فى القتل: بأن غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة . ويجاب عن المعاطاة : بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة ، لا على الرضى . الرابع من القوادح (منع حكم الأصل) أى منع المعترض حكم أصل المستدل . كأن يقول حنبلى : الخل مائع لا يرفع الحدث ،

فلا يزيل النجاسة كالدهن . فيقول حنفى : لا أسلم الحكم فى الأصل . فإن الدهن عندى يزيل النجاسة . فهل يسمع منه منع حكم الأصل أم لا ؟ فالجمهور قالوا (يسمع) وقال أبو إسحاق الشيرازى : لا يسمع أصلا على قول الجمهور (ولا ينقطع) المستدل (بمجرده) أى بمجرد منع حكم الأصل عند أصحابنا والأكثر ؛ لأنه منع مقدمة من مقدمات القياس. فـ(يدل عليه) يعنى أن للمستدل أن يدل على إثبات أصل يقيس عليه (كمنع العلة ، أو وجودها) يعنى كما لو اعترض عليه بمنع العلة أو وجودها . فإنه لا ينقطع بذلك . وله أن يدل عليه . وقيل : ينقطع . وقيل : لا ينقطع ، إلا إذا كان المنع ظاهرا يعرفه أكثر الفقهاء (فـ) على الأول (إن دل) المستدل على إثبات حكم الأصل (لم ينقطع المعترض) على أصح القولين (فله) أى للمعترض (الاعتراض) على ذلك الدليل الذى دل به المستدل على إثبات حكم الأصل بطريقه ، إذ لا يلزم من وجود صورة دليله صحته (وليس) اعتراضه على دليل المستدل (بخارج عن المقصود ، فيتوجه له) أى للمعترض (سبع منوع مرتبة) ثلاثة تتعلق بالأصل ، وثلاثة تتعلق بالعلة ، وواحد يتعلق بالفرع . فيقال فى الإثبات بمنوع مرتبة : لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ذلك ، ولا نسلم أنه مما يقاس فيه . لم لا يكون مما اختلف فى جواز القياس فيه ؟ سلمنا ذلك ، ولا نسلم أنه معلل ، لم لا يقال : إنه تعبدى ؟ سلمنا ذلك ، ولا نسلم أن هذا الوصف علة ، لم لا يقال : إن العلة غيره ؟ سلمنا ذلك ، ولا نسلم وجود الوصف فى الأصل . سلمنا ذلك ، ولا نسلم أن هذا الوصف متعد ، لم لا يقال : إنه قاصر ؟ سلمنا ذلك ، ولا نسلم وجوده فى الفرع . وظاهر إيرادها على هذا الترتيب : وجوبه ، لمناسبة ذلك الترتيب الطبيعى . فيقدم منها ما يتعلق بالأصل من منع حكمه ، أو كونه مما لا يقاس عليه ، أو كونه غير معلل ، ثم ما يتعلق بالعلة ؛ لأنها فرعه ، لاستنباطها منه من منع كون ذلك الوصف علة ، أو منع وجوده فى الأصل ، أو منع كونه متعديا ، ثم ما يتعلق بالفرع لابتنائه عليها . كمنع وجود الوصف المدعى عليه فى الفرع . وجواب هذه الاعتراضات : بدفع ما يراد دفعه

منها بطريقه المفهومة (وإن اعترض) المعترض (على حكم الأصل بـ) قوله (إنى لا أعرف مذهبى فيه) أى فى الأصل المقيس عليه (فإن أمكن المستدل بيانه) بينه (دالا) وإن لم يمكنه بيانه (دل) أى أقام الدليل (على إثباته) قال ابن عقيل فى الواضح (وللمستدل أن يستدل بدليل عنده فقط) أى دون المعترض (كمفهوم وقياس . فإن اعترض) بأن منعه خصمه (دل عليه) المستدل (ولم ينقطع) بذلك (وليس للمعترض أن يلزمه) أى يلزم المستدل (ما يعتقده هو) أى المعترض (ولا أن يقول) المعترض للمستدل (إن سلمت) ما أعتقده (وإلا دللت عليه) قال ابن مفلح : قال أصحابنا والشافعية وغيرهم : للمستدل أن يحتج بدليل عنده فقط ، كمفهوم وقياس . فإن منعه خصمه دل عليه ولم ينقطع . خلافا لأبى على الطبرى الشافعى ، إن كان الأصل خفيا . وأطلق أبو محمد البغدادى المنع عن قوم . وليس للمعترض أن يلزمه ما يعتقده هو فقط ، ولا أن يقول : إن سلمته وإلا دللت عليه ، خلافا لبعض الشافعية . قال : لأنه بالمعارضة كالمستدل . وعنى به ألكيا . وقال بعض أصحابنا - وعنى به الشيخ تقى الدين - لا ينقطع واحد منهما . فيكون الاستدلال فى مهلة النظر فى المعارض . انتهى . الخامس من القوادح (التقسيم) وهو (احتمال لفظ المستدل لأمرين فأكثر على السواء . بعضها) أى بعض الاحتمالات ، أو الاحتمالين (ممنوع) وذلك الممنوع هو الذى يحصل به المقصود ، وإلا لم يكن للتقسيم معنى (وهو) أى القدح بذلك (وارد) عندنا وعند الأكثر (وبيانه) أى بيان كون ما ذكره المستدل ممنوعا (على المعترض) وذلك (كـ) قول المستدل (الصحيح فى الحضر وحد السفر بتعذر الماء) علة (لجواز) له (أن يتيمم . فيقول) المعترض (السبب) المبيح للتيمم (تعذره) أى تعذر الماء (مطلقا ، أو) تعذره (فى سفر ، أو) تعذره فى (مرض . الأول) الذى هو تعذره مطلقا (ممنوع ، فهو منع بعد تقسيم) قال ابن العراقى : وقولنا « على السواء » لأنه لو كان ظاهراً فى أحدهما لوجب تنزيله عليه . ومثاله فى أكثر من اثنين لو قيل : امرأة بالغة عاقلة يصح منها النكاح كالرجل .

فيقول المعترض : إما بمعنى أن لها تجربة ، أو أن لها حسن رأى وتدبير ، أو أن لها عقلا غريزيا . فالأول والثانى : ممنوعان . والثالث : مسلم ، لكن لا يكفى ؛ لأن الصغيرة لها عقل غريزة ، ولا يصح منها النكاح . واختلف العلماء فى قبول هذا السؤال . والصحيح : أنه يقبل ، لكن بعد ما يبين المعترض محل التردد . والقول الثانى : أن سؤال الاستفسار يغنى عنه ، فلا حاجة إليه (وجوابه) أى جواب هذا الاعتراض (كالاستفسار) بأن يقول المستدل : لفظى الذى ذكرته محمول على المعنى الذى يؤدى الدلالة ، والدال لى على حمله على ذلك : اللغة أو العرف الشرعى ، أو العرف العام ، أو كونه مجازا راجحا بعرف الاستعمال ، أو يكون أحد الاحتمالات ظاهر بسبب ما انضم إليه من القرينة من لفظ المستدل ، إن كان هناك قرينة لفظية ، أو حالية أو عقلية . بحيث لا يحتاج إلى إثباته لغة ولا عرفا . قال ابن مفلح بعد ذلك : ولو ذكر المعترض احتمالين لم يدل عليهما لفظ المستدل ، كقول المستدل: وجد سبب استيفاء القصاص فيجب ، فيقول: متى؟ مع مانع الالتجاء إلى الحرم ، أو عدمه . الأول ممنوع . فإن أورده على علتى لفظ المستدل لم يقبل لعدم تردد لفظ السبب بين الاحتمالين . وإن أورده على دعواه اللازمة بين الحكم ودليله : فهو مطالبة بنفى المانع ، ولا يلزم المستدل . فان استدل المعترض مع ذلك على وجود المعارض فيعارضه . السادس من القوادح (منع وجود المدعى علة فى الأصل) وذلك (كـ) قول المعترض (الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر) جلده (بدبغ كـ) جلد (خنزير . فيمنع) بأن يقول المعترض : لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعا (وجوابه) أى جواب هذا الاعتراض (ببيانه) أى ببيان وجود الوصف فى الأصل (بدليل) أى بما هو ثبوت طريق مثله (من عقل) إن كان عقليا (أو حس) إن كان حسيا (أو شرع) إن كان شرعيا (بحسب حال الوصف) مثال جمع الثلاثة ، إذا قال فى القتل بالمثقل : قتل عمد عدوان ، فلو قال : لا نسلم أنه قتل . قال : بالحس ، ولو لم يقل : لا نسلم أنه عمد . قال : معلوم عقلا بأمارته ، ولو لم يقل : لا نسلم أنه عدوان . قال : لأن الشرع

حرمه (وله) أى للمستدل (تفسير لفظه بمحتمل) أى بمعنى محتمل . السابع من القوادح (منع كونه) أى كون الوصف (علة) والمطالبة بتصحيح ذلك . قال الآمدى ومن تبعه : هو (أعظم الأسئلة) لعموم وروده وتشعب مسالكه (ويقبل) لئلا يحتج المستدل بكل طرد ، وهو لعب ، ولأن الأصل عدم دليل القياس . خولف فيما نقل عن الصحابة ، أو أفاد الظن . وليس القياس رد فرع إلى أصل بأى صحة كل صورة جامع كان[1] ، بل بجامع مظنون ، وليس عجز المعارض عن إبطالها دليل صحتها للزوم صحة كل صورة دليل لعجزه . فهذا السؤال يعم كل مايدعى أنه علة . وطرقه كثيرة مختلفة . ويقال له : سؤال المطالبة ، وحيث أطلقت المطالبة فلا يقصد فى العرف سوى ذلك ، ومتى أريد غيره ذكر مقيداً ، فيقال : المطالبة بكذا ، ولو لم يقبل لأدى الحال إلى اللعب فى التمسك بكل طرد من الأوصاف ، كالطول والقصر . فإن المستدل يأمن المنع ، ويتعلق بما شاء من الأوصاف . وقيل : لايقبل ، لأن القياس رد فرع إلى أصل بجامع . وقد وجد . فقيم المنع ؟ ورده . أن ذلك مظنون الصحة . والوصف الطردى مظنون الفساد (وجوابه) أى جواب منع كون الوصف علة (بإثباته بأحد مسالكها) أى بأن يثبت المستدل علية الوصف بأحد الطرق المفيدة للعلة ، من إجماع أو نص أو مناسبة ، أو غير ذلك من مسالك العلة . قال القاضى عضد الدين : وكل مسلك تمسك به فيرد عليه ماهو شرطه ، أى مايليق به من الأسئلة المخصوصة به . وقد نبه - أى ابن الحاجب - ههنا على اعتراضات الأدلة الأخرى . نتبعه اعتراضات القياس على سبيل الإيجاز ، ولا بأس بأن نبسط فيه الكلام بعض البسط ، لأن البحث كما يقع فى القياس يقع فى سائر الأدلة . ومعرفة هذه المسألة نافعة فى الموضعين . فنقول : الأسئلة بحسب مايرد عليه من الإجماع والكتاب والسنة ، وتخريج المناط : أربعة أصناف . الصنف الأول : على الإجماع . ولم يذكره ابن الحاجب لقلته . ومثاله : ما قالت الحنفية فى وطء الثيب : الإجماع على أنه لايجوز الرد مجاناً . فإن عمر وزيداً أوجبا

(١) كذا بالأصل .

نصف عشر القيمة . وفى البكر عشرها ، وعلىّ منع الرد . من غير نكير ، وهو ظنى فى دلالته وفى نقله، ولولا أحدهما لما تصور فى نقل الخلاف . والاعتراض على وجوه . الأول : منع وجود الإجماع لصريح المخالفة ، أو منع دلالة السكوت على الموافقة . الثانى : الطعن فى السند ، بأن نقله فلان ، وهو ضعيف إن أمكنه . الثالث : المعارضة، ولا يجوز بالقياس ، مثل : العيب يثبت الرد ، ويثبت عليه العيب للرد بالمناسبة أو غيرها ، ولا بخبر واحد ، إلا إذا كانت دلالته قاطعة ، ولكن بإجماع آخر أو بمتواتر . الصنف الثاني على ظاهر الكتاب . كما إذا استدل فى مسألة بيع الغائب بقوله تعالى «٢:٢٧٥ وأحل الله البيع» وهو يدل على صحة كل بيع . والاعتراض على وجوه . الأول: الاستفسار . وقد عرفته . الثانى : منع ظهوره فى الدلالة . فإنه خرج صوراً لا تحصى ، أو لا نسلم أن اللام للعموم . فإنه يجىء للعموم والخصوص . الثالث : التأويل ، وهو أنه - وإن كان ظاهرا فيما ذكرت - لكن يجب صرفه عنه إلى محمل مرجوح ، بدليل تصييره راجحا . نحو قوله « نهى عن بيع الغرر » وهذا أقوى ، لأنه عام لم يتطرق إليه تخصيص ، أو التخصيص فيما قل . الرابع : الإجمال . فإن ماذكرناه من وجه الترجيح وأن يصيره راجحا . فإنه يعارض الظهور . فيبقى مجملا . الخامس : المعارضة بآية أخرى ، نحو قوله تعالى « ٢ : ١٨٨ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وهذا لم يتحقق فيه الرضى . فيكون باطلا ، أو بحديث متواتر كما ذكرنا . السادس : منع القول بموجبه ، وهو تسليم مقتضى النص مع بقاء الخلاف . مثل أن يقول : سلمنا حل البيع ، والخلاف فى صحته باق . فإنه ما أثبته المصنف . الثانى : ما يرد على ظاهر السنة ، كما إذا استدل بقوله صلى الله عليه وسلم « أمسك أربعا ، وفارق سائرهن » على أن النكاح لا ينفسخ . والاعتراض عليه بالوجوه الستة المذكورة . الأول : الاستفسار . الثانى : منع الظهور . إذ ليس فيما ذكرت من الخبر صيغة عموم ، أو لأنه خطاب لخاص ، أو لأنه ورد على سبب خاص . الثالث : التأويل بأن المراد : تزوج منهن أربعا بعقد جديد . فإن الطارىء كالمبتدأ فى إفساد النكاح

كارضاع . الرابع : الإجمال كما ذكرنا . الخامس : المعارضة بنص آخر . السادس : القول بالموجب . وههنا أسئلة تختص بأخبار الآحاد ، وهو الطعن فى السند ، بأن يقول : هذا الخبر مرسل ، أو ضعيف ، أو فى راويته قدح . فإن راويه ضعيف يجرح فى عدالته أو ضبطه ، أو بأنه كذبه الشيخ ، فقال : لم يروعنى . مثاله : إذا قال الأصحاب « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يفترقا » قالت الحنفية : لا يصح ، لأن راويه مالك . وقد خالفه . وإذا قلنا « أيما مرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل » قالوا : لا يصح ، لأنه يرويه سليمان بن موسى الدمشقى عن الزهرى . فسئل الزهرى ؟ فقال : لا أعرفه . الصنف الرابع : ما يرد على تخريج المناط . وهو ماتقدم من عدم الاقتضاء ، أو عدم الانضباط له . وماتقدم من أنه مرسل أو غريب أو شبه ذلك . وهذا الذى ذكره العضد بعينه فى الايضاح لأبى محمد الجوزى . الثامن من القوادح (عدم التأثير) وهو دعوى المعترض (بأن الوصف لا مناسبة له) و (لا يرد) هذا (على قياس الدلالة) قال الشيخ تقى الدين وابن عقيل : لأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول . وذكره أبو الخطاب فى الانتصار فى مسألة عدالة الشهود والنكاح بلفظ الهبة (و) قال أيضا (لا) يرد على (قياس ناف للحكم) لتعدد سبب انتفائه ؛ لعدم العلة أو جزئها أو وجود مانع ، أو فوات شرط ، بخلاف سبب ثبوته . لأن عدم التأثير إنما يصح إذا لم تخلف العلة علة أخرى ، ولأنه يرجع إلى قياس الدلالة . وقال البرماوى وغيره : من القوادح فى العلة : عدم التأثير ، كأن يقول المعترض : هذا الذى علل به غير مناسب للتعليل ، لكونه طرديا ، أو لاختلال شرط من شروط العلة فيه . فلا يكتفى به فى التعليل . ووجه تسميته بذلك : أن المراد بالتأثير هنا اقتضاؤه ، إما بمعنى العرف أو المؤثر ، على ماسبق من الخلاف . فإذا لم يفده أثرا فلا تأثير له (وأقسامه) أى أقسام عدم التأثير (أربعة) الأول (عدمه) أى عدم التأثير (فى الوصف) أى لا تأثير له أصلا ، لكون الوصف طرديا (ك) قول المستدل : صلاة الصبح (صلاة لا تقصر . فلا يقدم أذانها على وقتها كالمغرب ، فعدم القصر

هنا) بالنسبة لعدم تقديم الأذان (طردى) فكأنه قال : لا يقدم أذان الفجر عليها ، لأنها لاتقصر ، وأطرد ذلك فى المغرب ، لكنه لم ينعكس فى بقية الصلوات إذ مقتضى هذا القياس : أن ما يقصر من الصلوات يجوز تقديم أذانه على وقته من حيث انعكاس العلة (فيرجع) حاصله (إلى سؤال المطابقة) لصلاحية كونه علة كما سبق . والقسم الثانى من أقسام عدم التأثير (عدمه فى الأصل) بأن يستغنى عنه بوصف آخر لثبوت حكمه بدونه (ك) قول المستدل فى بيع الغائب (مبيع غير مرئى ، فيبطل ، كالطير فى الهواء) فيعترض بأن العلة العجز عن التسليم . وهو كاف فى البطلان ، وعدم التأثير هنا : جهة العكس ، لأن تعليل عدم صحة بيع الغائب لكونه غير مرئى يقتضى أن كل مرئى يجوز بيعه . وقد بطل بيع الطير فى الهواء فالعجز عن التسليم مستقل ، يصلح أن يكون وحده علة لعدم الصحة (ويقبل) القدح بعدم التأثير فى الأصل (فى وجه) قال ابن مفلح وغيره : وقبوله ورده مبنى على تعليل الحكم بعلتين . ولم يقبله أبو محمد الفخر إسماعيل ، بناء على هذا . وقبله الموفق فى الروضة وغيره (وهو معارضة فى الأصل . و) القسم الثالث من أقسام عدم التأثير (عدمه) أى عدم التأثير (فى الحكم) فيكون من جملة ما علل به قيد لا تأثير له فى حكم الأصل الذى قد علل به . وهو ثلاثة أنواع . أحدها : ما أشير إليه بقوله (وهو مالا فائدة لذكره ، ك) قول المستدل (المرتد مشرك أتلف مالا فى دار الحرب . فلا ضمان) عليه (كحربى . ف) قوله (دار الحرب : طردى) لا فائدة فى ذكره (إذ من أوجبه) أى أوجب الضمان (أو نفاه : أطلق) القول من غير تقييد بدار الحرب . فيرجع إلى ما رجع إليه القسم الأول . وهو المطالبة بتأثير كونه فى دار الحرب . ومثله بعض أصحابنا بقولنا فى تخليل الخمر : مائع لا يطهر بالكثرة ، فلا يطهر بالصنعة . كالدهن واللبن . فقيل للقاضى قولك «لا يطهر بالصنعة» لا أثر له فى الأصل . فقال : هذا حكم العلة . والتأثير يعتبر فى العلة دون الحكم ، قال بعض أصحابنا : هذا ضعيف ، وذكر أبو الخطاب فيه مذهبين النوع الثانى : ما أشير إليه بقوله (أوله فائدة ضرورية ، كقول معتبر)

أى مستدل (عدد الأحجار) أى عدد المسحات (فى الاستجمار) أنها (عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية ، فأعتبر فيها العدد كالجمار) أى كرمى الحجار فى الحج (فقوله) أى قول المستدل (لم تتقدمها معصية لا أثر له) فى الاستدلال (لكنه) أى المستدل (مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض) عليه الاستدلال (بـ) حد (الرجم) لأنه أيضا عبادة متعلقة بالأحجار ، لكن لم يعتبر فيها عدد . وحكم هذا النوع حكم الذى قبله . النوع الثالث : ما أشير إليه بقوله (أو غير ضرورة) يعنى أن يكون لذكر مالا أثر له فى القياس فائدة ، لكن المعلل لم يضطر إليها فى ذلك القياس (كـ) قوله (الجمعة صلاة مفروضة ، فلم تفتقر إلى إذن) الإمام فى إقامتها (كغيرها) من الصلوات (فـ) قول المستدل (مفروضة : حشو) ولهذا يسمى هذا النوع بالحشو (إذ لو حذفت) مفروضة (لم ينتقض) قياسه ، لأن النفل كذلك ، وإنما ذكر لتقريب الفرع من الأصل ، وتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه من غيره ، قال فى التمهيد : فمفروضة ، قيل : بغير دخوله لأنه بعض العلة ، وقيل : لا . فإن فيها تنبيها على أن غير الفرض أولى أن لا يفتقر ، لأنه يزيد تفويته من الأصل . فالأولى ذكره اهـ (و) القسم الرابع من أقسام عدم التأثير (عدمه) أى عدم التأثير (فى الفرع) وإن كان الوصف له تأثير فى الجملة ، لكن لا يطرد التأثير فى ذلك الفرع ونحوه من محال النزاع ، مثال ذلك فى ولاية المرأة (كـ) قول المستدل : امرأة (زوجت نفسها فلا يصح) تزويجها (كما لو زُوِّجت) أى زوَّجها وليها (بغير كفء) فالتزويج من غير كفء ، وإن ناسب البطلان ، إلا أنه لا اطراد له فى صورة النزاع التى هى تزويجها نفسها مطلقا . فبان أن الوصف لا أثر له فى الفرع المتنازع فيه (وهو) أى وهذا القسم (كالثانى) أى كالقسم الثانى من حيث إن حكم الفرع هنا مضاف إلى غير الوصف المذكور ، قاله ابن الحاجب وابن مفلح والتاج السبكى . وقيل : إنه كالقسم الثالث ، وصوبه بعضهم . قال الآمدى : عدم التأثير فى محل النزاع رده قوم لمنعهم جواز الفرض فى الدليل . وقبله من لم يمنعه ، وهو المختار (ويجوز الفرض

فى بعض صور المسألة) عند جماهير العلماء ، وبه قال الموفق والمجد والفخر إسماعيل . قال الموفق فى الروضة : له أن يخص الدليل فيقيد لغرض الفرض ببعض صور الخلاف ، إلا أن تعم الفتيا ، فلا . وقال المجد : يجوز الفرض فى بعض صور المسألة المسئول عنها عند عامة الأصوليين . وقال الفخر إسماعيل : والمختار جواز الفرض من غير تناه . وعليه الاصطلاح لإرفاق المستدل ، وتقريب الفائدة واستدل للجواز بأنه قد لا يساعده الدليل على الكل ، أو يساعده ، غير أنه لا يمين على دفع كلام الخصم ، بأن يكون كلامه فى بعض الصور أشكل . فيستفيد بالفرض غرضاً صحيحاً . ولا يفسد بذلك جوابه ، لأن من سأل عن الكل فقد سأل عن البعض . وهذا هو المذهب الأول فى المسألة . مثال ذلك : لو قال المسئول عن نفوذ عتق الراهن : أفرض الكلام فى المعسر ، أو عمن زوجت نفسها ، أفرضه فيمن زوجت بغير كُفء فإذا خص المستدل تزويجها نفسها من غير الكفء بالدليل . فقد فرض دليله فى بعض صور النزاع . المذهب الثانى : الجواز بشرط بناء ماخرج عن محل الفرض إلى محل الفرض ، أى يبنى غير مافرضه وأقام الدليل عليه على مافرضه ، اختاره جماعة . المذهب الثالث : المنع ، وبه قال ابن فورك ، فشرط أن يكون الدليل عاماً لجميع مواقع النزاع ، ليكون مطابقا للسؤال ، ودافعا لاعتراض الخصم . المذهب الرابع - وبه قال ابن الحاجب - المنع إن كان الوصف المجعول فى الفرض طرداً ، وإلا قبل . وعلى الجواز - وهو الصحيح - (يكفى قوله) أى قول المستدل (ثبت الحكم فى بعض الصور ، فلزم ثبوته فى الباقى) ضرورة أن لا قائل بالفرق . وقيل : لا يكفيه ذلك ، بل يحتاج إلى رد ماخرج عن محل الفرض إلى محل الفرض بجامع صحيح ، كما هو قاعدة القياس . وقيل : إن كان الفرض فى صورة السؤال فلا يحتاج إلى البناء ، والعدول عن الفرض إلى غير محل السؤال ، فلا بد حينئذ من بناء السؤال على محل الفرض بطريق القياس (وإن أتى) المستدل بما لا أثر له فى الأصل لوقع النقض ، ولم يجز عندنا وعند الأكثر من مقدمة المجوز ، ويحتمل أن لا يجوز ، ويحتمل أن يجوز ، لأنه محتاج إليه لتعليق الحكم

بالوصف المؤثر . وكلام ابن عقيل : يقتضى أن له ذكره تأكيداً ، أو لتأكيد العلة ، فيتأكد الحكم ، وللبيان ولتقريبه من الأصل . وقال : إن جعل الوصف مخصصاً لحكم العلة ، كتخليل الخمر مائع لا يطهر بكثرة . فكذا بصنعة آدمى ؛ كخل نجس ، فلا يطهر الأصل مطلقاً . التاسع من القوادح (القدح فى مناسبة الوصف) للحكم المستدل عليه (بما يلزم) فيه (من مفسدة راجحة) على المصلحة التى من أجلها قضى عليه بالمناسبة (أو مساوية) لها . وذلك لما سبق من أن المناسبة تنخرم بالمعارضة (وجوابه) أى جواب هذا القدح (بالترجيح) أى ببيان ترجيح تلك المصلحة التى هى فى العلة على تلك المفسدة التى يعترض بها تفصيلا أو إجمالا . أما تفصيلا : فبخصوص المسألة بأن هذا ضرورى ، وذاك حاجى ، أو بأن هذا قضاء قطعى أو أكثرى . وذاك ظنى أو أقلى ، أو أن هذا اعتبر نوعه فى نوع الحكم . وذاك اعتبر نوعه فى جنس الحكم ، إلى غير ذلك . وأما إجمالاً : فبلزوم التعبد لولا اعتبار المصلحة . وقد أبطلناه . مثاله أن يقال فى الفسخ فى المجلس : وجد سبب الفسخ فيوجد الفسخ . وذاك دفع ضرر المحتاج إليه من المتعاقدين . فيقال : معارض بضرر الآخر . فيقول الآخر : يجلب نفعاً وهذا يدفع ضرراً ، ودفع الضرر أهم عند العقلاء ، ولذلك يدفع كل ضرر . ولا يسعى لجلب كل نفع . مثال آخر : إذا قلنا : التخلى للعبادة أفضل ، لما فيه من تزكية النفس . فيقال : لكونه يفوت أضعاف تلك المصلحة . منها : إيجاد الولد ، وكف النظر ، وكسر الشهوة . وهذه أرجح من مصالح العبادة ، فيقال : بل مصلحة العبادة أرجح ، لأنها لحفظ الدين ، وما ذكرتم لحفظ النسل . العاشر من القوادح (القدح فى إفضاء الحكم) أى فى صلاحية إفضائه (إلى المقصود) وهو المصلحة المقصودة من شرع الحكم (كتعليل) أى كأن يعلل الحكم فى (حرمة المصاهرة أبداً) أى على التأبيد فى حق المحارم (بالحاجة إلى رفع الحجاب) بين الرجال والنساء المؤدى إلى الفجور (فإذا تأبد) التحريم انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضى إلى الفجور (فيعترض) المعترض (بأن سده) أى سد باب النكاح بالتحريم

المؤبد (يفضى إلى الفجور) بل هو أشد إفضاء . لأن النفس تميل إلى الممنوع ، كما قال الشاعر :

والقلب يطلب من يجور ويعتدى والنفس مائلة إلى الممنوع

(وجوابه) أى جواب هذا القدح (أن التأبيد يمنع عادة) من ذلك بانسداد باب الطمع (فيصير) ذلك بتمادى الأيام وتطاول الأمر (طبعاً) أى كالطبيعى بحيث لايبقى المحل مشتهى . ويصير بانقطاع الطمع فيه (كرحم محرم) الحادى عشر من القوادح (كون الوصف) المعلل به (خفياً كتعليله) أى تعليل المستدل (صحة النكاح بالرضى) وتعليل وجوب القصاص بالقصد إلى الأفعال الدالة على إزهاق النفس (فيعترض) على المستدل (بأنه) أى الرضى (خفى) والحكم الشرعى خفى لاحتياجه إلى التعريف بالدليل (والخفى لا يعرف الخفى ، وجوابه) بأن ظهوره بصفة ظاهرة ، وهو (ضبطه) أى ضبط الوصف الذى هو الرضى (بما يدل عليه من صيغة ، كإيجاب وقبول ، أو) ضبط القصد بما يدل عليه عادة من (فعل) كاستعمال الجارح أو غيره فى إزهاق النفس . الثانى عشر من القوادح (كونه) أى كون الوصف (غير منضبط) بأن كان مضطرباً (كتعليله) أى تعليل المستدل (بالحِكَم) جمع حكمة (والمقاصد) جمع مقصد (كـ) تعليل (رخص السفر) وهى إباحة الفطر فيه ، والجمع بين الصلاتين وغيرهما (بالمشقة . فيعترض) عليه (باختلافها) أى اختلاف المشقة (بالأشخاص والأزمان والأحوال) فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها (وجوابه) أى جواب هذا الاعتراض (بأنه) أى الوصف (منضبط بنفسه) كما تقول فى المشقة والمضرة : إن ذلك منضبط عرفاً ، بناء على جواز التعليل بالحكمة إذا انضبطت (أو) منضبط (بضابط للحكمة) بأن تكون العلة من الوصف المنضبط المشتمل على الحكمة ، كالمشقة فى السفر والزجر بالحد . الثالث عشر من القوادح (النقض كـ) قول المستدل (الحلى مال غير نام . فلا زكاة فيه ، كثياب البِذلة . فيعترض) عليه (بالحلى المحرم . وجوابه) أى جواب هذا الاعتراض ما يتحقق بوجود العلة

وعدم الحكم عنها . فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقض . وإنما تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته ، فهو يدل على صحة علتي عكسا ، وهو انتفاء الحكم لانتفائها ، كقوله : لا نسلم أن الحلي كثياب البذلة . ويبرهن على ذلك (أو) يكون جوابه (بمنع وجود الحكم فيها) أي في صورة النقض . فيقول : حكم ثياب البذلة مخالف لحكم الحلي ، ويبين الفرق بينهما (و) إذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض و (ليس للمعترض الدلالة على وجود العلة فيها) أي في صورة النقض . وهذا الصحيح ، وعليه الأكثر . وذلك لأنه انتقال ، ويلزم منه أن يكون المعترض مستدلا ، فهو قلب لقاعدة المصطلح ، لكونه يبقى مستدلا والمستدل معترضا . وقال القاضي أبو الطيب الشافعي والقاضي أبو يعلى : إلا إن تبين مذهب المانع . وقيل : له ذلك ويمكن ، لأن فيه تحقيقا لاعتراضه بالنقض . واختاره الآمدي إن تعذر الاعتراض بغيره ، واختاره بعضهم إن لم يكن طريق أولى بالقدح من النقض ، تحقيقا لفائدة المناظرة (و) قال أهل الجدل وجمع منهم الآمدي (لو دل المستدل على وجودها) أي وجود العلة (بدليل موجود في صورة النقض) فنقض المعترض العلة ، فمنع المستدل وجود العلة في محل النقض (فقال المعترض : ينتقض دليلك) حينئذ ، لأنه موجود في محل النقض ، والعلة غير موجودة فيه على زعمك (فقد انتقل) المعترض (من نقضها) أي نقض العلة (إلى نقض دليلها . فلا يقبل . ويكفي المستدل دليل يليق بأصله) ومثلوا ذلك بقول الحنفي في مسألة تبييت النية : أني بمسمى الصوم . فيصح كما في محل الوفاق . واستدل على وجود الصوم بأنه إمساك مع النية ، وهو موجود في محل النزاع ، فيقول المعترض تنتقض العلة بما إذا نوى بعد الزوال ، فيقول المستدل : لا نسلم وجود العلة فيما إذا نوى بعد الزوال ، فيقول المعترض : ينتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة في محل التعليل . قال ابن الحاجب في مختصره : وفيه نظر ، لأن المعترض في معرض القدح في العلة ، فتارة يقدح فيها ، وتارة يقدح في دليلها . والانتقال من القدح في العلة إلى القدح في دليلها جائز ، والانتقال الذي لا يكون جائزا : هو

الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال (ولو قال) المعترض (ابتداء : يلزمك انتقاض علتك ، أو) انتقاض (دليلها : قبل) منه ذلك ، لأن هذه دعوى أحد أمرين مكانه . قال : يلزمك انتقاض أحد أمرين : إما انتقاض علتك ، وإما انتقاض دليلها . وكيفما كان فلا تثبت العلة ولا يكون مسموعا بالاتفاق . قال الأصفهانى : أما إذا قال ابتداء : يلزمك إما انتقاض علتك ، أو انتقاض دليل علتك ، لأنك إذا اعتقدت وجود العلة فى محل النقض انتقضت علتك . وإن اعتقدت عدم العلة فى محل النقض : انتقض دليلك . كان متجها مسموعا (ولو منع المستدل تخلف الحكم فى صورة النقض) فعلى الأصح (لم يمكن المعترض أن يدل عليه) أى على تخلف الحكم فى صورة النقض . وقيل : يمكن مطلقا . وقيل : يمكن ما لم يكن له طريق أولى بالقدح من النقض . مثال ذلك : قول الشافعى فى مسألة الثيب الصغيرة : ثيب فلا تجبر ، كالثيب الكبيرة . فيقول المعترض : ينتقض بالثيب المجنونة . فيقول المستدل : لا نسلم إجبار الثيب المجنونة . وقال ابن برهان : إن منع الحكم انقطع الناقض ، وإن منع الوصف فلا . فيدل عليه . وحكاه بعض أصحابنا عن أبى الخطاب وابن عقيل ؛ وعلله فى التمهيد بأنه بيان للنقض لا من جهة الدلالة عليه ، فجاز (ويكفى المستدل) فى دفع النقض أن يقول (لا أعرف الرواية فيها) ذكره أصحابنا ، للشك فى كونها من مذهبه ؛ إذ دليله صحيح . فلا يبطل بمشكوك فيه (وإن قال) المستدل (أنا أحملها على مقتضى القياس ، وأقول فيها كمسألة الخلاف . منع) لأنه إثبات مذهب بالقياس (إلا إن نقل عن إمامه) أى إمام المستدل (أنه عللها به ، فيجريها) على حكم تعليل إمامه (وإن فسر المستدل لفظه بدافع) أى بمعنى دافع (للنقض غير ظاهره) أى ظاهر اللفظ (ك) تفسير لفظ (عام ب) معنى (خاص لم يقبل) ذكره القاضى وأبو الخطاب . وابن عقيل والقاضى أبو الطيب الشافعى ؛ لأنه يزيد وصفا لم يكن . وذكره للعلة وقت حاجته ، فلا يؤخر عنه ، بخلاف تأخير الشارع البيان عن وقت حاجته . وظاهر كلام بعض أصحابنا : يقبل (ولو أجاب)

المستدل (بتسوية بين أصل وفرع لدفعه) أى لأجل دفعه (قبل) عند أكثر أصحابنا والحنفية ، ومنعه الشافعية وابن عقيل . وذكره المحققون ، وأجازه أبو الخطاب إن جاز تخصيص العلة ؛ لأن الطرد ليس شرطا للعلة إذاً . فإن قيل : من شرط القياس أن لا يستوى الأصل والفرع ، رد بأنه باطل . مثاله فى المسح على العمامة : عضو يسقط فى التيمم ، فمسح حائله كالقدم ، فينتقض بالرأس فى الطهارة الكبرى ، فيجيبه : يستوى فيها الأصل والفرع . ومثل ذلك : بأن معتدة . فلزمها الإحداد ، كالمتوفى عنها زوجها ، فينتقض بالذمية والصغيرة ، فيجيبه بالتسوية (ولا يلزم) المستدل (بما لا يقول به) أى بشىء لا يعتقد صحته (المعترض كمفهوم ، وقياس ، وقول) أى مذهب (صحابى) لأنه احتج وأثبت الحكم بلا دليل ، ولاتفاقهما على تركه ؛ لأن أحدهما لا يراه دليلا . والآخر لما خالفه دل على دليل أقوى منه (إلا النقض والكسر على قول من التزمهما) لأن الناقض لم يحتج بالنقض ولا أثبت الحكم به ، ولاتفاقهما على فساد العلة على أصل المستدل بصورة الإلزام ، وعلى أصل المعترض بمحل النزاع . ذكره أصحابنا والشافعية وغيرهم . وجوز بعضهم معارضته بعلة منتقضة على أصل المعترض . وقال ابن عقيل : إن احتج بما لا يراه ، كحنفى بخبر واحد فيما تعم به البلوى . فقال : أنت لا تقول به ، فأجاب : أنت تقول به ، فيلزمك هذا . قد استمر عليه أكثر الفقهاء ، قال ابن عقيل : وعندى لا يحسن مثل هذا . لأنه إذاً إنما هو مستدل صورة . قال : ومن نصر الأول قال : على هذا لا يحسن بنا أن نحتج على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالتوراة والإنجيل المبدلين ، لكن نحتج بهما على أهل الكتاب لتصديقهم بهما . انتهى (وإن نقض أحدهما) أى المستدل والمعترض (علة الآخر بأصل نفسه) لم يجز عند أصحابنا والشافعية (أو زاد المستدل وصفا معهودا معروفا فى العلة لم يجز) ذكره أبو الخطاب فى التمهيد وابن عقيل فى الواضح . قال ابن مفلح : ويتوجه احتمال ، وفاقا لبعض الجدليين وبعض الشافعية (وإن نقض) المعترض دليل المستدل (بـ) ناقض (منسوخ ، أو بـ) حكم (خاص به) أى بالنبى (صلى الله عليه وسلم

أو) نقضه (برخصة ثابتة على خلاف مقتضى الدليل، أو) نقضه (بموضع استحسان رد) نقضه عند أصحابنا والشافعية، إلا أن أبا الخطاب قال فى نقض العلة بموضع الاستحسان: يحتمل وجهين. ومثله بما إذا سوى بين العمد والسهو فيما يبطل العبادة، فينتقض بأكل الصائم سهوا. وفى الواضح لابن عقيل عن أصحابنا والشافعية لا نقض بموضع استحسان. ومثل بهذا. ثم قال: يقول المعترض: النص دل على انتقاضه. فيكون آكد للنقض. وعند الشيخ تقى الدين: تنتقض المستنبطة إن لم يبين مانعا، كالنقض بالعرايا فى الربا، وإيجاب الدية على العاقلة لاقتضاء المصلحة الخاصة لذلك، أو لدفع مفسدة آكد، كحل الميتة للمضطر إذا نقض بها علة تحريم النجاسة (ويجب أن يحترز المستدل فى دليله عن النقض) اختاره ابن عقيل فى الواضح، والموفق فى الروضة، والطوفى فى مختصره. وأبو محمد البغدادى، وذكره عن معظم الجدليين، لقربه من الضبط، ودفع انتشار الكلام وسد بابه. فكان واجباً لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل. وقيل: لا يجب مطلقاً. وقيل: يجب إلا فى نقض وطرد بطريق الاستثناء. وهى ما يرد على كل علة (وإن احترز عنه) أى عن النقض (بشرط ذكره فى الحكم) نحو: حران مكلفان محقونا الدم. فيجب القود بينهما كالمسلمين (صح) ذلك فى الأصح، لأن الشرط المتأخر متقدم فى المعنى. كتقديم المفعول على الفاعل. واختاره أبو الخطاب. وقيل: لا يصح، لاعترافه بالنقض. فإن الحكم يتخلف عن الأوصاف فى الخطأ (وإن احترز) المستدل (بحذف الحكم لم يصح) قاله أبو الخطاب. كقول حنفى فى الإحداد على المطلقة: بائن كالمتوفى عنها زوجها. فينتقض بصغيرة وذمية. فيقول: قصدت التسوية بينهما. فيقال: التسوية بينهما حكم، فيحتاج إلى أصل يقاس عليه. الرابع عشر من القوادح (الكسر) وهو (كالنقض) قال ابن مفلح: الكسر: نقض المعنى. والكلام فيه: كالنقض. وقد سبق. قال فى التمهيد: يشبه الكسر من الأسئلة الفاسدة: قولهم لو كان هذا علة فى كذا لكان علة فى كذا، نحو: لو منع عدم الرؤية صحة البيع منع النكاح، ويشبه ذلك قولهم

أخذت النفى من الإثبات أو بالعكس، فلم يجز كالقول فى الموطوءة مغلوبة . مافطرها مع العمد ؟ لم يفطرها مغلوبة كالناسى ، وجوابه : يجوز لتضاد حكمهما للاختيار وعدمه . وهذا للشارع تفريق الحكم بهما . ومن ذلك قولهم : هذا استدلال بالتابع على المتبوع ، فلم يجز بخلاف العكس . كقولنا فى نكاح موقوف : نكاح لاتتعلق به أحكامه المختصة به . كالمتعة . فيقال : الأحكام تابعة والعقد متبوع . فهذا فاسد بدليل بقية الأنكحة . وتناقضوا فأبطلوا ظهار الذمى ويمينه ، لبطلان تكفيره ، وهو فرع يمينه . الخامس عشر من القوادح (المعارضة فى الأصل) وهى أن يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية غير ماعلل به المستدل . وهى إما أن تكون (بمعنى آخر مستقل) بالتعليل . كما لو علل الشافعى تحريم ربا الفضل فى البر بالطعم ، فعارضه الحنفى بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت (أو) تكون المعارضة بمعنى آخر (غير مستقل) بالتعليل . ولكنه داخل فيه وصالح له كما لو علل الشافعى وجوب القصاص فى القتل بالمثقل العمد العدوان . فعارضه الحنفى بتعليل وجوبه بالجارح . وقد اختلف الجدليون فى قبول هذه المعارضة (والثانى) وهو كون المعارضة بمعنى غير مستقل بالتعليل (مقبول) عند الجمهور ، لئلا يلزم التحكم ، لأن الوصف المستدل به ليس بأولى بكونه جزءاً أو مستقلا . فإن رجح استقلاله بتوسعة الحكم فى الأصل والفرع فتكثر الفائدة . فللمعترض منع دلالة الاستقلال عليها ، ثم له معارضته بأن الأصل انتفاء الأحكام ، وباعتبارهما معاً . فهو أولى . قالوا : يلزم منه استقلالهما بالعلية . فيلزم تعدد العلة المستقلة . رد بالمنع لجواز اعتبارهما معاً ، كما لو أعطى قريباً عالماً (ولا يلزم المعترض بيان نفى وصف المعارضة على الفرع) هذا بحث يتفرع على قبول المعارضة ، وهو أنه هل يلزم المعترض بيان أن الوصف الذى أبديته منتف فى الفرع أولا ؟ فالذى قدمه ابن مفلح وتبعه فى التحرير : أنه لايلزمه ، لأن غرضه عدم استقلال مادعى المستدل أنه مستقل . وهذا القدر يحصل بمجرد إبدائه . وقيل : يلزمه ، لأنه قصد الفرق . ولايتم إلا به قال العضد : وقيل : إن تعرض لعدمه فى الفرع صريحاً لزمه بيانه وإلا فلا . وهذا

هو المختار. أما إنه إذا لم يصرح فليس عليه بيانه: فلأنه قد أتى بما لا يتم الدليل معه. وهذا غرضه، لا بيان عدم الحكم فى الفرع، حتى لو ثبتت بدليل آخر لم يكن إلزاماً له. وربما سلمه. وأما إنه إذا صرح به: فلأنه التزم أمراً وإن لم يجب عليه ابتداء، فيلزمه التزامه. ويجب عليه الوفاء بما التزمه (ولا يحتاج وصفها) أى المعارضة (إلى أصل) هذا بحث آخر يتفرع على قبول المعارضة. وهو أنه هل يحتاج المعارض إلى أصل يعين تأثير وصفه الذى أبداه فى ذلك الأصل، حتى يقبل منه، بأن يقول: العلة الطعم دون القوت - كما فى الملح - أولا؟ والذى عليه أصحابنا وجمهور العلماء: أنه لا يحتاج إلى ذلك؛ لأن ظاهر هذا الاعتراض أحد أمرين: إما نفى ثبوت الحكم فى الفرع بعلة المستدل، ويكفيه أنه لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال. فإن كونه جزء العلة يحصل مقصوده. فقد لا يكون علة فلا يؤثر فى أصل أصلا. وإما رد المستدل عن التعليل بذلك الوصف الذى ذكره المستدل لجواز أن تأثير هذا الاحتمال كاف: فهو لا يدعى علية، حتى يحتاج شهادة أصل. وأيضاً. فإن أصل المستدل أصله؛ لأنه كما يشهد لوصف المستدل بالأمثال؛ كذلك يشهد لوصف المعترض بالاعتبار. لأن الوصفين موجودان فيه. وكذلك الحكم موجود، بأن يقول: العلة الطعم أو الكيل أو كلاهما. كما فى البر بعينه، فإذاً مطالبته بأصل مطالبته له بما قد تحقق حصوله. فلا فائدة فيه (الأول) أى جواب المعارض له وجوه. الأول: أن يكون (بمنع وجود الوصف) مثل أن يعارض القوت بالكيل. فيقول: لا نسلم أنه مكيل، لأن العبرة بعادة زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وكان حينئذ موزونا (والثانى) ما أشير إليه بقوله (أو المطالبة) أى مطالبة المستدل المعارض (بتأثيره) أى يكون وصف المستدل مؤثراً بمحله (إن أثبت) المستدل الوصف (بمناسبة أو بشبه) حتى يحتاج المعارض فى معارضته إلى بيان ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال (والثالث) ما أشير إليه بقوله (أو بخفائه) أى خفاء وصف المعارضة (والرابع) ما أشير إليه بقوله (أو ليس منضبطا) أى كون وصف المعارضة ليس منضبطا (والخامس) ما أشير

إليه بقوله (أو منع ظهوره) بأن منع المستدل ظهور وصف المعارضة (والسادس) ما أشير إليه بقوله (أو انضباطه) بأن منع المستدل انضباطه وصف المعارضة. فإن وصف المعارض إذا كان خفيا أو ظاهراً غير منضبط، أو منع المستدل لظهوره أو منع انضباطه لايثبت عليه وصف المعارض لوجوب ظهور الوصف وانضباطه (والسابع) ما أشير إليه بقوله (أو بيان) أى يبين المستدل (أنه عدم معارض فى الفرع) أى أن وصف المعارض غير مانع عن ثبوت الحكم فى الفرع. كما لو قال المستدل بقتل القاتل المكره: قياسا على المختار. والجامع بينهما القتل العمد العدوان، فيعترض المعترض بالاختيار، أى أن العلة فى الأصل القتل العمد العدوان بالاختيار. وهى غير موجودة فى الفرع. فيجيب المستدل بأن وصف المعارض غير مانع عن ثبوت الحكم فى الفرع، لأن الاختيار عدم الإكراه المناسب لنقيض الحكم، وهو عدم الاقتصاص، لكن عدم الإكراه طردى لايصلح للعلية. لأنه ليس من الباعث فى شىء (والثامن) ما أشير إليه بقوله (أو ملغى، أو أن ما عداه مستقل فى صورة بظاهر نص، أو إجماع) يعنى إن بين المستدل كون الوصف الذى عارض به المعارض ملغى. فإذا بين ذلك المستدل: فقد تبين استقلال الباقى بالعلية فى صورة ما بظاهر نص، أو إجماع. مثاله: إذا عارض فى الربا الطعم بالكيل. فيجيب بأن النص دل على اعتبار الطعم فى صورة ما، هو قوله «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» ومثال آخر: أن يقول فى يهودى صار نصرانيا أو بالعكس: بدل دينه. فيقتل كالمرتد، فيعارضه بالكفر بعد الإيمان. فيجيب بأن التبديل معتبر فى صورة ما، كقوله «من بدل دينه فاقتلوه» وهذا إذا لم يتعرض للتعميم. فلو عمم وقال: تثبت ربوية كل مطعوم أو اعتبار كل تبديل، للحديث: لم يسمع، لأن ذلك إثبات للحكم بالنص دون القياس، ولا تتميم للقياس بالإلغاء. والمقصود ذلك، ولأنه لو ثبت العموم لكان القياس ضائعا. ولا يضر كونه عاما إذا لم يتعرض للعموم ولم يستدل به (ويكفى فى استقلاله) أى استقلال الوصف (إثبات) المستدل (الحكم فى صورة دونه)

أى : دون الوصف لأن الوصف عدم غيره . ، يدل عليه عدم المعارض عنه . ذكره الموفق فى الروضة . يقيل : لا ، لجواز علة أخرى . قطع به ابن الحاجب فى مختصره (ولو أبدى المعترض) وصفا (آخر يقوم مقام) الوصف (الملغى) أى الذى يجوز إلغاء المستدل له (لثبوت الحكم دونه) أى مع عدم وجود الوصف الملغى (فسد الإلغاء . ويسمى) هذا (العدد : الوضع ، لتعدد أصليهما) أى أصل المستدل وأصل المعترض (وجواب فساد الإلغاء : الإلغاء ، إلى أن يقف أحدهما) قال العضد : ر ان أن إثبات الحكم فى صورة دون وصف المعارض كاف فى إلغائه . والحق أنه ليس بكاف ، لجواز وجود علة أخرى لما تقدم من جواز وتعدد العلة ، وعدم وجوب العكس ، ولأجل ذلك لو أبدى المعترض فى صورة عدم وصف المعارض وصفا آخر يقوم مقام ما ألغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الإلغاء ، لابتنائه على استقلال الباقى فى تلك الصورة . وقد بطل . وتسمى هذه الحالة تعدد الوضع لتعدد أصليهما . وتعليل فى أحدهما بالباقى على وضع ، أى مع قيد ، وفى الآخر على وضع آخر ، أى مع قيد آخر . مثاله : أن يقال فى مسألة أمان العبد للحربى : أمان من مسلم عاقل ، فيقبل كالحر ، لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصلحة الإيمان . أى بدل الأمان وجعله آمنا . فيقول المعترض : هو معارض بكونه حراً ، أى العلة كونه مسلما عاقلا حراً . فإن الحرية مظنة فراغ قلبه للنظر لعدم اشتغاله بخدمة السيد . فيكون إظهار مصالح الإيمان معه أكمل . فيقول المستدل : الحرية ملغاة لاستقلال الإسلام والعقل به فى صورة العبد المأذون له من قبل سيده فى أن يقاتل . فيقول المعترض : إن السيد له خلف له عن الحرية . فإنه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مسائل القتال ، أو لعلم السيد صلاحه لإظهار مصالح الإيمان . وجواب تعدد الوضع : أن يكفى المستدل ذلك الخلف بإبداء صورة لا يوجد فيها الخلف . فإن أبدى المعترض خلفا آخر فجوابه إلغاؤه . وعلى هذا ، إلى أن يقف أحدهما . فتكون الدائرة عليه . فإن ظهر له صورة لا خلف فيها تم الإلغاء ، وبطل الاعتراض وإلا ظهر عجز

المعترض (ولا يفيد الإلغاء لضعف المظنة) المتضمنة لذلك المعنى (بعد تسليمهما) مثاله : أن يقول المستدل : الردة علة القتل . فيقول المعترض : بل مع الرجولية ، لأنه مظنة الإقدام على قتال المسلمين ، إذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء . فيجيب المستدل : بأن الرجولية وكونها مظنة الإقدام لاتعتبر ، وإلا لم يقتل مقطوع اليدين ؛ لأن احتمال الإقدام فيه ضعيف ، بل أضعف من احتماله فى النساء ، وهذا لايقبل منه ، حيث سلم أن الرجولية مظنة اعتبرها الشارع . وذلك كترفه الملك فى السفر لا يمنع رخص السفر فى حقه لعلة المشقة ، إذ المعتبر المظنة وقد وجدت . لامقدار الحكمة لعدم انضباطها (ولا يكفى المستدل رجحان وصفه) قال ابن مفلح : لا يكفى المستدل رجحان وصفه . خلافاً للآمدى . لقوة بعض أجزاء العلة ، كالقتل على العمد العدوان (أما إن اتفقا على كون الحكم معللا بأحدهما) أى أحد الوصفين (قدم الراجح ولايكفى كونه متعدياً) لاحتمال ترجح القاصر . قال العضد : هذان وجهان توهما جواباً للمعارضة ولايكفيان . الأول : رجحان المعين وهو أن يقول المستدل فى جواب المعارضة : ماعينته من الوصف راجح على ماعارضت به ، ثم يظهر وجهاً من وجوه الترجيح . وهذا القدر غير كاف ؛ لأنه إنما يدل على أن استقلال وصفه أولى من استقلال وصف المعارضة ؛ إذ لايعلل بالمرجوح مع وجود الراجح ، لكن احتمال الجزئية باق . ولايعد فى ترجيح بعض الأجزاء على بعض فيجىء التحكم . الثانى : كون ماعينه المستدل متعدياً والآخر قاصراً غير كاف فى جواب المعارضة ، مرجحه الترجيح . فإنه إن رجحت المتعدية بأن اعتباره يوجب الاتساع فى الأحكام ، وبأنها متفق على اعتبارها ، بخلاف القاصرة . رجحت القاصرة بأنها موافقة للأصل . إذ الأصل عدم الأحكام ، وبأن اعتبارها إعمال الدليلين معاً ، دليل البراءة الأصلية ودليل القاصرة ، بخلاف إلغائها (ويجوز تعدد أصول مستدل) على الصحيح ؛ لأن الظن يقوى بالتعدد ، وكما أن أصل الظن مقصود . فقوته أيضاً مقصودة (و) على هذا يجوز (اقتصار على) أصل (واحد

فى معارضة ، و) فى (جواب) من غير تعرض لبقية الأصول فيه لحصول المقصود بذلك . وقيل : لايجوز فيهما .

(فوائد) تدل على معانى ألفاظ متداولة بين الجدليين . نبّه عليها أبو محمد الجوزى فى كتابه الايضاح . الأولى (الفرض) وهو (أن يسأل عاما ، فيجيب خاصاً . أو يفتى عاما ويدل خاصاً) وقال فى جمع الجوامع : الفرض : هو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج ، أى وإقامة الدليل عليه (و) الثانية (التقدير) وهو (إعطاء الموجود حكم المعدوم . وعكسه) وهو إعطاء المعدوم حكم الموجود . وهو مقارن للفرض ، فإنه يقال : يقدّر الفرض فى كذا . والفرض مقدر فى كذا . مثال إعطاء الموجود حكم المعدوم : الماء للمريض الذى يخاف على نفسه باستعماله ، فيتيمم ويتركه مع وجوده حسًّا . ومثاله مع إعطاء المعدوم حكم الموجود : المقتول تورث عنه الدية وإلا تجب بموته ولا تورث عنه ، إلا إذا دخلت فى ملكه . فيقدر دخولها قبل موته (و) الثالثة (محل النزاع) وهو (الحكم المفتى به فى المسألة المختلف فيها) وهو أيضاً كالمقارن للفرض والتقدير . فمحل النزاع : هو المتكلم فيه من الجانبين بين الخصمين (و) الرابعة (الإلغاء) وهو (إثبات الحكم بدون الوصف المعارض به) السادس عشر من القوادح (التركيب) أى سؤال التركيب . سمى بذلك لوروده على القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم (ك) قول المستدل (البالغة أنثى ، فلاتزوج نفسها كبنت خمس عشرة . فالخصم يعتقد لصغرها) وفيه وجهان . أحدهما : أنه فاسد ، قيل : لرد الكلام إلى سن البلوغ ، وليس بأولى من عكسه . وقيل : لأنه يرجع إلى منع الحكم فى الأصل أو العلة ، ثم هو غير صحيح لاشتماله على منع حكم على مذهب إمام نصه بخلافه . والثانى : أنه (صحيح) وهو الأصح ؛ لأن حاصله منازعة فى الأصل . السابع عشر من القوادح (التعدية) وهى (معارضة وصف المستدل بوصف آخر متعد ك) قول المستدل (فى بكر بالغ) هى (بكر فأجبرت كبكر صغيرة . فيعترض) المعترض (بتعدى الصغر إلى ثيب صغيرة ، ويرجع) ذلك (إلى المعارضة فى الأصل) قال القاضى عضد الدين : عند

التركيب والتعدية . هذان اعتراضان يعدهما الجدليون فى عداد الاعتراضات . وهما راجعان إلى بعض من سائر الاعتراضات . ونوع منه خص باسم . وليس شىء منها سؤالا برأسه . فالأول : سؤال التركيب ، وهو ماعرفته حيث قلت : شرط حكم الأصل: أن لايكون ذا قياس مركب. وأنه قسمان : مركب الأصل ، ومركب الوصف وأن مرجع أحدهما : منع حكم الأصل ، أومنع العلة . ومرجع الآخر : منع الحكم ، أو منع وجود العلة فى الفرع . فليسا بالحقيقة سواء برأسه ، وقد عرفت الأمثلة فلا معنى للاعادة . الثانى : سؤال التعدية . وذكروا فى مثاله أن يقول المستدل فى البكر البالغ : بكر فتجبر كالصغيرة . فيقول المعترض : هذا معارض بالصغر . وما ذكرته ، وإن تعدى به الحكم إلى البكر البالغ ، فقد تعدى به الحكم إلى الثيب الصغيرة ، وهذا التمثيل يجعل هذا السؤال راجعاً إلى المعارضة فى الأصل بوصف آخر ، وهو البكارة بالصغر ، مع زيادة تعرض التساوى فى التعدية . فلا يكون سؤالا (ولا أثر لزيادة التسوية فى التعدية) قاله ابن مفلح خلافاً للداركى . الثامن عشر من القوادح (منع وجود وصف المستدل فى الفرع ، ك) قول المستدل فى (أمان عبد) هو (أمان صدر من أهله كالمأذون) أى كالعبد المأذون له فى القتال (فيمنع) المعترض (الأهلية) بأن يقول : لانسلم أن العبد أهل للأمان (فيجيبه) المستدل (بوجود ماعناه بالأهلية فى الفرع) ثم ببيان وجوده بحسٍ أو عقل أو شرع (كجواب منعه فى الأصل) فيقول : أريد بالأهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الأمان . وهو بإسلامه و بلوغه كذلك عقلا (ويمنع المعترض من تقدير نفى الوصف عن الفرع) لأن تفسيرها ، وخليفة من تلفظ بها . لأنه العالم بمراده وإثباتها، وخليفة من ادعاها . فيتولى تعيين ماادعاه على ذلك ، لئلا ينتشر الجدل . التاسع عشر من القوادح (المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل) بأن يقول المعترض : ماذكرته من الوصف ، وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه . فيتوقف دليلك وهو المعنى بالمعارضة إذا أطلقت ولا بد من بنائه على أنه أصل جامع بأن يثبت المعترض عليه (بأحد طرق العلة)

فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضاً . فتنقلب الوظيفتان . واختلف فى قبول هذا القادح . والصحيح (يقبل) وهو قول أصحابنا والأكثر ، لئلا تختل فائدة المناظرة لثبوت الحكم ؛ لأنه لا يتحقق بوجود الدليل مالم يعلم عدم المعارض . وقيل: لا ، لما فى ذلك من قلب التناظر (وجوابه) أى جواب القدح بالمعارضة (بما يعترض به المعترض ابتداء) والجواب الجواب (ويقبل ترجيح) أحدهما (بوجه ما) أى بأى وجه كان من وجوه الترجيح المذكورة فى بابه عند أصحابنا وجمع من العلماء منهم الآمدى و . الحاجب . لأنه إذا ترجح قياس أحدهما وجب العمل به . وقيل : لايقبل الترجيح ؛ لأن تساوى الظن الحاصل بهما غير معلوم ، ولا يشترط ذلك ، وإلا لم تحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك (ولا يلزم المستدل الإيماء إليه) أى إلى الترجيح (فى) متن (دليله) بأن يقول فى أمان العبد : أمان من مسلم عاقل موافقاً للبراءة الأصلية . وقيل : بلى ، والصحيح : لايلزمه ذلك ، لأن الترجيح على مايعارضه خارج عن الدليل . وتوقف العمل على الترجيح ليس جزءاً الدليل ، بل شرط له لا مطلقاً ، بل إذا حصل المعارض واحتيج إلى دفعه . العشرون من القوادح (الفرق) وهو إبداء المعترض معنى يحصل به الفرق بين الأصل والفرع ، حتى لايلحق به فى حكمه . وهو (راجع إلى المعارضة فى أصل أو فرع) فيقبل وقيل : يرجع إلى المعارضة فى الأصل والفرع معاً فلا يقبل (ويحتاج القادح فى الجمع إلى دلالة وأصل كالجمع) وهو نوعان . الأول : أن يجعل المعترض تعيين صورة الأصل المقيس عليها هو العلة فى الحكم . كقول حنبلى فى وجوب النية فى الوضوء : عن حدث . فوجب لها النية كالتيمم . فيقول المعترض بالفرق : العلة بالأصل كون الطهارة بتراب لامطلق الطهارة . فذكر له خصوصية لابقدره . وكقول حنفى فى التبييت : صوم عين . فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل . فيقال : صوم نفل . فينبنى على السهولة ، فجاز بنية متأخرة ، بخلاف الفرض وبالجملة فهذا النوع راجع إلى معارضة فى الأصل ، أى معارضة علة المستدل فيه بعلة أخرى ، ولهذا بناه البيضاوى وكثير من العلماء على تعليل الحكم بعلتين . ووجه البناء : أن

المعترض عارض علة المستدل بعلة أخرى . فمن منع التعليل بعلتين رآه اعتراضاً يلزم منه تعدد العلل ، وهو ممتنع عنده . ومن لم يمنع لم يره سؤالا قادحاً لجواز كون الحكم له علتان . وذهب كثير من العلماء إلى عدم البناء . النوع الثانى : أن يجعل تعين الفرع مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه . كقولهم : يقاد المسلم بالذمى ، قياساً على غير المسلم ، بجامع القتل العمد العدوان . فيقول المعترض : تعين الفرع - وهو الاسلام - مانع من وجوب القصاص عليه . ولعله أيضا مبنى على جواز التعليل بالقاصرة ، لكن بناه البيضاوى وغيره على الخلاف فى النقض إذا كان المانع : هل يقدح فى العلة أولا ؟ فإن قلنا : لايقدح فهذا كذلك ؛ لأن الوصف الذى ادعى المستدل عليته لما وجد فى الفرع ، وتخلف فيه الحكم لمانع قام به . فهذا نقض لمانع ، فيقدح عند القائل بالقدح بالنقض لمانع ، وإلا فيكون مختار البيضاوى قدح النوع الأول فى المستنطبة دون المنصوصة . وعدم قدح النوع الثانى مطلقاً ، لاختيار جواز التعليل بعلتين فى المستنبطة دون المنصوصة ، وعدم قدح النوع ، وأن النقض لمانع غير قادح . ومتى قيل : إن القادح فى الجمع لا يحتاج إلى دلالة أصل كالجمع ، كانت دعواه بلا دليل (وإن أحب) المعترض (إسقاطه) أى إسقاط ذلك (عنه طالب المستدل بصحة الجمع) ومن أمثلة ذلك : صبى غير مكلف . فلا يزكى ، كمن لم تبلغه الدعوة . فينتقض بتعشير زرعه والفطرة ، فسؤال صحيح . بخلاف التفرقة بالفسق بين النبيذ والخمر ، لأنه ليس من حكم العلة . الحادى والعشرون من القوادح (اختلاف الضابط فى الأصل والفرع) بأن يقول المعترض للمستدل : فى قياسك اختلاف الضابط بين الأصل والفرع (كـ) قول المستدل (تسببوا بالشهادة) إلى القتل عمدا (فقيدوا) أى فلزمهم القود (كمكره) على القتل (فيقال) أى يقول المعترض (ضابط الفرع الشهادة و) ضابط (الأصل الإكراه . فلم يتحقق تساو) بين الأصل والفرع . وحاصل هذا السؤال يرجع إلى منع وجود الأصل فى الفرع . وفى الشرح المقترح لأبى المعز : حكاية قولين فى قبوله . قال : ومدار الكلام فيه : ينبنى على شىء

واحد ، وهو أن المعتبر فى القياس من القطع بالجامع أو ظن وجود الجامع كاف ، وينبنى على ذلك القياس فى الأسباب . فمن اعتبر القطع منع القياس فيها ، أو لايتصور عادة القدح بتساوى المصلحتين . فلا يتحقق جامع بين الوصفين باعتبار يثبت حكم السببية بكل واحد منهما . ومن النفى بالظن . صحح ذلك أن يجوز تساوى المصلحتين فيتحقق الجامع ، ولا يمتنع القياس (وجوابه) أى جواب الاعتراض باختلاف الضابط (بيان أن الجامع) بين الأصل والفرع (والتسبب المشترك بينهما) ، بين الأصل وهو الإكراه والفرع وهو الشهادة على القتل (وهو) أى التسبب المشترك بينهما (مضبوط عرفا ، أو) يجيب (بأن إفضاءه) أى إفضاء المقصود (فى الفرع مثله) فى الأصل (أو أرجح) كما لو كان أصل الفرع المعزى للحيوان بجامع التسبب بجامع انبعاث الولى على القتل بسبب الشهادة : التشفى أكثر من انبعاث الحيوان بالاغراء لنفرته من الإنسان ، وعدم علمه بجواز القتل وعدمه . فاختلاف أصل التسبب لايضر . فإنه اختلاف أصل وفرع ولايفيد قول المستدل فى جوابه التفاوت فى الضابط ملغى لحفظ النفس ، كما ألغى التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة فى قود النفس ، لأن إلغاء التفاوت فى صورة لايوجب عمومه ، كإلغاء الشرف وغيره دون الإسلام والحرية (ومنه) أى ومن صور القدح باختلاف الضابط : قول المستدل لوجوب الحد على اللائط (أولج فى فرج مشتهى طبعا محرم مشرعا فحدّ كزان . فيقال) أى فيقول المعترض (حكمة الفرع : الصيانة عن رذيلة اللواط و) حكمة (الأصل : دفع محذور اشتباه الأنساب . وقد يتفاوتان فى نظر الشرع . وحاصله معارضة فى الأصل . وجوابه بحذفه عن الاعتبار) الثانى والعشرون من القوادح (مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل) بعد تسليم علة الأصل فى الفرع . مثاله : أن يقيس المستدل النكاح على البيع ، أو البيع على النكاح فى الصحة بجامع فى الصورة . فيقول المعترض : الحكم يختلف . فإن عدم الصحة فى البيع حرمة الانتفاع بالمبيع . وفى النكاح حرمة المباشرة (وجوابه ببيان اتحاد الحكم عينا ، كصحة البيع على النكاح ، والاختلاف عائد إلى المحل) يعنى أن البطلان شىء واحد . وهو

عدم ترتب المقصود من العقد عليه . وإن اختلف المحل بكونه بيعا ونكاحا . واختلاف المحل لايوجب اختلاف ماحل فيه (واختلافه) أى اختلاف المحل (شرط فيه) يعنى أن اختلاف المحل شرط فى القياس ضرورة . فكيف يجعل شرطه مانعامنه (أو) يجيبه ببيان اتحاد الحكم (جنسا ، كقطع الأيدى باليد ، ك) قتل (الأنفس بالنفس) يعنى أن قطع الأيدى باليد مقاس على قتل الأنفس بالنفس الواحدة (وتعتبر مماثلة التعدية) قال ابن مفلح : وتعتبر مماثلة التعدية . ذكره فى الروضة وغيرها . وذكره القاضى ومثّله بقول الحنفية فى ضم الذهب إلى الفضة فى الزكاة : كصحاح ومكسرة. فالضم فى الأصل بالأجزاء ، وفى الفرع بالقيمة عندهم ، ثم لما نصر القاضى جواز قلب التسوية ، لأن الحكم التسوية فقط ، لقياس الحنفية طلاق المكره على المختار . فيقال : فيجب استواء حكم إيقاعه وإقراره ، كالمختار . فعلى هذا يجوز قياس الحنفية المذكور . ومن منع هذا القلب لتضاد حكم الأصل والفرع لم يجزه لاختلافهما . قال بعض أصحابنا فصار له قولان : (وإن اختلف) الحكم (جنسا ونوعا ك) قياس (وجوب على تحريم ، و) قياس (نفى على إثبات) أى بالعكس . فقياس (باطل) وذلك لأن الحكم إنما شرع لإفضائه إلى مقصود العبد ، واختلافه موجب للمخالفة بينهما فى الإفضاء إلى الحكمة ، فإن كان بزيادة فى إفضاء حكم الأصل إليها : لم يلزم من شرعه شرع الحكم فى الفرع ، لأن الزيادة للإفضاء مقصودة ، ويمتنع كون حكم الفرع أفضى إلى المقصود ، وإلا كان تنصيص الشارع عليه أولى . الثالث والعشرون من القوادح (القلب) وهو (تعليق نقيض الحكم أو لازمه) أى لازم نقيض الحكم (على العلة) التى يبديها المستدل ليثبت عليها ذلك الحكم (إلحاقا بالأصل) المقيس عليه . ويسمى هذا الضرب : قلب العلة . والضرب الثانى : يسمى قلب الدليل . وسيأتى ، فقلب العلة : بأن يبين المعترض أن العلة ماذكره المستدل من الدليل يدل عليه لا له (فهو نوع معارضة) عند أصحابنا . وحكى عن الأكثر ، وقيل : إفساد ، وقيل : تسليم للصحة (ثم) هو أنواع . نوع (منه قلب لتصحيح مذهبه) أى مذهب المعترض (مع إبطال مذهب

المستدل صريحا ، ك) قوله فى (بيع فضولى: عقد فى حق الغير . فلا يصح كالشراء) له فيقول المعترض : تصرف فى مال الغير، فيصح كالشراء للغير. فإنه يصح للمشترى وإن لم يصح لمن اشترى له. ونوع منه يكون قلبا لتصحيح مذهبه مع إبطال مذهب المستدل من غير تصريح بإبطاله ـ وهو ما أشير إليه بقوله (أو غيره ، ك) قول الحنفى فى الصوم فى الاعتكاف (الاعتكاف لبث محض فى محل مخصوص . فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة) وغرضه التعرض لاشتراط الصوم فيه ، ولكن لم يتمكن من التصريح به ؛ لأنه لا أصل يقيسه عليه (فيقال) أى فيقول الحنفى أو الشافعى معترضا : لبث فى محل مخصوص فلا (يعتبر فيه الصوم ، كالوقوف) بعرفة ونوع منه أيضا ، وهو ما أشير إليه بقوله (وقلب لإبطال مذهب المستدل فقط) أى من غير تعرض لتصحيح مذهب المعترض ، سواء كان الإبطال (صريحا ك) قوله (الرأس ممسوح، فلا يجب استيعابه ، كالخف . فيقال) أى فيقول المعترض (فلا يتقدر) مسح الرأس (بالربع كالخف) ففى هذا الاعتراض نفى مذهب المستدل صريحا ، ولم يثبت مذهبه لاحتمال أن يكون الحق فى غير ذلك . وهو الاستيعاب . كما هو قول أحمد ومالك (أو) كان الإبطال (لزوما ، ك) قول الحنفى فى (بيع غائب) مجهول (عقد معاوضة ، فيصح مع جهل العوض كالنكاح . فيقال) أى فيقول المعترض: إن كان الأمر كما ذكرت (فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح) فثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم ، وحيث كان الأمر كذلك (فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم . و) من أنواع القلب (قلب المساواة) خلافا للباقلانى والسمعانى (ك) قول المستدل (الخل مائع طاهر مزيل) أى للخبث (كالماء . فيقال) أى فيقول له المعترض: حيث كان كالماء ، (يستوى فيه الحدث والخبث كالماء) ومن ذلك قياس الحنفية لطلاق المكره على طلاق المختار . فيقال لهم : فيجب استواء حكم إيقاعه وإقراره . كالمختار (ومنه) أى ومن القلب نوع آخر ، وهو (جعل معلول علة وعكسه) وهو جعل علة معلولا . قال فى التمهيد : القلب ثلاثة أنواع . الأول : الحكم بحكم مقصود غير حكم المعلل والثانى : قلب

التسوية ، والثالث : يصح أن يجعل المعلول علة ، والعلة معلولا (ولا يفسدها) يعنى جعل المعلول علة والعلة معلولا لايفسد العلة ، بمعنى أنه لا يمنع الاحتجاج بها وذلك (ك) قول أصحابنا فى ظهار الذمى (من صح طلاقه صح ظهاره) كالمسلم (وعكسه) أى ومن صح ظهاره صح طلاقه (فالسابق) منهما (علة للتالى) فيقول الحنفى : أجعل المعلول علة ، والعلة معلولا . وأقول : المسلم إنما صح طلاقه لأنه صح ظهاره . ومتى كان الظهار علة للطلاق لم يثبت ظهار الذمى بثبوت طلاقه . وقال الحنفية و بعض المتكلمين . إن جعل المعلول علة وعكسه : مفسد للعلة . واستدل لعدم الإفساد : بأن علل الشرع أمارات على الأحكام بجعل جاعل ونصب ناصب ، وهو صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام . وغير ممتنع أن يقول صاحب الشرع : من صح طلاقه فاعلموا أنه يصح طلاقه . فأيهما ثبت عنه صحة أحدهما حكمنا بصحة الآخر منه . واحتج المخالف بأن جعل كل منهما علة للآخر : يلزم منه أن يتوقف كل منهما على الآخر . وأجيب بأن ذلك فى العلة العقلية دون الشرعية ، لجواز ثبوت الحكم الشرعى بعلل متعددة (وزيد) أى وزاد بعضهم فى صور القلب (قلب الدعوى ، مع إضمار الدليل فيها) أى فى الدعوى (ككل موجود مرئى ، فيقال : كل ماليس فى جهة ليس مرئياً ، وكونه لا فى جهة دليل منعها ، أو مع عدمه) أى عدم إضمار الدليل (كشكر المنعم واجب لذاته . فيقلبه) قال ابن مفلح : أما قلب الدعوى مع إضمار الدليل فيها فمثل كل موجود مرئى . فيقال : كل ماليس فى جهة ليس مرئياً . فدليل الرؤية الوجود . وكونه لا فى جهة دليل منعها ومع عدم إضماره ، مثل : شكر المنعم واجب لذاته فيقلبه . فيقال شكر المنعم ليس بواجب لذاته . انتهى (و) زيد أيضاً (قلب الاستبعاد ، كالإلحاق) أى إلحاق الولد فى النسب ، ومن صور ذلك : لو ادعى اللقيط اثنان فأكثر بلا بينة . ولم نوجد قافة . وقلنا : إنه يترك حتى يبلغ فينتسب إلى من شاء ممن ادعاه . فيعترض بأن يقال (تحكيم الولد فيه) أى فى النسب (تحكيم بلا دليل . فيقال) جواباً لذلك (تحكيم القائف) أيضاً (تحكيم بلا دليل) الضرب الثانى : من القلب هو (قلب الدليل على وجه يكون ماذكره المستدل يدل عليه لا له)

وقل أن يتفق لهذا مثال فى الأقيسة ، وأما مثاله من المنصوص فـ(كـ) قول المستدل لتوريث ذوى الأرحام فى توريث الخال بقوله صلى الله عليه وسلم (« الخال وارث من لا وارث له » فيقال) أى فيقول المعترض : هذا الدليل يدل عليك لا لك . فإنه (يدل على أنه لا يرث بطريق أبلغ . لأنه نفى عام كـ) ما يقال (الجوع زاد من لا زاد له) والصبر حيلة من لا حيلة له . وليس الصبر حيلة ، ولا الجوع زداً . قال ابن حمدان وغيره : وقوله «وارث من لا وارث له» ينفى إرثه . فإن أراد نفى كل وارث سوى الخال : بطل بإرث الزوج والزوجة ، وإن أراد نفى كل وارث عصبة : فلا فائدة فى تخصيص الخال بالذكر ، دون بقية ذوى الأرحام ويشبه فساد الوضع . انتهى . قال ابن مفلح : وليس بمثال جيد . الرابع والعشرون من القوادح (القول بالموجب) أى بما أوجبه دليل المستدل واقتضاه ، وهو ـ بفتح الجيم وبالكسر : نفس الدليل ، لأنه الموجب للحكم . والقول بالموجب هو (تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع) فى الحكم وشاهد ذلك فى القرآن قوله تعالى «٨:٦٣ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» جواباً لقول عبد الله بن أبى بن سلول أو غيره « ٦٣ : ٨ لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل » فإنه لما ذكر صفة ـ وهى العزة ـ وأثبت بها حكماً ـ وهو الإخراج من المدينة ـ رُدَّ عليه بأن تلك الصفة ثابتة ، لكن لمن أراد غير ثبوتها له ، فإنها ثابتة لغيره ، باقية على اقتضائها للحكم ، وهو الإخراج . فالعزة موجودة ، لكن لا له ، بل لله ولرسوله وللمؤمنين . ومن أمثلة ذلك أيضاً :

وإخوان حسبتهموا دروعاً فكانوها ، ولكن للأعادى
وخلتهموا سهاماً صائبات فكانوها ، ولكن فى فؤادى
وقالوا : قد صفت منا قلوب لقد صدقوا ، ولكن من ودادى

وقول الآخر :

قلت : ثَقَّلْتُ إذ أتيت مراراً قال : ثَقَّلْتَ كاهلى بالأيادى

والقول بالموجب نوع من بديع الكلام (وأنواعه) ثلاثة . الأول (أن

يستنتج مستدل) من الدليل (مايتوهمه محل النزاع أو لازمه) أى لازم محل النزاع (ك) قوله (القتل بمثقل قتل بما يقتل غالباً ، فلا ينافى القود كمحدد) وكالقتل بالإحراق (فيقال) أى فيقول المعترض (عدم المناقاة ليس محل النزاع ، ولا لازمه) أى لازم محل النزاع . وأنا أقول بذلك أيضاً ، ولايكون ذلك دليلا علىّ فى محل النزاع الذى هو وجوب القصاص . النوع الثانى : ما أشير إليه بقوله (أو إبطال ما يتوهمه) يعنى : أن يستنتج إبطال مايتوهمه (مأخذ الخصم ، ك) قوله أيضاً فى القتل بالمثقل (التفاوت فى الوسيلة لايمنع القود ، ك) التفاوت فى (المتوسل إليه . فيقال) أى فيقول الخصم : أنا أقول بموجب ذلك ، ولكن (لايلزم من إبطال مانع) وهو كون التفاوت فى الوسيلة غير مانع (عدم كل مانع) فيجوز أن لايجب القود لمانع آخر (و) لايلزم منه أيضاً (جود الشرط) للقود (و) لاوجود (المقتضى) له (ويصدق معترض إن قال : ليس ذا) أى ماتذهب إليه (مأخذى) أى مأخذ إمامى على الصحيح ، لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه. ثم لو لزمه إبداء المأخذ : فإن مُكّن المستدل من إبطاله : صار معترضا ، وإلا فلا فائدة . وقيل : لا يصدق معترض فى قوله « ليس ذا مأخذى » إلا ببيان مأخذ آخر . وقيل : يمكن المستدل من إبطاله ، فإن أبطله المستدل ، وإلا انقطع . قال ابن الحاجب : وأكثر القول بموجب هذا القسم ، أى الذى يستنتج فيه مايتوهم أنه مأخذ الخصم . ولم يكن كذلك ، وإنما كان هذا أكثر لخفاء المأخذ ، وقلة العارفين بهذا ، أو المطلعين على أسرارها ، بخلاف محال الخلاف . فإن ذلك مشهور . فكم من يعرف محل الخلاف ، ولكن لايعرف المأخذ . النوع الثالث : ما أشير إليه بقوله (وأن يسكت) المستدل (فى دليله عن صغرى قياسه . وليست) صغرى قياسه (مشهورة ، ك) قول الحنبلى أو الشافعى فى وجوب نية الوضوء (كل قربة . شرطها النية ، ويسكت) عن أن يقول (والوضوء قربة . فيقال) أى فيقول المعترض: هذا مسلم (أقول بموجبه ، ولاينتج) ذلك ما أراده المستدل من كون الوضوء قربة (وذكرها) أى ذكر المستدل صغرى قياسه (ولم أذكرها) بأن يقول : لا أسلم

أى ذكر المستدل صغرى قياسه (لم يرد) المعترض (إلا منعها) بأن يقول : لا أسلم أن الوضوء قربة . ويشترط فى صغرى القياس المسكوت عنها : أن تكون غير مشهورة ، أما لو كانت مشهورة : فإنها تكون كالمذكورة ، فيمنع ولا يؤتى بالقول الموجب (وجواب) النوع (الأول : بأنه محل النزاع أو لازمه) أى لازم محل النزاع . كما لو قال حنبلى أو شافعى : لا يجوز قتل المسلم بالذمى كالحربى . قياسا على الحربى . فيقال : بالموجب ، لأنه يجب قتله به ، وقولكم « لا يجوز » نفى للاباحة التى معناها استواء الطرفين ، ونفيها ليس نفيا للوجوب ولا مستلزما له . فيقول الحنفى : المعنى بلا يجب تحريمه ، ويلزم من ثبوت التحريم نفى الوجوب لاستحالة الجمع بين الوجوب والتحريم (وجواب) النوع (الثانى : بأن يبين) فى المستنتج (أنه المأخذ لشهرته) بالنقل عن أئمة المذهب (وجواب) النوع (الثالث : بجواز الحذف) لإحدى المقدمتين مع العلم بالمحذوف ، والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه . والدليل هو المجموع لا المذكور وحده . وكتب الفقه مشحونة بذلك (ويجاب فى الكل) أى فى الأنواع الثلاثة (بقرينة أو عهد ونحوه)

فائدة : كون القول بالموجب قادحا فى العلة ذكره جماعة . منهم الآمدى والهندى . ووجهوه بأنه إذا كان فيه تسليم موجب ماذكره المستدل من الدليل ، وأنه لا يرفع الخلاف . علمنا أن ماذكره ليس بدليل الحكم . ونازع التاج السبكى فى ذلك . وقال : إن هذا يخرج القول بالموجب عن إجرائه على قضيته ، بل الحق أن القول بالموجب تسليم له . وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين . وإليهم المرجع فى ذلك . وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة . اهـ . ونقل عن الجدليين أن فى القول بالموجب انقطاعا لأحد المتناظرين ، لأن المستدل إن أثبت ما ادعاه انقطع المعترض . وما قالوه صحيح فى القسمين الأولين . وهو بعيد فى القسم الثالث ، لاختلاف المرادين ، لأن مراد المستدل أن الصغرى - وإن كانت محذوفة لفظا - فإنها مذكورة تقديرا والمجموع يفيد المطلوب . ومراد المعترض : أن المذكور لما كانت الكبرى وحدها . وهى لا تفيد المطلوب توجه الاعتراض (و) مثال القول

بالموجب (فى الإثبات كالخيل حيوان يسابق عليه ففيه الزكاة كإبل . فيقال بموجبه فى زكاة التجارة) أى بموجب وجوب الزكاة فى الخيل إذا كانت للتجارة . والنزاع فى زكاة العين ودليلكم إنما أوجب الزكاة فى الجملة . فإن ادعى أنه أراد زكاة العين فليس هذا قولا بالموجب (فيجاب بلام العهد) لأن العهد مقدم على الجنس والعموم (والسؤال عن زكاة السوم) فالعلة ليست مناسبة لزكاة التجارة . إنما المناسب المقتضى : هو النماء الحاصل (ويصح) هذا المثال (فى قول) جزم به فى الروضة وغيرها . ولا يصح فى آخر . وجزم به فى الواضح لوجوب استقلال العلة بلفظها .

(خاتمة) فى تعدد الاعتراضات وترتيبها وما فى معنى ذلك (وكذا قياس على قياس الدلالة إلا ما تعلق بمناسبة الجامع) لأنه ليس بعلة فيه (وكذا قياس فى معنى الأصل ولا يرد عليه) أيضا (ما تعلق بنفس الجامع) لعدم ذكره فيه . قال ذلك ابن مفلح وتبعه فى التحرير (ومنع) بالبناء للمفعول عند الأكثر (تعدد اعتراضات) على المستدل (مرتبة) لأن فى ترتيبها تسليماً للمقدم ، لأن المعترض إذا طالبه بتأثير الوصف بعد أن منع وجود الوصف فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذى هو المقدم ، لأنه لو أصر على منع وجود الوصف لما طالبه بتأثير الوصف ، لأن تأثير ما لا وجود له محال . فلا يستحق المعترض غير جواب الأخير . فيتعين الأخير للورود فقط . ولهذا قال القاضى أبو يعلى وغيره من أصحابنا . والقاضى أبو الطيب : لو أورد النقض ثم منع وجود العلة : لم يقبل ، لتسليمه للمتقدم وعند الأستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى والفخر إسماعيل والآمدى وابن الحاجب ومن وافقهم : لا يمنع التعدد فى المرتبة ، لأن تسليم المتقدم تسليم تقديرى ، إذ معناه : لو سلم وجود الوصف فلا نسلم تأثيره . والتسليم التقديرى : لا ينافى المنع . بخلاف التسليم تحقيقا . قال الهندى عن هذا القول : وهو الحق . وعليه العمل فى المصنفات . وإذا كان كذلك فتترتب الأسئلة فيقدم الاستفسار . ثم فساد الاعتبار ، ثم الوضع ، ثم ما تعلق بالأصل ، ثم العلة ، ثم الفرع . ويقدم النقض على المعارضة . وأوجب ابن المنى ترتيب الأسئلة ، فاختار فساد الوضع ، ثم الاعتبار ، ثم الاستفسار ، ثم المنع ،

ثم المطالبة ، وهو منع العلة فى الأصل ، ثم الفرق ، ثم النقض ، ثم القول بالموجب ، ثم القلب ، ثم رد التقسيم إلى الاستفسار ، أو الفرق . وإنما قدم الاستفسار : لأن من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يرد عليه . ثم فساد الاعتبار ، لأنه نظر فى فساد القياس من حيث الجملة ، وهو قبل النظر فى تفصيله . ثم فساد الوضع ، لأنه أخص من فساد الاعتبار ، والنظر فى الأعم مقدم على النظر فى الأخص ، ثم ما يتعلق بالأصل على ما يتعلق بالعلة ، لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل ، ثم ما يتعلق بالعلة على ما يتعلق بالفرع ، لأن الفرع يتوقف على العلة ، ويقوم النقض على المعارضة ، لأن النقض يورد لابطال العلة ، والمعارضة تورد لاستقلالها ، والعلة مقدمة على استقلالها (و) لا يمنع تعدد اعتراضات (غير مرتبة ، ولو) كانت (من أجناس) قال الطوفى : وترتيب الأسئلة - وهو جعل كل سؤال فى رتبته على وجه لا يفضى بالتعرض إلى المنع بعد التسليم - أولى اتفاقا ، لأن المنع بعد التسليم قبيح ، فأقل أحواله : أن يكون التجوز عنه أولى . فمنهم من أوجبه نفيا للقبح المذكور ، وترك القبح واجب ، ومنهم من لم يوجبه ، نظراً إلى أن كل سؤال مستقل بنفسه ، وجوابه مرتبط به . فلا فرق إذاً بين تقدمه وتأخره اه (و) حيث جاز التعدد فإنه (يكفى جواب آخرها) قال ابن عقيل وابن المنى وجمهور الجدليين : إنه لا يطالبه بطرد دليل إلا بعد تسليم ما ادعاه من دلالته فلا ينقضه حتى يسلمه . فلا يقبل المنع بعد التسليم . اه . ويفرق بين أسئلة الجدل وأسئلة الاسترشاد ، لا الغلبة والاستذلال ، والواجب رد الجميع إلى ما دل عليه كتاب أو سنة ؛ وإلا فلهم من الحيل والاصطلاح الفاسد أوضاع ، كما للفقهاء والحكام فى الجدل الحكمى أوضاع ، وضابط المنع فى الدليل عند أهل الجدل : إما أن يكون لمقدمة من مقدماته قبل التمام أو بعده الأول : إما أن يكون مجردا عن السند ، أو مع السند ، وهو المناقضة ، فهى منع مقدمة من الدليل ، سواء ذكر معها سند ، أولا . قال الجدليون : ومستند المنع هو ما يكون المنع مبنيا عليه ، نحو : لا نسلم كذا ، أو لم لا يكون كذا . أو لا نسلم لزوم كذا ؟ وإنما يلزم هذا أن لو كان كذا ، ثم

إن احتج لانتفاء المقدمة ، فيسمى عندهم الغصب ، أى غصب منصب التعليل ، وهو غير مسموع عند النظار ، لاستلزامه الخبط فى البحث ، نعم يتوجه ذلك من المعترض بعد إقامة المستدل الدليل ، على تلك المقدمة . وأما الثانى : وهو المنع بعد تمامه ، فإما أن يكون مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه ، فيسمى النقض الإجمالى . لأن النقض التفصيلى : هو تخلف الحكم عن الدليل للقدح فى مقدمة من مقدماته لا على التعيين . وإما أن يكون مع تسليم الدليل والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول . فهو المعارضة . فهى تسليم للدليل. فلا يسمع منه بعدها منع ، فضلا عن السؤال للاستفسار ، فيقول المعترض : ما ذكرت من الدليل - وإن دل على ما تدعيه - فعندى ما ينفيه ، أو يدل على نقيضه . ويبينه بطريقه . فهو ينقلب مستدلا ، فلهذا لم يقبله بعضهم ، لما فيه من انقلاب دست المعارضة ، إذ يصير المستدل معترضا ؛ والمعترض مستدلا ، لكن الدليل الصحيح القبول : لأن ذلك بناء بالعرض ، هدم بالذات ، فالمستدل مدع بالذات ، معترض بالعرض ، والمعترض بالعكس ، فصارا كالمتخالفين ، مثاله : المسح ركن الوضوء ، فليس تثليثه كالوجه ، فيعارضه بأنه مسح ، فلا يسن تثليثه ، كالمسح على الخفين ، نعم على المعلل دفع الاعتراض عنه بدليل ، ولا يكفيه المنع المجرد ، فإن ذكر دليله ومنع ثانيا ، فكما سبق ، وهكذا حتى ينتهى الأمر : إما إلى الإفحام ، أو الإلزام ، فالإفحام عندهم : انقطاع المستدل بالمنع أو بالمعارضة ، على ما يأتى بماذا يحصل الانقطاع ، والإلزام : انتهاء دليل المستدل إلى مقدمات ضرورية أو يقينية ورة يلزم المعترض الاعتراض بها ، ولا يمكنه الجحد . فينقطع بذلك ، فإذاً الإلزام من المستدل للمعترض ، والإفحام من المعترض للمستدل .

(فصـــــل)

فيما يشتمل على أحكام الجدل ، وآدابه ، وحدّه ، وصفته . ثم (الجدل) فى اللغة : اللدَدُ فى الخصومة والقدرة عليها - جادله ، فهو جدل - ككتف - ومجدل - كمنبر - ومجدال - كمحراب وجدلت الحبل - أجدله جدلا : فتلته أفلته فتلا ، أى

فتلته فتلا محكما ، والجدالة الأرض. يقال: طعنه فجدّله : أى رماه فى الأرض (وهو) أى الجدل فى اصطلاح الفقهاء (فتل الخصم) أى رده بالكلام (عن قصده) أى ما يقصده من نفى أو إثبات من حكم (لطلب صحة قوله) أى قول القائل له (وإبطال) قول (غيره . مأمور به) خبر للمبتدأ الذى هو الجدل (على وجه الإنصاف ، وإظهار الحق) قال أبو محمد الجوزى فى الإيضاح : اعلم وفقنا الله وإياك أن معرفة هذا العلم لا يستغنى عنها ناظر ، ولا يتمشى بدونها كلام مناظر ، لأن به تتبين صحة الدليل من فساده ، تحريرا وتقريرا . وتصح الأسئلة الواردة من المردودة إجمالا وتفصيلا ، ولولاه لاشتبه التحقيق فى المناظرة بالمكابرة ، ولو خُلّى كل مدع ومدعًى ما يرومه على الوجه الذى يختار ، ولو مُكّن كل مانع من ممانعة ما يسمعه متى شاء : لأدى إلى الخبط وعدم الضبط . وإنما المراسم الجدلية تفصل بين الحق والباطل . وتبين المستقيم من السقيم . فمن لم يحط بها علما كان فى مناظراته كحاطب ليل . ويدل عليه الاشتقاق . فإن الجدل من قولك : جدلت الحبل أجدله جدلا إذا فتلته فتلا محكما . وقال أيضا : أول ما تجب البداءة به : حسن القصد فى إظهار الحق طلبا لما عند الله . فإن آنس من نفسه الحيد عن الغرض الصحيح فليكفها بجهده ، فإن ملكها وإلا فليترك المناظرة فى ذلك المجلس ، وليتق السباب والمنافرة . فإنهما يضعان القدر ، ويكسبان الوزر ، وإن زل خصمه فليوقفه على زلله ، غير مخجل له بالتشنيع عليه . فإن أصر أمسك ، إلا أن يكون ذلك الزلل مما يحاذر استقراره عند السامعين ، فينبهه على الصواب فيه بألطف الوجوه جمعا بين المصلحتين . انتهى . ويدل على الأمر به القرآن . قال الله تعالى «١٦ : ١٢٥ وجادلهم بالتى هى أحسن» وقال تعالى «٢ : ١١١ قل : هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» (وفعله الصحابة) رضى الله عنهم ، كابن عباس لما جادل الخوارج والحرورية ، ورجع منهم خلق كثير (و) فعله (السلف) أيضا كعمر بن عبدالعزيز رضى الله تعالى عنه . فإنه جادل الخوارج أيضا . ذكره ابن كثير فى تاريخه (فأما) إذا كان الجدل (على وجه الغلبة والخصومة والغضب و) وجه (المراء . وهو) أى

المراء (استخراج غضب المجادل : فمزيل عن طريق الحق ، وإليه انصرف النهى عن قيل وقال . وفيه) أى فى المراء (غلق باب الفائدة ، وفى المجادلة للمناصحة فتحه) أى فتح باب الفائدة . قال البربهارى - وهو الحسن بن على من أئمة أصحابنا المتقدمين[1] - فى كتاب شرح السنة له : واعلم أنه ليس فى السنة قياس . ولا تضرب لها الأمثال ، ولا تتبع فيها الأهواء ، بل هو التصديق بآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا كيف ولا شرح ، ولا يقال : لم ؟ ولا كيف ؟ فالكلام والخصومة والجدال والمراء محدث ، يقدح الشك فى القلب ، وإن أصاب صاحبه السنة والحق - إلى أن قال - وإذا سألك رجل عن مسألة فى هذا الباب ، وهو مسترشد ، فكلمه وأرشده ، وإن جاءك يناظرك فاحذره . فإن فى المناظرة المراء والجدال والمغالبة والخصومة والغضب ، وقد نهيت عن جميع هذا ، وهو يزيل عن طريق الحق ، ولم يبلغنا عن أحد من فقهائنا وعلمائنا أنه جادل أو ناظر أو خاصم . وقال أيضا : المجادلة للمناصحة فتح باب الفائدة ، والمجادلة للمناظرة غلق باب الفائدة . انتهى (ومايقع بين أرباب المذاهب : أوفق مايحمل الأمر فيه : بأن يخرج مخرج الإعادة والدرس ، فأما اجتماع متجادلين كل منهم لايطمع أن يرجع إن ظهرت حجة ولافيه مؤانسة ، و) لافيه (مودة وتوطئة القلوب لوعى حق : فحدث مذموم) قال ابن هبيرة : الجدل الذى يقع بين أرباب المذاهب أوفق مايحمل الأمر فيه : بأن يخرج مخرج الإعادة والدرس ، فأما اجتماع جمع متجادلين فى مسألة ، مع أن كلا منهم لايطمع أن يرجع إن ظهرت حجة ، ولا فيه مؤانسة ومودة ، وتوطئة القلوب لوعى حق ، بل هى على الضد ، فتكلم فيه العلماء - كابن بطة - وهو محدث . وقال ابن مفلح : وما قاله صحيح ، وذكره بعضهم عن العلماء ، وعليه يحمل ما رواه أحمد والترمذى وصححه عن أبى غالب - وهو مختلف فيه - عن أبى أمامة مرفوعا « ماضل قوم بعد هدى كانوا عليه ، إلا أوتوا الجدل ، ثم تلا « ٤٣ : ٥٨ ماضربوه لك

---

(١) انظر ترجمته فى طبقات ابن أبى يعلى رقم (٥٨٨) الذى طبع بمطبعة السنة المحمدية لاحياء ذكرى سمو الأمير منصور بن عبد العزيز آل سعود رحمه الله .

إلا جدلا » ولأحمد عن مكحول عن أبي هريرة - ولم يسمع منه مرفوعا - « لا يؤمن العبد الإيمان كله ، حتى يترك المراء ، وإن كان محقا » وللترمذي عن ابن عباس مرفوعا « لا تمار أخاك » ولأبي داود بإسناد حسن عن أبي أمامة مرفوعا « أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقا » ولابن ماجه والترمذي - وحسنه - عن سلمة بن وردان - وهو ضعيف - عن أنس مرفوعا « من ترك المراء وهو محق بني له بيت في وسط الجنة » (ولولا ما يلزم من إنكار الباطل واستنقاذ الهالك بالاجتهاد في رده عن ضلاله لما حسن) أي الجدال (للإيحاش غالبا ، لكن فيه أعظم المنفعة مع قصد نصرة الحق ، أو) قصد (التقوي على الاجتهاد لا المغالبة ، وبيان الفراهة . نعوذ بالله منها . فإن طلب الرياسة و) طلب (التقدم بالعلم يهلك . والمعول فيه : على إظهار الحجة ، وإبطال الشبهة ، فيرشد المسترشد ، ويحذر المناظر) قال ابن عقيل في الواضح : وكل جدل لم يكن الغرض فيه نصرة الحق . فإنه وبال على صاحبه ، والمضرة فيه أكثر من المنفعة . لأن المخالفة توحش ، ولولا ما يلزم من إنكار الباطل ، واستنقاذ الهالك بالاجتهاد في رده عن ضلالته ، لما حسنت المجادلة للإيحاش فيها غالبا ، ولكن فيها أعظم المنفعة إذا قصد بها نصرة الحق ، والتقوى على الاجتهاد . ونعوذ بالله من قصد المغالبة ، وبيان الفراهة . وينبغي أن يجتنبه . وقال ابن الجوزي : طلب الرياسة والتقدم بالعلم يهلك ، ثم ذكر اشتغال أكثرهم في الجدل ، ورفع أصواتهم في المساجد ، وإنما المقصود الغلبة والرفعة ، وإفتاء من ليس أهلا . وقال أيضا في قوله تعالى « ٢٢ : ٦٧ فلا ينازعنك في الأمر » أي في الذبائح . والمعنى : فلا تنازعهم ، ولهذا قال : « ٢٢ : ٦٨ وإن جادلوك فقل : الله أعلم بما تعملون » قال : وهذا أدب حسن ، علمه الله تعالى عباده ليردوا من جادلهم به تعنتا ولا يجيبوه (فلو بان له سوء قصد خصمه توجه تحريم مجادلته) قال ابن مفلح : توجه في تحريم مجادلته خلاف ، كدخول من لا جمعة عليه في البيع مع من تلزمه . لنا فيه وجهان . قال في شرح التحرير : قلت : والصحيح من المذهب التحريم (ويبدأ كل منهما) أي من المتجادلين

قبل الشروع فى الجدال (بحمد الله تعالى والثناء عليه) أى على الله سبحانه وتعالى .
قال فى الواضح : ومن أدب الجدال : أن يجعل السائل والمسئول مبدأ كلامهما حمد الله تعالى، والثناء عليه ، فإن كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله ، فهو أبتر ، ويجعلان قصدهما أحد أمرين ، ويجتهد فى اجتناب الثالث . فأعلى الثلاثة من المقاصد : نصرة الحق ببيان الحجة ، ودحض الباطل بإبطال الشبهة ، لتكون كلمة الله هى العليا ، والثانى : الإدمان للتقوى على الاجتهاد من مراتب الدين المحمودة فالأولى : كالجهاد ، والثانية : كالمناضلة التى يقصد بها التقوى على الجهاد ، ونعوذ بالله من الثالثة ، وهى المغالبة وبيان الفراهة على الخصم ، والترجح عليه فى الطريقة . انتهى (وللسائل) وهو القائل : ما حكم الله تعالى فى هذه الواقعة ؟ (إلجاء مسؤول) وهو المتصدى للاستدلال (إلى الجواب ، فيجيب ، أو يبين عجزه ولا يجيب) من سأله (مفصحاً) بالسؤال (تعريضا) بالجواب (وعليه) أى وعلى المجيب (أن يجيبه فيما فيه خلاف بينهما لتظهر حجته) والكلام فى هذا الشأن إنما يعول فيه على الحجة لتظهر ، والشبهة لتبطل ، وإلا فهذر ، وهو الذى رفعت بشؤمه ليلة القدر ، وإليه انصرف النهى عن قيل وقال . ومن كلام ابن عقيل فى الواضح : ينبغى للسائل أن ينظر إلى المعنى المطلوب فى السؤال، فإن عدل المجيب لم يرض منه إلا بالرجوع إلى جواب ماسأله عنه . مثاله أن يقول السائل : هل يحرم النبيذ ؟ فيقول المجيب : قد حرمه قوم من العلماء . هذا عند أهل الجدل ليس بجواب ، وللسائل أن يضايقه فى ذلك ، بأن يقول : لم أسألك عن هذا ، ولا بان من سؤالى إياك جهلى بأن قوما حرموه ، ولا سألتك عن مذهب الناس فيه ، بل سألتك : أحرام هو ؟ فجوابى أن تقول : حرام هو ، أو ليس بحرام ، أو لا أعلم . فإذا ضايقه ألجأه إلى الجواب ، أو بان جهله بتحقيق الجواب ، وليس له الجواب إلا بالإفصاح . انتهى . وقال أيضا : ولا يصح الجدل مع الموافقة فى المذهب ، إلا أن يتكلما على طريق المباحثة ، فيتقدرون الخلاف لتصح المطالبة ، ويتمكن من الزيادة وليس على المسؤول أن يجيب السائل عن كل ما سأله عنه . إنما عليه أن يجيبه فيما

بينه و بينه فيه خلاف ، لتظهر حجته فيه وسلامته من المطاعن عليه ، و إلا خرج عن حد السؤال الجدلى . انتهى (وللسائل أن يقول) للمجيب إذا أجابه عن شىء لم تظهر له حكمته (لم ذاك ؟ فإن قال) المجيب (لأنه لا فرق . قال) السائل (دعواك لعدم الفرق كدعواك للجميع ، ونخالفك فيهما ، فإن قال) المجيب (لا أجد فرقا ، قال) السائل (ليس كل ما لم تجده يكون باطلا) وكذا لو قال المجيب : لو جاز كذا ، فهو كقول السائل : إذا كان كذا ، فلم لا يجوز كذا ؟ إلا أنه لا يلزمه أن يأتى بالعلة للموافقة بينهما ؛ لأنه من فرض المجيب ، ويلزم المجيب أن يبين له ، فلو كان للمجيب أن يقول له : ومن أثبتها ؟ لكان له أن يصير سائلا ، وكان على السائل أن يصير مجيباً ، وكان له أيضا أن يقول : ولم ينكر تشابههما ، والمجيب مدعيه . ثم اعلم أن سؤال الجدل على خمسة أقسام : سؤال عن المذهب ، وسؤال عن الدليل ، وسؤال عن وجه الدليل ، وسؤال عن تصحيح الدعوى فى الدليل ، وسؤال عن الإلزام ، والله أعلم . وتحسين الجواب وتحديده يقوى به العلم والعمل ، فأول ضروب الجواب : الإخبار عن ماهية المذهب ، ثم الإخبار عن ماهية برهانه ، ثم وجه دلالة البرهان عليه ، ثم إجراء العلة فى المعلول ، وحياطته فى الزيادة فيه والنقصان منه ، لئلا يلحق به ما ليس منه ، ويخرج عنه ما هو منه . والحجة فى ترتيب الجواب كالحجة فى ترتيب السؤال . لأن كل ضرب من ضروب الجواب مقابل بضرب من ضروب السؤال (ويشترط انتماء سائل إلى مذهب ذى مذهب للضبط) قاله الجوزى والفخر . وزاد : وإن كان الأليق بحاله التجرد عن المذاهب (وأن يسأل عن أمر جلى ، وإلا فيكون معاندا) قال أبو محمد الجوزى فى الإيضاح : ويلزمه الانتماء إلى مذهب ذى مذهب صيانة للكلام عن النشر الذى لا يجدى ، فإن المستدل إذا ذكر مثلا الإجماع دليلا فلا فائدة فى تمكين السائل من ممانعة كونه حجة ، بعد ما اتفق على التمسك به الأئمة الأربعة وغيرهم ، ويتعين قصد الاستفهام وترك التعنت ، ولا يمكن المداخل من أمر خارج عن الدليل ، ما النظر فيه يفسد الدليل ، كالقلب والمعارضة ؛ لأن ذلك

وظيفة المعترض (ويكره اصطلاحا تأخير الجواب) وهو الحكم المفتى به ، تأخيرا (كثيرا) قال أبو محمد الجوزى : ويستحب له أن يأخذ فى الدليل عقب السؤال عنه ، وإن أخره لم يكن منقطعا إلا إن عجز عنه مطلقا (ولا يكفى عزو حديث إلى غير أهله) أى أهل الحديث . لأن المطلوب منه ما يحتج به من الأحاديث ، بأن يكون أحد أئمة الحديث صححه أو حسنه (وينقطع السائل بعجزه عن بيان السؤال ، و) بيان (طلب الدليل ، و) طلب (وجهه) أى وجه الدليل (وطعنه فى دليل المستدل ومعارضته) لدليل المستدل (وانتقال) السائل (إلى دليل آخر ، أو) إلى (مسألة أخرى قبل تمام) المسألة (الأولى) قال فى الواضح : اعلم أن الانقطاع هو العجز عن إقامة الحجة من الوجه الذى ابتدأ منه المقالة . والانقطاع فى الأصل : هو الانتفاء للشىء عن الشىء ، وذلك أنه لابد من أن يكون انقطاع شىء عن شىء ، وهو على ضربين . أحدهما : تباعد شىء عن شىء ، كانقطاع طرف الحبل عن جملته ، وانقطاع الماء عن مجراه ، والآخر : عدم شىء عن شىء كانقطاع ثانى الكلام عن ماضيه ، وتقدير الانقطاع فى الجدل على أنه انقطاع عن النصرة المذهب الذى شرع فى نصرته . قال صاحب الواضح أيضا (ومن الانتقال : ما ليس انقطاعا ، كمن سئل عن رد اليمين . فبناه على الحكم بالنكول ، أو) سئل عن (قضاء صوم نفل . فبناه على لزوم إتمامه . وإن طالبه السائل بدليل على ما سأله . فانقطاع منه) أى من السائل (لبناء بعض الأصول على بعض . وليس لكلها) أى كل الأصول (دليل يخصه . و) ينقطع (المسئول بعجزه عن الجواب ، و) عن (إقامة الدليل ، و) عن (تقوية وجهه) أى وجه الدليل (و) عن (وجه الاعتراض) الوارد عليه (وكلاهما) أى وينقطع كل من السائل والمسئول (بجحد) أى إنكار (ما عرف بمذهبه) أو ثبت بنص (و) الحال أن (ليس مذهبه ، خلافه أو) ثبت بـ (إجماع . و) ينقطع كل منهما أيضا بـ (عجزه عن إتمام ما شرع فيه ، وخلط كلامه على وجه لا يفهم ، وسكوته) حال كون سكوته (حيرة بلا عذر ، وتشاغله بما لا يتعلق بالنظر) أى بالتأمل فيما هم فيه (وغضبه

أو قيامه عن مكانه) الأول (وسفهه على خصمه) ذكر ذلك الأصحاب .
قال صاحب الواضح : وذلك أن المسألة تكون مراتبها خمسة . فيكون مع المجادل قوة على المرتبة الأولى والثانية ، ثم ينقطع ، فلا تكون له قوة على المرتبة الثالثة وما بعدها من المراتب ، وانقطاع القوة عن الثالثة عجز عن الثانية . فلذلك قلنا : الانقطاع فى الجدل عجز عنه . وكل انقطاع فى الجدل عجز عنه . وليس كل عجز انقطاعا فيه . وإن كان عاجزا عنه . وأطال فى ذلك جدا . ثم ذكر الانقطاع بالمكابرة ، ثم بالمناقضة ، ثم بالانتقال ، ثم بالمشاغبة ، ثم بالاستفسار ، ثم بالرجوع إلى التسليم ، ثم بجحد المذهب ، ثم بالمسابة (و) ينقطع كل منهما أيضا (بالشغب بالابهام بلا شبهة) قال فى الواضح : اعلم أن الانقطاع بالمشاغبة عجز عن الاستتمام لما تضمن من نصرة المقال إلى الممانعة بالابهام من غير حجة ولا شبهة . وحق مثل هذا إذا وقع : أن يفصح فيه بأنه شغب ، وأن المشغب لا يستحق زيادة . فإن كان المشغب مسئولا قيل له : إن أجبت عن المسألة وإلا زدنا عليك . وإن لم تجب عنها أمسكنا عنك . وإن كان سائلا قيل له : إن حصلت سؤالا سمعت جوابا وإلا فلا . فإن المشغب لا يستحق جوابا . فإن لج وتمادى فى غيه أعرض عنه ؛ لأن أهل العلم إنما يتكلمون على ما فيه حجة أو شبهة . فإذا عرى الجدل عن الأمرين إلى الشغب لم يكن فيه فائدة . وكان الأولى بذى الرأى الأصيل والعقل الرصين : أن يصون نفسه ، ويرغب بوقته عن التضييع معه . ولاسيما إذا كان الاشتغال به مما يوهم الحاضرين أن صاحبه سالك لطريق الحجة . وربما كان ذلك بما يرى منه من حسن العبارة . والاغترار باتكال خصمه عليه بالمناظرة . فحق مثل هذا : أن يبين له : أنه على جهة المشاغبة على طريق الحجة أو الشبهة (ولا ينقطع مسئول بترك الدليل لعجز فهم للسامع) الذى هو السائل (وانتقاله) أى المسئول (إلى) دليل (أوضح منه) أى من الدليل الأول (لقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام) مع نمروذ . قال ابن عقيل فى الفنون : لما قابل نمروذ الحياة الحقيقية بالحياة المجازية ، انتقل الخليل إلى دليل

لا يمكنه مقابلة الحقيقة فيه بالمجاز . ومن انتقل من دليل غامض إلى دليل واضح : فذلك طلب للبيان . وليس انقطاعا . قال فى الواضح : فإن قيل : فقد انتقل ابراهيم عليه الصلاة والسلام من علة إلى غيرها . وكان فى مقام المحاجة . كما أخبر الله سبحانه وتعالى عنه . وبهذا تعلق من رأى أن الانتقال من دليل إلى غيره ليس بانقطاع ، ولا خروج عن مقتضى الجدال والحجاج . قيل : لم يكن انتقاله للعجز ؛ لأنه كان ينتقل مقدراً أن يحقق مع نمروذ حقيقة الإحياء الذى أراده . وهو إعادة الروح إلى جسد الميت ، أو إنشاء حى من الأموات . وأن الإماتة التى أرادها : هى إزهاق النفس من غير مماسة بآلة ولا مباشرة . وقال له : إذا فعلت ذلك كنت محييا مميتا ، أو فافعل ذلك إن كنت صادقا . ومعاذ الله أن يظن ذلك بذلك النبى الكريم . وما عدل عما ابتدأ به إلى غيره عجزا عن استتمام النصرة ، لكنه لما رأى نمروذ غبيا أو متغابيا بما كشفه عن نفسه من دعوى الإحياء ، وهو العفو عن مستحق القتل ، والإماتة ، وهى القتل الذى يساوى فيه كل أهل مملكته وأصاغر رعيته : انتقل إلى الدليل الأوضح فى باب تعجيزه عن دعواه المشاركة فيه لبارئه سبحانه ، بحكم ما رأى من الحال . فلم يوجد فى حقه العجز عن إتمام ما بدأ به ، بخلاف ما نحن فيه . انتهى (ومن أدبه) أى أدب الجدل (وتركه) أى ترك أدب الجدل (شين إجمال كل منهما) أى من المتجادلين (وتأمله لما يأتى به خطابه مع الآخر . وإقباله عليه ، وتأمله لما يأتى به . وترك قطع كلامه ، والصياح فى وجهه والحدة) عليه (والضجر عليه . والإخراج له عما عليه ، واستصغاره ، ومقام التعليم تارة بالعنف وتارة باللطف ، وينبغى أن لا يفتر بخطأ الخصم ، وأن يحترز من حيلته ، وأن لا يعتاد الخوض فى الشغب فيحرم الإصابة ، ويستروح إليه ، مع أنه لا يسلم من الانقطاع إلا من عصمه الله تعالى ، وليس حد العالم كونه حاذقا فى الجدل ، فإنه صناعة ، والعلم مأدبة . فالمجادل يحتاج إلى العالم ، ولا عكس ، و) لا يحتاج العالم إلى المجادل ، وينبغى (أن لا يتكلم فى المجالس التى لا إنصاف فيها) قال فى الواضح :

فصل قال العلماء : احذر الكلام فى مجالس الخوف ، فإن الخوف يذهل العقل الذى منه يستمد المناظر حجته ، ويستقى منه الرأى فى دفع شبهات الخصم ، وإنما يذهله ويشغله بطلبه حراسة نفسه ، التى هى أهم من مذهبه ودليل مذهبه ، فاجتنب مكالمة من تخاف ، فإنها ممتة للخواطر ، مانعة من التثبيت ، واحذر مكالمة من اشتد بغضك إياه ، فإنها داعية إلى الضجر والغضب ، من قلة ما يكون منه الضجر ، والغضب مضيق للصدر ، ومضعف لقوى العقل ، واحذر المحافل التى لا إنصاف فيها فى التسوية بينك وبين خصمك فى الإقبال والاستماع ، ولا أدب لهم بمنعهم الشرع إلى الحكم عليك ، ومن إظهار العصبية لخصمك . والاعتراض يخلق الكلام ، ويذهب بهجة المعانى بما يلجأ إليه من كثرة الترداد . ومن ترك الترداد مع الاعتراض : انقطع كلامه وبطلت معانيه . واحذر استصغار خصمك ، فإنه يمنع من التحفظ ، ويثبط عن المغالبة ، ولعل الكلام يحكى فيعتد عليك بالتقصير . واحذر كلام من لا يفهم عنك ، فإنه يضجرك ويغضبك إلا أن يكون لك غريزة صحيحة ، ويكون الذى بطأ به عن الفهم فقد الاعتياد ، فهذا خليل مسترشد فعلمه ، وليس بخصم فتجادله وتنازعه . وقدر فى نفسك الصبر والحكم لئلا تستفزك لفتات الإغضاب ، فلو لم يكن فى الحلم خاصة تجتلب ، لكانت معونة على المناظرة توجب إضافته إليها ، ومع هذا فليس يسلم أحد من الانقطاع إلا من قرنه الله تعالى بالعصمة من الزلل ، وليس حد العالم : أن يكون حاذقا بالجدل ، فالعلم بضاعة ، والجدل صناعة ، إلا أن مادة الجدل والمجادل تحتاج إلى العالم ، والعالم لا يحتاج فى علمه إلى المجادل ، كما يحتاج المجادل فى جدله إلى العالم . وليس حد الجدل بالمجادلة : أن لا ينقطع المجادل أبدا ، أولا يكون منه انقطاع كثير إذا كثرت مجادلته . ولكن المجادل : من كان طريقه فى الجدل محموداً . وإن ناله الانقطاع فى بعض الأوقات التى تعرف ، ثم قال :

فصل فيما يجب على الخصمين فى الجدل . اعلم أنه يجب لكل واحد منهما على صاحبه مثل الذى يجب للآخر عليه من الاجمال فى خطابه . وترك التفظيع

لكلامه ، والإقبال عليه . وترك الصياح فى وجهه . والتأمل لما يأتى به . والتجنب للحدة والضجر عليه ، وترك الحمل له على جحد الضرورة ، إلا من حيث يلزمه ذلك بمذهبه ، وترك الإخراج له عن الحد الذى ينبغى أن يكون عليه فى السؤال أو الجواب . وترك الاستصغار له . والاحتقار لما يأتى به ، إلا من حيث تلزمه الحجة إياه . والتنبيه له على ذلك إن بدر منه ، أو مناقضته إن ظهرت فى كلامه ، وأن لا تمانعه العبارة إذا أدت المعنى . وكان الغرض إنما هو فى المعنى دون العبارة . وأن لا تخرج فى عبارته عن العادة . وأن لا يدخل فى كلامه ما ليس منه ، ولا يستعمل ما يقتضى التعدى على خصمه . والتعدى خروجه عما يقتضيه السؤال والجواب . ولا يمنعه البناء على أمثلة ، ولا يشنع ما ليس بشنيع فى مذهبه ، أو يعود عليه من الشناعة مثله ، ولا يأخذ عليه شرف المجلس للاستظهار عليه . ولا يستعمل الإبهام بما يخرج عن حد الكلام ، ثم قال :

فصل فى ترتيب الخصوم فى الجدل . اعلم أنه لا يخلو الخصم فى الجدل من أن يكون فى طبقة خصمه ، أو أعلى أو دون . فإن كان فى طبقته : كان قوله له : الحق فى هذا كذا دون كذا من قبل كيت وكيت ، ولأجل كذا . وعلى الآخر : أن يتحرى له الموازنة فى الخطاب . فذلك أسلم للقلوب ، وأبقى لشغلها عن ترتيب النظر . فإن التطفيف فى الخطاب يعمى القلب عن فهم السؤ والجواب . وإن كان أعلى فليتحر ، ويجتنب القول له : هذا خطأ ، أو غلط ، أو ليس كما تقول ، بل يكون قوله له : أرأيت إن قال قائل يلزم على ما ذكرت كذا ؟ وإن اعترض على ما ذكرت معترض بكذا . فإن نفوس الكرام الرؤساء المقدمين تأبى خشونة الكلام ؛ إذ لا عادة لهم بذلك ، وإذا نفرت عميت القلوب ، وجمدت الخواطر وانسدت أبواب الفوائد ، فحرمت كل الفوائد ، بسفه السفيه ، وتقصير الجاهل فى حقوق الصدور ، وقد أدب الله تعالى أنبياءه فى خطابهم للرؤساء من أعدائه ، فقال لموسى وهارون فى حق فرعون « ٢٠ : ٤٤ فقولا له قولا لينا » سمعت بعض المشائخ فى علوم القرآن ، يقول : صفة هذا القول اللين فى قوله تعالى « ٧٩ : ١٧ ، ١٨

اذهب إلى فرعون إنه طغى ، فقل : هل لك إلى أن تزكى؟» وما ذاك إلا مراعاة لقلبه ، حتى لا ينصرف بالقول الخشن ، عرفهم الخطاب ، فكيف برئيس تقدم فى العلم تطلب فوائده ، وترجو الخير فى إيراده ، وما تسنح له خواطره ؟ فأحرى بنا أن نذلل له العبارة ، ونوطىء له جانب الجدل ، لتنهال فوائده انهيالا . وفى الجملة والتفصيل : الأدب معيار العقول ومعالم الكرام ، وسوء الأدب مقطعة للخير ومدمغة للجاهل ، فلا تتحر إهانته ، ولو لم يكن إلا هجرانه وحرمانه ، وإلا فيكلم بكلام لطيف ، إلا أن يجوز أن يقال له ، إذا أتى بالخطأ : هذا خطأ . وهذا غلط من قبل كذا . ليذوق مرارة سلوك الخطأ فيجتنبه ، وحلاوة الصواب فيتبعه ، ورياضة هذا واجبة على العلماء ، وتركه سدى مضرة له ، فإن عود الإكرام الذى يستحقه الأعلى طبقة : أخلد إلى خطئه ، ولم يزعه عن الغلط إذا نزع ، ومقام التعليم والتأديب تارة بالعنف ، وتارة باللطف ، وسلوك أحدهما يفوت فائدة الآخر ، قال الله سبحانه وتعالى « ٩٣ : ١٠ وأما السائل فلا تنهر » وقيل فى التفسير : إنه السائل فى العلوم دون سؤال المال ، وقيل : [illegible] عام فيهما . والله تعالى أعلم .

(باب الاستدلال)

من جملة الطرق المفيدة للاحكام ، ولهذا ذكر عقب الأدلة الأربعة ، وهى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وهو (لغة : طلب الدليل ، واصطلاحا) أى فى اصطلاح الفقهاء (هنا إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس شرعى ، فدخل) القياس (الاقترانى . وهو) قياس (مؤلف من قضيتين متى سلمتا) أى القضيتين من معارض (لزم عنهما لذاتهما قول آخر) أى قضية أخرى . تنتجه لهما ، كقولنا : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فيلزم منه أن العالم حادث ، وكما يقال : هذا حكم دل عليه القياس ، وكل مادل عليه القياس فهو حكم شرعى . فهذا حكم شرعى . وكما يقال : ماذكرته معارض بالإجماع . وكل معارض بالإجماع باطل ، فما ذكرته باطل . وقس على ذلك (و) دخل فيه أيضاً القياس (الاستثنائى) ويكون فى الشرطيات (وهو ماله مدخل فى النتيجة أو نقيضها) أى

نقيض النتيجة . فى المتصلات كما يقال : إن كان هذا إنسان فهو حيوان ، لكن ليس بحيوان . ينتج أنه ليس بإنسان ، أو أنه إنسان ، ينتج إنه حيوان ، فاستثناء عين الأول ينتج عين الثانى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، وعين التالى لا ينتج عين الأول ، لاحتمال كونه عاماً ، ولا يلزم من إثبات العام إثبات الخاص ، كما فى المثال المذكور . فإن الحيوان لا يستلزم نقيض الحيوان ، لوجوده فى الفرس وفى المنفصلات ، كما يقال : المعدود إما زوج أو فرد ، لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد ، أو فرد ، ينتج أنه ليس بزوج . مثاله فى الشرعيات : الضب إما حلال وإما حرام ، لكنه حلال ، لأنه أكل على مائدة النبى صلى الله عليه وسلم فليس بحرام . مثال آخر : صيد المحرم إما حرام أو حلال ، لكنه حرام . لأنه نهى عنه ، فليس بحلال (و) دخل فيه أيضاً (قياس العكس . وهو مايستدل به على نقيض المطلوب ، ثم يبطل ، فيصح المطلوب) نحو قوله تعالى « ٤ : ٨٢ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فإنه استدل على حقيقة القرآن بإبطال نقيضه وهو وجدان الاختلاف فيه . فتأمل . قال المحلى : يدخل فيه قياس العكس ، وهو إثبات عكس حكم شىء بمثله لتعاكسهما فى العلة . كما تقدم فى حديث مسلم « (أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟) قال : أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه وزر ؟ » انتهى (ونحو : وجد السبب . فثبت الحكم و) نحوه (وجد المانع) فانتفى الحكم (دعوى دليل لا نفسه) أى لا نفس الدليل إذا اقتصر على إحدى المقدمتين ، اعتماداً على شهرة أخرى ، كقولنا « وجد السببُ فثبت الحكم » فإنه ينتج مع مقدمة أخرى مقدرة . وهى قولنا : وكل سبب إذا وجد وجد الحكم ، فلم تذكر لظهورها ، كما فى قوله سبحانه « ٢١ : ٢٢ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فإن حصول النتيجة منه يتوقف على مقدمة أخرى ظاهرة تقديرها : وما فسدتا . وقد اختلف فى هذا ، فالأكثر : على أنه دعوى دليل ، وليس بدليل . فإنا إذا قلنا : وجد السبب ، أو قلنا : وجد المقتضى ، معناه الدليل . ولم يقم على وجوده دليل ، واختار ابن حمدان وجمع : أنه دليل . فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب ،

وعلى هذا القول قيل : إنه استدلال مطلقاً ، لانطباق الحد عليه ، وقيل : إن ثبت وجود السبب أو المانع ، أو فقد الشرط ، يعنى النص والإجماع والقياس . وإلا فهو من قبيل ماثبت به . قال الكورانى : هذا مختار المحققين ، لأنه يقول : هذا حكم وجد سببه . وكل ماوجد سببه فهو موجود . فكبرى القياس - وهى قولنا : كل ماوجد سببه فهو موجود - قطعية ، لا يخالف فيها أحد (والاستصحاب) مبتدأ (وهو) أى الاستصحاب (التمسك بدليل عقلى ، أو) دليل (شرعى لم يظهر عنه ناقل مطلقاً : دليل) خبر الاستصحاب . وكون الاستصحاب دليلا : هو الصحيح وحقيقة استصحاب الحال : التمسك بدليل عقلى تارة يكون بحكم دليل الفقهاء ، كاستصحاب حال البراءة الأصلية ، فإن العقل دليل على براءتها وعدم توجه الحكم إلى المكلف ، وتارة يكون الاستصحاب بحكم الدليل الشرعى ، كاستصحاب حكم العموم والإجماع إلى أن يظهر دليل ناقل عن حكم الدليل المستصحب . فيجب المصير إليه . كالبينة الدالة على شغل الذمة ، وتخصيص العموم ونحو ذلك . والمعنى : إذا كان حكما موجوداً وهو محتمل أن يتغير ، فالأصل بقاؤه ونفى مايغايره . ومنه استصحاب العدم الأصلى ، وهو الذى عرف بالعقل انتفاؤه ، وأن العدم الأصلى باق على حاله . كالأصل : عدم وجوب صلاة سادسة ، وصوم شهر غير رمضان . فلما لم يرد السمع بذلك حكم العقل بانتفائه لعدم المثبت له ، ومنه انتفاء استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ، لوجود سببه المثبت له ، كالملك عند حصول السبب وشغل الذمة عن قرض أو إتلاف . فهذا - وإن لم يكن حكماً أصلياً - فهو حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ، لوجود سببه جميعاً ، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل والمبرئ لما زال استصحابه . وقيل : ليس الاستصحاب بدليل ، وقيل : يشترط فى كونه دليلا أن لا يعارضه ظاهر ، لكن متى قدم الظاهر على الأصل كان تقديمه لمرجح من خارج ينضم إليه (وليس استصحاب حكم الإجماع فى محل الخلاف حجة) عند الأكثر . وخالف فى ذلك ، ووجه اختيار الأكثر : أنه يؤدى إلى التكافؤ فى الأدلة ؛ لأنه مامن أحد يستصحب

حالة الإجماع فى موضع الخلاف إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع فى مقابله ، مثاله : لو قال المستدل فى مسألة التيمم . قيل : أجمعوا على أن رؤية الماء فى غير الصلاة تبطل تيممه ، فكذا فى الصلاة . قيل : أجمعوا على صحة تحريمه . فمن أبطله لزمه الدليل . جوابه : بمنع التكافؤ ، وإن تعارضا . واحتج له أيضاً بالقياس على قول الشارع . وأجاب بما معناه : إنه لا يجوز استصحاب حكم الدليل فى الحالة الثانية ، إلا أن يتناولها الدليل (ويجوز تعبد نبى بشريعة نبى قبله عقلا) لأنه ليس بمحال ، ولا يلزم منه المحال . وهذا على الصحيح . ومنعه بعضهم لعدم الفائدة . ورد بأن فائدته إحياؤها . ولعل فيه مصلحة (ولم يكن نبينا) محمد صلى الله عليه وسلم (قبل البعثة على ما كان عليه قومه) عند أئمة الإسلام . كما تواتر عنه ، قال الإمام أحمد رحمه الله : من زعمه فقول سوء . انتهى . قال فى نهاية المبتدئين : ولم يكن على دين قومه قبل البعثة ، بل ولد مسلماً مؤمناً . قاله ابن عقيل . وقيل : بل على دين قومه ، حكاه ابن حامد عن بعضهم ، وهو غريب . انتهى . قال فى شرح التحرير : قلت الذى يقطع به : أن هذا القول خطأ . قال ابن عقيل : لم يكن قبل البعثة على دين سوى الإسلام ، ولا كان على دين قومه قط . بل ولد مؤمناً نبياً صالحاً على ما كتبه الله وعلمه من حاله وخاتمته لابدايته (بل كان متعبداً صلى الله عليه وسلم بشرع من قبله مطلقاً) أى من غير تعيين أحد منهم بعينه . وهذا الصحيح من المذهب ، اختاره الأكثر من أصحابنا ، وأوما إليه أحمد . وذكره القاضى عن الشافعية ، لأن كل واحد من النبيين قبله دعا إلى شرعه كل المكلفين ، والنبى صلى الله عليه وسلم واحد منهم . فيتناوله عموم الدعوة . وقيل : بل بشرع معين منهم . فقيل : آدم أو نوح أو إبراهيم ، اختاره ابن عقيل والمجد والبغوى وابن كثير وجمع ، أو موسى أو عيسى . ومنعه الحنفية والمالكية والباقلانى وأبو الحسين ، وذكر بعض أصحابنا عن الأكثر : كونه متعبداً قبل البعثة بشرع مطلقاً ، لاستحالته عقلا عند المعتزلة ، لما فيه من التنفير عنه ، وشرعاً عند الباقلانى والرازى والآمدى . إذ لو كان لنُقِل ، ولتداولته الألسنة

واستدل من قال : إنه كان متعبداً بشريعة من قبله : بما فى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها « أنه كان يتحنث ـ أى يتعبد ـ فى غار حراء » وفى البخارى أيضاً « كان يتحنث بغار حراء » بأن معناه : التفكر والاعتبار ، ولم يثبت عنه عبادة صوم ونحوه ، ثم فعله من قبل نفسه تشبهاً بالأنبياء . رد بالمنع (وتعبده) أى النبى صلى الله عليه وسلم (أيضاً به) أى بشرع من قبله (بعدها) أى بعد البعثة على الصحيح (و) على هذا (هو) أى شرع من قبلنا (شرع لنا مالم ينسخ) عند أكثر العلماء (ومعناه فى قول : أنه موافق ، لا متابع) قال القاضى : من حيث صار شرعاً لنبينا ، لا من حيث صار شرعاً لمن قبله . قال البرماوى : على معنى أنه موافق لا متابع . وذكر القاضى أيضاً وأبو محمد البغدادى : أنه شرع لم ينسخ ، فيعمنا لفظاً ، وقال الشيخ تقى الدين : عقلا ، لتساوى الأحكام . وهو الاعتبار المذكور فى قصصهم . فيعمنا حكما (ويعتبر فى قول) للقاضى وابن عقيل وغيرهما (ثبوته قطعا) قال القاضى : وإنما يثبت كونه شرعاً لهم مقطوع به : إما بكتاب ، أو بخبر الصادق ، أو بنقل متواتر . فأما الرجوع إليهم ، أو إلى كتبهم : فلا ، وقد أومأ أحمد إلى هذا ، ومعناه لابن حمدان . فقال : كان هو وأمته متعبدين بشرع من تقدم بالوحى إليه فى الكل أو البعض ، لا من كتبهم المبدلة ، ونقل أربابها ، مالم ينسخ . وقال الشيخ تقى الدين وغيره : وثبت أيضاً بأخبار الآحاد عن نبينا صلى الله عليه وسلم . وقيل : نقل عن أحمد نفى التعبد قبل البعثة . وكون شرع من قبلنا شرعاً لنا ، ووجه القول الأول : قوله تعالى « ٦ : ٩٠ فبهداهم اقتده » رُدَّ ، أراد الهدى المشترك ، وهو التوحيد لاختلاف شرائعهم ، والعقل هادٍ إليه ، ثم أمر باتباعه بأمر مجدد لا بالاقتداء . أجيب : الشريعة من الهدى ، وقد أمر بالاقتداء ، وإنما يعمل بالناسخ ، كشريعة واحدة ، قال مجاهد لابن عباس « أأسجد ؟ فى ص ؟ فقرأ هذه الآية ، وقال : نبيكم صلى الله عليه وسلم ممن أمر أن يقتدى بهم » رواه البخارى . وأيضاً قوله تعالى « ١٦ : ١٢٣ ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم » رد ، أراد التوحيد ، لأن الفروع ليست ملة . ولهذا لم يبحث عنها .

أجيب : الفروع من الملة تبعاً ، كملة نبينا ، لأنها دينه عند عامة الموحدين المعتبرين . قال ابن الجوزى : هو الظاهر . وذكره البغوى عن الأصوليين . وقد أمرنا باتباعها مطلقا ، وكذا قوله تعالى «٤٢ : ١٣ شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً» وفى صحيح مسلم من حديث أنس وأبى هريرة رضى الله تعالى عنهما «من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها . فإن الله تعالى قال : ٢٠ : ١٤ وأقم الصلاة لذكرى» وهو خطاب لموسى عليه الصلاة والسلام . وسياقه وظاهره : أنه احتج به ؛ لأن أمته أمرت كموسى . واستدل بتعبده به قبل بعثته ، والأصل بقاؤه . و بالاتفاق على الاستدلال بقوله تعالى «٥ : ٤٥ النفس بالنفس» و برجوعه صلى الله عليه وسلم إلى التوراة فى الرجم (والاستقراء بالجزئى على الكلى) الذى هو أحد أصناف الاستدلال نوعان . أحدهما : استقراء تام . وهو ما أشير إليه بقوله (وإن كان) الاستقراء (تاماً) أى بالكل (إلا صورة النزاع ، فـ) هو (قطعى) عند الأكثر . وحد هذا : بأنه إثبات حكم فى جزئى لثبوته فى الكل . نحو : كل جسم متحيز . فإنا استقرأنا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة فى الجماد والنبات والحيوان . وكل من ذلك متحيز . فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقينا فى كلى ، وهو الجسم الذى هو مشترك بين الجزئيات . فكل جزئى من ذلك الكلى يحكم عليه بما حكم به على الأول الكلى ، إلا صورة النزاع . فيستدل بذلك على صورة النزاع ، وهو مفيد للقطع . فإنه القياس . فإن القياس المنطقى مفيد للقطع عند الأكثر النوع الثانى: استقراء ناقص ، وهو ما أشير إليه بقوله (أو) إن كان (ناقصا) أى بأن يكون الاستقراء (بأكثر الجزئيات) لإثبات الحكم الكلى المشترك بين جميع الجزئيات، بشرط أن لاتتبين العلة المؤثرة فى الحكم (ويسمى) هذا عند الفقهاء (إلحاق الفرد بالأعم الأغلب ، فـ) هو (ظنى) ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات . فكلما كان الاستقراء فى أكثر كان أقوى ظنا (وكل) من النوعين حجة . أما الأول : فبالاتفاق . وأما الثانى : فعند صاحب الحاصل والبيضاوى والهندى ، و بعض أصحابنا وغيرهم . كقول المستدل : الوتر يفعل راكبا . فليس واجبا ، لاستقراء الواجبات : الأداء والقضاء

من الصلوات الخمس . فلم نر شيئاً منها يفعل راكبا . والدليل على أنه يفيد الظن : أنا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلة تحت نوع ، واشتركت فى حكم ، ولم نر شيئا مما يعلم أنه منها: خرج عن ذلك الحكم، أفادتنا تلك الكثرة قطعا عن ظن بعدم أداء الفرض راكبا فى مثالنا . هذا من صفات ذلك النوع . وهو الصلاة الواجبة . وإذا كان ذلك مفيداً للظن ، كان العمل به واجبا . ومن شواهد وجوب العمل بالظن: مافى الصحيح من حديث أم سلمة مرفوعاً «إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلىّ ولعل بعضكم أحن بحجته من بعض ، فأحسب أنه صدق فأقضى له بذلك . فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هى قطعة من النار» ثم الاستدلال إما بالجزئى على الكلى ، وهو الاستقراء ، أو بالكلى على الجزئى ، وهو القياس ، أو بالجزئى على الجزئى ، وهو التمثيل ، أو بالكلى على الكلى ، وهو قياس التمثيل وتمثيل (وقول صحابى على) صحابى (مثله ليس بحجة) عليه اتفاقا ، ونقل ابن عقيل : الإجماع على ذلك ، وزاد : ولو كان أعلم ، أو إماما ، أو حاكما (و) قول صحابى (على غيره) تارة ينتشر وتارة لا ينتشر (فإن انتشر ولم ينكر : فسبق) فى الإجماع السكوتى (وإلا) أى وإن لم ينتشر (فهو) (حجة مقدماً على القياس) عند الأئمة الأربعة . وأكثر أصحابنا ، وقيل : لا يكون حجة مقدم على القياس إلا إذا انضم إليه قياس تقريب . فعلى الأول الذى هو الصحيح (إن اختلف صحابيان فكدليلين) تعارضا على ما يأتى فى باب التعارض (هذا إن وافق) قول الصحابى (القياس ، وإلا) أى وإن لم يوافق قول الصحابى القياس (حمل على التوقيف) ظاهرا عند أحمد وأكثر أصحابه، والشافعى والحنفية ، وابن الصباغ والرازى . قال البرماوى : وقد سبق أن الصحابى إذا قال ما لا يمكن أن يقوله عن اجتهاد ، بل عن توقيف: أنه يكون مرفوعا ، صرح به علماء الحديث والأصول، انتهى . قال أبو المعالى: وبنينا عليه مسائل لتغليظ الدية بالحرمات الثلاث . وخالف أبو الخطاب وابن عقيل ، وأكثر الشافعية (و) على القول الأول الذى هو الصحيح (يكون) قول الصحابى المحمول على التوقيف (حجة حتى على صحابى) عندنا

وقاله أبو المعالى ، فإن قيل : لو كان حديثا لرفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم لئلا يكون كاتما للعلم . قيل : لايلزم إذا روى ذلك وكان توقيفا : أن يصرح برفعه ، ويحتمل أنه نقله ولم يبلغنا ، أو ظن نقل غيره له فاكتفى بذلك (ويعمل به) أى بقول الصحابى المحمول على التوقيف (وإن) أى ولو (عارض خبرا متصلا) موافقا للقياس ، لأن المحمول على التوقيف لاتجرى عليه أحكام القياس (ومذهب التابعى ليس بحجة) للتسلسل (مطلقا) أى سواء وافق القياس أو خالفه ، وذكره ابن عقيل محل وفاق . وقال: لايخص به العموم ولا يفسر به ، لأنه ليس بحجة . قال : وعنه جواز ذلك ، ثم ذكر قول أحمد رضى الله تعالى عنه « لا يكاد يجىء شىء عن التابعين إلا يوجد عن الصحابة » .

(فصل . الاستحسان)

(قيل) بالعمل (به فى مواضع) قال ابن مفلح : أطلق أحمد القول به فى مواضع . انتهى . قال فى شرح التحرير : قلت قال فى رواية الميمونى : أستحسن أن يقيم لكل صلاة . والقياس : أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء . وقال فى رواية بكر بن محمد ، فيمن غصب أرضا فزرعها ، الزرع لرب الأرض . وعليه النفقة ، وليس هذا بشىء يوافق القياس ، ولكن أستحسن أن يدفع إليه النفقة . انتهى . وقاله الحنفية . قال القاضى عبد الوهاب المالكى : لم ينص عليه مالك ، وكتب أصحابنا مملوءة منه كابن القاسم ، وأشهب وغيرهما ، وقال الشافعى : أستحسن المتعة ثلاثين درهما ، وثبوت الشفعة إلى ثلاثة ، وترك شىء من الكتابة ، وأن لاتقطع يمنى سارق أخرج يده اليسرى فقطعت ، والتحليف على المصحف . والأشهر عنه: إنكار الاستحسان وقال أصحابه ، وقال : من استحسن فقد شرع - بتشديد الراء - نصب شرعا على خلاف ما أمر الله سبحانه به ورسوله وأنكر على الحنفية ، وروى عن أحمد أيضاً : إنكاره ، فإنه قال : الحنفية تقول : نستحسن هذا وندع القياس ، فندع مانزعمه الحق بالاستحسان ، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء وأقيس عليه . قال القاضى : هذا يدل على إبطاله ، وقال أبو الخطاب : أنكر مالا دليل له ، قال: ومعنى «أذهب إلى ما جاء

ولا أقيس » أى أترك القياس بالخبر ، وهو الاستحسان بالدليل ، وأول أصحاب الشافعى كلام الشافعى بأنه إنما قال ذلك بدليل ، لكنه سماه استحساناً ، لأنه عده حسنا (وهو لغة) أى فى عرف أهل اللغة (اعتقاد الشىء حسنا . و) الاستحسان (عرفا) أى فى عرف الأصوليين (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعى) خاص بتلك المسألة قال الطوفى : مثاله قول أبى الخطاب فى مسألة العينة : وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول : لم يجز استحساناً قياساً ، فالحكم فى نظائر هذه المسألة من الربويات : الجواز ، وهو القياس ، لكن عدل بها عن نظائرها بطريق الاستحسان ، فمنع . وهذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه فى نظر المجتهد، وحدّه بعض الحنفية بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه ، قال فى الروضة : ما لا يعبر عنه لا يدرى : أوهم أو تحقيق؟ (والمصالح المرسلة : إثبات العلة بالمناسبة . وسبق) ذلك فى المسلك الرابع من مسالك العلة ، وذلك إن شهد الشرع باعتبارها ، كاقتباس الحكم من معقول دليل شرعى ، فقياس ، أو بطلان كتعيين الصوم فى كفارة وطء رمضان على الموسر كالملك ونحوه فلغو ، قال بعض أصحابنا : أنكرها متأخرو أصحابنا من أهل الأصول والجدل ، وابن الباقلانى وجماعة من المتكلمين ، وقال بها مالك والشافعى فى قول قديم ، وحكى عن أبى حنيفة (وتسد) بالبناء للمفعول (الذرائع) جمع ذريعة (وهى) أى الذريعة (ما) أى شىء من الأفعال ، أو الأقوال (ظاهره مباح ، ويتوصل به إلى محرم) ومعنى سدها : المنع من فعلها لتحريمه . وأباحه الشافعى والمغنى . والحيل كلها محرمة لا تجوز فى شىء من الدين ، وهو أن يظهر عقدا مباحا يريد به محرما ، مخادعة وتوسلا إلى فعل ما حرم الله تعالى ، واستباحة محظوراته ، أو إسقاط واجب ، أو دفع حق ، ونحو ذلك . قال أيوب السختيانى رحمه الله تعالى « إنهم ليخادعون الله تعالى كما يخادعون صبيا . لو كانوا يأتون الأمر على وجهه كان أسهل علىّ » فمن ذلك ما لو كان لرجل دنانير صحاحا ، ومع آخر خمس عشرة مكسرة ، فاقترض كل واحد منهما ما مع صاحبه ، ثم تبارآ توسلا إلى بيع الصحاح متفاضلا ، أو باعه الصحاح بمثلها من

المكسرة ، أو اشترى منها بالحبة الباقية ثوباً قيمته خمس دنانير ، وكذا لو أقرضه شيئاً وباعه سلعة بأكثر من قيمتها ، أو اكترى منه سلعة بأقل من قيمتها توسلا إلى أخذ عوض عن العرض ، فكل ما كان من هذا على وجه الحيلة : فهو خبيث محرم ، وبهذا قال مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعى : هذا كله وأشباهه جائز ، إذا لم يكن مشروطا فى العقد ، وقال بعض أصحاب الشافعى : يكره أن يدخلا فى البيع على ذلك . لأن كل مالا يجوز شرطه فى العقد يكره أن يدخلا عليه ، ثم قال الموفق ، ولنا : أن الله سبحانه وتعالى عذب أمة بحيلة احتالوها فمسخهم قردة وسماهم معتدين ، وجعل ذلك نكالا وموعظة للمتقين ليتعظوا بهم ، ويمتنعوا من مثل أفعالهم

(فوائد) تشتمل على جملة من قواعد الفقه تشبه الأدلة وليست بأدلة ، لكن ثبت مضمونها بالدليل ، وصارت يقضى بها فى جزئياتها ، كأنها دليل على ذلك الجزئى ، فلما كانت كذلك ناسب ذكرها فى باب الاستدلال . إذا تقرر هذا فاعلم أن (من أدلة الفقه : أن لا يرفع يقين بشك) ومعنى ذلك : أن الانسان إذا تحقق شيئاً ، ثم شك : هل زال ذلك الشىء المتحقق أم لا ؟ الأصل بقاء المتحقق . فيبقى الأمر على ما كان متحققا ، لحديث عبد الله المازنى « شُكى إلى النبى صلى الله عليه وسلم : الرجل يُخَيَّل إليه : أنه يجد الشىء فى الصلاة ؟ قال : لا ينصرف ، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا » متفق عليه . ولمسلم « إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئا . فأشكل عليه : أخرج منه شىء أم لا ؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا » فلو شك فى امرأة هل تزوجها أم لا ؟ لم يكن له وطؤها ، استصحابا لحكم التحريم إلى أن يتحقق تزوجه بها اتفاقا . وكذا لو شك : هل طلق زوجته أم لا ؟ لم تطلق زوجته . وله أن يطأها حتى يتحقق الطلاق استصحابا للنكاح . وكذا لو شك . هل طلق واحدة أو ثلاثا ؟ الأصل الحل . وكذا لو تحقق الطهارة ، ثم شك فى زوالها أو عكسه ، لم يلتفت إلى الشك فيهما ، وفعل فيهما ما يترتب عليهما . وكذا لو شك فى طهارة الماء أو نجاسته ، أو أنه متطهر أو

محدث ، أو شك فى عدد الركعات أو الطواف أو غير ذلك مما لا يحصر . ولا تختص هذه القاعدة بالفقه ، بل الأصل فى كل حادث عدمه ، حتى يتحقق . كما تقول : الأصل انتفاء الأحكام عن المكلفين ، حتى يأتى ما يدل على خلاف ذلك . والأصل فى الألفاظ : أنها للحقيقة . وفى الأوامر : أنها للوجوب . وفى النواهى : أنها للتحريم . والأصل : بقاء العموم حتى يتحقق ورود المخصص . والأصل : بقاء حكم النص حتى يرد الناسخ . ولأجل هذه القاعدة : كان الاستصحاب حجة . ومما ينبنى على هذه القاعدة : أن لا يطالب بالدليل ، لأنه مستند الأصحاب ، كما أن المدعى عليه فى باب الدعاوى لا يطالب بحجة على براءة ذمته ، بل القول فى الانكار قوله بيمينه (و) من أدلة الفقه أيضا (زوال الضرر بلا ضرر) يعنى أنه تجب إزالة الضرر من غير أن يلحق بازالته ضرر . ويدل لذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وفى رواية « ولا إضرار » بزيادة همزة فى أوله ، وألف بين الراءين . وقد علل أصحابنا بذلك فى مسائل كثيرة . وهذه القاعدة فيها من الفقه ما لا حصر له . ولعلها تتضمن نصفه . فإن الأحكام إما لجلب المنافع ، أو لدفع المضار . فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس التى هى حفظ الدين ، والنفس ، والنسب ، والمال ، والعرض . وهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقديرها بدفع المفاسد أو تخفيفها . ومما يدخل فى هذه القاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » وهو ما أشير إليه بقوله (وإباحة المحظور) يعنى أن وجود الضرر يبيح ارتكاب المحظور ، أى المحرم ، بشرط كون ارتكاب المحظور أخف من وجود الضرر ، ومن ثم جاز - بل وجب - أكل الميتة عند المخمصة . وكذلك إساغة اللقمة بالخمر وبالبول . وقتل المحرم الصيد دفعا عن نفسه إذا صال عليه فإنه لا يضمن . ومنها العفو عن أثر الاستجمار وغير ذلك مما لا حصر له (و) من أدلة الفقه أيضا : قول الفقهاء (المشقة تجلب اليسر) ودليل ذلك : قوله سبحانه وتعالى « ٢٢ : ٧٨ وما جعل عليكم فى الدين من حرج » إشارة إلى ما رفع عن هذه الأمة من التشديد على غيرهم ، من الأصر ونحوه ، وما لهم من تخفيفات أخر ، دفعا

للمشقة . كما قال تعالى « ٨ : ٦٦ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » وكذا تخفيف الخمسين صلاة فى ليلة الإسراء إلى خمس صلوات وغير ذلك . وقد قال الله تعالى « ٢ : ١٨٥ يريد الله بكم اليسر » « ٤ : ٢٨ يريد الله أن يخفف عنكم » وقال فى صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم « ٧ : ١٥٧ ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم » وقال تعالى « ٢ : ٢٨٦ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » وقال صلى الله عليه وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة » ويدخل تحت هذه القاعدة : أنواع من الفقه . منها فى العبادات : التيمم عند مشقة استعمال الماء على حسب تفاصيله فى الفقه ، والقعود فى الصلاة عند مشقة القيام ، وفى النافلة مطلقا ، وقصر الصلاة فى السفر ، والجمع بين الصلاتين ونحو ذلك . ومن ذلك : رخص السفر وغيرها ، ومن التخفيفات أيضا : أعذار الجمعة والجماعة ، وتعجيل الزكاة ، والتخفيفات فى العبادات والمعاملات والمناكحات والجنايات ، ومن التخفيفات المطلقة : فروض الكفاية وسننها ، والعمل بالظنون لمشقة الاطلاع على اليقين (و) من أدلة الفقه أيضا : قول الفقهاء (درء المفاسد أولى من جلب المصالح ، ودفع أعلاها) أى أعلى المفاسد (بأدناها) يعنى أن الأمر إذا دار بين درء مفسدة وجلب مصلحة ، كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة ، وإذا دار الأمر أيضا بين درء إحدى مفسدتين ، وكانت إحداهما أكثر فسادا من الأخرى ، فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها ، وهذا واضح ، يقبله كل عاقل . واتفق عليه أولو العلم (و) من أدلة الفقه أيضا (تحكيم العادة) وهو معنى قول الفقهاء « إن العادة محكّمة » أى معمول بها شرعا ، لحديث يروى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وهو « ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن » وقول ابن عطية فى قوله تعالى « ٧ : ١٠٩ خذ العفو وأمر بالعُرف » : إن معنى العرف : كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة ، قال ابن ظفر فى الينبوع « العرف » ما عرفه العلماء بأنه حسن ، وأقرهم الشارع عليه . وكل ما تكرر من لفظ « المعروف » فى القرآن نحو « ٤ : ١٩ وعاشروهن بالمعروف » فالمراد به . ما يتعارفه الناس من مثل ذلك الأمر

ومن ذلك : قوله تعالى « ٢٤ : ٥٨ يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم ، والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء . ثلاث عورات لكم . ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن . طوافون عليكم بعضكم على بعض . كذلك يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم » فالأمر بالاستئذان فى الأوقات التى جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب ، فابتنى الحكم الشرعى على ما كانوا يعتادونه ، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لهند « خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف » وقوله صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش « تحيضى فى علم الله تعالى ستا أو سبعا ، كما يحيض النساء وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن » رواه الترمذى وصححه الحاكم ، وحديث أم سلمة « أن امرأة كانت تهراق الدم على عهد النبى صلى الله عليه وسلم . فاستفتت لها أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : لتنظر عدد الليالى والأيام التى كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها ذلك فلتترك الصلاة » رواه أبو داود والنسائى وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما ومن ذلك : حديث حرام بن محيصة الأنصارى ، عن البراء بن عازب « أن ناقة البراء دخلت حائطا فأفسدت فيه ، فقضى النبى صلى الله عليه وسلم على أهل الحائط حفظها بالنهار ، وعلى أهل المواشى حفظها بالليل » رواه أبو داود وصححه جماعة . وهو أدل شىء على اعتبار العادة فى الأحكام الشرعية ؛ إذ بنى النبى صلى الله عليه وسلم التضمين على ما جرت به العادة وضابط كل حكم رتب عليه الحكم ، ولا ضابط له فى الشرع ولا اللغة ، كاحياء الموات ، والحرز فى السرقة ، والأكل من بيت الصديق . وما يعد قبضا وإيداعا وإعطاء وهدية وغصبا ، والمعروف فى المعاشرة . وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة . وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر . ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه من قولهم « الوصف المعلل به قد يكون عرفيا » أى من مقتضيات العرف . وفى باب التخصيص . وفى تخصيص العموم بالعادة (و) من أدلة الفقه (جعل المعدوم كالموجود احتياطا) كالمقتول تورث عنه الدية .

وإنما تجب بموته ولا تورث إلا إذا دخلت فى ملكه ، فيقدر دخولها قبل موته .
ويلتحق بما تقدم : قاعدة نقلها العلائى عن بعض الفضلاء . وهى أن « إرادة الأمور فى الأحكام على قصدها » ودليلها حديث عمر رضى الله تعالى عنه « إنما الأعمال بالنيات » وربما أخذت من قوله تعالى « ٩٨ : ٥ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » لأن أفعال العقلاء إذا كانت معتبرة ، فإنما تكون عن قصد . وأيضا : فقد ذهب كثير من العلماء إلى أن أول الواجبات على المكلف : القصد إلى النظر الموصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى . فالقصد سابق دائما . وسواء فى اعتبار القصد فى الأفعال : المسلم والكافر ، إلا أن المسلم يختص بقصد التقرب إلى الله سبحانه وتعالى . فلا تصح هذه النية من كافر ، بخلاف نية الاستثناء ، والنية فى الكنايات ونحو ذلك وقد تكلم الحافظ العلامة ابن رجب وغيره على حديث عمر كلاما شافيا . منه : أن العلماء اختلفوا فى تقدير معناه . فقال بعضهم : إنه من دلالة المقتضى ، وأنه لابد من تقدير لصحة هذا الكلام . وأرباب هذا القول اختلفوا . فقال بعضهم : يقدر « صحة » الأعمال بالنيات أو « اعتبارها » أو نحو ذلك . وقيل : يقدر « كمال » الأعمال بالنيات . وقال كثير من المحققين : إنه ليس من دلالة المقتضى . وإنه لا حاجة إلى تقدير شىء أصلا ؛ لأن الحقيقة الشرعية تنتفى بانتفاء ركنها أو شرطها . فإذا لم يكن العمل بنية فهو صورة عمل لا عمل شرعى . فصح النفى ، فلا حاجة لتقدير . وبالجملة : فما تدخل فيه النية العبادات جميعها . ومنها : الوضوء والتيمم والغسل عندنا . والصلاة : فرضها ونفلها ، عينها وكفايتها ، والزكاة ، والصيام والاعتكاف ، والحج فرض الكل ونفله والأضحية والهدى والنذور والكفارات والجهاد والعتق والتدبير والكتابة ، بمعنى أن حصول الثواب فى هذه المسائل الأربعة : يتوقف على قصد التقرب إلى الله تعالى ، بل يسرى هذا إلى سائر المباحات إذا قصد بها التقوى على طاعة الله ، أو التوصل إليها . كالأكل والنوم ، واكتساب المال ، والنكاح والوطء فيه ، وفى الأمة إذا قصد بها الإعفاف ، أو تحصيل الولد الصالح ، أو تكثير الأمة والله أعلم

(باب)

فى بيان أحكام المستدل ، وما يتعلق به من بيان الاجتهاد والمجتهد والتقليد ، والمقلد ، ومسائل ذلك . فنقول (الاجتهاد) افتعال من الجهد - بالضم والفتح - وهو الطاقة والاجتهاد (لغة) أى فى اللغة (استفراغ الوسع) أى غاية ما يقدر على استفراغه (لتحصيل أمر شاق . و) معناه (اصطلاحا : استفراغ الفقيه) أى ذو الفقه . وتقدم حد الفقيه ، وهو قيد مخرج للنبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه لا يسمى فى العرف فقيها ، وللمقلد (وسعه) بحيث تحس النفس بالعجز عن زيادة استفراغه (لدرك حكم) يسوغ فيه الاجتهاد وهو الظنى (شرعى) ليخرج العقلى والحسى ، ولم يقيده جماعة بذلك للاستغناء عنه بذكر الفقيه ؛ لأن الفقيه لا يتكلم إلا فى الشرعى . وقال الآمدى : هو استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس بالعجز عن المزيد عليه (وشرط مجتهد : كونه فقيها ، وهو) أى الفقيه فى الاصطلاح (العالم بأصول الفقه) أى بأن يكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها (ومايستمد منه) أى من أصول الفقه ، ويتضمن ذلك : أن يكون عنده سجية وقوة يقتدر بها على التصرف بالجمع والتفريق والترتيب ، والتصحيح والافساد ، فإن ذلك ملاك صناعة الفقه ، قال الغزالى : إذا لم يتكلم الفقيه فى مسألة لم يسمعها ، كتكلامه فى مسألة سمعها ، فليس بفقيه . والذى يستمد منه أصول الفقه : هو الكتاب والسنة وما تفرع عنهما (و) أن يكون عالما بـ (الأدلة السمعية مفصلة ، واختلاف مراتبها) وليس المراد : أن يعرف سائر آيات القرآن ، وجميع أحاديث السنة ، وإنما المراد : ما يحتاج إلى معرفته (فمن الكتاب والسنة : ما يتعلق بالأحكام) وقد ذكروا أن الآيات خمسمائة آية ، وكأنهم أرادوا ماهو مقصود به الأحكام بدلالة المطابقة . أما بدلالة الالتزام : فغالب القرآن ، بل كله ؛ لأنه لا يخلو شىء منه عن حكم يستنبط منه ، وليس المراد بعلمه بذلك حفظه ، بل المراد أن يكون (بحيث يمكنه استحضاره للاحتجاج به ، لا حفظه) يعنى أنه لا يشترط فى المجتهد حفظ ما يتعلق

بالأحكام من الكتاب ، حيث أمكنه استحضار ذلك عند إرادة الاحتجاج به (و) يشترط فى المجتهد أيضا أن يكون عالما بـ (الناسخ والمنسوخ منهما) أى من الكتاب والسنة ، مما يستدل به على تلك الواقعة التى يفتى فيها من آية أو حديث ، حتى لا يستدل به إن كان منسوخا ، ولا يشترط أن يعرف جميع الناسخ والمنسوخ فى جميع المواضع (و) يشترط فى المجتهد أيضا : أن يكون عالما بـ (صحة الحديث وضعفه) سنداً ومتنا ، ليطرح الضعيف حيث لا يكون فى فضائل الأعمال ، ويطرح الموضوع مطلقا ، وأن يكون عالما بحال الرواة فى القوة والضعف ، ليعلم ماينجبر من الضعف بطريق آخر (ولو) كان علمه بذلك (تقليدا كنقله) ذلك (من كتاب صحيح) من كتب الحديث المنسوبة لأئمته . كالك وأحمد والبخارى ومسلم وأبى داود والدارقطنى والترمذى والحاكم ونحوهم ؛ لأنهم أهل المعرفة بذلك ، فجاز الأخذ بقولهم ، كما يؤخذ بقول المقومين فى القيم (و) يشترط فيه أيضا : أن يكون فى علمه (من النحو واللغة ما يكفيه فيما يتعلق بهما) أى بالنحو واللغة فى كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم (من نص ، و) من (ظاهر ، و) من (مجمل ، ومبين ، و) من (حقيقة ومجاز ، و) من (أمر ، ونهى ، و) من (عام ، وخاص ، و) من (مستثنى ومستثنى منه ، و) من (مطلق ، ومقيد ، و) من (دليل الخطاب ونحوه) كفحوى الخطاب ولحنه ومفهومه ، لأن بعض الأحكام تتعلق بذلك ، وتتوقف عليه توقفا ضروريا ، كقوله تعالى « ٥ : ٤٥ والجروح قصاص » لأن الحكم يختلف برفع «الجروح» ونصبها ، ولأن من لم يعرف ذلك لا يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة . لأنهما فى الذروة العليا من مراتب الإعجاز . فلا بد من معرفته أوضاع العرب ، بحيث يتمكن من حمل كتاب الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم على ما هو الراجح من أساليب العرب ومواقع كلامها ، ولو كان غيره من المرجوح جائزا فى كلامهم (و) يشترط فيه أيضا : أن يكون عالما بـ (المجمع عليه والمختلف فيه) حتى لا يفتى بخلاف ما أجمع عليه ، فيكون قد خرق الإجماع

(و) : (أسباب النزول) قاله ابن حمدان وغيره من أصحابنا وغيرهم فى الآيات ، وأسباب قوله صلى الله عليه وسلم فى الأحاديث ، ليعرف المراد من ذلك وما يتعلق بهما من تخصيص أو تعميم (و) أن يكون عالما أيضا : (معرفة الله تعالى بصفاته الواجبة وما يجوز عليه) سبحانه وتعالى (و) ما (يمتنع) عنه بأن يعلم أن الله سبحانه وتعالى حكيم ، عالم ، حى قادر ، وأن رسوله صلى الله عليه وسلم معصوم عن الخطأ فيما شرعه ، وأن إجماع الأمة معصوم ، ولا تصح معرفته بذلك من حال الباري سبحانه وتعالى إلا بعد معرفته بذاته وصفاته ، ولا تصح معرفته بعصمة النبى صلى الله عليه وسلم إلا بعد معرفته بكونه نبيا ، ولا تصح معرفته بعصمة الأمة حتى يعلم أنه يستحيل اجتماعهم على خطأ ، قال فى الواضح فى صفة المفتى : وهو الذى يعرف بالأدلة العقلية النظرية حدوث العالم وأن له إلها ، وأنه واحد ، وأنه على صفات واجبة له ، وأنه منزه عن صفات المحدثين ، وأنه يجوز عليه إرسال الرسل ، وأنه قد أرسل رسلا بأحكام شرعها ، وأن صدقهم بما جاءوا به ثبت بما أظهره على أيديهم من المعجزات . انتهى (و) لا يشترط فى المجتهد أن يكون عالما : (بتفاريع الفقه) لأن المجتهد هو الذى يولدها ويتصرف فيها ، فلو كان ذلك شرطا فيها للزم الدور ، لأنها نتيجة الاجتهاد فلا يكون الاجتهاد نتيجتها (و) لا (علم الكلام) أى علم أصول الدين ، قاله الأصوليون ، لكن الرافعى قال : إن الأصحاب عدوا من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد . قال البرماوى : والجمع بين الكلامين ما أشار إليه الغزالى ، حيث قال : وعندى أنه يكفى اعتقاد جازم ، ولا يشترط معرفتها على طريقة المتكلمين بأدلتهم التى يحررونها . انتهى (ولا) يشترط أيضاً فيه (معرفة أكثر الفقه) قال ابن مفلح : واعتبر بعض أصحابنا و بعض الشافعية : معرفة أكثر الفقه . والأشهر : لا ، لأنه نتيجته . انتهى . إذا تقرر هذا . فما سبق من الشروط : فى المجتهد المفتى الذى يفتى فى جميع أبواب الشرع بما يؤديه إليه اجتهاده (و) أما (المجتهد فى مذهب إمامه) فهو (العارف بمداركه) أى مدارك مذهب إمامه

(القادر على تقرير قواعده، و) على (الجمع والفرق) بين مسائله ، قال ابن حمدان : وأما المجتهد فى مذهب إمامه : فنظره فى بعض نصوص إمامه وتقريرها . والتصرف فيها ، كاجتهاد إمامه فى نصوص الكتاب والسنة . انتهى . ثم اعلم أن له أربع حالات . الأولى : أن يكون غير مقلد لإمامه فى الحكم والدليل ، لكن سلك طريقه فى الاجتهاد والفتوى . ودعا إلى مذهبه ، وقرأ كثيراً منه على أهله ، فوجده صواباً ، وأولى من غيره ، وأشد موافقة فيه وفى طريقه . الثانية : أن يكون مجتهداً فى مذهب إمامه ، مستقلا بتقريره بالدليل ، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده مع إتقانه للفقه وأصوله ، وأدلة مسائل الفقه ، عارفاً بالقياس ونحوه ، تام الرياضة ، قادراً على التخريج والاستنباط ، و إلحاق الفروع والأصول التى لإمامه . الحالة الثالثة : أن لا يبلغ رتبة أئمة المذهب أصحاب الوجوه والطرق ، غير أنه فقيه النفس ، حافظ لمذهب إمامه ، عارف بأدلته ، قائم بتقريره ونصرته ، يصور ويحرر ، ويمهد ويقرر ، ويزيف ويرجح . لكنه قصر عن درجة أولئك ، إما لكونه لا يبلغ فى حفظ المذهب مبلغهم ، وإما لكونه غير متبحر فى أصول الفقه ونحوه ، غير أنه لا تخلو مسألة فى ضمن مايحفظ من الفقه ويعرفه من أدلته عن أطراف من قواعد أصول الفقه ونحوه ؛ وإما لكونه مقصراً فى غير ذلك من العلوم التى هى أدوات الاجتهاد ، والحاصل لأصحاب الوجوه والطرق . الحالة الرابعة : أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه ، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه ومن منصوصات إمامه ، أو تفريعات أصحابه المجتهدين فى مذهبه وتخريجاتهم . وأما مايجده منقولا فى مذهبه : فإن وجد فى المنقول ماهو فى معناه ، بحيث يدرك من حيث فضل فكر وتأمل : أنه لا فارق بينهما ، كما فى الأمة بالنسبة إلى العبد المنصوص عليه فى إعتاق الشريك : جاز له إلحاقه به والفتوى به ، وكذا مايعلم اندراجه تحت ضابط ومنقول ممهد فى المذهب ، وما لم يكن كذلك ، فعليه الإمساك عن الفتيا به ، ويكفى أن يستحضر أكثر المذهب ، مع قدرته على مطالبة بقيته . انتهت الحالات ملخصة ، من كتاب « آداب المفتى » لابن حمدان .

(فصل . الاجتهاد يتجزأ)

عند أصحابنا والأكثر ، إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيات ، وهو محال . إذ جميعها لا يحيط به بشر ، ولا يلزم من العلم بجميع المأخذ : العلم بجميع الأحكام ؛ لأن بعض الأحكام قد يجهل بتعارض الأدلة فيه ، أو بالعجز عن المبالغة فى النظر ، أو لمانع من تشويش فكر ، أو غيره . وقيل : لا يتجزأ . وقيل : يتجزأ فى باب لا فى مسألة . وقيل : فى الفرائض لا فى غيرها (ويجوز اجتهاده صلى الله عليه وسلم فى أمر الدنيا ، ووقع) قال ابن مفلح إجماعاً (و) يجوز اجتهاده أيضاً (فى أمر الشرع عقلا وشرعاً) عند أصحابنا والأكثر . وعزاه الواحدى إلى سائر الأنبياء ، قال : ولا حجة للمانع فى قوله تعالى « ٦ : ٥٠ إن أتبع إلا مايوحى إلى » فإن القياس على المنصوص بالوحى : اتباع للوحى . ومنعه الأكثر من الأشعرية والمعتزلة . وقال القاضى : إنه ظاهر كلام أحمد فى رواية ابنه عبد الله (ووقع) على الصحيح عند أكثر أصحابنا . قال القاضى : أومأ إليه أحمد . قال ابن بطة : ذكر عن أحمد نحوه . واختاره الآمدى وابن الحاجب . وهو مقتضى كلام الرازى وأتباعه فى المستدل بالوقائع وغيرهم . وقيل : لم يقع . وقيل : بالوقف ، لتعارض الأدلة . واستدل للصحيح - الذى هو الجواز والوقوع - بأنه لا يلزم منه محال ، وبأن الأصل مشاركته لأمته ، وبظاهر قوله تعالى « ٥٩ : ٢ فاعتبروا ياأولى الأبصار » وقوله تعالى « ٣ : ١٥٩ وشاورهم فى الأمر » وطريق المشاورة : الاجتهاد ، وفى صحيح مسلم « أنه استشار فى أسرى بدر . فأشار أبو بكر بالفداء . وعمر بالقتل ، فجاء عمر من الغد ، وهما يبكيان ، وقال صلى الله عليه وسلم : أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء » وقوله تعالى « ٨ : ٦٧ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض » وأيضاً « ٩ : ٤٣ عفا الله عنك ، لم أذنت لهم ؟ » قال فى الفنون : هو من أعظم دليل لرسالته ، إذ لو كان من عنده لستره على نفسه ، أو صوبه لمصلحة يدعيها ، وفى الصحيحين « لو استقبلت من أمرى مااستدبرت لما سقت الهدى » وإنما يكون ذلك فيما لم

يوح إليه بشيء فيه ، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد أن ينزل ببدر دون الماء ، قال له الحباب بن المنذر « إن كان هذا بوحى فنعم ، وإن كان الرأى والمكيدة ، فانزل بالناس على الماء لتحول بينه وبين العدو . فقال : ليس بوحى ، إنما هو رأى واجتهاد رأيته ، ورجع إلى قوله » وكذا إلى قول سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة لما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل المدينة ، وقد كتب بعض الكتاب بذلك ، وقالا له « إن كان بوحى : فسمعاً وطاعة ، وإن كان باجتهاد : فليس هذا هو الرأى » واستدل أيضاً بغير ماذكر ، فدل ذلك كله على أنه متعبد بالاجتهاد (و) على القول بجواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم ووقوعه منه (لا يقر على خطأ) إجماعاً ، وهذا يدل على جواز الخطأ عليه ، إلا أنه لا يقر عليه ، واختار هذا ابن الحاجب والآمدى ، ونقله عن أكثر أصحاب الشافعى والحنابلة . وأصحاب الحديث ، ومنع قوم جواز الخطأ عليه ، لعصمة منصب النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد (و) يجوز (اجتهاد من عاصره صلى الله عليه وسلم عقلا) عند الأكثر (وشرعاً ووقع) ذكره القاضى فى العدة وابن عقيل فى الواضح وغيرهما . وأكثر الشافعية والرازى وأتباعه وابن الحاجب وغيرهم . وقيل : لا يجوز مطلقاً . وقيل : إن ورد الإذن بذلك من الشارع جاز وإلا فلا . وقيل : يجوز للغائبين عنه دون الحاضرين ، لقدرتهم على الوقوف على النص . وقد حكى الأستاذ أبو منصور : الإجماع على جواز الاجتهاد فى عصره صلى الله عليه وسلم للغائب عنه . واستدل للجواز والوقوع بنزول بنى قريظة على حكم سعد بن معاذ رضى الله تعالى عنه . فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم للغائب عنه . فجاء إليه . فقال « نزل هؤلاء على حكمك . قال : فإنى أحكم بقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم ، فقال : قضيت فيهم بحكم الله » متفق عليه . وجاءه صلى الله عليه وسلم رجلان . فقال لعمرو بن العاص « اقض بينهما . فقال : وأنت هنا يارسول الله ؟ قال : نعم » وعن عقبة بن عامر مرفوعا بمثله . رواهما الدارقطنى وغيره من رواية نوح بن فضالة ، وضعفه الأكثر . ولأحمد أنه صلى الله عليه وسلم « أمر معقل بن يسار أن يقضى بين قوم » ولأبى داود وابن ماجه والترمذى

وحسنه « أنه بعث علياً رضى الله عنه قاضياً » (ومن جهل وجوده تعالى) جل وعز (أو علمه وفعل) مالا يصدر إلا من كافر (أو قال مالا يصدر إلا من كافر إجماعا . ف) هو (كافر) ولو كان مقراً بالإسلام . قال ابن مفلح : تبعا لمسودة بنى تيمية: من جهل وجود الرب ، أو علمه وفعل أو قال ما أجمعت الأمة أنه لا يصدر إلا من كافر ، وإن كان صاحبه مصرحا بالإسلام ، مع فعله ذلك الفعل ، كالسجود للصنم أو للشمس والقمر والصليب والنار . والسعى إلى الكنائس ، والبيع مع أهلها بزيهم من شد الزنار ونحوه - فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا من كافر[1] . وأن ... الأفعال علامة على الكفر . وإن صرح فاعلها بالإسلام. انتهى (ولا يكفر مبتدع غيره) أى غير من تقدم ذكره فى رواية اختارها القاضى وابن عقيل وابن الجوزى والموفق ، وفاقا للأشعرى وأصحابه ، وكمقلد فى الأصح فيه عند أحمد فى الداعية . وعلى ذلك أكثر أصحابه : أنه يكفر . وإلى ذلك أشير بقوله (إلا الداعية فى رواية) وهى المشهورة فى المذهب، وعنه لا يكفر الداعية ولا غيره . وعنه يكفران (ويفسق مقلد) فى البدع (لا مجتهد) فيها ، ويكون فسق المقلد (بما كفر به الداعية) قال فى شرح التحرير : والصحيح أن كل بدعة كفرنا فيها الداعية ، فإنا نفسق المقلد فيها . قال المجد : الصحيح أن كل بدعة لا توجب الكفر : لا يفسق المقلد فيها. لحقتها (ولا يفسق من لم يكفر من كفرناه) قاله المجد (و) المجتهد (المصيب فى) الأمور (العقليات واحد) إجماعا ؛ لأنه لا سبيل إلى أن كل من النقيضين أو الضدين حق، بل أحدهما فقط. والآخر باطل . ومن لا يصادف ذلك الواحد فى الواقع : فهو ضال آثم . وإن بالغ فى النظر ، وسواء كان مدرك ذلك عقليا محضا . كحدوث العالم أو وجود الصانع أو شرعياً مستنداً إلى ثبوت أمر عقلى ، كعذاب القبر والصراط والميزان (ونافى

---

(١) وكذلك : الطواف بقبور الأولياء ، ودعاء المقبورين ، وإقامة الأعياد لهم والذبح والنذر والحلف باسمهم وما أشبه ذلك . من التحاكم إلى الطاغوت واتخاذ آيات الله ودينه هزوا ولعبا . ففاعله بلا شك مشرك كافر .

الإسلام : مخطىء آثم كافر مطلقا) يعنى سواء قال ذلك اجتهاداً أو بغير اجتهاد عند أئمة الإسلام ، وقد ذكرت هنا أقوال تنفر منها القلوب ، وتقشعر منها الجلود أضربنا عنها (والمسألة الظنية ، الحق فيها : واحد عند الله تعالى . وعليه دليل. وعلى المجتهد طلبه ، حتى يظن أنه وصله ، فمن أصابه فمصيب ، وإلا فمخطىء مثاب) عند أحمد وأكثر أصحابه . وقاله الأوزاعى ومالك والشافعى وإسحاق والمحاسبى وابن كُلَّاب . وذكره أبو المعالى عن معظم الفقهاء . وذكره ابن برهان عن الأشعرى . نقل ذلك ابن مفلح ، قال (وثوابه على قصده واجتهاده) وقال ابن عقيل وغيره و بعض الشافعية : و بعضهم على قصده . وفى العدة وغيرها : مخطىء عند الله وحكما (و) القضية (الجزئية التى فيها نص قاطع : المصيب فيها واحد بالاتفاق) وإن دق مسلك ذلك القاطع (ولا يأثم مجتهد فى حكم شرعى اجتهادى ، ويثاب) عند الأربعة وغيرهم . وخالف الظاهرية وجمع . واستدل للأول -وهو الصحيح- باجماع الصحابة والتابعين . فانهم اختلفوا فى كثير من المسائل وتكرر وشاع، من غير نكير ولا تأثيم ، مع القطع بأنه لو خالف أحد فى أحد أركان الإسلام الخمس لأنكروا . كما نعى الزكاة والخوارج (ولا) يأثم أيضا (من بذل وسعه، ولو خالف) دليلا (قاطعا وإلا أثم لتقصيره) أما عدم إثمه إذا بذل وسعه : فلأنه معذور، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، وقد أتى بما يقدر عليه، وأما إذا لم يبذل وسعه: فإنه يأثم ، لكونه قصر فى بذل الوسع (وللمجتهد أن يقول فى مسألة) واحدة (فى وقتين لا) فى وقت (واحد قولين متضادين) أما كون المجتهد ليس له أن يقول فى مسألة فى وقت واحد قولين متضادين : فلأن اعتقاد ذلك فى الوقت الواحد محال ، ولأنه لا يخلو : إما أن يكونا فاسدين وعلم ذلك . فالقول بهما حرام فلا قول أصلا ، أو يكون أحدهما فاسداً . فكذلك فلا وجود للقولين ، أو يكونا صحيحين . فإذاً القول بهما محال، لاستلزامهما التضاد الجزئى والكلى ، وإن لم يعلم الفاسد منهما : فليس عالما بحكم المسألة . فلا قول له فيها . فيلزمه التوقف أو التخيير ، وهو قول واحد لا قولان . وروى عن الشافعى رحمه الله مثل ذلك . قال

أبو حامد : ليس للشافعى مثل ذلك إلا فى بضعة عشر موضعاً: ستة عشر ، أو سبعة عشر . وهو دليل على علو شأنه . وفائدة ذكر القولين من غير ترجيح : التنبيه على أن ماسواهما لايؤخذ به ، وأن الجواب منحصر فيما ذكر . فيطلب الترجيح فيه . قال الطوفى : وأحسن ما يعتذر به عن الشافعى : أنه تعارض عنده الدليلان فقال بمقتضاهما على شريطة الترجيح . انتهى . وأما كون المجتهد له أن يقول فى المسألة بقولين متضادين فى وقتين : فلأن اعتقاد ذلك فى الوقتين ليس بمحال ، ثم لايخلو : إما أن يعلم المتأخر منهما ، أولا (فإن علم أسبقهما) أى أسبق القولين (فالثانى مذهبه) أى المجتهد القائل بالقولين (وهو ناسخ) لقوله الأول عند الأكثر ، لما فيه من الرجوع عنه ، قال الإمام أحمد رحمه الله : إذا رأيتُ ماهو أقوى أخذت به ، وتركت القول الآخر . وقيل : يكون الأول مذهبه أيضاً مالم يصرح بالرجوع عن الأول ، اختاره ابن حامد وغيره ، كمن صلى صلاتين باجتهادين إلى جهتين فى وقتين ، ولم يتبين أنه أخطأ ، ولأن الاجتهاد لاينقض الاجتهاد (وإلا) أى وإن لم يعلم الأسبق منهما (فمذهبه) أى فمذهب ذلك المجتهد (أقربهما) أى أقرب القولين (من الأدلة ، أو) من (قواعده) أى قواعد مذهب ذلك المجتهد . قدمه ابن مفلح فى فروعه وغيره . قال أبو الخطاب فى التمهيد وغيره : يجتهد فى الأشبه بأصوله ، الأقوى فى الحجة : فيجعله مذهبه (ومذهب أحمد ونحوه) من المجتهدين على الإطلاق الذين لم يؤلفوا كتباً مستقلة فى الفقه ـ كالليث والسفيانيين ونحوهم ـ فإنما أخذ أصحابه مذهبه من بعض تآليفه غير المستقلة بالفقه ، ومن أقواله فى فتاويه ، وغيرها . ومن أفعاله (ماقاله) صريحاً فى الحكم بلفظ لا يحتمل غيره ، أو بلفظ ظاهر فى الحكم مع احتمال غيره (أو جرى مجراه) أى جرى مجرى ماقاله (من تنبيه وغيره) كقولهم : أومأ إليه ، أو أشار إليه ، أو دل كلامه عليه ، أو توقف فيه أو غير ذلك . وقد قسم أصحابه دلالة ألفاظه إلى أنواع كثيرة (وكذا فعله) يعنى أنه إذا فعل فعلا قلنا : مذهبه جواز مثل ذلك الفعل الذى فعله ، وإلا لما كان فعله (و) كذا (مفهوم كلامه) يعنى أنه لو كان

لكلامه مفهوم ، فإنا نحكم على ذلك المفهوم بما يخالف المنطوق ، إن كان مفهوم مخالفة . أو بما يوافقه ، إن كان مفهوم موافقة . وقد فعله . وفى مفهوم كلامه وجهان للأصحاب . أحدهما : أن كلامه فعله ومفهوم كلامه : مذهب له . قال فى شرح التحرير : وهو الصحيح من المذهب . قال ابن حامد فى تهذيب الأجوبة : عامة أصحابنا يقولون : إن فعله مذهب له وقدمه ، ورده غيره . وقال فى آداب المفتى : اختار الخرقى وابن حامد وابراهيم الحربى : أن مفهوم كلامه مذهبه . واختار أبو بكر : أنه لا يكون مذهباً له . انتهى . وإذا صح كون مفهوم كلامه مذهباً له (فلو قال فى مسألة بخلافه) أى بخلاف مفهوم كلامه (بطل) كون ذلك المفهوم الذى صرح بخلافه مذهباً له (فلو علل) أى علل ما ذكر من حكم (بعلة . فقوله) هو (ما وُجِدتْ فيه) تلك العلة (ولو قلنا : بتخصيص العلة) على الأصح . قال فى الرعاية : سواء قلنا : بتخصيص العلة أولا . وقطع بذلك فى الروضة ومختصر الطوفى وغيرهما : إذ الحكم يتبع العلة . وقيل : لا يكون ذلك مذهبه (وكذا القيس على كلامه) يعنى أنه مذهبه على الأصح . قال فى الفروع : مذهبه فى الأشهر . وقدمه فى الرعايتين والحاوى وغيرهما . وهو مذهب الأثرم والخرقى وغيرهما . قاله أبو حامد فى تهذيب الأجوبة . وقيل : لا يكون مذهبه . واختاره جماعة . قال ابن حامد : والأجود أن يفصل فما كان من جواب له من أصل يحتوى على مسائل خرج جوابه على بعضها ، فإنه جائز أن ينسب إليه بقية مسائل ذلك الأصل من حيث القياس (المو أفتى فى مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين فى وقت لم يجز نقله) أى نقل الحكم (من كل منهما) أى من المسألتين (إلى الأخرى على الأصح) كقول الشارع . ذكره أبو الخطاب فى التمهيد وغيره . واقتصر عليه المجد . وقدمه ابن مفلح فى أصوله ، وجزم به فى الروضة . كما لو فرق بينهما ، أو منع النقل والتخريج . قال فى الرعايتين وآداب المفتى : أو أقرب الزمن بحيث يظن أنه ذاكر حكماً الأدلة حين أفتى بالثانية (ولو نص) الإمام (على حكم مسألة ، ثم قال : لو قال قائل بكذا ، أو ذهب ذاهب إليه . كان مذهباً : لم يكن)

ذلك (مذهباً له) أى للامام . كما لو قال : وقد ذهب قوم إلى كذا . قاله أبو الخطاب ومن بعده . وقدمه فى الفروع والرعاية وآداب المفتى وغيرهم (والوقف مذهب) يعنى أن الإمام إذا سئل عن مسألة وتوقف فيها ، فيكون مذهبه فيها الوقف . والله أعلم

(فصل لا ينقض حكم) حاكم (فى مسألة اجتهادية)

عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم ، للتساوى فى الحكم بالظن . وإلا نقض بمخالفة قاطع فى مذهب الأئمة الأربعة ، إلا ماسبق فى مسألة :أن المصيب واحد . وذكره الآمدى اتفاقا ؛ لأنه عمل الصحابة ، وللتسلسل . فتفوت مصلحة نصب الحاكم ؛ إذا لو جاز النقض لجاز نقض بعض النقض . وهكذا ، فتفوت مصلحة حكم الحاكم ، وهو قطع المنازعة لعدم الوقوف حينئذ بالحكم ، وهو معنى قول الفقهاء فى الفروع : لاينقض الاجتهاد بالاجتهاد (إلا) الحكم (بقتل مسلم بكافر ، و) إلا الحكم (بجعل واحد عين ماله عند من حجر عليه أسوة الغرماء) لمخالفة ذلك لنص آحاد السنة ، وسيأتى أن ماخالف نص سنة ولو آحاداً ينقض (وينقض) الحكم وجوباً (بمخالفة نص الكتاب) أى كتاب الله سبحانه وتعالى (أو) نص (سنة ، ولو) كانت السنة (آحاداً) خلافاً لقول القاضى (أو) مخالفة لـ (إجماع قطعى لاظنى) فى الأصح قدمه فى الفروع والرعاية الكبرى وغيرهما (ولا) ينقض بمخالفة (قياس ولو جلياً) على الصحيح من المذهب . وقطع به الأكثر . وقيل : ينقض إذا خالف قياساً جلياً ، وفاقاً لمالك والشافعى وابن حمدان فى الرعايتين . وزاد مالك : ينقض بمخالفة القواعد الشرعية (ولا يعتبر لنقضه طلب رب الحق) على الصحيح من المذهب . وقال القاضى فى المجرد ، والموفق فى المغنى ، والشارح وابن رزين : لاينقض إلا بمطالبة صاحبه (وحكمه) أى حكم الحاكم (بخلاف اجتهاد باطل ، ولو قلد غيره) فى الحكم عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم . وذكره الآمدى اتفاقاً ، وفى إرشاد ابن أبى موسى : لا ، للخلاف فى المدلول . ويأثم (ومن قضى برأى يخالف رأيه ناسياً له : نفذ . ولا إثم) وبهذا قال أبو حنيفة ، وعند أبى يوسف يرجع عنه

ونقضه ، كقول المالكية والشافعية . ونقل أبو طالب عن أحمد : إذا أخطأ بلا تأويل فليرده ، ويطلب صاحبه فيقضى بحق (ويصح فى قول : حكم مقلد ، وينقض فى قول : ماخالف فيه مذهب إمامه) قال ابن مفلح : وإن حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه ، فإن صح حكم المقلد انبنى نقضه على منع تقليد غيره . ذكره الآمدى ، وهو واضح ، ومعناه لبعض أصحابنا ، ومراده ابن حمدان (وفى قول) لابن حمدان (مخالفة المفتى نص إمامه : كمخالفة الشارع) وقال ابن هبيرة : عمله بقول الأكثر أولى . وقال الغزالى : إنا إذا منعنا من قلد إماما أن يقلد غيره وفعل ، وحكم بقوله : فينبغى أن لاينفذ قضاؤه ، لأنه فى ظنه أرجح (ومن اجتهد فتزوج بلا ولى ، ثم تغير اجتهاده : حرمت إن لم يكن به) اعلم أنا إذا قلنا : ينقض الاجتهاد ، فالنظر فيه حينئذ فى أمرين . أحدهما : فيما يتعلق بنفسه ، ومثاله ماتقدم . والثانى : فيما يتعلق بغيره . وهو ما أشير إليه بقوله (ولا يحرم على مقلد بتغير اجتهاد إمامه) أما الأول : وهو مايتعلق بنفسه . فإذا أراد اجتهاده إلى حكم فى حق نفسه ، ثم تغير اجتهاده ، كما إذا أداه اجتهاده إلى صحة النكاح بلا ولى ، ثم تغير اجتهاده ، فرأى أنه باطل ، فالأصح التحريم مطلقاً . واختاره ابن الحاجب ، وحكاه الرافعى عن الغزالى . ولم ينقل غيره . وقيل : لاتحريم . حكاه ابن مفلح فى فروعه . والقول الثالث : إن حكم به لم تحرم . وإلا حرمت . وهو الذى قاله القاضى أبو يعلى والموفق وابن حمدان والطوفى والآمدى . وجزم به البيضاوى والهندى . وهذا الذى عليه عمل الناس . لأن حكم الحاكم بما يعتقده الحاكم : رافع للخلاف ، فلا يلزم نقض الحكم بتغير الاجتهاد . وأما الثانى : وهو ما يتعلق بغيره : فكما إذا أفتى مجتهد عامياً باجتهاد ، ثم تغير اجتهاده : لم تحرم عليه على الأصح ، قاله أبو الخطاب والموفق والطوفى ، وظاهر كلام ابن مفلح . لأن عمله بفتواه كالحكم . ومعناه : أنه إذا اجتهد وحكم فى واقعة ، ثم تغير اجتهاده بعد ذلك : فالحكم بالأول باق على ما كان عليه . فكذا إذا أفتاه أو قلده (وإن لم يعمل) العامى (بفتواه) حتى تغير اجتهاد مفتيه (لزم المفتى إعلامه) أى إعلام

المفتى العامى بتغير اجتهاده فيما أفتاه به (وله) أى وللعامى (تقليد) مجتهد (ميت) كتقليد حى ؛ لأن قوله باق فى الإجماع . وهذا قول جمهور العلماء . وفيه يقول الإمام الشافعى : المذاهب لاتموت بموت أربابها . انتهى (كحاكم) فإن الحكم لا يموت بموت حاكمه (وشاهد) فإن الشهادة لاتبطل بموت من شهد بها . وقيل : ليس للعامى تقليد الميت إن وجد مجتهداً حياً ، وإلا جاز . وقيل : لا يجوز تقليده مطلقاً . وهو وجه لنا وللشافعية ، فعلى الأول - وهو جواز تقليد الميت لو وجد مجتهداً حياً ولكن دون الميت - احتمل أن يقلد الحى لحياته . واحتمل التساوى . وحكى الهندى قولا رابعاً فى المسألة : وهو التفصيل بين أن يكون الحاكى عن الميت أهلا للمناظرة ، وهو مجتهد فى مذهب الميت ، فيجوز ، وإلا فلا (وإن عمل) المستفتى (بفتياه) أى بفتيا المفتى (فى إتلاف) نفس أو مال (فبان خطؤه) أى خطأ المفتى فى فتياه (قطعاً) أى بمقتضى مخالفة دليل قاطع (ضمنه) أى ضمن المفتى ما أتلفه المستفتى بمقتضى فتياه (وكذا) يضمن (إن لم يكن أهلا) للفتيا على الصحيح ، خلافاً لأبى إسحاق وجمع ، بل أولى بالضمان ممن هو أهل للفتيا ، قال البرماوى وغيره : لو عمل بفتواه فى إتلاف ، ثم بان أنه أخطأ . فإن لم يخالف القاطع لم يضمن ؛ لأنه معذور . وإن خالف القاطع ضمن (ويحرم تقليد على مجتهد أداه اجتهاده إلى حكم) اتفاقاً وأما قبل أن يجتهد ، وهو ما أشير إليه بقوله (أو لم يجتهد) فكذلك على الصحيح قاله أحمد ومالك والشافعى رضى الله عنهم ، ولأبى أحمد روايتان ، وقيل : يجوز تقليده إن لم يجتهد مطلقا ، وحكى عن أحمد والثورى وإسحاق ، وقيل : فيما يخصه وقيل : يجوز التقليد لحاكم فقط ، وابن حمدان وبعض المالكية لعذر ، وابن سريج لضيق الوقت ، وعمد لأعلم منه ، وجمع لصحابى أرجح ، ولا إنكار منهم ، وقيل : وتابعى (وله) أى للمجتهد (أن يجتهد ويدع غيره) إجماعا (والمتوقف) من المجتهدين (فى مسألة نحوية أو) فى (حديث على أهله : عامى فيه) أى فيما توقف فيه من النحو أو الحديث عند أبى الخطاب والموفق والآمدى وغيرهم ، والعامى يلزمه التقليد مطلقا .

(فعلى يجوز أن يقال لنبي أو مجتهد: احكم بما شئت فهو صواب. ويكون) ذلك (مدركا شرعيا، ويسمى: التفويض) عند الأكثر، لان طريق معرفة الاحكام الشرعية: إما التبليغ عن الله سبحانه وتعالى بإخبار رسله عنه بها، وهو ما سبق من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما تفرع عن ذلك، من إجماع وقياس وغيرهما من الاستدلالات، وطرقها بالاجتهاد، ولو من النبي صلى الله عليه وسلم. وإما أن يكون طريق معرفة الحكم: التفويض إلى رأى نبي أو عالم، فيجوز أن يقال لنبي أو لمجتهد غير نبي: احكم بما شئت فهو صواب عند بعض العلماء، ويؤيد ذلك من كلام القاضي وابن عقيل، وصرحا بجوازه للنبي صلى الله عليه وسلم، وقاله الشافعي وأكثر أصحابه، وجمهور أهل الحديث، فيكون حكمه من جملة المدارك الشرعية، فإذا قال «هذا حلال» عرفنا أن لله تعالى في الأزل حكما، وكذا «هذا حرام» ونحو ذلك، لا أنه ينشىء الحكم لأن ذلك من خصائص الربوبية، قاله ابن الحاجب وتبعه ابن مفلح، وتردد الشافعي، أي في جوازه، كما قاله إمام الحرمين، وقال: الجمهور على وقوعه، ولكنه قاطع بجوازه، والمنع: إنما هو منقول عن جمهور المعتزلة، قاله ابن مفلح، وتبعه السرخسي وجماعة من المعتزلة؛ واختاره أبو الخطاب، وذكره عن أكثر الفقهاء، وأنه اشتبه بمذهبنا. لأن الحق عليه أمارة، فكيف يحكم بغير طلبها؟ وقيل: يجوز ذلك في النبي دون غيره (و) على القول بالجواز (لم يقع) في الأصح، قال ابن الحاجب: المختار أنه لم يقع، واحتج القاضي وابن عقيل وغيرهما للقول الأول: بقوله تعالى «٣ : ٩٣ إلا ما حرم إسرائيل على نفسه» لأنه لا يمكن أن يحرم على نفسه بتفويض الله سبحانه الأمر إليه، لا أنه بإبلاغه ذلك الحكم لتخصيص هذا التحريم بنسبته إليه، وإلا فكل محرم فهو بتحريم الله تعالى، إما بالتبليغ. أو التفويض، واستدل أيضاً بما في مسلم «فرض عليكم الحج، فحجوا، فقال رجل: أكل عام؟ فقال: لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم» (و) يجوز أن يقال ذلك (لما عقلا) أي جوازا من جهة العقل، لأنه ليس بمحال، من جهة الشرع إجماعا (و) يجوز (في قول) للقاضي

وابن عقيل : أن يقال له (وأخبر . فإنك لا تخبر إلا بصواب) ومنعه أبو الخطاب . قال فى التمهيد : لو جاز ، خرج كون الاخبار عن الغيوب دالة على ثبوت الأنبياء وكلف بتصديق النبى وغيره من غير علم بذلك ، قال ابن مفلح : وكذا قال .

(فصل . نافى الحكم عليه الدليل)

عند الأكثر من أصحابنا والشافعية وغيرهم (كمثبته) أى كما أن مثبت الحكم عليه الدليل . وقيل : ليس على نافى الحكم دليل مطلقا . وقال قوم : عليه الدليل فى حكم عقلى لا شرعى ، وعكسه عنهم فى الروضة . ولنا : أنه أثبت بنفيه يقينا أو ظنا . فلزمه الدليل كمثبت . واحتج فى الدليل : بأنه يلزم من النفى قدم الإحسان بلاخلاف . فكذا غيره (وإذا حدثت مسألة لاقول فيها ، ساغ الاجتهاد فيها) وهو أفضل . قال ابن مفلح : بلا خلاف ، فكذا غيره ، إذا حدثت مسألة لا قول فيها : فللمجتهد الاجتهاد فيها والفتوى والحكم ، وهل هذا أفضل ، أم التوقف ، أم توقفه فى الأصول ؟ فيه أوجه لنا ، ذكرها ابن حامد ، وذكر بعضهم : من قال : الإيمان غير مخلوق : مبتدع ويهجر ، وقدم ابن مفلح : أن محل الخلاف فى الأفضلية ، لا فى الجواز وعدمه ، وقال ابن القيم فى أعلام الموقعين - بعد أن حكى الأقوال - والحق التفصيل ، وأن ذلك يجوز بل يستحب ، ويجب عند الحاجة وأهله : المفتى والحاكم ، فإن عدم الأمران لم يجز ، وإن وجد أحدهما : احتمل الجواز والمنع ، والجواز عند الحاجة دون عدمها . انتهى

(باب)

لما كان التقليد مقابلا للاجتهاد . وانتهى الكلام على أحكام الاجتهاد شرعنا فى الكلام على أحكام التقليد . ثم (التقليد لغة : وضع الشىء على العنق) حالة كونه (محيطاً به) أى بالعنق ، وذلك الشىء يسمى قلادة . وجمعها قلائد (و) التقليد (عرفاً) أى فى عرف الأصوليين (أخذ مذهب الغير) أى اعتقاد صحته واتباعه عليه (بلا) أى من غير (معرفة دليله) أى دليل مذهب الغير الذى اقتضاه وأوجب القول به ، فقوله « أخذ » جنس . والمراد به : اعتقاد ذلك ، وإن لم يعمل

به لفسق أو غير فسق ، وقوله « مذهب » يشمل ما كان قولا له أو فعلا . ونسبة المذهب إلى الغير يخرج به ما كان معلوماً بالضرورة ، ولا يختص به ذلك الغير إذا كان من أقواله وأفعاله التى ليس له فيها اجتهاد ، فإنها لا تسمى مذهبه ، وقوله « بلامعرفة دليله » ليشمل المجتهد إذا لم يجتهد ولو عرف الدليل ، وجوزنا له التقليد ، فإنه حينئذ كالعامى فى أخذه بقول الغير من غير معرفة دليله . فيخرج عنه المجتهد إذا عرف الدليل ووافق اجتهاده اجتهاد مجتهد آخر . فإنه لا يسمى تقليداً . كما يقال : أخذ الشافعى بمذهب مالك فى كذا . وأخذ أحمد بمذهب الشافعى فى كذا . وإنما أخرج ذلك : لأنه ـ وإن صدق عليه أنه أخذ بقول الغير ـ لكنه مع معرفة دليله حق المعرفة . فما أخذ حقيقة إلا من الدليل لا من المجتهد ، فيكون إطلاق الأخذ بمذهبه فيه تجوز . وعبر الآمدى وابن الحاجب بقولهما « بغير حجة » وهو يقتضى أن أخذ القول بمن قوله حجة لا يسمى تقليدا . ومثّلا ذلك بأخذ العامى بقول مثله . وأخذ المجتهد بقول مثله فى حكم شرعى . وحيث تقرر أن التقليد أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله (فالرجوع إلى قوله صلى الله عليه وسلم وإلى المفتى ، و) إلى (الإجماع ، و) رجوع (القاضى إلى العدول : ليس بتقليد ، ولو سمى تقليدا ساغ) ذلك . وفى المقنع : المشهور أن أخذه بقول المفتى تقليد . وهو أظهر ، وقدمه فى آداب المفتى وفى الإجماع أيضا . وقيل : والقاضى . قال الشيخ تقى الدين فى المسودة : والتقليد قبول القول بغير دليل . فليس المصير إلى الإجماع تقليداً ؛ لأن الإجماع دليل . ولذلك نقبل قول النبى صلى الله عليه وسلم ولا يقال : تقليد ، بخلاف فتيا الفقيه ، وذكر فى ضمن مسألة التقليد : أن الرجوع إلى قول الصحابى ليس بتقليد ؛ لأنه حجة ، وقال فيها : لما جاز تقليد الصحابة لزمه ذلك ، ولم نجز له مخالفته ، بخلاف الأعلم . وقد قال أحمد فى رواية أبى الحارث « من قلد فى الخبر : رجوت أن يسلم إن شاء الله تعالى » فقد أطلق اسم التقليد على من صار إلى الخبر ، وإن كان حجة فى نفسه . انتهى (ويحرم) التقليد (فى معرفة الله تعالى ، و) فى (التوحيد والرسالة) عند أحمد والأكثر ،

وذكره أبو الخطاب عن عامة العلماء ، وذكر أصحابه أنه قول الجمهور ، وأجازه جمع . قال بعضهم : ولو بطريق فاسد . قال ابن مفلح : وأجازه بعض الشافعية لإجماع السلف على قبول الشهادتين ، من غير أن يقال لقائلهما : هل نظرت ؟ وسمعه ابن عقيل من أبي القاسم بن التبان المعتزلي ، وأنه يكفي بطريق فاسد . قال هذا المعتزلي : إذا عرف الله وصدق رسله ، وسكن قلبه إلى ذلك واطمأن به : فلا علينا من الطريق : تقليداً كان ، أو نظراً ، أو استدلالا . وأطلق الحلواني وغيره - يعني من أصحابنا - منع التقليد في أصول الدين . وقاله البصري والقرافي : في أصول الفقه أيضا . انتهى . قال ابن قاضي الجبل في أصوله ، قال ابن عقيل : القياس العقلي حجة يجب العمل به . ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع . ولا يجوز التقليد . وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول . وبهذا قال جماعة الفقهاء والمتكلمين من أهل الإثبات ، وذهبت المعتزلة إلى وجوب النظر والاستدلال قبل الشرع . ولمّا ورد به الشرع كان توكيدا . وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر إلى أن حجج العقول باطلة . والنظر حرام . والتقليد واجب . وقال أبو الخطاب: القياس العقلي والاستدلال : طريق لاثبات الأحكام العقلية . نص عليه الإمام أحمد . وبه قال عامة الفقهاء . قلت : كلام أحمد في الاحتجاج بأدلة عقلية كثير ، وقد ذكر كثيراً في كتابه « الرد على الزنادقة والجهمية » فمذهب أحمد : القياس العقلي والشرعي . انتهى كلام ابن قاضي الجبل. واستدل لتحريم التقليد - الذي هو الصحيح - بأمره سبحانه وتعالى بالتدبر والتفكر والنظر . وفي صحيح ابن حبان « لما نزل في آل عمران « ٣ : ١٩٠ - ١٩٦ إن في خلق السموات والأرض - الآيات » قال: ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن ، ويل له ويل له » وبالإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، ولا تحصل بتقليد، لجواز كذب المخبر، واستحالة حصوله . كمن قلد في حدوث العالم ، وكمن قلد في قدمه ، ولأن التقليد لو أفاد علما : فإما بالضرورة وهو باطل . وإما بالنظر . فيستلزم الدليل عدمه ، والعلم يحصل بالنظر ، واحتمال الخطأ لعدم تمام مراعاة القانون الصحيح ،

ولأن الله تعالى ذم التقليد بقوله تعالى « ٤٣ : ٢٢ ، ٢٣ إنا وجدنا آباءنا على أمة » وهى فيما يطلب العلم به . فلا يلزم الفروع ، ولا يلزم الشارع ، لقوله تعالى « ٤٧ : ١٩ فاعلم أنه لا إله إلا الله » فيلزمنا لقوله تعالى (٧ : ١٥٨ واتبعوه » (و) يحرم التقليد أيضا فى (أركان الإسلام الخمس ، ونحوها مما تواتر واشتهر) قال ابن مفلح : لايجوز للعامى التقليد فى أركان الإسلام ونحوها مما تواتر واشتهر . ذكره القاضى . وذكره أبو الخطاب وابن عقيل إجماعا ، لتساوى الناس فى طريقها ، وإلا لزمه ، ساغ فيه اجتهاد أولا ، عندنا وعند الشافعية والأكثر . ومنعه قوم من المعتزلة البغداديين ، مالم تتبين له صحة اجتهاده بدليله . وذكره ابن برهان عن الجبائى . وعنه كقولنا . ومنعه أبو على الشافعى فيما لايسوغ فيه اجتهاد وبعضهم فى المسائل الظاهرة ، واختار الآمدى لزومه فى الجميع ، وذكره عن محققى الأصوليين . انتهى (ويلزم) التقليد فى (غير ذلك مجتهد فى غير ذلك) أى غير ماتقدم . قال الموفق فى الروضة : وأما التقليد فى الفروع : فهو جائز إجماعا . وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر فى الدليل ، واستدل لجواز التقليد فى غير ماتقدم : بقوله تعالى « ٢١ : ٧ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وهو عام ، لتكرره بتكرر الشرط . وعلة الأمر بالسؤال : الجهل . وأيضا الإجماع ، فإن العوام يقلدون العلماء من غير إبداء مستند من غير نكير . وأيضا يؤدى إلى خراب الدنيا بترك المعائش والصنائع . ولا يلزم فى التوحيد والرسالة ليسره وقلته ، ودليله العقل . قال المخالف : ورد عنه صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم » رد لم يصح ، ثم المراد طلبه الشرعى ، فتقليد العامى المفتى منه . فإن العلم لم يجب عند أحد ، بل النظر (وله) أى للعامى (استفتاء من عرفه عالما عدلا ، ولو) كان الذى عرفه بالعلم والعدالة (عبداً وأنثى وأخرس) وتعلم فتياه (بإشارة مفهومة وكتابة) لأن المقصود من الاستفتاء : سؤال العالم العدل . وهذا كذلك (أو رآه) يعنى وللعامى أيضا : استفتاء من رآه (منتصبا) للافتاء والتدريس (معظما) عند الناس . فإن كونه كذلك يدل على علمه ، وأنه أهل للافتاء ، ولا يجوز

الاستفتاء فى ضد ذلك عند العلماء . وذكره الآمدى اتفاقا ، وهذا بالنسبة إلى نفسه ، وأما بالنسبة إلى الأخبار : فهو ما أشير إليه بقوله (ويكفيه قول عدل خبير) عند ابن عقيل والموفق وأبى إسحاق الشيرازى وجمع . قال النووى : وهو محمول على من عنده معرفة يميزبها التلبيس من غيره . وعند الباقلانى : لابد من عدلين ، واعتبر الشيخ تقى الدين وابن الصلاح : الاستفاضة بأنه أهل للفتيا . ورجحه النووى فى الروضة ، ونقله عن أصحابهم . فعليه : لايكتفى بواحد ولا باثنين ولا مجرد اعتزائه إلى العلم ولو بمنصب تدريس أو غيره (ويلزم ولى الأمر) عند الأكثر (منع من لم يُعرف بعلم ، أو جهل حاله) من الفتيا . قال ربيعة : بعض من يفتى أحق بالسجن من السراق . انتهى . ولأن الأصل والظاهر الجهل ، فالظاهر : أنه منه . ولايلزم الجهل بالعدالة ؛ لأنا نمنعه ، ونقول : لايقبل من جهلت عدالته . وقال فى المغنى : إن من شهد مع ظهور فسقه لم يعزر ؛ لأنه لايمنع صدقه . وكلامه هو وغيره يدل على أنه لا يحرم أداء فاسق مطلقا (ولا تصح) الفتيا (من مستور الحال) قال ابن عقيل فى الواضح : صفة من تسوغ فتواه العدالة . قال فى شرح التحرير : وكذا أطلق بعض أصحابنا وغيرهم (ويفتى فاسق نفسه) عند أصحابنا والشافعية وجمع ؛ لأنه ليس بأمين على مايقول . وقال ابن القيم فى أعلام الموقعين : قلت الصواب جواز استفتاء الفاسق ، إلا أن يكون معلنا بفسقه ، داعيا إلى بدعته . فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته . انتهى (وتصح من حاكم) وقال الطوفى وغيره : ولا يشترط عدالته فى اجتهاده ، بل فى قبول فتياه وخبره ، وهو موافق لقول الأصحاب (و) تصح (الفتيا) على الصحيح ، ويكون كغيره فيها . وقيل : لايفتى الحاكم . قال القاضى شريح : أنا أقضى لكم ولاأفتى . وقيل : يفتى فيما يتعلق بالأحكام ، كالطهارة والصلاة ونحوها ، وليست فتيا الحاكم بحكم على الصحيح . قال فى أعلام الموقعين : فتيا الحاكم ليست حكما منه ، فلو حكم غيره بغير ما أفتى : لم يكن نقضا لحكمه . ولا هى كالحكم ، ولهذا يجوز أن يفتى للحاضر والغائب ، ومن يجوز حكمه له ، ومن لا يجوز اه . ويجوز للمفتى أن

يفتى (على عدو) له ، وقال الماوردى : لا يفتى على عـدوه ، كالحكم عليه . انتهى . وقال القاضى فى التعليق ، والمجد فى محرره ، ومن تبعهم : فعل الحاكم حكم إن حكم به أو غيره وفاقا ، كفتياه ، فجعل الفتيا حكما إن حكم به هو أو غيره (وهى) أى الفتيا (فى حالة غضب ونحوه) كشدة جوع وشدة عطش ، وهَمّ ، ووجع ، وبرد مؤلم ، وحر مزعج ، ومع كونه حاقنا ، أو حاقبا ، أو نحو ذلك (كقضاء) فتحرم على الصحيح ، كالصحيح فى قضاء القاضى فى تلك الحالة (وله أخذ رزق من بيت المال) لأن له فيه حقا . فجاز له أخذ حقه (فإن تعذر) أخذه من بيت المال (أخذ أجرة خطه) قدمه فى التحرير ، تبعا لابن مفلح فى أصوله . وقيل : لا يجوز له ذلك (ولمتعين لها) أى للفتيا مع كونه (لا كفاية له : أخذ رزق من مُسْتَفْتٍ) على الصحيح ؛ لأنه إن لم يأخذ أفضى إلى ضرر يلحقه فى عائلته - إن كانوا - وحرج ، وهو منفى شرعا . وإن لم يفت حصل أيضا للمستفتى ضرر . فتعين الجواز ، وقدمه ابن مفلح فى فروعه (وإن جعل له) أى للمفتى (أهلُ بلد رزقا ليتفرغ لهم جاز) ذلك على الصحيح . قال فى شرح التحرير : لكن ظاهر هذا : ولو كان له كفاية وما يقوم به ، فيشكل ، أو يقال : يفهم من قوله « ليتفرغ لهم » أنه إن كان مشغولا بما يقوم بالعيال ، وهو الظاهر ، وقيل : لا يجوز له ذلك ، ومال إليه فى الرعاية ، واختاره فى آداب المفتى (وله) أى للمفتى (قبول هدية) قال ابن مفلح فى أصوله : والمراد لا ليفتيه بما يريده ، وإلا حرمت . زاد بعضهم : أو لينفعه بجاهه أو ماله ، وفيه نظر . انتهى . فالذى عليه الأكثر من الأصحاب : جواز قبول الهدية للمفتى ، ونقل المروزى : لا يقبل هدية إلا أن يكافىء . قال أحمد « الدنيا داء ، والسلطان داء ، والعالم طبيب . فإذا رأيت الطبيب يجر الداء إلى نفسه فاحذره » قال بعض أصحابنا : فيه التحذير من استفتاء من يرغب فى مال وشرف بلا حاجة (ولا ينبغى أن يفتى حتى تكون له نية ، وكفاية ، ووقار ، وسكينة ، وقوة على ما هو فيه ، ومعرفة به وبالناس) قال الإمام أحمد رحمه الله « لا ينبغى أن يفتى إلا أن يكون له نية ، فإن لم تكن له

نية لم يكن له نور ، ولا على كلامه نور وحكم ، ووقار وسكينة ، قويا على ماهو فيه وعلى معرفته ، والكفاية ، وإلا مضغه الناس ، ومعرفة الناس » انتهى . قال ابن عقيل : هذه الخصال مستحبة . فيقصد الإرشاد وإظهار أحكام الله سبحانه وتعالى ، لا رياء وسمعة . والتنويه باسمه ، والسكينة والوقار : ترغب المستفتى ، وهم ورثة الأنبياء . فيجب أن يتخلقوا بأخلاقهم ، والكفاية لئلا ينسبه الناس إلى التكسب بالعلم وأخذ العوض عليه . فيسقط قوله ، ومعرفة الناس : يحتمل حال الراواة ، ويحتمل حال المستفتين ، فالفاجر لا يستحق الرخص . فلا يفتيه بالخلوة بالمحارم ، مع علمه بأنه يسكر ، ولا يرخص فى السفر لجيل وقتنا ، لمعرفتنا بسفرهم ، والتسهيل على معتدات على صفات وقتنا ، لئلا يضع الفتيا فى غير محلها . قال فى شرح التحرير : كذا قال والخصلة الأولى واجبة ، وعن عمران مرفوعا : « إن أخوف ما أخاف على أمتى : كل منافق عليم اللسان » حديث حسن رواه أحمد والدارقطنى ، وقال : موقوفا أشبه ، وعن عمر قال « كنا نتحدث : إنما يهلك هذه الأمة كل منافق عليم اللسان » رواه أبو يعلى ، وفيه مؤمل بن إسماعيل . وهو مختلف فيه ، وقال معاذ : « احذر زلة عالم ، وجدال المنافق » (ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع) من إباحة أو حظر أو وقف ، قال فى آداب المفتى : فإن لم يجد العامى من يسأله عنها فى بلده ولا غيره . فقيل : له حكم ماقبل الشرع على الخلاف فى الحظر والإباحة والوقف ، وهو أقيس انتهى . وقطع به ابن مفلح فى أصوله (ويلزم المفتى تكرير النظر) عند تكرار الواقعة عند الأكثر . قال ابن عقيل : وإن لم يكرر النظر كان مقلداً ، لينظر لنفسه لاحتمال تغير اجتهاده إذا تكرر النظر ، قال : وكالقبلة يجتهد لها ثانيا واعترض فيجب تكرره أبدا رد : نعم وغلط بعضهم وذكر بعض أصحابنا لا يلزم لأن الأصل بقاء ما اطلع عليه وعدم غيره . ولزوم السؤال ثانيا فيه الخلاف . فلا يكتفى السائل بالجواب الأول على الصحيح ، كما قلنا فى تكرر النظر وعند أبى الخطاب والآمدى : إن ذكر المفتى طريق الاجتهاد لم يلزمه وإلا لزمه . وهو ظاهر (و) يلزم (المستفتى) أيضا (تكرير السؤال عند تكرار الواقعة) لأنه قد يتغير نظر

المفتى مستنداً إلى الرأى . وهذا الصحيح ، لكن محل الخلاف إذا عرف المستفتى أن جواب المفتى مستند إلى الرأى . كالقياس ، أو شك فى ذلك ، والفرض : أن المقلد حى . فإن عرف استناد الجواب إلى نص أو إجماع . فلاحاجة إلى إعادة السؤال ثانيا قطعا . وكذا لو كان المقلد ميتا .

(فصل . لايفتى إلا مجتهد)

عند أكثر الأصحاب . ومعناه عن أحمد . فإنه قال: و ينبغى أن يكون عالما بقول من تقدم . وقال : ينبغى للمفتى أن يكون عالما بوجوه القرآن ، والأسانيد الصحيحة والسنن . وقال أيضا : لا يجوز الاختيار إلا لعالم بكتاب وسنة . قال بعض أصحابنا : الاختيار ترجيح قول . وقد يفتى بالتقليد اه . وقال صاحب التلخيص والترغيب : يجوز للمجتهد فى مذهب إمامه ، لأجل الضرورة . وقال أكثر العلماء : يجوز لغير المجتهد أن يفتى ، إن كان مطلعا على المأخذ ، أهلا للنظر . قال البرماوى : يجوز أن يفتى بمذهب المجتهد من عرف مذهبه . وقام بتفريع الفقه على أصوله . وقدر على الترجيح فى مذهب ذلك المجتهد . فإنه حينئذ يصير كإفتاء المجتهد بنفسه فالمجتهد المقدم فى مذهب إمامه . وهو من يستقل بتقرير مذهبه ، ويعرف مأخذه من أدلته التفصيلية ، بحيث لو انفرد لقرره كذلك . فهذا يفتى بذلك لعلمه بالمأخذ . وهؤلاء أصحاب الوجوه . ودونهم فى الرتبة :أن يكون فقيه النفس ، حافظا للمذهب ، قادرا على التفريع والترجيح . فهل له الافتاء بذلك ؟ أقوال . أصحها يجوز . اه . وقال القفال المروزى من الشافعية : من حفظ مذهب إمام أفتى به . وقال أبو محمد الجوينى: يفتى المتبحر فيه . وذكر الماوردى فى عامى عرف حكم حادثة بدليل: يفتى ، أو إن كان من كتاب أو سنة ، أو المنع مطلقا . وهو أصح . وفيه أوجه . اه وقال ابن حمدان فى آداب المفتى : فمن أفتى وليس له صفة من الصفات المذكورة من غير ضرورة : فهو عاص آثم . وظاهر كلام أحمد تقليد أهل الحديث . قال : سأل عبد الله الإمام أحمد فيمن أهلُ مصره أصحاب رأى وأصحاب حديث لايعرفون الصحيح : لمن يسأل؟ قال: أصحاب الحديث .

قال القاضي : وظاهره تقليدهم . وقال في الواضح : ظاهر رواية عبد الله : أن صاحب الحديث أحق بالفتيا . وحملها على أنهم فقهاء ، أو أن السؤال يرجع إلى الرواية . ثم ذكر القاضي قول أحمد « لا يكون فقيها حتى يحفظ أربعمائة ألف حديث » وحمله هو وغيره على المبالغة والاحتياط . ولهذا قال أحمد « الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تكون ألفا ، أو ألفا ومائتين » وذكر القاضي : أن ابن شاقلا اعترض عليه . فقال : إن كنت لا أحفظ فإني أفتي بقول من يحفظ أكثر منه . قال القاضي : لا يقتضي هذا : أنه كان يقلد أحمد ، لمنعه الفتيا بلا علم . قال بعض أصحابنا : ظاهره تقليده ، إلا أن يحمل على أخذ طرق العلم منه . ثم ذكر عن ابن بطة : لا يجوز أن يفتي بما سمع عن مفتٍ . وروى عن ابن بشار : ما أعيب على رجل حفظ لأحمد خمس مسائل أن يستند إلى سارية المسجد يفتي بها . قال القاضي : هذا مبالغة في فضله . قال بعض أصحابنا : هو صريح في الافتاء بتقليد أحمد . وقال ابن هبيرة : من لم يجوز إلا تولية قاض مجتهد : إنما عنى قبل استقرار هذه المذاهب وانحصار الحق فيها . وقال الآمدي : بجواز بعض الافتاء بالتقليد . وهو ظاهر كلام ابن بشار المتقدم . واختاره أبو الفرج في الافصاح ، وصاحب الرعاية ، والحاوي من أصحابنا . كالحنفية ، لأنه ناقل كالراوي . رد ، ليس إذاً بفتيا ، بل مخبر . ذكره جماعة ، منهم : أبو الخطاب وابن عقيل والموفق . وزاد : فيحتاج مخبر عن معين مجتهد ، فيعمل بخبره لا بفتياه (ولا يجوز خلو عنه) أي عن مجتهد . قال ابن مفلح : لا يجوز خلو العصر عن مجتهد عند أصحابنا وطوائف . قال بعض أصحابنا : ذكره أكثر من تكلم في الأصول في مسائل الإجماع . ولم يذكر ابن عقيل خلافه ، إلا عن بعض المحدثين . واختاره القاضي عبد الوهاب المالكي وجمع منهم ومن غيرهم : قال الكرماني في شرح البخاري في قوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين - إلى آخره » قال ابن بطال ، لأن أمته آخر الأمم . وعليها تقوم الساعة . وإن ظهرت أشراطها ، وضعف الدين ، فلا بد أن يبقى من أمته من يقوم به . قال : فإن قيل : قال النبي صلى الله

عليه وسلم « لا تقوم الساعة حتى لا يقول أحد : الله ، الله » وقال أيضا « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » قلنا : هذه الأحاديث لفظها على العموم . والمراد منها الخصوص . فمعناه : لا تقوم على أحد يوحد الله إلا بموضع كذا ، إذ لا يجوز أن يكون الطائفة القائمة بالحق التى توحد الله تعالى إلا بموضع كذا . فإن به طائفة قائمة على الحق ، ولا تقوم الساعة إلا على شرار الناس بموضع كذا ، إذ لا يجوز أن تكون الطائفة القائمة بالحق التى توحد الله تعالى هم شرار الخلق . وقد جاء ذلك مبينا فى حديث أبى أمامة الباهلى : أنه صلى الله عليه وسلم قال « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله . قيل : وأين هم يا رسول الله ؟ قال : ببيت المقدس ، أو أكناف بيت المقدس » اه . وقال البرماوى : واختار ابن دقيق العيد فى شرح العنوان مذهب الحنابلة . وكذا فى أول شرح الإلمام ، بل أشار إلى ذلك إمام الحرمين فى البرهان ، وكذا ابن برهان فى الأوسط ، لكن كلامهم محتمل الحمل على عمارة الوجود بالعلماء ، لا على خصوص المجتهدين . اه . واختار صاحب جمع الجوامع : جواز ذلك ، إلا أنه لم يقع . وقيل : إن المجتهد المطلق عُدم من زمن طويل ، قال ابن حمدان فى آداب المفتى : ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق ، مع أنه الآن أيسر منه فى الزمن الأول ، لأن الحديث والفقه قد دونا ، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار وأصول الفقه والعربية وغير ذلك ، لكن الهمم قاصرة ، والرغبات فاترة ، ونار الجد والحزر خامدة ، وعين الخشية والخوف جامدة ، اكتفاء بالتقليد ، واستغناء عن التعب الوليد ، وهربا من الأثقال ، وأربا فى تمشية الحال ، وبلوغ الآمال ، ولو بأقل الأعمال . وقال النووى فى شرح المهذب : فُقد الآن المجتهد المطلق . ومن دهر طويل . نقله السيوطى فى شرح منظومته لجمع الجوامع . وقال الرافعى : لأن الناس اليوم كالمجمعين أن لا مجتهد اليوم . نقله الأردبيلى فى الأنوار . قال ابن مفلح : لما نقل كلامهما : وفيه نظر . قال فى شرح التحرير : وهو كما قال . فإنه وجد من المجتهدين بعد ذلك جماعة . منهم الشيخ

تقى الدين ابن تيمية رحمه الله . قاله ابن العراقى والشيخ تقى الدين السبكى والبلقينى (وما يجيب به المقلد عن حكم فإخبار عن مذهب إمامه ، لافتيا) قاله أبو الخطاب وابن عقيل والموفق . وتقدم النقل عنهم بذلك (ويعمل بخبره) أى بخبر المخبر (إن كان عدلا) لأنه ناقل . كالراوى (ولعامى تقليد مفضول) من المجتهدين عند الأكثر من أصحابنا ، منهم : القاضى وأبو الخطاب وصاحب الروضة . وقاله الحنفية والمالكية وأكثر الشافعية . وقيل : يصح إن اعتقده فاضلا أو مساويا ، لا إن اعتقده مفضولا ، لأنه ليس من القواعد : أن يعدل عن الراجح إلى المرجوح . وقال ابن عقيل وابن سريج والقفال والسمعانى : يلزمه الاجتهاد . فيقدم الأرجح . ومعناه قول الخرقى والموفق فى المقنع . ولأحمد روايتان . واستدل للاول بأن المفضول من الصحابة والسلف كان يفتى مع وجود الفاضل ، مع الاشتهار والتكرار ، ولم ينكر ذلك أحد ، فكان إجماعا على جواز استفتائه مع القدرة على استفتاء الفاضل ، وقال تعالى «٢١ : ٧ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» وأيضا : فالعامى لا يمكنه الترجيح لقصوره . ولو كلف بذلك لكان تكليفا بضرب من الاجتهاد ، لكن زيف ابن الحاجب ذلك بأن الترجيح يظهر بالتسامع ، ورجوع العلماء إليه وإلى غيره لكثرة المستفتيين ، وتقديم العلماء له (ويلزمه) أى يلزم العامى (إن بان له الأرجح) من المجتهدين (تقليده) فى الأصح . زاد بعض أصحابنا وبعض الشافعية فى الأظهر ، قال الغزالى : لايجوز تقليده غيره ، قال النووى : وهذا وإن كان ظاهرا ففيه نظرا ، لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم (ويقدم الأعلم) من المجتهدين (على الأورع) فى الأصح ، لأن الظن الحاصل بالأعلم ، ولأنه لا تعلق لمسائل الاجتهاد بالورع (ويخير) العامى (فى) تقليد أحد (مستويين) عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم ، وقال فى الرعاية : ولايكفيه من لم تسكن نفسه إليه فلا بد من سكون النفس والطمأنينة به ، وقيل لأحمد : من نسأل بعدك ؟ قال : عبد الوهاب الوراق . فإنه صالح ، مثله يوفق للحق (ولا يلزمه) أى العامى (المذهب بمذهب يأخذ برخصه وعزائمه) فى أشهر الوجهين ، قال الشيخ تقى الدين

فى الأخذ برخصه . وعن أئمة : طاعة غير النبى صلى الله عليه وسلم فى كل أمره ونهيه : هو خلاف الإجماع . وتوقف أيضاً فى جوازه . وقال أيضاً : إن خالفه لقوة دين ، أو زيادة علم ، أو تقوى . فهو أحسن . ولم يقدح فى عدالته بلا نزاع . وقال أيضاً : بل يجب فى هذه الحال ، وأنه نص أحمد ، وكذا قال القدورى الحنفى : ماظنه أقوى : عليه تقليده فيه . وله الإفتاء به حاكيا مذهب من قلده . وذكر ابن هبيرة : أن من مكائد الشيطان : أن يقيم أوثاناً فى المعنى تعبد من دون الله ، مثل : أن يتبين الحق ، فيقول مثلا : هذا مذهبنا ، تقليداً لمعظم عنده ، قد قدمه على الحق . وقال ابن حزم : أجمعوا على أنه لايحل لحاكم ولا لمفت تقليد رجل . فلا يحكم ولا يفتى إلا بقوله . وقيل : بل يلزمه أن يتمذهب بمذهب ، قال فى الرعاية : هذا الأشهر . فلا يقلد غير أهله ، وقال فى مصنفه آداب المفتى : يجتهد فى أصح المذاهب فيتبعه وقطع ألكيا من الشافعية بلزومه ، قال النووى : هذا كلام الأصحاب ، والذى يقتضيه الدليل : أنه لا يلزمه (ولا) يلزمه أيضاً (أن لاينتقل من مذهب عمل به) عند الأكثر (فيتخير فى الصورتين) وقد تقدم معنى ذلك فى كلام الشيخ تقى الدين وغيره (ويحرم عليه) أى على العامى (تتبع الرخص) وهو أنه كلما وجد رخصة فى مذهب عمل بها ، ولا يعمل بغيرها فى ذلك المذهب (ويفسق به) أى بتتبع الرخص . لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين . فالقائل بالرخصة فى هذا المذهب لايقول بالرخصة الأخرى فى غيره . قال ابن عبد البر : لايجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً ، ومما يحكى : أن بعض الناس تتبع رخص المذاهب من أقوال العلماء . وجمعها فى كتاب ، وذهب به إلى بعض الخلفاء . فعرضه على بعض العلماء الأعيان ، فلما رآها قال « يا أمير المؤمنين ، هذه زندقة فى الدين ، ولا يقول بمجموع ذلك أحد من المسلمين » وذكر بعض أصحابنا عن أحمد ، فى فسق من أخذ بالرخص روايتين . وحمل القاضى ذلك على غير متأول أو مقلد . قال ابن مفلح : وفيه نظر . وروى عدم فسقه عن أبى هريرة (ويجب أن يعمل مجتهد بموجب اعتقاده فيما له و) فيما (عليه) حكاه بعض

أصحابنا إجماعاً ، وهو واضح (وإن عمل عامى) فى حادثة (بما أفتاه مجتهد لزمه) البقاء عليه قطعاً . وليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره فى تلك الحادثة بعينها إجماعاً . نقله ابن الحاجب والهندى وغيرهما (وإلا) أى وإن لم يعمل بما أفتاه المجتهد (فلا) يلزمه العمل به (إلا بالتزامه) ذلك . قال ابن مفلح فى أصوله : هذا الأشهر . وقيل : مع ظنه أنه حق . فعلى هذا لا بد من شيئين : التزامه ، وظنه أنه حق . اختاره فى الرعاية الكبرى . وقيل : يلزمه العمل به بظنه أنه حق فقط (وإن اختلف عليه) أى على العامى (مجتهدان) بأن أفتاه أحدهما بحكم والآخر بغيره (تخير) فى الأخذ بأيهما شاء على الصحيح . اختاره القاضى والمجد ، وأبو الخطاب ، وذكر أنه ظاهر كلام أحمد ، فإنه رحمه الله : سئل عن مسألة فى الطلاق ؟ فقال : إن فعل حنث ، فقال السائل : إن أفتانى إنسان لا أحنث . قال : تعرف حلقة المدنيين ؟ قلت : فإن أفتونى حل . قال : نعم ، وقيل . يأخذ بقول الأفضل منهم علماً ودينا . فإن استويا تخير . وهذا اختيار الموفق فى الروضة ، وقيل : يأخذ بالأغلظ والأثقل من قوليهما . وقيل : بالأخف . وقيل : بالأرجح دليلا ، وقيل : يسأل ثالثا .

(فصل . لمفت ردها)

أى رد الفتيا (و) محله إذا كان (فى البلد غيره) أى غير الراد . وهو (أهل لها) أى للفتيا (شرعاً) وهذا الذى عليه جماهير العلماء ؛ لأن الفتيا والحالة هذه فى حقه سنة . وقال الحليمى الشافعى: ليس له ردها ، ولو كان فى البلد غيره . لأنه بالسؤال تعين عليه الجواب (وإلا) أى وإن لم يكن فى البلد غيره (لزمه الجواب) قطعاً ، ذكره أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهما (إلا مالم يقع) فإنه لا يلزمه الجواب عنه (و) إلا (مالم يحتمله السؤال) فإنه لا يلزمه إجابته (و) إلا (مالا ينفعه) أى ينفع السائل من الجواب . فإنه لا يلزمه أن يجيب ، وقد سئل الإمام أحمد عن يأجوج ومأجوج . أمسلمون هم ؟ فقال للسائل : أحكمت العلم حتى تسأل عن ذا ؟ وسئل عن مسألة فى اللعان؟ فقال : سل رحمك الله عما ابتليت به ، وسأله مهنا عن مسألة ؟ فغضب .

وقال: خذ ـ ويحك ـ فيما تنتفع به، وإياك وهذه المسائل المحدثة، وخذ فيما فيه حديث. وسئل عن مسألة؟ فقال: ليت لنا نحسن ماجاء فيه الأثر. ولأحمد عن ابن عمر «لاتسألوا عما لم يكن، فإن عمر نهى عن ذلك» وله أيضاً عن ابن عباس، أنه قال عن الصحابة: ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم، واحتج الشافعي على كراهة السؤال عن الشيء قبل وقوعه بقوله تعالى «٥: ١٠١ لاتسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم، وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّل القرآن تبد لكم، عفا الله عنها والله غفور حليم» «وكان صلى الله عليه وسلم ينهى عن قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال» وفي لفظ «إن الله كره لكم ذلك» متفق عليهما، وفي حديث اللعان «فكره صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها» قال البيهقي: كره السؤال عن المسألة قبل كونها إذا لم يكن فيها كتاب أو سنة، لأن الاجتهاد إنما يباح ضرورة، ثم روى عن معاذ: «أيها الناس: لا تعجلوا بالبلاء قبل نزوله» وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن مرسلا: معناه. قال ابن عباس لعكرمة «من سألك عما لا يعنيه فلا تفته» وسأل المروزي أحمد رحمه الله عن شيء من أمر العدد. فقال: لا تسأل عن هذا. فإنك لاتتركه، وذكر ابن عقيل: أنه يحرم إلقاء علم لا يحتمله السامع، لاحتمال أن يفتنه وذكر ابن الجوزي: أنه لا ينبغي إلقاء علم لا يحتمله السامع، قال البخاري: قال علي «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟» وفي مقدمة مسلم عن ابن مسعود «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم» وعن معاوية مرفوعاً «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغلوطات» رواه أحمد وأبو داود. قيل ـ بفتح الغين واحدها غَلوطة ـ وهي المسائل التي يغالط بها. وقيل: بضمها. وأصلها الأغلوطات (وكان السلف يهابونها ويشددون فيها، ويتدافعونها) وأنكر أحمد وغيره على من تهجم في الجواب. وقال: لا ينبغي أن يجيب في كل مايستفتى فيه (ويحرم التساهل فيها وتقليد معروف به) أي بالتساهل، لأن أمر الفتيا خطر، فينبغي أن يتبع السلف الصالح في ذلك، فقد كانوا يهابون الفتيا كثيراً. وقد قال الإمام أحمد رحمه الله: إذا هاب الرجل

شيئاً لا ينبغي أن يُحمل على أن يقوله . وقال بعض الشافعية : من اكتفى في فتياه بقول أو وجهه في المسألة ، من غير نظر في ترجيح ولا تقيد به : فقد جهل وخرق الإجماع . وذكر عن أبي الوليد الباجي : أنه ذكر عن بعض أصحابهم أنه كان يقول : الذي لصديق عليّ : أن أفتيه بالرواية التي توافقه . قال أبو الوليد : وهذا لا يجوز عند أحد يعتد به في الإجماع (ولا بأس) لمن سئل (أن يدل) من سأله (على) رجل (متبع) أي يجوز اتباعه . قيل للامام أحمد : الرجل يسأل عن المسألة ، فأدله على إنسان : هل على شيء ؟ قال : إن كان رجلا متبعاً فلا بأس ، ولا يعجبني رأي أحد . وذكر ابن عقيل في واضحه : أنه يستحب إعلام المستفتي بمذهب غيره إن كان أهلا للرخصة . كطالب التخلص من الربا ، فيدله على من يرى التحيل للخلاص منه ، والخلع بعدم وقوع الطلاق . انتهى . وذكر القاضي أبو الحسين في فروعه في كتاب الطهارة عن أحمد : أنهم جاءوه بفتوى ، فلم تسكن على مذهبه . فقال : عليكم بحلقة المدنيين . ففي هذا دليل على أن المفتي إذا جاءه المستفتي ، ولم يكن عنده رخصة له : أن يدله على مذهب من له فيه رخصة . انتهى . قال في شرح التحرير : وهذا هو الصواب . ولا يسع الناس في هذه الأزمنة غير هذا . ونقل أبو طالب عن أحمد : عجباً لقوم عرفوا الإسناد وصحته ، يدعونه ويذهبون إلى رأي سفيان وغيره . قال تعالى «٢٤:٦٣ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» الفتنة : الكفر . وقال رجل لأحمد : إن ابن المبارك قال كذا . قال : ابن المبارك لم ينزل من السماء . وقال أحمد : من ضيق علم الرجل أن يقلد . وقال ابن الجوزي : التقليد للأكابر أفسد العقائد ، ولا ينبغي أن يناظر بأسماء الرجال ، إنما ينبغي أن يتبع الدليل . فإن أحمد أخذ في الجد بقول زيد . وخالف أبا بكر الصديق . وفي واضح ابن عقيل : من أكبر الآفات : الإلف لمقالة من سلف ، أو السكون إلى قول معظم في النفس لا بدليل . فهو أعظم حائل عن الحق ، وبلوى تجب معالجتها وقال في الفنون : من قال في مفردات أحمد : الانفراد ليس بمحمود . قال :

الرجل ممن يؤثر الوحدة . ثم ذكر قول على « اعرف الحق تعرف أهله » وانفراد الشافعى . وصواب عمر فى أسارى بدر . فمن يعبر بعد هذا بالوحدة .

(فصل)

فى مسائل تتعلق بأدب المستفتى والمفتى . مما ذكره ابن حمدان فى كتابه آداب المفتى والمستفتى . فمن ذلك : أنه (ينبغى حفظ الأدب مع مفت وإجلاله) إياه (فلا يفعل معه ماجرت عادة العوام به ، كإيماء بيده فى وجهه ، ولا) يقول له مالا ينبغى ، ولا (يطالب بالحجة) على مايفتى به (ولا يقال له : إن كان جوابك موافقاً فاكتب ، وإلا فلا) تكتب (ونحوه) كقوله : مامذهب إمامك فى هذه المسألة ؟ أو ماتحفظ فى كذا ؟ أو أفتانى غيرك بكذا ، أو أفتانى فلان بكذا ، أو قلت أنا كذا ، أو وقع لى كذا (لكن إن علم) المفتى (غرض السائل) فى شىء (لم يجز أن يكتب غيره) ولا يسأله فى حالة ضجر ، أو هم ، أو غضب ، أو نحو ذلك . وقال البرماوى وغيره : للعامى سؤال المفتى عن مأخذه استرشاداً ، ويلزم العالم حينئذ أن يذكر له الدليل ، إن كان مقطوعاً به ، لا الظنى ، لافتقاره إلى مايقصر فهم العامى عنه . انتهى (ولا يجوز) للمفتى (إطلاق الفتيا فى اسم مشترك) قال ابن عقيل فى فنونه : إجماعاً . قال : وقد أرسل أبو حنيفة : من سأل أبا يوسف عمن دفع ثوباً إلى قصار ، فقصره وجحده : هل له أجرة إن عاد فسلمه لربه ؟ وقال : إن قال نعم أولا . فقد أخطأ . فجاء إليه . فقال : إن كان قصره قبل جحوده : فله الأجرة . وإن كان بعد جحوده فلا أجرة له ؛ لأنه قصره لنفسه . واختبر أبو الطيب الطبرى أصحاباً له فى بيع رطل تمر . فأجازوا فخطأهم . فمنعوا فخطأهم . فخجلوا ، فقال : إن تساويا كيلا تجوز . فهذا لو صح خطأ المطلق فى كل ما احتمل التفصيل . قال ابن مفلح : كذا قال ، لتصرفه فى ملك غيره بلا إذنه ، ولاحاجة . كما لو أباحه قميصه . ويتوجه عن بعض أصحابنا بظاهر (ولا) يجوز للمفتى (أن يكبر خطه ، أو يوسع الأسطر) لتصرفه فى ملك غيره بلا إذنه ولاحاجة ، كما لو أباحه قميصه ، فاستعمله فيما لبس بالعادة بلا حاجة (أو يكثر) من الألفاظ (إن أمكنه اختصار فيها) أى فى

فتيا (ولا فى شهادة بلا إذن مالك) قاله فى عيون المسائل . قاله فى شرح التحرير .
قلت : وفيه نظر . لاسيما فى الفتاوى . فإن العلماء لم يزالوا إذا كتبوا عليها أطنبوا . وزادوا على المراد ، بل كان بعضهم يسأل عن المسألة . فيجيب فيها بمجلد أو أكثر وقد وقع هذا كثيراً للشيخ تقى الدين رضى الله تعالى عنه . قال ابن مفلح : ويتوجه مع قرينه : خلاف لنا ، يعنى على جواز ذلك . والله أعلم .

(باب ترتيب الأدلة ، والتعادل ، والتعارض ، والترجيح)

اعلم أنه لما انتهى الكلام فى مباحث أدلة الفقه المتفق عليها . وكانت الأدلة المختلف فيها ربما تعارض فيها دليلان باقتضاء حكمين متضادين ، وكان من موضوع نظر المجتهد وضروراته : ترجيح أحدهما ، احتيج إلى ذكر ما يحصل به معرفة الترتيب والتعادل والتعارض . فقد قدم الموفق والآمدى وابن الحاجب وابن مفلح وغيرهم باب الاجتهاد على هذا الباب . وإنما جاز دخول التعارض فى أدلة الفقه لكونها ظنية . إذا تقرر هذا فـ (الترتيب) هو (جعل كل واحد من شيئين فأكثر فى رتبته التى يستحقها) أى يستحق جعله فيها بوجه من الوجوه . وأدلة الشرع : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوه (فيقدم) من جميع ذلك (إجماع) على باقى الأدلة لوجهين . أحدهما : كونه قاطعاً معصوماً من الخطأ . الوجه الثانى : كونه آمناً من النسخ والتأويل ، بخلاف باقى الأدلة . وهو أنواع . أحدها : الإجماع النطقى المتواتر . وهو أعلاها ، ثم يليه الإجماع النطقى الثابت بالآحاد ، ثم يليه الإجماع السكوتى المتواتر ، ثم يليه الإجماع السكوتى الثابت بالآحاد . فهذه الأنواع الأربعة كلها مقدمة على باقى الأدلة (ثم سابق) يعنى أنه إذا نقل إجماعان متضادان ، فالمعمول به منهما : هو السابق من الإجماعين . فيقدم إجماع الصحابة على إجماع التابعين ، وإجماع التابعين على من بعدهم ، وهلم جرا ، لأن السابق دائماً أقرب إلى زمن النبى صلى الله عليه وسلم المشهود لهم بالخيرية فى قوله « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » فإن فرض فى عصر واحد إجماعان ، فالثانى باطل ، لأن كل من اجتهد عن المتأخر فقوله باطل

لمخالفته الإجماع السابق، وإن كان أحد الإجماعين مختلفا فيه . والآخر متفقاً عليه . فالمتفق عليه مقدم . وكذلك ما كان الخلاف فى كونه إجماعاً أضعف . فإنه يقدم على ما كان الخلاف فى كونه إجماعاً أقوى . وإلى ذلك أشير بقوله (ومتفق عليه أو أقوى) قال ابن مفلح : وما اتفق عليه أو ضعف الخلاف فيه . انتهى . وكذلك إجماع لم يسبقه اختلاف مقدم على إجماع سبق فيه اختلاف ثم وقع الإجماع . وقيل : عكسه (وأعلاه) أى الإجماع : إجماع (متواتر نطق ، فآحاد) أى فالنطق الثابت بالآحاد (فسكوتى كذلك) أى فإجماع سكوتى متواتر ، فسكوتى ثابت بالآحاد . وتقدم معنى ذلك قريباً فى الشرح (فالكتاب ومتواتر السنة) يعنى أنه يلى الإجماع من حيث التقدم : القرآن ومتواتر السنة لقطعيتهما . فيقدمان على باقى الأدلة ، لأنهما قاطعان من جهة المتن . ولهذا جاز نسخ كل منهما بالآخر على الأصح . لأن كلا منهما وحى من الله تعالى ، وإن افترقا من حيث إن القرآن نزل للاعجاز . فى الحقيقة هما سواء . وقيل : يقدم الكتاب ، لأنه أشرف . وقيل : السنة ، لقوله تعالى ﴿ ١٦ : ٤٤ لتبين للناس مانزل إليهم ﴾ أما المتواتران من السنة : فمتساويان قطعاً ، ثم يلى ذلك فى التقدم من باقى الأدلة ما أشير بقوله (فآحادها) أى مراتب الآحاد ، وأعلاها : الصحيح . فيقدم على غيره ، ثم الحسن ، فيقدم على غيره ، ثم الضعيف . وهو أصناف كثيرة . وتتفاوت مراتب كل من الصحيح والحسن والضعيف . فيقدم من كل من ذلك ما كان أقوى (فقول صحابى) يعنى أنه يلى آحاد السنة فى التقديم : قول الصحابى (فقياس) بعد ذلك كله (و) أما (التعارض) فهو (تقابل دليلين ولو عامين) على الأصح (على سبيل الممانعة) وذلك إذا كان أحد الدليلين : يدل على الجواز . والدليل الآخر : يدل على المنع . فدليل الجواز : يمنع التحريم . ودليل التحريم : يمنع الجواز . فكل منهما مقابل للآخر ، ومعارض ومانع له . وذكر بعض أصحابنا عن قوم : منع تعارض عمومين بلا مرجح . وقد خص الإمام أحمد رحمه الله نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد الفجر والعصر بقوله صلى الله عليه وسلم « من نام عن صلاة

أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » وذكر القاضي وأصحابه والموفق والشافعية تعارضهما لأن كلا منهما عام من وجه وخاص من وجه (و) أما (التعادل) فهو (التساوي ، لكن تعادل) دليلين (قطعيين محال) اتفاقاً . سواء كانا عقليين أو نقليين ، أو أحدهما عقلياً ، والآخر نقلياً . إذ لو فرض ذلك لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما . وترجيح أحدهما على الآخر محال . فلا مدخل للترجيح في الأدلة القطعية ، لأن الترجيح فرع التعارض . ولا تعارض فيهما . فلا ترجيح (والمتأخر) منهما (ناسخ) للمتقدم إن علم التاريخ بالقطع (ولو) كان الدليلان (آحاداً) على الأصح ، لأنه انضم إلى ذلك : أن الأصل فيه الدوام والاستمرار (ومثله) أي ومثل القطعيين في عدم التعارض (قطعي وظني) لأنه لا تعادل بينهما ولا تعارض ، لانتفاء الظن ، لأنه يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين . فالقاطع هو المعمول به . والظن لغو ، وكذلك لا يتعارض حكم مجمع عليه مع حكم آخر ليس مجمعاً عليه (ويعمل بالقطعي) دون الظني (وكذا) دليلان (ظنيان) في عدم التعارض عند الإمام أحمد وأصحابه وأكثر الشافعية والكرخي والسرخسي . وحكاه الاسفرائيني عن أصحابه . وحكاه ابن عقيل عن الفقهاء (فيجمع بينهما) إن أمكن . بأن علم التاريخ ، وكان أحدهما عاماً والآخر خاصاً . أو أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً ونحو ذلك ، حتى لو كان أحد الدليلين من السنة والآخر من الكتاب على أصح الأقوال . وقيل : يقدم الكتاب على السنة ، لحديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضي رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وأقره عليه . رواه أبو داود وغيره . وقيل : تقدم السنة على الكتاب ، لقوله تعالى « ١٦ : ٤٤ لتبين للناس ما نزل إليهم » وأما قوله صلى الله عليه وسلم في البحر « هو الطهور ماؤه . الحل ميتته » رواه أبو داود وغيره ، مع قوله تعالى وتقدس « ٦ : ١٤٥ قل : لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير » فكل من الآية والحديث : يتناول خنزير البحر . فيتعارض عموم الكتاب والسنة في خنزير البحر فقدم بعضهم الكتاب فحرمه . وقال به من أصحابنا أبو علي

النجاد . و بعضهم قدم السنة فأحله ، وهو ظاهر كلام أحمد . وعليه جمهور أصحابه (فإن تعذر) الجمع بينهما (وعلم التاريخ) بأن علم السابق منهما (فالثانى ناسخ) للأول (إن قبله) أى قبل النسخ (وإن اقترنا خير) المجتهد فى العمل والإفتاء بأيهما شاء (وإن جهل) التاريخ (وقبله) أى قبل الدليل النسخ (رجع إلى غيرهما) أى إلى العمل بغيرهما إن أمكن (وإلا) أى وإن لم يمكن (اجتهد فى الترجيح ، و) متى لم يمكنه ، بأن اجتهد فى الترجيح ولم يظهر شىء : فإنه (يقف) عن العمل بواحد منهما (إلى أن يعلمه) وقال الشيخ تقى الدين : إن عجز عن الترجيح ، أو تعذر : قلد عالما . وهذا كله على عدم التعادل فى الظنيين . وعلى القول الثانى فى أصل المسألة ، وهو جواز تعادلهما . و به قال القاضى وابن عقيل والأكثر من غير أصحابنا : أن المجتهد يخير فى العمل بما شاء منهما . كتخيره أحد أصناف الكفارة عند الإخراج . ومن هنا جاز للعامى أن يستفتى من شاء من المفتين . و يعمل بقوله . وحيث قلنا بالتخيير - على القول بالتعادل أو بعدمه - فلا يعمل ولا يفتى إلا بواحد فى الأصح . قال الباقلانى : وليس له تخيير المستفتى والخصوم ، ولا الحكم فى وقت بحكم وفى وقت بحكم آخر ، بل يلزم أحد القولين . قال : وهل يتعين أحد الأقوال بالشروع فيه كالكفارة ، أو بالتزامه كالنذر ؟ لهم فيه قولان . انتهى . واحتج من منع التعادل فى الأمارتين فى نفس الأمر مطلقاً بأنه لو وقع ، فإما أن يعمل بهما ، وهو جمع بين المتنافيين ، أو لا يعمل بواحد منهما . فيكون وضعهما عبثا وهو محال على الله تعالى ، أو يعمل بأحدهما على التعيين . وهو ترجيح من غير مرجح ، أو لا على التعيين ، بل على التخيير ، والتخيير بين المباح وغيره : يقتضى ترجيح أمارة الإباحة بعينها ، لا لما جاز به الفعل والترك فان هذا معنى الإباحة . فيكون ترجيحاً لإحدى الأمارتين بعينها ، واحتج من جوز تعادل الأمارتين فى نفس الأمر بالقياس على جواز تعادلهما فى الذهن . و بأنه لا يلزم من فرضه محال . وقال العز ابن عبد السلام فى قواعده : لا يتصور فى الظنون تعارض ، كما لا يتصور فى العلوم . إنما يقع التعارض بين أسباب الظنون ، فإذا تعارضت : فإن حصل الشك لم يحكم بشىء ، وإن

وجد ظن فى أحد الطرفين حكمنا به ؛ لأن ذهاب مقابله يدل على ضعفه . وإن كان كل منهما مكذباً للآخر لتساقطا ، وإن لم يكذب كل منهما صاحبه عمل حسب الإمكان . كدابة عليها راكبان : يحكم لها ؛ لأن كلا من اليدين لاتكذب الأخرى . انتهى. قال البرماوى : وهو مقيس ، لأن الظن هو الطرف الراجح ، ولو عورض بطرف آخر لزم أن يكون كل واحد منهما راجحاً مرجوحاً وهو محال (و) أما (الترجيح) فهو (تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل) ولا يكون إلا مع وجود التعارض . فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح ؛ لأنه فرعه ، لايقع إلا مرتباً على وجوده . وقال ابن مفلح : الترجيح هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها . وقال بعضهم : المراد بوصف. فلايرجح نص ولاقياس بمثله . انتهى . ثم اعلم أنه لاتعارض بالحقيقة بين أسباب الظنون . فإذا تعارضت فإن حصل الشك لم يحكم بشىء ، وإن وجد ظن فى إحدى الطرفين حكمنا به ، لأن ذهاب مقابله يدل على ضعفه ، وإن كان كل منهما مكذباً للآخر لتساقطا وإن لم يكذب كل واحد منهما صاحبه عمل به على حسب الإمكان . كدابة عليها راكبان يحكم لها بها فى حجج الشرع ، وهذا أخر ما أمكن . قال أبو بكر الخلال من أئمة أصحابنا المتقدمين : لايجوز أن يوجد فى الشرع خبران متعارضان ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به . فأحد المتعارضين باطل : إما لكذب الناقل أو خطئه بوجه مامن النقليات ، أو خطأ النظر فى النظريات ، أو لبطلان حكمه بالنسخ. انتهى. وقال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة رحمه الله : لاأعرف حديثين صحيحين متضادين . فمن كان عنده شىء من ذلك فليأتنى به لأؤلف بينهما ، وكان من أحسن الناس كلاماً فى ذلك . نقله العراقى فى شرح ألفية الحديث . فالترجيح: فعل المرجح الناظر فى الدليل ، وهو تقديم إحدى الأمارتين الصالحتين للافضاء إلى معرفة الحكم، لاختصاص تلك الأمارة بقوة فى الدلالة ، كما لو تعارض الكتاب والإجماع فى حكم . فكل منهما طريق يصلح لأن يعرف به الحكم ، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة ، وذكر أبو محمد

البغدادى عن قوم : منع الترجيح مطلقاً . قال الطوفى : التزامه فى الشهادة متجه ثم هى آكد . ثم اعلم أن العمل بالراجح فيما له مرجح : هو قول جماهير العلماء سواء كان المرجح معلوماً أو مظنوناً ، حتى إن المنكرين للقياس عملوا بالترجيح فى ظواهر الأخبار . وخالف القاضى أبو بكر بن الباقلانى فى جواز العمل بالمرجح المظنون . وقال : إنما أقبل الترجيح بالمقطوع به . كتقديم النص على القياس ، لا بالأوصاف ، ولا الأحوال ، ولا كثرة الأدلة ونحوها . فلا يجب العمل به . فإن الأصل امتناع العمل بالظن . خالفناه فى الظنون المستقلة بأنفسها ، لإجماع الصحابة . فيبقى الترجيح على أصل الامتناع ، لأنه عمل بظن لا يستقل بنفسه ، ورد قوله بالإجماع على عدم الفرق بين المستقل وغيره ، وقد رجح الصحابة قول عائشة رضى الله تعالى عنها فى التقاء الختانين « فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم » على ما رواه الجماعة عن النبى صلى الله عليه وسلم « إنما الماء من الماء » لكونها أعرف بذلك منهم . قال الطوفى : وليس قوله بشىء ؛ لأن العمل بالأرجح متعين عقلا وشرعاً ، وقد عمل الصحابة بالترجيح مجمعين عليه ، والترجيح دأب العقل والشرع . حيث احتاجا إليه (ولا ترجيح فى الشهادة) لأن باب الشهادة مشوب بالتعبد ، بدليل أن الشاهد لو أبدل لفظة «أشهد» بأعلم ، أو أتيقن ، أو أخبر ، أو أحقق : لم يقبل . ولا تقبل شهادة جمع كثير من النساء على يسير من المال ، حتى يكون معهن رجل ، مع أن شهادة الجمع الكثير من النساء يجوز إن حصل به العلم المتواتر ، وما ذاك إلا لثبوت التعبد (ولا) بنحو ترجيح أيضاً (فى المذاهب الخالية عن دليل) لأن الترجيح إنما هو فى الألفاظ المسموعة والمعانى المعقولة ، وأصل هذه المسألة : أن القاضى عبد الجبار قال : إن الترجيح له مدخل فى المذاهب بحيث يقال مثلا : مذهب الشافعى أرجح من مذهب أبى حنيفة ، أو نحو ذلك وقد خالف عبد الجبار غيره ، وحجة عبد الجبار : أن المذاهب آراء واعتقادات مستندة إلى الأدلة . وهى تتفاوت فى القوة والضعف . فجاز دخول الترجيح فيها كالأدلة . واحتج المانعون لما قالوه بوجوه . أحدها : أن المذاهب لتوفر انهراع

الناس إليها ، وتعويلهم عليها . صارت كالشرائع والملل المختلفة ، ولا ترجيح فى الشرائع . وقد ضعف هذا الوجه بأن انهراع الناس إليها لايخرجها عن كونها ظنية تقبل الترجيح ، ولانسلم أنها تشبه الشرائع . وإن سلمنا ، لكن لا نسلم أن الشرائع لاتقبل الترجيح ، باعتبار مااشتملت عليه من المصالح والمحاسن ، وإن كان طريق جميعها قاطعاً . الوجه الثانى : أنه لو كان للترجيح مدخل فى المذاهب لاضطرب الناس ، ولم يستقر أحد على مذهب . فلذلك لم يكن للترجيح مدخل كالبينات . وهذا الوجه أيضاً ضعيف . واللازم منه ملتزم ، وكل من له رجحان مذهب وجب عليه الدخول فيه . كما يجب على المجتهد الأخذ بالدليلين . الوجه الثالث من المذاهب : أن كل واحد من المذاهب ليس متمحضاً فى الخطأ ولا فى الصواب ، بل هو مصيب فى بعض المسائل ، مخطىء فى بعضها . وعلى هذا : فالمذهبان لا يقبلان الترجيح ، لإفضاء ذلك إلى الترجيح بين خطأ وصواب فى بعض الصور ، أو بين خطأين وصوابين ، والخطأ لا مدخل له فى الترجيح اتفاقاً ، وهذا الوجه يشير قائله فيه إلى أن النزاع لفظى ، وهو أن من نفى الترجيح فإنما أراد : لايصح ترجيح مجموع مذهب على مجموع مذهب آخر . لما ذكر . ومن أثبت الترجيح بينهما : أثبته باعتبار مسائلهما الجزئية ، وهو صحيح فانه يصح أن يقال : مذهب مالك فى أن الماء المستعمل فى رفع الحدث طهور أرجح من مذهب الشافعى وأحمد فى أنه غير طهور . وكذا فى غيرها من المسائل (ولا) ترجيح أيضاً (بين علتين ، إلا أن تكون كل) واحدة (منهما طريقاً لحكم منفردة) قال فى التمهيد وغيره : وذلك لأنه لايصح ترجيح طريق على ماليس بطريق ، وقال الشيخ تقى الدين : يقع الترجيح إن أمكن كونه طريقاً قبل ثبوته (ورجحان الدليل : كون الظن المستفاد منه أقوى) من الظن المستفاد من غيره . قد تقدم أن الترجيح : فعل المرجح ، وأما رجحان الدليل : فهو صفة قائمة به ، أو مضافة إليه . ويظهر هذا فى التصريف . تقول : رجحت الدليل ترجيحاً ، فأنا مرجح . والدليل مرجَّح ، وتقول : رجح الدليل رجحاناً . فهو راجح . فأسندت الترجيح إلى نفسك إسناد

الفعل إلى الفاعل . وأسندت الترجيح إلى الدليل . فلذلك كان الترجيح وصف المستدل . والرجحان وصف الدليل . ولما أهمل - أو سها - عن هذه الطريقة بعض المتأخرين وهم فى الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ . والفرق بينهما : أن دلالة اللفظ صفة له . وهى كونه بحيث يفيد مراد المتكلم به ، أو إفادته مراد المتكلم به . كأن تقول : عجبت من دلالة اللفظ ، أو من أن دل اللفظ . فإذا فسرتها بأن والفعل الذى ينحل إليهما المصدر . كان الفعل مسندا إلى اللفظ إسناداً الفاعلية . والدلالة باللفظ صفة المتكلم وفعله . وهى إفادة المتكلم من اللفظ ما أراد منه ؛ لأنك تقول : عجبت من دلالة فلان بلفظه . ومن أن دل فلان بلفظة كذا . فتسند ذلك إلى فلان ، وهو فلان المتكلم ، لا إلى اللفظ . ومن أمثلة ماالظن المستفاد منه أقوى من غيره : الظن المستفاد من قياس الشبه (ويجب تقديم الراجح) من الأدلة على المرجوح منها (ويكون) الترجيح (بين) دليلين (منقولين) كنصين (و) بين (معقولين) كقياسين (و) بين (منقول ومعقول) كنص وقياس . فهذه ثلاثة أقسام . ومحل ذلك : عند مشروعية الاجتهاد فى الترجيح . وهو ما إذا كان الدليلان ظنيين ، وجهل أسبقهما ، وتعذر الرجوع إلى غيرهما . لأن ترجيحات الأدلة الظنية موصلة إلى التصديقات الشرعية . فأما القسم (الأول) وهو الذى بين منقولين . فيكون (فى السند والمتن ، ومدلول اللفظ وأمر خارج) عما ذكر . فهذه أربعة أنواع . أما وقوعه فى السند : فلكونه طريق ثبوته . وأما وقوعه فى المتن : فباعتبار مرتبة دلالته . وأما وقوعه فى خارج من أحد الأحكام الخمسة المدلول عليها به (فالسند) وهو النوع الأول . ويقع الترجيح بحسبه فى أربعة أشياء . الشىء الأول : الراوى . ويكون فى نفسه وفى تزكيته . فيبدأ بما فى نفسه . ثم اعلم أن الذى عليه الأربعة والأكثر : أن السند (يرجح بالأكثر رواة) وهو بأن تكون رواته أكثر من رواة غيره ، لأن العدد الكثير أبعد من الخطأ من العدد القليل ، لأن كل واحد من الكثير يفيد ظنا . فإذا انضم إلى غيره قوى . فيكون مقدماً لقوة الظن . وقد رجح رسول الله صلى الله عليه وسلم قول ذى اليدين

بموافقة أبى بكر وعمر لما قاله . وعمل بذلك الصحابة بعده . ومن أمثلة ذلك : مسألة رفع اليدين فى غير تكبيرة الإحرام عند ركوع ورفع منه . فروى إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة . وإذا كبر للركوع . وإذا رفع رأسه من الركوع » ورواه ابن عمر ووائل بن حجر . وأبو حميد الساعدى فى عشرة من الصحابة ، منهم : أبو قتادة وأبو أسيد ، وسهل بن سعد . ومحمد بن مسلمة . ورواه أيضا أبو بكر وعمر وعلي وأنس ، وجابر ، وابن الزبير ، وأبوهريرة وجمع غيرهم ، بلغوا ثلاثة وثلاثين صحابيا . وقدم ابن برهان الأوثق على الأكثر . قال المجد : وهو قياس مذهبنا . وخالف الكرخى وغيره . فقال: لا يرجح بالكثرة . وذكر ابن عقيل عن بعض الشافعية ، ونقله صاحب الميزان من الحنفية عن أكثر الحنفية : أنه كالشهادة والفتوى ، ورد قياسهم على الشهادة بأن عند مالك : الكثرة فى الشهود تقدم ، وهو قول لنا ، ثم الشهادة تعبد ، وحجة متفق عليها ، ومقدرة شرعا بعدد ، ولم يرجح الصحابة فيها بمثله . وقال القاضى وأبو الخطاب : ولم يرجح فيها بالأتقن الأعلم ، ورد قياسهم على الفتوى: بأنه لا يقع العلم بها . فليس طريقها الخبر . إنما نقف على علم المفتى . وقد يكون الواحد أعلم . وعند أحمد ومالك والشافعى (أو أكثر أدلة) فإن كثرة الأدلة تفيد تقوية الظن . لأن الظنين أقوى من الظن الواحد ، لكون الأكثر أدلة أقرب إلى القطع . فيرجح بذلك خلافا للحنفية (و) الثانى من المرجحات : أن يكون أحد الراويين راجحا على الآخر فى وصف يغلب على الظن صدقه فيرجح (بالأزيد ثقة . وبفطنة ، وورع ، وعلم ، وضبط ، ولغة ونحو) فكل وصف من هذه الأوصاف يرجح به على من لم يبلغه (و) يرجح أيضا (بالأشهر بأحد) الأوصاف (السمعية) المذكورة . ويكون رجحانه فيها . فإن كونه أشهر إنما يكون فى الغالب لرجحانه (و) يكون الترجيح أيضا (بالأحسن سياقا) لأن حسن السياق دليل على رجحانه (و) يكون الترجيح أيضا (باعتماد) الراوى (على حفظه) للحديث (أو ذكره) له . لأن الحفظ والذكر لا يحتمل الاشتباه

بخلاف الاعتماد على الخط والنسخة . فإنهما يحتملان الاشتباه (و) يرجح أيضا (بعمله بروايته) أى بكون الراوى علم أنه عمل برواية نفسه ، لأن من عمل بما رواه يكون أبعد من الكذب من خبر من لم يوافق خبره . ومتى وجد حديثان مرسلان - وكان الراوى لأحدهما يرسل عن العدل وعن غيره ، والراوى للآخر لا يرسل إلا عن عدل - رجح الذى راويه لا يرسل إلا عن عدل . وإلى ذلك أشير بقوله (أو لا يرسل إلا عن عدل) وكذا يرجح المباشر لما رواه من نقل وصاحبُ القصة على غيرهما . وإلى ذلك أشير بقوله (أو مباشر أو صاحب القصة) فمثال المباشر : رواية أبى رافع « تزوج النبى صلى الله عليه وسلم ميمونة . وهو حلال . وكنت السفيرَ بينهما» فإنها رجحت على رواية ابن عباس «أنه تزوجها وهو محرم» ومثال رواية صاحب القصة : رواية ميمونة نفسها أنها قالت « تزوجنى النبى صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان » فإن هذه الرواية مقدمة على رواية ابن عباس رضى الله عنهما . وترجح الرواية أيضا : بكون الراوى مشافها بالرواية . وبكونه أقرب عند سماعه . وإلى ذلك أشير بقوله (أو مشافها ، أو أقرب عند سماعها) فمثال المشافهة : رواية القاسم عن عائشة رضى الله تعالى عنها - وهى عمته - « أن بريرة عتقت وزوجها عبد » فإنها مقدمة على رواية الأسود عنها « أنه كان حراً » لأنه أجنبى ، ومثال رواية الأقرب عند سماعها : رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنهما «أنه صلى الله عليه وسلم أفرد التلبية» فإنها مقدمة على رواية من روى « أنه ثنى» لأنه روى «أن ابن عمر كان تحت ناقة النبى صلى الله عليه وسلم حين لبى» وترجح رواية أكابر الصحابة - وهم رؤساؤهم - على غيرها على الصحيح من الروايتين . وإلى ذلك أشير بقوله (أو من أكابر الصحابة ، فيقدم الخلفاء الأربعة) أى روايتهم على غيرها ، وذلك لقربهم من النبى صلى الله عليه وسلم ثم الأقرب فالأقرب منه ، لأن من قرب من إنسان كان أعلم بحاله من البعيد ، ولأن الرئيس من كل طائفة أشد تصونا وصونا لمنصبه من غيره ، وعند ابن الحاجب وابن مفلح والهندى وجمع: تقدم رواية متقدم الإسلام على متأخره ، وإلى ذلك أشير بقوله (أو متقدم

الإسلام) وعند القاضي والمجد والطوفي : أنهما سواء . لأن كل واحد منهما اختص بصفة . فمتقدم الإسلام : اختص بأصالته في الإسلام ، ومتأخره : اختص بأنه لا يروي . آخر الأمرين ، فكانا سواء ، وقال ابن عقيل والأكثر : ترجح رواية متأخر الإسلام على متقدمه ، لأنه يحفظ آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولهذا لما روى جرير بن عبد الله البجلي « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ، ثم توضأ ومسح على خفيه » قال إبراهيم النخعي « كان يعجبهم هذا الحديث . لأن إسلام جرير كان بعد نزول سورة المائدة » متفق عليه . وإنما قدمنا ما عند ابن الحاجب ومن وافقه ، مع كونه خلاف رأي الجمهور : تبعا لتقديمه له في التحرير ، ويقدم عند ابن عقيل وأبي الخطاب : رواية من هو أكثر صحبة على غيره ، وإلى ذلك أشير بقوله (أو أكثر صحبة) زاد أبو الخطاب (أو قدمت هجرته) وقال الآمدي وابن حمدان (أو مشهور النسب) زاد الآمدي ومن تبعه : أو غير متلبس بضعف . ورد ذلك ، ووجه الترجيح بشهرة النسب : لكثرة تحرزه عما ينقص رتبته ، ويقدم من سمع بالغا على من سمع صغيرا ، وإلى ذلك أشير بقوله (أو سمع بالغا) وذلك لقوة ضبطه وكثرة احتياطه . وللخروج من الخلاف . فيكون الظن به أقوى . وقد تقدم أن ترجيح الراوي يكون بما في نفسه ، وتقدم الكلام عليه (و) يكون بتزكيته . فيرجح بعض الرواة على بعض (بكثرة مزكين و) إن استووا في الكثرة رجح (أعدليتهم . و) إن استووا في الأعدلية رجح (بأوثقيتهم . و) يقدم حديث (مسند على) حديث (مرسل) عند جماهير العلماء ؛ لأن فيه مزية الإسناد ، فيقدم بها ، ولأن المرسِل قد يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم مجهول . ولأنه مختلف في كونه حجة والمسند متفق على حجيته . وكذا كل متفق عليه مع مختلف فيه من جنسه (و) الشيء الثاني في الرواية ، فيقدم (مرسل تابعي على) مرسل (غيره) لأن الظاهر أنه رواه عن صحابي (و) يرجح أحد المرسلين (بالأعلى إسنادا) منهما . والمراد به : قلة عدد الطبقات إلى منتهاه . فيرجح على ما كان أكثر ، لقلة الخطأ بقلة الوسائط . ولهذا ، غ . الحفاظ

فى علو السند . فلم يزالوا يتفاخرون به (و) يرجح حديث (معنعن) أى متصل بقول الراوى « حدثنى فلان عن فلان عن فلان » إلى أن يبلغ به إلى النبى صلى الله عليه وسلم (على ما) أى على حديث (أسند) بالبناء للمفعول (إلى كتاب محدث) من كتب المحدثين (وكتاب) أى ويرجح ما بكتاب محدث مسند (على) كتاب (مشهور بلا نكير) لكنه غير مسند (و) يرجح (الشيخان) أى ما اتفق البخارى ومسلم على روايته فى كتابيهما (على) ما فى كتب (غيرهما) من المحدثين ، لأنهما أصح الكتب بعد القرآن ، لاتفاق الأمة على تلقيهما بالقبول حتى قال الشيخ تقى الدين وابن الصلاح . والأستاذ أبو إسحاق : إن مافيهما مقطوع بصحته . وخالف النووى ، لقول الأكثر : إن خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن ، ولا يلزم من اتفاق الأمة على العمل بهما : إجماعهم على أن ما فيهما مقطوع بصحته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (فالبخارى ، فمسلم) يعنى ثم يرجح ما انفرد به البخارى على ما انفرد به مسلم (فما صحح) ثم يرجح بعد ذلك ما صحح من الأحاديث على ما لم يصحح . وتختلف مراتب ذلك . فيرجح ما كان على شرط الشيخين ، ثم ما على شرط البخارى ، ثم ما على شرط مسلم . كما فصل ذلك الحاكم فى مستدركه ، ثم بعد ذلك ما صحح وليس على شرط واحد من الشيخين (فمرفوع ومتصل على موقوف ومنقطع) يعنى ثم يقدم بعد ذلك الحديث المرفوع ، لمزيته برفعه على الحديث المنقطع (و) حديث (متفق على رفعه ، أو) على (وصله : على) حديث (مختلف فيه) أى فى رفعه أو فى وصله ، لأن للمتفق عليه مزية على المختلف فيه (و) تقدم (رواية متفقة) أى لم يختلف لفظها ولا معناها ولا مضطربة (على) رواية (مختلفة مضطربة) مطلقا على الصحيح (و) الشىء الثالث : فى المروى فيقدم (ما) أى حديث (سمع منه صلى الله عليه وسلم على محتمل) أى على ما احتمل سماعه وعدم سماعه (و) كذا (على كتابه) عند الجرجانى وابن عقيل والمجد والآمدى . وقال الإمام أحمد رحمه الله : كتابه وما سمع منه سواء ، فيحتمل أن يكون مراده فى الحجة بهذا وبهذا . ويحتمل أن يكون مراده : أنه لا ترجيح بينهما .

وقال القاضى ، وتبعه ابن البناء : إنهما سواء . وتعلق القاضى بخبر ابن عُكَيم فى الدباغ وكذا قال ابن عقيل ، وأنه ظاهر كلام أحمد . وقال بعض أصحابنا : عمل به أحمد لتأخره . فلا معارضة (و) يقدم ما سمع منه أيضا (على ما سكت عنه على حضوره) يعنى أنه يرجح حديث سمع من النبى صلى الله عليه وسلم على حديث ذكر أنه سكت عنه مع حضوره . ذكره ابن مفلح ، لأن المسموع من النبى صلى الله عليه وسلم أعلى مما استفيد حكمه من تقريره لغيره على قول أو فعل (ثم ذا) أى ثم يقدم ذا وهو ما سكت عنه (مع حضوره على) ما سكت عنه (مع غيبته) وعلم به (إلا ما) أى إلا شيئا وقع فى غيبته وعلم به ، وكان (خطر السكوت عنه أعظم) قال القطب الشيرازى : يرجح بسكوته صلى الله عليه وسلم عما جرى فى مجلسه على سكوته عما جرى فى غيبته وسمع به ولم ينكر . اللهم إلا إذا كان خطر ما جرى فى غيبته آكد وآثم من خطر ما جرى فى مجلسه ، بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطره أبعد . فإنه يكون أولى . انتهى (و) يقدم (قوله صلى الله عليه وسلم على فعله) صلى الله عليه وسلم وذلك لصراحة القول : ولهذا القول اتفق على دلالة القول، بخلاف دلالة الفعل، لاحتمال أن يكون الفعل مختصا به ، ولأن للقول صيغة دلالة ، بخلاف الفعل . وقيل : هما سواء . وقيل : الفعل أولى (وهو) أى وفعله صلى الله عليه وسلم مقدم (على تقريره) يعنى أن فعله صلى الله عليه وسلم مقدم على تقريره . وهو ما رآه صلى الله عليه وسلم وسكت عنه ، لأن التقرير يتطرق إليه من الاحتمال ما ليس فى الفعل الوجودى . ولذلك كان فى دلالة التقرير على التشريع اختلاف (و) يقدم (ما لا تعم به البلوى فى الآحاد) يعنى أن الواحد إذا انفرد بحديث لا تعم به البلوى ، وانفرد آخر بحديث تعم به البلوى ، لتوفر الدواعى على نقله ؛ فإن ما لا تعم به البلوى يقدم (على ما تعم به) البلوى ، لأن ما لم تعم به البلوى أبعد من الكذب مما تعم به البلوى . لأن تفرد الواحد بنقل ما تتوفر الدواعى على نقله يوهم الكذب (و) الشىء الرابع فى المروى عنه . فيقدم (ما) أى حديث (لم ينكره المروى عنه)

على ما أنكره مطلقاً (و) يقدم (ما أنكره) المروى عنه حال كون إنكاره (نسياناً) على ما قال عنه : إنه متحقق أنه لم يروه . وإلى ذلك أشير بقوله (على ضدها) قال العضد : الترجيح بحسب المروى عنه: هو أن لا يثبت إنكاراً لروايته ، وهو يحتمل وجهين مالم يقع لروايته إنكار له . ومالم يقع للناسى إنكار لروايته ، واللفظ محتمل والوجهان مذكوران فى الكتب المشهورة، لكن المصرح به فى المنتهى هو الأول . انتهى. النوع الثانى مما يقع فيه الترجيح بين منقولين (المتن) و (يرجح) منه (نهى) على (أمر) يعنى أنه يرجح الخبر الذى فيه النهى على الخبر الذى فيه الأمر لشدة الطلب فيه ، لاقتضائه للدوام ، حتى قال : الأمر لا يفيد التكرار . وقال : النهى يفيد التكرار . ولأن دفع المفسدة أهم من جلب المصلحة (وأمر على مبيح) يعنى أنه يرجح خبر فيه أمر على خبر فيه مبيح ، لاحتمال الضرر بتقديم المبيح بلا عكس ، وهذا اختيار الأكثر ، وقال الآمدى وابن حمدان والهندى : يرجح المبيح على الأمر، لاتحاد مدلوله وانعدام تعطيله ، وإمكان تأويل الأمر ، فعلى الأول- وهو تقديم الأمر على المبيح -يقدم النهى على المبيح ، وعلى قول الآمدى ومن تابعه : عكسه ، وهو ترجيح المبيح على النهى (و) يرجح (خبر) محض (على الثلاثة) أى على النهى، والأمر، والإباحة ، لأن دلالة الخبر على الثبوت أقوى من دلالة غيره من الثلاثة عليه ، ولأنه لو لم يقل به لزم الخلف فى خبر الصادق (و) يرجح لفظ (متواطىء على) لفظ (مشترك) قاله ابن حمدان وابن مفلح وغيرهما (و) يرجح (مشترك قل مدلوله على ما) أى على مشترك (كثر) مدلوله . فيرجح مشترك بين معنيين على مشترك بين ثلاث معان (و) يرجح فيه (معنى ظهر استعماله على عكسه) أى على ما فيه معنى لم يظهر استعماله . قال ابن عقيل فى الواضح وابن البناء : أن يكون أحد المعنيين أظهر فى الاستعمال . كما ذكرنا فى « الحمرة » وأنها أظهر فى الشفق . انتهى (و) يرجح ما فيه (اشتراك بين علمين على) ما فيه اشتراك بين (علم ومعنى ، و) ما فيه اشتراك (بين علم ومعنى على) ما فيه اشتراك بين (معنيين) قال الإسنوى فى شرح البيضاوى : الاشتراك بين علمين خير من

الاشتراك بين علم ومعنى ، لأن العلم يطلق على شخص مخصوص . فإن المراد علم الشخص لا علم الجنس ، والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة . فكان اختلال الفهم بحمله مشتركا بين علمين أقل . فكان أولى . مثاله أن يقول : رأيت أسودين . فحمله على شخصين كل واحد منهما أسود : أولى من شخص اسمه أسود والآخر لونه أسود . والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لقلة الإخلال فيه . مثاله : الأسودين أيضا . فحمله على العلم والمعنى: أولى من حمله على شخصين لونهما أسود (و) يرجح (مجاز على مجاز) آخر بأسباب . منها : الترجيح (بشهرة علاقته) وذلك بأن تكون العلاقة بينه و بين الحقيقة أشهر من العلاقة بين المجاز الآخر والحقيقة مثل : أن يكون أحدهما من باب اسم المتعلق (و) منها الترجيح (بقوتها) أى قوة العلاقة ، بأن يكون مصحح أحد المجازين أقوى من مصحح الآخر . كإطلاق اسم الكل على الجزء ، وبالعكس . فإن العلاقة المصححة فى الأول: أقوى من العلاقة المصححة فى الثانى (و) منها الترجيح (بقرب جهته) أى جهة أحد المجازين إلى الحقيقة . كحمل نفى الذات على نفى الصحة . فإنه أقرب إليه من نفى الكمال (و) منها الترجيح (برجحان على دليله) أى بأن يكون دليل أحد المجازين راجحا على دليل المجاز الآخر . وذلك بأن تكون القرينة الصارفة فى أحدهما قطعية وفى الآخر غير قطعية (و) منها الترجيح (بشهرة استعماله) وذلك بأن يكون أحد المجازين مشهور الاستعمال . فيقدم على المجاز الذى هو غير مشهور الاستعمال (و) يرجح (مجاز على مشترك) يعنى أنه إذا ورد اسم يمكن حمله على أنه مجاز على أنه مشترك : كان حمله على المجاز أرجح . صححه ابن مفلح وغيره . لأن الاشتراك يخل بالتفاهم ، ولحاجة المشترك إلى قرينتين بحسب معنييه ، على معنى أن استعماله فى كل واحد من معنييه يحتاج إلى قرينة معينة مخصصة له ، إذ لا ترجيح لواحد من معنييه على الآخر ، كالعين . فإنها تحتاج عند استعمالها فى الباصرة إلى قرينة تخصصها . وكذا استعمالها فى الجارية ، بخلاف المجاز . فانه يحتاج إلى قرينة واحدة

عند استعماله فى معناه المجازى ، ولا يحتاج إلى قرينة بالنظر إلى المعنى الحقيقى . كالأسد . فإنه يحتاج إلى القرينة عند استعماله فى الرجل الشجاع ، ولا يحتاج إليها عند استعماله فى الحيوان المفترس . والمجاز أغلب وقوعا . قال ابن جنى : أكثر اللغة مجاز . وأيضا : فهو من حيثية البلاغة وما يتبعها أبلغ . نحو زيد أسد ، زيد بحر . وأوفق للطباع وأوجز (و) يرجح (تخصيص على مجاز) يعنى أنه إذا احتمل الكلام أن يكون فيه تخصيص ومجاز فحمله على التخصيص أرجح . قطع به ابن مفلح ، لتعين الباقى من العام بعد التخصيص ، بخلاف المجاز . فإنه قد لا يتعين ، بأن يتعدد ولا قرينة تعينه . مثاله قوله تعالى «٦:١٢١ ولا تأكلوا مما لم يُذْكر اسم الله عليه » فقال الحنفى : أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه . وخص منه الناسى لها . فتحل ذبيحته . وقال غيره : أى مما لم يذبح ، تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية . فلا تحل ذبيحة المتعمد تركها على الأول دون الثانى . قاله المحلى (وهما) أى ويرجح التخصيص والمجاز (على إضمار) لقلة الإضمار . وقيل : يقدم الإضمار عليهما . وقيل : المجاز والإضمار سواء (والثلاثة) أى وترجح الثلاثة ، وهو التخصيص والمجاز والإضمار (على نقل) لأنه إبطال كالنسخ . والمراد بالنقل : المنقول من اللغة إلى الشرع . وغلب استعماله فى المعنى المنقول إليه ، مع مناسبة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه (وهو على مشترك) يعنى أن النقل المذكور يقدم على الاسم المشترك ، لإفراده فى الحالين كزكاة (و) ترجح (حقيقة متفق عليها . والأشهر منها ومن مجاز ، على عكسهن) يعنى أن الحقيقة المتفق عليها تقدم على عكسها . وهى الحقيقة المختلف فيها . والأشهر من الحقيقة يقدم على عكسه ، وهو غير الأشهر منها . سواء كانت الشهرة فى اللغة أو الشرع أو العرف (و) يرجح اسم (لغوى مستعمل شرعا فى) معنى (لغوى على منقول شرعى) يعنى أن اللفظ اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى مرجح على المنقول الشرعى ، لأن الأصل موافقة الشرع للغة (ويرجح منفرد) يعنى أنه إذا استعمل الشارع لفظا لغويا فى معنى شرعى

فإنه يقدم على اللفظ المستعمل فى اللغة لمعنى . قال فى شرح التحرير : وهذا معنى قولنا : ويرجح منفرد . فإن المعهود من الشارع : إطلاق اللفظ فى معناه الشرعى . ولذلك قدم (و) يرجح (ما قل مجازه) على ما كثر مجازه ، لأنه بكثرة المجاز يضعف . فلذلك قدم ماقل مجازه وهذه الصورة ذكرها ابن مفلح (أو) عطف على «ما» يعنى أنه يرجح ما (تعددت جهة دلالته ، أو تأكدت) بأن كان أقوى على ما اتحدت جهة دلالته ، أو كانت أضعف (أو كانت) دلالته (مطابقة) على ما كانت دلالته دلالة التزام . قال العضد : قال الأصفهانى فى شرح المختصر : ويرجح أحد المتعارضين خاصا عطف على عام تناوله ، والمعارض الآخر خاصا ليس كذلك . فإن الخاص المعطوف على العام آكد دلالة بدلالة العام عليه . مثل قوله تعالى « ٢ : ٢٣٨ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين » انتهى (و) يرجح (فى اقتضاء بضرورة صدق المتكلم) يعنى أنه يرجح ما يتوقف عليه ضرورة صدق المتكلم . مثل « رفع عن أمتى الخطأ » (على) ما يتوقف عليه (ضرورة وقوعه) شرعا أو عقلا . مثل : أعتق عبدك عنى ، أو مثل : صعدت السطح ، لأن ما يتوقف عليه صدق المتكلم أولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعى والعقلى ، نظراً إلى بعد الكذب فى كلام الشرع (و) يرجح فى اقتضاء (بضرورة وقوعه عقلا عليها) أى على ضرورة وقوعه (شرعا) قاله ابن مفلح وغيره (و) يرجح (فى إيماء بما) أى بلفظ (لولاه لكان فى الكلام عبث أو حشو على غيره) من أقسام الإيماء . مثل : أن يذكر الشارع مع وصف الحكم وصفا ، لو لم يعلل به لكان ذكره عبثا أو حشوا . فإنه يقدم على الإيماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب ، لأن فى العبث والحشو من كلام الشارع أولى (و) يرجح (مفهوم موافقة على) مفهوم (مخالفة) يعنى أنه يقدم ما دل بمفهوم الموافقة على ما دل بمفهوم المخالفة ، لأن الموافقة باتفاق فى دلالتها على المسكوت ، وإن اختلف فى جهته : هل هو المفهوم ، أو بالقياس ، أو مجاز بالقرينة ، أو منقول عرفى ؟ وقال الآمدى : وقد يمكن

ترجيح المخالفة لفائدة التأسيس . واختاره الهندى (و) يرجح (اقتضاء على إشارة وإيماء) مفهوم (و) يرجح (إيماء على مفهوم) قال الأصفهانى : أما تقديمه - أى الاقتضاء - على الإشارة فلأن الاقتضاء مقصود بإيراد اللفظ صدقا أو عموما حصولا . ويتوقف الأصل عليه ، بخلاف الإشارة . فإنها تقصد بإيراد اللفظ . وإن توقف الأصل عليها . وأما ترجيحه على الإيماء : فلأن الإيماء وإن كان مقصودا بإيراد اللفظ ، لكنه لم يتوقف الأصل عليه . فلقلة مبطلاته . قاله الآمدى (وتنبيه كنص) أو أقوى (فى قول) الشيخ تقى الدين . فإنه قال عن تقديم أبى الخطاب النص على التنبيه : ليس بجيد ، لأنه مثله أو أقوى . وقال أيضا فى أثناء مسألة فى الوقف : فإن نقل نصيب الميت إلى ذوى طبقته إذا لم يكن له والد دون سائر أهل الوقف : تنبيه على أنه ينقل إلى ولده إن كان له ولد . والتنبيه : دليل أقوى من النص ، حتى فى شروط الواقفين (و) يرجح (تخصيص عام على تأويل خاص : وخاص ولو من وجه على عام ، وعام لم يخصص أو قل تخصيصه على عكسه) أما ترجيح تخصيص العام على تأويل الخاص : فلأن تخصيص العام كثيرا ، وتأويل الخاص ليس بكثير . ولأن الدليل لما دل على عدم إرادة البعض تعين كون الباقى مرادا . وإذا دل على أن الظاهر الخاص أقوى غير مراد لم يتعين لهذا التأويل . وأما كون الخاص - ولو من وجه واحد - يقدم على العام مطلقا ، فلأن الخاص أقوى دلالة من العام مطلقا . فكذا كل ما هو أقرب . وأما كون العام الذى لم يخصص مقدم على العام الذى خصص : فلأن العام بعد التخصيص اختلف فى كونه حجة ، بخلاف العام الباقى على عمومه (ومطلق ومقيد : كعام وخاص) يعنى أن حكم المطلق مع المقيد فى الترجيح : كحكم العام مع الخاص . فيقدم المقيد - ولو من وجه - على المطلق . ويقدم المطلق الذى لم يخرج منه شىء مقيد على ما أخرج منه . قاله العضد رحمه الله (و) يرجح (عام شرطى . كمن وما) الشرطيتين (وأى على غيره) من العام غير الشرطى . يعنى أنه إذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح - كمن ، وما ، وأى - تقدم على صيغة النكرة

الوقعة فى سياق النفى وغيرها . كالجمع المحلى بالألف واللام والمضاف ونحوهما ، لدلالة الأولى على كون ذلك علة للحكم وهو أدلّ على المقصود مما لا علة فيه . إذ لو ألغينا العام الشرطى كان إلغاء للعلة ، بخلاف العام غير الشرطى . فإنه لا يلزم منه إلغاء العلة . ويؤيده ما فى المحصول من أن عموم الأول بالوضع ، والثانى بالقرينة (و) يرجح (جمع واسمه) أى اسم الجمع حال كونهما (معرفين باللام ، ومَنْ وما على الجنس باللام) يعنى أنه يرجح الجمع واسم الجمع المعرفان باللام ومن وما على اسم الجنس المعرف باللام . لأن الجنس المحلى باللام اختلف المحققون فى عمومه ، بخلاف الجمع واسمه المعرف باللام ومن وما ، ولأن الجمع واسمه لا يحتمل العهد ، أو يحتمله على بعد ، بخلاف اسم الجنس المحلى باللام . فإنه محتمل للعهد احتمالا قريبا (و) يرجح (فصيح على غيره) أى على متن لم يستكمل شروط الفصاحة . وهى كما ذكر البيانيون : سلامة المفرد من تنافر الحروف ، والغرابة ، ومخالفة القياس . وفى المركب : سلامته من ضعف التأليف ، وتنافر الكلمات ، والتعقيد ، مع فصاحتها . ومحل ذلك علم البيان . وقال بعضهم : إذا كان فى اللفظ المروى ركاكة لا يقبل . والحق أنه يقبل إذا صح السند . ويحمل على أن الراوى رواه بلفظ نفسه . وعلم مما تقدم : أنه لا يرجح الأفصح على الفصيح . وذلك : لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينطق بالأفصح و بالفصيح . فلا فرق بين ثبوتهما عنه . والكلام فيما سوى ذلك ، لاسيما إذا خاطب من لا يعرف تلك اللغة التى ليست بأفصح لقصد إفهامه.

النوع الثالث مما يقع فيه الترجيح بين منقولين (المدلول) أى ما دل عليه اللفظ من الأحكام الخمسة التى هى : الإباحة . والكراهة ، والحظر ، والندب ، والوجوب . إذا علمت ذلك . فإنه (يرجح على إباحة وكراهة وندب : حظر) يعنى أنه يرجح ما مدلوله الإباحة ، لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة ، بخلاف الاباحة ، لأنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مصلحة ولا مفسدة . وهذا هو الصحيح . وعليه أحمد وأصحابه والكرخى والرازى . وذكر الآمدى عن الأكثر : أنه أحوط . واستدل بتحريم متولد بين مأكول وغيره . وقال ابن حمدان وجمع : ترجح الإباحة على

الحظر . وقيل : يستويان . ويقدمان ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الكراهة ، لقوله صلى الله عليه وسلم « ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام » لأنه أحوط ويرجح أيضا ما مدلوله الحظر على مامدلوله الندب . لأن الندب لتحصيل المصلحة فى نظر العقلاء . ويرجح أيضا الحظر لدفع المفسدة . ودفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة فى نظر العقلاء . ويرجح أيضا : الحظر على الوجوب . قال ابن مفلح لأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم ، لحصوله بالترك . قصده أولا ، بخلاف الواجب (وعلى الاباحة ندب) يعنى أنه يرجح ما مدلوله الندب على ما مدلوله الإباحة عند الأكثر (وعليه وجوب وكراهة) يعنى أنه يرجح ما مدلوله وجوب أو كراهة على ما مدلوله الندب ، لأن ترجيحهما عليه أحوط فى العمل (وعلى نفى : إثبات) يعنى أنه يقدم مامدلوله الإثبات على مامدلوله النفى عند أحمد والشافعى وأصحابهما . قال البرماوى : يرجح عند الفقهاء . كدخوله صلى الله عليه وسلم البيت الحرام . قال بلال « صلى فيه » وقال أسامة « لم يصل » وكذا ابن عباس . فأخذ بقول بلال . وتسن الصلاة فى البيت المشرف (وإن استند النفى إلى علم بالعدم) لعلمه بجهات إثباته (فسواء) أى فيكون الإثبات والنفى فى هذه الصورة سواء . قاله الفخر إسماعيل ، وتبعه الطوفى فى مختصره . وقال ابن مفلح : إنه المراد . ومعنى إسناد النفى إلى علم بالعدم بقول الراوى « أعلم أن رسول الله عليه وسلم لم يصل فى البيت ، لأنى كنت معه فيه . ولم يغب عن نظرى طرفة عين فيه . ولم أره صلى فيه » أو قال « أخبرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يصل فيه » أو قال إنسان : أعلم أن فلانا لم يقتل زيداً . لأنى رأيت زيداً حيا بعد موت فلان . فمثل هذا يقبل فيه النفى ، لإسناده إلى مدرك علمى . فيستوى هو وإثبات المثبت ، فيتعارضان ويطلب المرجح من خارج . وكذا قول حكم : كل شهادة نافية استندت إلى علم بالنفى ، فإنها تعارض المثبتة . لأنهما فى الحقيقة مثبتتان ، لأن إحداهما تثبت المشهود به والأخرى : تثبت العلم بعدمه . وكذا حكم الشهادة من غير معارض : تقبل فى النفى إذا كان النفى محصورا . فقولهم : لا تقبل الشهادة بالنفى مرادهم : إذا لم تكن

محصورة . فإن كانت محصورة قبلت . وقد ذكر ذلك الأصحاب فى الشهادة فى الإعسار . وفى حصر الإرث فى فلان . وقال القاضى فى الخلاف ، وأبو الخطاب فى الانتصار ، فى حديث ابن مسعود ليلة الجن : النفى أولى . واختاره الآمدى (وكذا) أى أو كالنفى مع الاثبات فى المداولين (العلتان) يعنى أنه إذا كانت إحدى العلتين مثبتة . والأخرى نافية : قدمت المثبتة . وقال القاضى فى الخلاف فى نفى صلاته على شهداء أحد : الزيادة معه هنا ، لأن الأصل غسل الميت والصلاة عليه ، ثم سواء (و) يرجح (على مقرر) لحكم الأصل (ناقل) عنه عند الجمهور ، لأنه يفيد حكما شرعيا ليس موجودا فى الآخر ، لحديث «من مس ذكره فليتوضأ» مع حديث «هل هو إلا بضعة منك ؟ » وقال الرازى والبيضاوى والطوفى : يرجح المقرر ، لأن الحمل على ما لا يستفاد من العقل ، ولأن المقرر معتضد بدليل الأصل قبل . والتحقيق فى المسألة تفصيل . وهو أن يرجح المقرر فيما إذا تقرر حكم الناقل مدة فى الشرع عند المجتهد ، وعمل بموجبه . ثم نقله المقرر وجهل التاريخ ، لأنه حينئذ عمل بالخبرين ، الناقل فى زمان والمقرر بعده . فأما إن كان الثابت بمقتضى البراءة الأصلية ونقل الخبران . فإنهما يتعارضان هنا . ويرجع إلى البراءة (و) يرجح (على مثبت حد : دارئه) عند الأكثر ، لأن الحدود تدرأ بالشبهات . روى عن الصحابة . وفيه أخبار ضعيفة ، ولقلة مبطلات نفيه . ولأن إثباته خلاف دليل نفيه . قال الآمدى : ولأن الخطأ فى نفى العقوبة أولى من الخطأ فى تحقيقها ، على ما قال عليه الصلاة والسلام «لأن تخطىء فى العفو خير من أن تخطىء فى العقوبة» واختاره القاضى أبو يعلى ، والقاضى عبد الجبار ، والموفق والغزالى : أنهما سواء ، لأن الشبهة لا تؤثر فى ثبوت مشروعيته ، بدليل أنه يثبت بخبر الواحد ، قال البرماوى : وموضع هذه المسألة أن يكون الإثبات والنفى شرعيين ، فأما إن كان النفى باعتبار الأصل ، فهو مسألة الناقل والمقرر السابقة (و) يرجح (على نافى عتق و) على نافى (طلاق : موجبهما) أى ما يوجبهما ، وقيل : يقدم نافيهما . وظاهر الروضة : أنهما سواء كعبد الجبار ، لأنهما حكمان ، وذكر أبو الخطاب : أن دليل موجب العتق قول العلماء غير

عبد الجبار . وقاله الحنفية والكرخى منهم . وهو ظاهر ماقدمه ابن الحاجب ، لقلة سبب مبطل الحرية ، ولاتبطل بعد ثبوتها ، ولموافقة النفى الأصلى . قال ابن مفلح : ومثله الطلاق (و) يرجح (على أثقل : أخف) يعنى أن التكليف الاخف يرجح على الأثقل ، وهذا هو الصحيح ، لقوله تعالى « ٢ : ١٨٥ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ولقوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام » وقيل : يقدم الأثقل ، لأنه أكثر ثوابا (و) حكم (تكليفى و) حكم (وضعى : سواء فى ظاهر كلامهم) أى كلام أصحابنا ، قال ابن مفلح : وقدم أصحابنا ترجيح حكم تكليفى على وضعى . وهو الذى قدمه ابن الحاجب ، فظاهره سواء اه . وقد ذكر المسألة غير الاصحاب ، ونحوه كالوضعى ، وذكر وافيه خلافا والصحيح عندهم : تقديم الحكم التكليفى ، كالاقتضاء ونحوه على الوضعى ، كالصحة ونحوها ، لأنه محصل للثواب ، لأنه مقصود بالذات وأكثر فى الأحكام ، فكان أولى . وقيل : بل يقدم الوضعى . لأنه لا يتوقف على فهم المكلف للخطاب ولا على تمكنه من الفعل ، بخلاف التكليفى . فإنه يتوقف على ذلك . وهذا الذى قدمه البرماوى . والله سبحانه وتعالى أعلم .

وحيث انتهى الكلام على الترجيح فى الأنواع الأربعة شرع فى الكلام على الترجيح بما ينضم إلى اللفظ من أمر خارج عما تقدم . فقال (الخارج) يعنى الذى يرجح به غيره . فمن ذلك أنه (يرجح) الدليل (بموافقة دليل آخر) له على دليل لم يوافقه دليل آخر ، لأن الظن الحاصل من الدليلين أقوى من الظن الحاصل من دليل واحد . وسواء كان الدليل الموافق من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ، لأن تقديم مالم يوافق ترك لشيئين ، وهما الدليل وما عضده ، وتقديم الموافق ترك لشىء واحد . ولهذا قدمنا حديث عائشة رضى الله عنها فى « صلاة الفجر بغلس » على حديث نافع فى « الإسفار » لموافقته قوله تعالى « ٢ : ٢٣٨ حافظوا على الصلوات » لأن من المحافظة الإتيان بالمحافظ عليه المؤقت أول وقته . ويستثنى من ذلك حكم ثبت بالقياس . ووافقه قياس آخر ، وعارضهما خبر . فإن ماثبت بالخبر مقدم . وإلى

ذلك أشير بقوله (إلا فى أقيسة تعدد أصلها مع خبر . فيقدم) الخبر (عليها) أى على الأقيسة المتعدد أصلها ، وقيل : الأقيسة المتعدد أصلها . قال ابن مفلح : قيل: يقدم الخبر على الأقيسة . وقيل : بالمنع إن تعدد أصلها (فإن تعارض ظاهر قرآن وسنة وأمكن بناء كل منهما على الآخر ، أو خبران ، مع أن أحدهما ظاهر قرآن ، و) مع (الآخر ظاهر سنة : قدم ظاهرها) أى ظاهر السنة فى المسألتين ، قال ابن مفلح : فإن تعارض قرآن وسنة ، وأمكن بناء كل منهما على الآخر ، كخنزير الماء . فقال القاضى : ظاهر كلام أحمد : يقدم ظاهر السنة ، لقوله « السنة تفسر القرآن وتبينه » قال : ويحتمل عكسه للقطع به . وذكر أبو الطيب للشافعية وجهين ، وبنى القاضى عليهما خبران مع أحدهما ظاهر قرآن ، ومع الآخر ظاهر سنة ، ثم ذكر نص أحمد تقديم الخبرين ، وذكر الفخر إسماعيل : أنهما على روايتين ، وكذا ابن عقيل ، وبنى الأولى عليها . قال فى شرح التحرير : وتحرير ذلك : إذا كان أحد الدليلين سنة ، والآخر كتابا . فإن أمكن العمل بهما عمل . وإلا قيل : يقدم الكتاب ، فإنه أرجح . وقيل : تقدم السنة ؛ لأنها بيان له ، وهو ظاهر كلام أحمد . كما تقدم . مثاله قوله صلى الله عليه وسلم فى البحر « الحل ميتته » فإنه عام فى ميتة البحر حتى خنزيره ، مع قوله تعالى « ٦ : ١٤٥ قل : لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير » فإنه يتناول خنزير البحر فيتعارض عموم الكتاب والسنة فى خنزير البحر ، فقدم بعضهم الكتاب فحرمه ، وقال به من أصحابنا : أبو على ابن النجاد ، وبعضهم : السنة ، فأحله ، وهو ظاهر كلام أحمد . وعليه جماهير أصحابه (و) يرجح أحدَ الدليلين (عملُ) أى بموافقة عمل (أهل المدينة) وإن لم يكن حجة ، لكنه يقوى به عند أحمد وأبى الخطاب والشافعية . قال أحمد : ما رأوه وعملوا به أصح ما يكون ، ولأن الظاهر بقاؤهم على ما أسلموا عليه وأنه ناسخ ، لموته صلى الله عليه وسلم بينهم ، وخالف القاضى وابن عقيل وأبو محمد البغدادى والطوفى ، ورجح الحنفية بعمل أهل الكوفة إلى زمن أبى حنيفة (أو) بعمل

(الخلفاء الأربعة) عند أحمد وأصحابه وجمع ، لورود النص باتباعهم . حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » ولأن الظاهر : أنهم لم يتركوا النص الآخر إلا لحجة عندهم ، فلذلك قدم . قال القاضي وابن عقيل : نص عليه أحمد في مواضع . وقيل : يرجح أيضا بقول أبي بكر وعمر ، لقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر » قال أيوب السختياني « إذا بلغك اختلاف عن النبي صلى الله عليه وسلم . فوجدت في ذلك أبا بكر وعمر ، فشد يدك . فإنه الحق وهو السنة » انتهى (أو) بعمل (أعلم) قطع به الأكثر ؛ لأن له مزية لكونه أحفظ لمواقع الخلل ، وأعرف بدقائق الأدلة (أو) بعمل (أكثر) الأدلة ، لكن بشرط أن لا يكون المعارض له يخفى مثله عليهم . وإنما قدم الموافق للأكثر : لأن الأكثر موافق للصواب الذي لم يوافق له الأول ، هو قول الأكثرين . ومنع جمع الترجيح بذلك . قال لعدم الحجية في قول الأكثر ، ولو ساغ الترجيح بقول بعض المجتهدين لانسد باب الاجتهاد على البعض الآخر (ويقدم) من حكمين فأكثر (ما علل) أي ما تعرض الشارع لعلته على ما لم يتعرض لعلته ؛ لأن الحكم الذي تعرض الشارع لعلته : أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع ؛ لأن النفس له أقبل بسبب تعقل المعنى (أو رجحت علته) يعني أنه لو عال حكمان وكانت علة أحدهما أرجح ، رجح بأرجحية علته (و) يرجح من دليلين (ما دليل تأويله أرجح) من دليل تأويل الآخر ؛ لأن له مزية بذلك (و) يقدم (عام ورد مشافهة ، أو) ورد (على سبب خاص في مشافهة به ، وسبب) على عام لم يكن بطريق المشافهة ، أو لم يكن على سبب خاص . قال العضد : أو ورد عام هو خطاب شفاه لبعض من تناوله . وعام آخر ليس هو كذلك ، فهو كالعامين ورد أحدهما على سبب دون الآخر . فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به ، وفي غيرهم الآخر . ووجهه ظاهر . انتهى (و) يرجح العام (المطلق عليه) أي على العام الوارد على سبب خاص . ولم يختلف في عموم العام المطلق (في غيره) أي في غير السبب ؛

لأنه اختلف فى عموم السبب العام الوارد على سبب خاص ، ولم يختلف فى عموم العام المطلق (و) يرجح (عام عمل به) ولو فى صورة على عام لم يعمل به فى صورة من الصور . قاله القاضى وابن عقيل وجمع ، وعكس الآمدى وابن الحاجب وجمع . فقال: يقدم مالم يعمل به ليعمل به ، فيكون قد عمل بهما ، ووجه الأول: أن العمل بما عمل به شاهد بالاعتبار لقوته بالعمل (أو أمس بمقصود) يعنى أنه يرجح عام أمس بمقصود وأقرب إليه على مالم يكن أمس بالمقصود . مثاله قوله تعالى « ٤ : ٢٣ وأن تجمعوا بين الأختين » فإنه يقدم فى مسألة الجمع بينهما فى وطء النكاح على قوله « ٤ : ٣٥ وما ملكت أيمانكم » فإنه أمس بمسألة الجمع ، لأن الآية الأولى قصد بها تحريم الجمع بين الأختين فى الوطء بنكاح وملك يمين . والثانية لم يقصد بها بيان حرمة الجمع (و) يرجح (ما لا يقبل نسخاً) لأنه أقوى على ما يقبله (أو أقرب إلى احتياط) يعنى أنه يرجح ما كان أقرب على الاحتياط إلى غيره . ذكره والذى قبله ابن مفلح (أولا يستلزم نقض صحابى خبراً) يعنى أنه يرجح من حديثين : الذى يستلزم نقض صحابى خبراً ـ كقهقهة فى صلاة ـ على ما يستلزمه (أو تضمن إصابته صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطنا) يعنى أنه يقدم من حديثين ماتضمن إصابة النبى صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطنا على ماتضمن إصابته ظاهرا فقط ، قال ابن عقيل وابن البناء وغيرهما : يقدم مالا يوجب تخطئة النبى صلى الله عليه وسلم فى الظاهر والباطن على مايتضمن إصابته فى الظاهر فقط ، فالأول مقدم ومرجح ؛ لأنه بعيد عن الخطأ ، وهو الأليق به وبحاله صلى الله عليه وسلم ، كما ورد فى ضمان على رضى الله عنه : دين الميت وقوله «هما على» وأنه ابتداء ضمان . وأن النبى صلى الله عليه وسلم امتنع من الصلاة على الميت ، وكان وقت الامتناع مصيبا فى امتناعه ، وكان مقدما على حملها على الإخبار عن ضمان سابق ، يكشف عن أنه إن امتنع عن الصلاة فى غير موضعه باطنا ، هذا لفظ ابن عقيل فى الواضح (أو فسره راو بفعل أو قول) يعنى أنه إذا تعارض خبران وفسر أحدهما راويه بفعل أو قول : قدم على مالم يفسره راويه ، لأن ما فسره راويه يكون الظن به

وثق ، لأنه أعرف بما رواه ، كحديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما فى خيار المجلس، وأن «التفرق» تفرق الأبدان ، لأنه فسره بذلك، لأنه اشتمل على فائدة زائدة (وذكر سببه) يعنى أنه إذا تعارض خبران ، وذكر راوى أحدهما سبب الآخر ، دون راوى الآخر فإنه يقدم ماذكر راويه سببه على مالم يذكر راويه سببه . لأن ما ذكر راويه سببه يدل على زيادة اهتمام الراوى بروايته (أو سياقه) يعنى أنه يقدم من خبرين متعارضين : ما كان سياقه أحسن ، لأن مزيته بحسن السياق : تقتضى أن يكون أولى من غيره (أو مؤرخ ؛) تاريخ (مضيق) كأول شهر كذا فى سنة كذا . يعنى أنه إذا تعارض خبران أحدهما مؤرخ بتاريخ مضيق - كما ذكر - والآخر مؤخر بتاريخ موسع كقوله : فى سنة كذا ، لأنه يحتمل كونه قبل الشهر المذكور فى المضيق أو بعده . فإنه يقدم ذو التاريخ المضيق ، لأنه يدل على زيادة اهتمام (أو دل على تأخره قرينة) يعنى أنه إذا تعارض خبران ودلت قرينة على تأخر أحدهما : ترجح بذلك . وكذا إذا كان فى أحدهما تشديد دون الآخر ، فإنه يرجح بذلك ، وإلى ذلك أشير بقوله (وبتشديده) لأن التشديدات إنما جاءت حين ظهر الإسلام وكثر وعلت شوكته . والتخفيف كان فى أول الإسلام ، وكذا كل ما يشعر بشوكة الإسلام . قاله العضد وغيره .

وحيث انتهى الكلام على ترجيح الدليلين المنقولين شرع فى ترجيح الدليلين المعقولين بأنواعهما ، وهو الغرض الأعظم من باب التراجيح . وفيه اتساع مجال الاجتهاد . وبدأ ترجيحهما بتعريفهما . فقال (المعقولان) أى الدليلان المعقولان (قياسان ، أو استدلالان . فالأول) الذى هو القياس (يعود) الترجيح فيه) إلى أصله) أى أصل المقيس عليه (وفرعه) أى الفرع المقيس يكون فيه (ومدلوله وأمر خارج) كما فى المنقولين (فيرجح الأصل) فى صور . الأولى : أن يرجح (بقطع حكمه) أى بأن يكون حكم الأصل قطعيا ، فيقدم على ما كان دليل أصله ظنيا ، كقولنا فى لعان الأخرس : ما صح من الناطق صح من الأخرس كاليمين . فإنه أرجح من قياسهم على شهادته ، تعليلا بأنه يفتقر إلى لفظ الشهادة . ففيه خلاف بين .

لأن اليمين نصح من الأخرس بالإجماع ، والإجماع قطعى . وأما جواز شهادته : ففيه خلاف بين الفقهاء (و) الصورة الثانية : أن يرجح (بقوة دليله) أى بأن يكون دليل أحد الأصلين أقوى . فتكون صحته أغلب على الظن (و) الثالثة : أن يكون أحد الأصلين الترجيح (بأنه) أى يكون دليل أصله (لم ينسخ) بالاتفاق على أن ماقيل دليل إنه منسوخ - وإن كان القول به ضعيفا - ليس كالمتفق على أنه لم ينسخ (و) الرابعة الترجيح بكون حكم أصله خارجا (على سنن القياس) بالاتفاق . فانه أرجح مما كان على سنن القياس المختلف فيه ، لأن ما كان متفقا عليه كان أبعد من الخلل . وقال البرماوى : والمراد بذلك هنا أن يكون أصله من جنس أصله ، كما صرح به الماوردى وأبو الطيب ، وأبو إسحاق الشيرازى ، وابن السمعانى وغيرهم . وذلك كقياس مادون أرش الموضحة فى تحمل العاقلة إياه فهو أولى من قياسهم ذلك على غرامات الأموال فى إسقاط الحمل ، لأن الموضحة من جنس ما اختلف فيه . فكان على سننه ، إذ الجنس بالجنس أشبه . كما يقال : قياس الطهارة على الطهارة أولى من قياسها على ستر العورة (و) الخامسة : الترجيح (بدليل خاص بتعليله) أى بالقياس بقيام دليل خاص على تعليله ، وجواز القياس عليه . فإنه أبعد من التعبد والقصور والخلاف . ويرجح ما ثبتت عليته بالنص فالإجماع . قدمه الإرموى والبيضاوى . وإلى ذلك أشير بقوله (وفى قول : نص ، فإجماع) وقال فى المحصول : ويرجح ماثبتت عليته بالإجماع على ماثبتت عليته بالنص ، لقبول النص للتأويل ، بخلاف الإجماع ، ثم قال : ويمكن تقديم النص ، لأن الإجماع فرعه . قال البرماوى : نعم إذا استوى النص والإجماع فى القطع متنا ودلالة : كان مادليله الإجماع راجحا دونهما ، إذا كانا ظنيين . بأن كان أحدهما نصا ظنيا والآخر إجماعا ظنيا رجح أيضا ما كان دليله الإجماع ، لما سبق من قبول النص النسخ والتخصيص . قال الهندى : هذا صحيح بشرط التساوى فى الدلالة . فإن اختلفا فالحق يتبع فيه الاجتهاد . فما تكون إفادته للظن أكثر : فهو أولى . فإن الإجماع وإن لم يقبل النسخ والتخصيص ، لكن ذلك يضعف دلالته بالنسبة إلى الدلالة القطعية . فقد

ينجبر النص بالزيادة . وقد لا ينجبر . فيقع فيه الاجتهاد . انتهى (و) يرجح أحد القياسين على الآخر (بقطع بعلته) لأن المقطوع بعلته راجح على ماعلته مظنونة (أو) القطع (بدليلها أو ظن غالب فيهما) أى فى العلة ، أو فى الدليل ، فشمل ذلك أربع صور . الأولى : القطع بالعلة يرجح على الظن بها . الثانية : الظن الغالب فى العلة يرجح على الظن غير الغالب . الثالثة : القطع بدليل العلة . الرابعة : الظن الغالب فى دليل العلة . فيرجح القياس الذى قد يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذى لا يكون كذلك . ويرجح القياس الذى يكون مسلك علته مظنونا بالظن الأغلب على مالا يكون كذلك . ويرجح أحد القياسين (سبْر، فمناسبة) يعنى : أنه يرجح القياس الذى استنبطت علة وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض فى الأصل ، بخلاف المناسبة (فشبه) يعنى أنه يرجح قياس ثبتت عليته بالمناسبة على قياس ثبتت عليته بالشبه ، لزيادة غلبة الظن بغلبة الوصف المناسب . قال أبو المعالى : وبأدنى المعانى فى المناسبة يرجح على أعلى الاشتباه (فدوران) يعنى أنه يرجح قياس ثبتت عليته بالشبه ، على قياس ثبتت عليته بالدوران . قطع به فى جمع الجوامع وغيره . وقال أبو المعالى : ماثبت بالطرد والعكس مقدم على غيره من الأشباه ، لجريانه مجرى الألفاظ . اهـ . وقيل: غير مافى المتن (و) يرجح قياس نفى الفارق فيه بين الأصل قياس (بقطع) فيه (بنفى الفارق) بين الأصل والفرع على قياس يكون نفى الفارق فيه مظنونا (أو ظن غالب) يعنى أنه يرجح قياس نفى فيه الفارق بين الأصل والفرع مظنون بالظن الأغلب على قياس يكون نفى الفارق فيه مظنونا بالظن الغالب (ووصف حقيقى) يعنى أنه يرجح قياس ذو وصف حقيقى على ذى وصف غير حقيقى . قال العضد : يقدم ما العلة فيه وصف حقيقى على غيره مما العلة فيه وصف اعتبارى ، أو حكمة مجردة . انتهى (و) وصف (ثبوتى) يعنى أنه يرجح قياس العلة فيه وصف ثبوتى على قياس العلة فيه وصف عدمى (وباعث) يعنى أنه يرجح قياس العلة فيه وصف باعث على قياس العلة فيه مجرد أمارة ، لظهور مناسبة الباعث . قال ابن

مفلح : ويرجح بالقطع بنفى الفارق ، أو ظن غالب . والوصف الحقيقى أو الثبوتى أو الباعث على غيرها ، للاتفاق عليها . ولأن الحسية كالعقلية وهى موجبة ، ولا تفتقر فى ثبوتها إلى غيرها . انتهى (و) تقدم علة (ظاهرة) على العلة الخفية (و) علة (منضبطة) على العلة المضطربة . لأجل الخلاف فى مقابلة الظاهرة والمنضبطة (و) تقدم علة (مطردة) على العلة المنقوضة بالخلاف فيها (و) تقدم علة (منعكسة) على العلة غير المنعكسة . لأن الانعكاس وإن لم يفد الغلبة ، لكنه يقويها (و) تقدم علة (متعدية) على العلة القاصرة على الأصح . لكثرة فوائد المتعدية . كالتعليل فى الذهب والفضة بالوزن . فيتعدى الحكم إلى كل موزون . كالحديد والنحاس والصفر ونحوها ، بخلاف التعليل بالثمنية أو النقدية . فإنه لايتعداهما فكان التعليل بالوزن الذى هو وصف متعد لمحل النقدين إلى غيرهما أكثر فائدة من «الثمنية» القاصرة عليهما (و) على ماتقرر من هذا : فتكون العلة التى هى (أكثر تعدية وأعم) مقدمة (على غيرها) مما هو أقل تعدية وأخص . مثاله : لو قدرنا أن أكثر عللنا فى الربا «الكيل» لأنه علة الكيل حينئذ تكون أكثر فروعا . ولو قدرنا أن المطعومات أكثر عللنا فيه بالطعم لانه حينئذ يكون أكثر فروعا . وحينئذ يكون الأقل فروعا باضافته إلى الأكثر فروعا كالقاصرة بالإضافة إلى المتعدية (وإن تقابلت علتان فى أصل فقليلة أوصاف أولى) قال المجد فى المسودة : إذا كانت إحدى العلتين أكثر أوصافا من الأخرى ، فالقليلة الأوصاف أولى . انتهى . وإنما كانت أولى : لأن الوصف الزائد ، لا أثر له فى الحكم . وصح تعلق الحكم مع عدمه ، ولأن الكثيرة الأوصاف يقل فيها إلحاق الفروع . فكان كاجتماع المتعدية والقاصرة . قال المجد : وقال بعض الشافعية وإسماعيل : هما سواء . نقل هذا الحلوانى وأبى الخطاب . انتهى . وإنما قلت « فى أصل » لما سيأتى من نصه على ما إذا كانت من أصلين فأكثر (و) إن كانت العلتان (من أصلين) فأكثر (فكثيرتها) أى كثيرة الأوصاف (أولى إذا كانت أوصاف كل منهما)

أى العلتين (موجودة فى الفرع) قال المجد فى المسودة : وإن كانت من أصلين فأكثرهما أوصافا أولى ، إذا كانت أوصاف كل واحدة منهما موجودة فى الفرع لقوة شبهه بالأكثر . قال : وفارق قياس علة الشبهة فى رواية ، لأن أوصاف الأصل هناك لم توجد بكمالها فى الفرع . قال ابن برهان : تقدم العلة ذات الوصف الواحد على ذات الأوصاف . ولم يفصل . وضرب له مثالا بالعلتين من أصلين . انتهى (و) تقدم علة (مطردة فقط على) علة (منعكسة فقط) لأن اعتبار الاطراد متفق عليه . وضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس (و) تقدم (المقاصد الضرورية) الخمسة (على غيرها) من المقاصد (ومكملها) أى مكمل الخمسة الضرورية (على الحاجية وهى) تقدم والمصلحة الحاجية (على التحسينية . و) يقدم (حفظ الدين على باقى الضرورات) قال فى شرح التحرير : وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية : قدمت الدينية على الأربع الأخر ، لأنها المقصود الأعظم . قال الله تعالى « ٥١ : ٥٦ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ولأن ثمرته نيل السعادة الأخروية ، لأنها أكمل الثمرات . وقيل : تقدم الأربع الأخر على الدينية ، لأنها حق آدمى . وهو يتضرر . والدينية حق لله تعالى . وهو لا يتضرر به . ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع ، ومصلحة النفس فى تخفيف الصلاة عن مريض ، ومسافر ، وأداء صوم ، وإنجاء غريق ، وحفظ المال بترك جمعة . وبقاء الذمى مع كفره . ورد ذلك بأن القتل إنما قدم : لأن فيه حقين . ولا يفوت حق الله تعالى بالعقوبة البدنية فى الآخرة . وهو التخفيف عنهما . فقدم على فروعه لا أصوله ، ثم هو قائم مقامه فلم يختلف المقصود . وكذا غيرهما . وبقاء الذمى من مصلحة الدين لاطلاعه على محاسن الشريعة . فيسهل انقياده . كما فى صلح الحديبية ، وتسميته فتحاً مبيناً . قال فى شرح التحرير قلت : ونظير القتل بالقود : الردة إذا مات من عليه زكاة ودين لآدمى . فقيل : تقدم الزكاة ، لأنه حق الله تعالى واختاره القاضى فى المجرد وصاحب المستوعب .

منه يقدم دين الآدمى . والمشهور فى المذهب : أنهم يقتسمون بالحصص ونص عليه أحمد . وعليه أكثر أصحابه . وكذا لو مات وعليه حج ودين ، وضاق ماله عنهما . أخذ للدين بحصته وحج به من حيث يبلغ . نص عليه أحمد . وعليه الأصحاب . وقد يقدم الدين لتأكده . ولم يحكوا هنا فى الأصول : القول بالتساوى ، ولعلهم حكوه ولم نره . انتهى (و) يقدم من قياس (ماموجب نقض علته مانع ، أو فوات شرط ، أو محقق على ما) أى على قياس (موجبه ضعيف ، أو محتمل) أما كون القياس الذى موجب نقض علته قوى ، كالمانع وفوات الشرط ، مقدما على القياس الذى موجب نقض علته ضعيف : فلأن قوة موجب النقض دليل على قوة العلة الناقضة . قال العضد : إذا انتقض العلتان ، أو كان موجب التخلف فى إحداهما فى صورة النقض قوى ، وفى الآخر ضعيف : قدم الأول . انتهى . وأما كون القياس الذى موجب نقض علته محققاً مقدماً على القياس الذى موجب نقض علته محتمل : فلأن المحقق أقوى من المحتمل (وبانتفاء مزاحمها فى أصلها) يعنى أن القياس الذى قد انتفى مزاحم علته فى الأصل مقدم على مالم ينتف مزاحم علته فى أصلها . لأن انتفاء مزاحم العلة يفيد غلبة الظن بالعلة . قال العضد : ترجح العلة بانتفاء المزاحم لها فى الأصل ، بأن لا تكون معارضة ، والأخرى معارضة . انتهى (وبرجحانها عليه) أى برجحان العلة على مزاحمها ، يعنى أنه يرجح القياس الذى تكون علته راجحة على مزاحمها فى الأصل على القياس الذى لا تكون علته راجحة على مزاحمها . لقوته برجحان علته (وبقوة مناسبة) يعنى أن أحد القياسين يرجح على الآخر بقوة مناسبة علته . لأن قوة المناسبة تفيد قوة ظن العلية . قال ابن مفلح : وبقوة المناسبة ، بأن تكون أفضى إلى مقصودها ، أولا تناسب نقيضاً (ومقتضية لثبوت) يعنى أنه يرجح أحد القياسين على الآخر لكون علته مقتضية للثبوت عند القاضى وأصحابه والموفق وجمع ، لأن العلة المقتضية للثبوت تفيد حكما شرعياً لما لم يعلم بالبراءة الأصلية بخلاف المقتضية للنفى . فإنها تفيد ما علم بالبراءة الأصلية . وما فائدته شرعية راجح على غيره . وقاسه أبو الخطاب

على الخبرين . وعند الآمدى وابن الحاجب وجمع : ترجح النافية ، لأن المقتضية للنفى متأبدة بالنفى (وعامة للمكلفين) يعنى أنه يرجح القياس الذى تكون علته عامة فى المكلفين - أى متضمنة لمصلحة عموم المكلفين - على القياس الذى تكون علته خاصة بعض المكلفين ، لأن ماتكون فائدته أكثر : أولى . وقدم الكرخى وأكثر الشافعية الخاصة لتصريحها بالحكم . وكذا ماأصله من جنس فرعها ، كإلحاق بيع المكاتب بالسلم بلا صفة . و بقوله : بعتك عبداً (و) تقدم علة (موجبة لحرية) على علة مقتضية لرق . قدمه ابن مفلح فى أصوله ، وقال : قاله القاضى و بعض المتكلمين . وقيل : تقدم المقتضية للرق . واختاره أبو الخطاب وابن عقيل والكرخى (و) تقدم علة (موجبة للحظر) - يعنى - وتقدم علة موجبة للحظر على علة موجبة للاباحة . لأن تقديم الحاظرة أولى وأحوط ، وذكر أبو الخطاب احتمالا بأنهما سواء (و) تقدم (علة لم يخص أصلها) وهى عامة الأصل ، بأن توجد فى جميع جزئياته ، ذكره أبو الخطاب وابن عقيل ، كالطعم على الكيل عند من يجيز التفاضل فى القليل . لأنها أكثر فائدة مما لا يعم . كالطعم فيمن يعلل به فى باب الربا . فإنه موجود فى البر مثلا : قليله وكثيره ، بخلاف «القوت» العلة عند الحنفية ، فلا توجد فى قليله ، فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين (أو لم يسبقها حكمها) يعنى أنه تقدم علة وجد حكمها معها على علة حكمها موجود قبلها ، لأن الموجود حكمها معها يدل على تأثيرها فى الحكم . كتعليل أصحابنا فى البائن : أنها لا نفقة لها ولا سكنى : بأنها أجنبية منه . فأشبهت المنقضية العدة . وتعليل الخصم : بأنها معتدة من طلاق ، أشبهت الرجعية ، فعلتنا أولى ، لأن الحكم - وهو سقوط النفقة - وجد بوجودها ، وقبل أن تصير أجنبية كانت النفقة واجبة ، وعلتهم غير مؤثرة ، لأن وجوب النفقة والسكنى يجب للزوجة قبل أن تصير معتدة من طلاق فوجب لها النفقة والسكنى (أو وصفت بموجود فى الحال) يعنى أن العلة الموصوفة بما هو موجود فى الحال تقدم على العلة الموصوفة بما وجوده فى ثانى الحال ، لتعليل أصحابنا فى رهن المتاع : أنه عين يصح بيعها ،

فصح رهنها كالمفرد ، وتعليل الخصم بأنه قارن العقد : معنى يوجب استحقاق رفع يده فى الثانى . فعلتنا محققة الوجود وما ذكره يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد فكانت علتنا أولى (أو عمت معلولها) يعنى أنه تقدم العلة التى تستوعب معلولها على مالم تستوعبه ، كقياسنا فى جريان القياس بين الرجل والمرأة فى الأطراف بأن من أجرى القياس بينهما فى النفس أجراه بينهما فى الأطراف كالحرين . فإنه أولى من قياسهم بأنهما مختلفان فى بدل النفس ، فلا يجرى القياس بينهما فى الأطراف . كالمسلم مع المستأمن ، لأنه لا تأثير لقولهم . فإن العبدين ولو تساويا فى القيمة لا يجرى القياس بينهما فى الأطراف عندهم (ومفسرة) يعنى أن العلة المفسرة - بفتح السين - وما قبلها مما ذكر يقدمن (على ضدها) فإذا وجدت علة مفسرة وعلة مجملة . قدمت المفسرة قال فى التمهيد : ومنها أن تكون إحداهما مفسرة والأخرى مجملة ، كقياسنا فى الأكل فى رمضان ، أنه لا كفارة فيه لأنه إفطار بغير مباشرة ، فأشبه ما لو ابتلع حصاة : أولى من قياسهم أفطر بمسوغ جنسه ، لأن المفسر فى الكتاب والسنة يقدم على المجمل . وكذا فى المستنبط انتهى .

وحيث انتهى الكلام على ترجيح الأصل فى الدليلين المعقولين شرع فى الكلام على ترجيح الأصل بالفرع . فقال (الفرع) يعنى أنه يكون فيه الترجيح فيرجح بما يقوى به الظن (ويقوى ظن بمشاركة) الفرع الأصل (فى أخص) ويرجح على ماهو أعم من ذلك الأخص (و) يرجح أيضاً الفرع ، (بعده عن الخلاف) إذا علمت ذلك (فيقدم) فرع (مشارك) للأصل (فى عين الحكم و) عين (العلة) على فرع مشارك لأصله فى جنس الحكم وجنس العلة وعلى مشارك فى جنس الحكم وعين العلة ، وعلى مشارك فى جنس الحكم وجنس العلة ، وإنما كان كذلك : لأن التعدية باعتبار الاشتراك فى المعنى الأخص تكون أغلب على الظن من الاشتراك فى المعنى الأعم (ففى عينها وجنسه) يعنى ثم بلى ما تقدم ، الفرع المشارك للأصل فى عين العلة وجنس الحكم ، لأن العلة أصل الحكم المتعدى ، فاعتبار ماهو معتبر فى خصوص العلة أولى من اعتبار ماهو معتبر فى خصوص الحكم

(ففى عينه وجنسها) يعنى ثم يلى ماتقدم : الفرع المشارك للأصل فى عين الحكم وجنس العلة فإنه يقدم على الفرع المشارك فى جنس العلة وجنس الحكم . لأن المشارك فى عين أحدهما أولى . لأنه أخص فى جنس العلة (ففى جنسهما) ثم يلى ماتقدم : الفرع المشارك للأصل فى جنس العلة وجنس الحكم (و بقطع فى علة فرع) يعنى أنه يرجح القياس الذى العلة فى فرعه مظنونة (و بتأخره[1] و بثبوته بنص) يعنى أن القياس الذى حكم الفرع فيه بالنص يرجح على القياس الذى لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص وقولنا (جملة) لأنه لو ثبت حكم الفرع بالأصل على سبيل التفصيل : لم يكن ثابتاً بالقياس ، ولم يكن فرعاً ، لأن الثابت بالنص على سبيل التفصيل لا يقاس على شىء .

وحيث انتهى الكلام على ما يترجح به الفرع شرع فى الكلام على الترجيح فيما دل عليه اللفظ والأمر الخارج فقال (المدلول وأمر خارجى) يعنى أن يكون الترجيح فيهما (كما مر فى) الدليلين (المنقولين) على حكم التفصيل السابق فيهما (وترجح علة وافقها خبر ضعيف ، أو) وافقها (قول صحابى ، أو) وافقها (مرسل غيره) أى غير صحابى . نقل الجماعة عن الإمام أحمد رحمه الله : أنه كان يكتب حديث الرجل الضعيف ، كابن لهيعة ، وجابر الجعفى ، وأبى بكر بن أبى مريم . فقيل له فى ذلك . فقال : أعرفه أعتبر به ، كأنى أستدل به مع غيره . ويقول : يقوى بعضها بعضاً . قال بعض أصحابنا : قول أحمد « أستدل به مع غيره » يعنى يصير حجة بالانضمام لامفرداً . وكذا حكم المرسل . وكذا حكم قول الصحابى . كالخبر الضعيف يقوى به و يرجح به . قال فى شرح التحرير : وهو الصواب وقال أيضاً : الصحيح أن العلة ترجح إذا وافقها قول صحابى . و إن لم يجعله حجة . والصحيح أيضاً : أن المرسل يرجح به أحد الدليلين فكذلك فى العلة . وعند القاضى فى العدة : لايرجح بما لايثبت به حكم . فلا يرجح بمرسل . ولا بقول صحابى ، إذا لم يثبت بذلك حكم على القول به . وقال ابن مفلح فى

---

(١) بياض بالأصل هكذا قدر خمس كلمات .

فروعه : وهو محتمل . وقال أيضاً : وأطلق ابن عقيل وغيره الترجيح به .

وحيث انتهى الكلام على الدليلين المنقولين والمعقولين . شرع فى ذكر الترجيح فيما إذا كان أحد الدليلين منقولا والآخر معقولا . فقال (المنقول والقياس) فإذا وجد تعارض بين المنقول والقياس ـ والمراد بالمنقول : الكتاب والسنة . فإنه (يرجح) منقول (خاص دل) على المطلوب (بنطقه) لأن المنقول أصل بالنسبة إلى القياس ، ولأن مقدماته أقل من مقدمات القياس . فيكون أقل خللا (و إلا) أى و إن لم يدل على المطلوب بنطقه ، مع كون المنقول خاصاً . فله درجات ، لأن الظن الحاصل من المنقول الذى دل عليه المطلوب لا بمنطوقه : قد يكون أقوى من الظن الحاصل من القياس ، وقد يكون مساوياً له ، وقد يكون أضعف منه . و إلى ذلك أشير بقوله (فمنه ضعيف ، وقوى ، ومتوسط ، و) يكون (الترجيح فيه بحسب مايقع للناظر) فيعتبر الظن الحاصل من المنقول والظن الحاصل من القياس . و يؤخذ بأقوى الظنين .

(خاتمة)

يقع الترجيح بين حدود ظنية سمعية مفيدة لمعان مفردة تصورية . وهى حدود الأحكام الظنية المفيدة لمعان مفردة تصورية . وذلك : لأن الأمارات المفضية إلى التصديقات كما يقع التعارض فيها ، و يرجح بعضها على بعض ، فالحدود السمعية تقع الحدود فيها . و يرجح بعضها على بعض . وخرج بقوله « السمعية » العقلية . وهى تعريف الماهيات ، وهى ليست مقصودة هنا إذا تقرر هذا . فإنه (يرجح من حدود سمعية : ظنية مفيدة لمعان مفردة تصورية صريح) لأن الترجيح فى الحدود السمعية تارة يكون باعتبار اللفظ . وتارة يكون باعتبار المعنى . وتارة يكون باعتبار أمر خارج . فمن الترجيح باعتبار الألفاظ : الصراحة . فيرجح الحد الذى بلفظ صريح على حد فيه تجوز ، أو استعارة ، أو اشتراك ، أو غرابة ، أو اضطراب . ومحل هذا : إن قلنا إن التجوز والاستعارة والاشتراك تكون : فى الحدود والصحيح : المنع . قال الكورانى : إلا إذا اشتهر المجاز ، وحيث لا يتبادر غيره (و) من الترجيح باعتبار

للمعنى (أعرف) يعنى بأن يكون العرف من أحدهما أعرف من الآخر (و) من الترجيح باعتبار المعنى أيضاً (أعم) يعنى بأن يكون مدلول أحدهما أعم من مدلول الآخر، فيرجح الأعم ليتناول الأخص وغيره فتكثر الفائدة. وقيل: يقدم الأخص للاتفاق على مايتناوله الأخص، لتناول الحدين له والاختلاف فيما زاد على مدلول الأخص. والمتفق عليه أولى (و) من الترجيح باعتبار المعنى أيضاً (ذاتى) يعنى أنه يرجح التعريف بكونه ذاتياً على كونه عرضياً، لأن التعريف بالذاتى يفيد كنه الحقيقة، بخلاف العرضى (ومن ذا) أى يقدم من هذا التعريف الذاتى ماهو (حقيقى تام، ف) ماهو (رسمى كذلك) يعنى أنه يقدم بعد ذلك التعريف الرسمى التام. فالتعريف الرسمى الناقص (فلفظى) يعنى أنه يلى الرسمى الناقص: التعريف اللفظى (و) يكون الترجيح فى الحدود السمعية باعتبار أمر خارج أيضاً فيرجح أحد الأمرين (بموافقة) نقل الشارع، أو نقل لغوى (أو) (مقارنة نقل سمعى، أو لغوى) على مالا يكون كذلك (أو عمل أهل المدينة، أو) عمل (الخلفاء) الراشدين (أو) عمل (عالم) يعنى أنه يرجح أحد التعريفين بموافقة عمل أهل المدينة. أو بموافقة عمل الخلفاء الأربعة، أو بموافقة الأئمة الأربعة، أو بموافقة عمل عالم واحد على مالا يكون كذلك. لحصول القوة بذلك (و) يرجح أحد التعريفين أيضاً (بكون طريق تحصيله أسهل) من طريق الآخر (أو أظهر) من طريق الآخر. يعنى أن أحد التعريفين يرجح على الآخر برجحان طريق اكتسابه، بأن يكون طريق اكتساب أحدهما قطعياً، وطريق اكتساب الآخر ظنياً، أو اكتساب أحدهما أرجح من طريق اكتساب الآخر، بكون طريقه أسهل وأظهر، فيقدم الأسهل أو الأظهر على غيره. لأنه أفضى إلى المقصود، وأغلب على الظن (و) يرجح أحد التعريفين أيضاً (بتقرير حكم حظر) على تعريف مقرر لحكم إباحة (أو نفى) يعنى أنه يرجح تعريف مقرر لنفى حكم على تعريف مقرر للاثبات (أو درء حد) يعنى أنه يرجح تعريف مقرر لدرء حد، بأن يلزم من العمل به درء الحد، على مالا يكون كذلك (أو

ثبوت عتق ، أو) ثبوت (طلاق ونحوه) يعنى أنه يرجح أحد التعريفين بكونه يلزم من العمل به ثبوت عتق أو طلاق . قاله ابن مفلح وغيره . ثم قال : فالترجيح به على ما سبق فى الحجج (وضابط الترجيح) يعنى القاعدة الكلية فى الترجيح (أنه متى اقترن بأحد) دليلين (متعارضين أمر نقلى) كآية أو خبر (أو) أمر (اصطلاحى) كعرف أو عادة (عام) ذلك الأمر (أو خاص ، أو) اقترن بأحد الدليلين (قرينة عقلية ، أو) قرينة (لفظية ، أو) قرينة (حالية . وأفاد) ذلك الاقتران (زيادة ظن : رجح به) لما ذكرنا من أن رجحان الدليل هو بالزيادة فى قوته وظن إفادته المدلول . وذلك أمر حقيقى لايختلف فى نفسه . وإن اختلفت مداركه (وتفاصيله) أى تفاصيل الترجيح (لاتنحصر) وذلك : لأن مثارات الظنون التى بها الرجحان والترجيح كثيرة جداً . فحصرها يبعد ، لأنك إذا اعتبرت الترجيحات فى الدلائل من جهة مايقع فى المركبات من نفس الدلائل ومقدماتها ، وفى الحدود من جهة مايقع فى نفس الحدود من مفرداتها ، ثم ركبت بعضها مع بعض حصل أمور لاتكاد تنحصر .

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم .

وكان الفراغ من طبعه بمطبعة السنة المحمدية - على نسخة حضرة صاحب الفضيلة والسماحة ، علامة البلاد النجدية الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ . متعه الله بطول حياته . وأدام توفيقنا وإياه - لما يحب ويرضى - فى التاسع عشر من شهر شوال سنة ١٣٧٢ هجرية . وصلى الله وسلم وبارك على عبده الكريم ورسوله المصطفى محمد وعلى آله أجمعين .

فهرس

شرح الكوكب المنير

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

تصويبات

الكوكب المنير

الحمد لله . والصلاة والسلام على خاتم رسل الله محمد وآله .

وبعد . فإنى كنت قبل البدء فى طبع « الكوكب المنير » بحثت فى فهارس مكتبة الأزهر وغيرها على أصول خطية أخرى ، فلم أعثر على شىء . فاضطرنى طلب التعجيل بالطبع ـ لحاجة طلبة المعهد إلى الكتاب فى أول السنة الدراسية ـ إلى الاكتفاء بنسخة سماحة الشيخ محمد بن ابراهيم ، عالم نجد ، ومفتى المملكة العربية السعودية ، أدام الله النفع به .

وبعد الفراغ من الطبع . دلنى الأخ البحاثة الشيخ حمد الجاسر ، معاون مدير المعهد العلمى السعودى ، بارك الله فيه ـ على نسخة فى مكتبة الأزهر . وأنها فى الفهرس باسم آخر . فاستعرتها بمعاونة فضيلة الشيخ أبى الوفاء المراغى مدير مكتبة الأزهر . شكر الله له . وبمراجعة المطبوع عليها مراجعة دقيقة ، تبينت هذه الأخطاء ، وأكملت منها الخرم الذى كان بنسخة سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم . ونسخة الأزهر — وإن كانت رديئة الخط — لكنها معتنى بها ، ومصححة تصحيحاً دقيقاً جداً . وفى آخرها : وهو من كتابة والدى العلامة أبى إسحاق إبراهيم ابن مفلح . تغمده الله برحمته . وأسكنه فسيح جنته . حرره الفقير ولده أحمد .

ص	س	خطأ	صواب
٤	٤	يسبب	بسبب
٥	٧	الحميد	الحمد
٦	١	بعد حكم	بعد ذكر حكم
٦	١٢	ومادته	ومادية
١١	١٧	معرفة جمل	معرفة أحكام جمل
١٣	١٥	يتعرف فى	يتعرف بالنظر فى
١٦	٨	ويمكن	أو يمكن
	٩	فاسد	فاسده
	١٠	المطلوب بالخبرى	المطلوب الخبرى
	١٥	يفيد	يفيض
١٧	١	وإلى قوله	إلى قوله وهو القرآن
	٣	والإسلام	والإسلام عنها
	١٧	لأن حصول صورة التصور	لأنه حصول صورة الشىء فى الذهن . وسمى التصديق تصديقا لأن فيه حكما يصدق فيه أو يكذب . سمى بأشرف لازمى الحكم فى النسبة . فكل تصديق متضمن من مطلق التصور
	١٨	حيث هو	حيث هما
	٢٣	أين متى	أنى متى
	٢٣	شىء	شىء : فى وجه
١٨	٢	تميز	يميز
	٤	بجوار	لجوار
١٩	١	ويطلق	وتطلق
	٢٠	حد الضرورى	جد العلم الضرورى
٢٠	٢	الفصل أحوال	الفصل طرفا من أحوال
	٦	حين	معين
	١١	ويرتفعان	ويرتفعان لتساوى الحقيقة
	١٣	أن هذين المعلومين	أن المعلومين

ص	س	خطأ	صواب
	١٦	والأول لايخلو	ووجود الحركة مع السكون والأول لايخلو
	٢٣	دفع	رفع
	٢٤	حقيقتين	حقيقتاهما
١١	٨	وجود أفراد	وجود كل أفراد
	١٥	والأبيض فى	والأبيض فإن الحيوان يوجد بدون الأبيض فى
	١٦	ونحو غيرها	وغيرهما
	١٨	إحداها عدم الأخرى	أحدهما عدم الآخر
٢٢	٢٣	فى الذاكر	عند الذاكر
	٢٤	يحتمل	لا يحتمل
٢٣	١	قدره	قدره لابتقدير الذاكر فقط
	١	غير الصحيح	الفاسد
	٢	مشكك لايتغير الذاكر إياه	مشكك إياه
	٦	متعلقه	متعلقه النقيض
٢٥	٣	على اختلاف	على تفاوت العقول فى نفسها وأجمع العقلاء على صحة قول القائل : فلان أعقل من فلان وأكمل عقلا . وذلك يدل على اختلاف
	١٠	الاحساس	بالاحساس
	١٠	بالحواس لاوقال الشيخ تقى الدين يختلفان يختلف	بالحواس لايختلف
٢٧	٣	عليه	عينه
	٤	المحدود	الحد
	١٣	كالإنسان جسم ضاحك	كالإنسان ضاحك
٢٨	٥	المنع فى	المنع على
	٧	بصور	تصور
	٨	إثبانه	إثباته إلى
٣٠	١٢	والتضاد	والتعاضد
	٢٠	يخل	تخل اللغة
٣١	٢٤	القول	وهذا القول
٣٢	٤	ملاحظة	ملاحظة كونه

ص	س	صواب	صواب
	١١	ومزروع	ومذروع
٣٣	٣	بإيرادها	بانفرادها
	١٠	لزيد العلم	كزيد العالم
	١١	التـاء	الياء
٣٤	١٥	وصفا	وضعا
	٢٠	العلامة	العلامة له
٣٥	١٣	على العرب	على الخلاف : ماسيأتى أن المجاز هل يكون فى التركيب ، وأن العلاقة هل تشترط فى آحاده ونحو ذلك (وهو) اى المركب الذى وضعته العرب
	١٩	يسند إليه	يسند وأن يسند إليه صح تأليف الكلام
٣٦	١٥	مقيديه	تقييدية
٣٧	٨	لك	له
	٩	لكلمة	الكلمة
	٢٢	لايقوم به تعالى بل كلام غيره ومن العلوم	لايقوم به تعالى
	٢٤	لا أن	فإن
٣٨	١١	مقدوراتها	مقدراتها
٣٩	١	أى	أى دلالة
	٩	لزوم	لازم
	٩	توجد	يوجد
	١٣	المضمون	المدلول
	٢٢	فدلالة الوصف	فدلالة اللفظ
٤٠	١٢	على	عليهم
٤١	٢٠	جزئى	جنس
٤٢	١٩	ونحوهما	ونحوهما (و) قسم (غيره) أى غير مشتق وهو مالم يدل على ذى صفة معينة ، كالجسم والإنسان والفرس (و) من حيث إنه وصف أو غير وصف قسمان أيضاً . قسم (صفة) إن دل على معنى قائم بذات كالحياة والعالم . وقال العضد هنا : الصفة ماتدل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين ، كضارب (و) قسم (غيرها) أى غير الصفة إن لم يكن كذلك كالإنسان وزيد ونحوهما

ص	س	خطأ	صواب
	٢٣	بالنسبة إلى	بالنسبة إلى الصفة ، مترادفان بالنسبة إلى
٤٣	٩	اشترك فى	مشترك إلى
	٩	والحقيقة	أو الحقيقة
	١٧	ولذا يترادف	وكذا مترادف
٤٤	١	بمجرد	لمجرد
	١٣	عن	عند
٤٥	١	وصل	وكل
	٣	حلوا	حارا
	٤	الطويل	للطويل
	١٢	تأكيدة	تأدية
	١٣	وجعلوا	وجهلوا
٤٦	٥	موضوع	موجود
	٥	(و)	(ؤ)
٤٧	٧	كأسد	كأسامه
	١٣	العذرة	الغائط
٤٨	١	التصديق	التصديق معلوم
	١١	على الفور	هو علم الفوز
٤٩	٨	المحل	الحقيقة
	١١	لازم	لزوم
	٢٣	قائله	قابله
٥٠	٢	الصورى	الصورى وهو المشار إليه بقوله (وصورى) أى وسبب صورى
	١٧	حاربو أشدوا	حاربوا شدوا
٥٢	٥	الدلالة برهانا	الدالة
٥٣	١٩	لأن مثل	لأن نفى مثل مثل
	٢٤	المعنى جائز	المعدوم جائز
٥٤	٢	الصفة	الصفة كالمثل — بفتحتين — كما قال تعالى « مثل الجنة التى وعد المتقون » فالتقدير : ليس كصفة شىء قال الراغب . المثل هنا بمعنى الصفة

ص	س	خطأ	صواب
٥٥	١٨	مقيد	مقيد على مطلق
٥٦	١٣	عن	بل
٥٧	٢	باعتباره	باعتبارين
	٧	المرادة) أى المراد	اطراده) أى اطراد
	٢٠	والعلامة	والعلاقة
		قابل)	قابل) كاسأل القرية . واسأل العير . وبعضهم يعبر عنه بالإطلاق على المستحيل فإن الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً (و) يعرف أيضاً
	٢٢	والطوخى	والطوفى
٥٨	٧	إضافى	أيضاً فى
	١٩	أن	إذ
٥٩	١	إفرادى مجازى	إفرادى
	١٦	مسلمون ؟)	مسلمون ؟ «فهل أنتم منتهون»
٦٠	٦	(ولفظا)	(ولفظاهما)
	١٣	متجرد	متجدد
	٢٠	بالقلب	بأغلب
٦١	١٥	بالمرجوحية	المرجوحة
٦٢	٤	ما يكون الكرع	من الرعاء يكرع
	٢٢	فصل	(فصل)
٦٣	٨	بالقصد	بانتقال
٦٤	١٧	انتقال	افتعال
٦٦	١٨	بأرم من الأرمى ثم نصب	بارم أمر من الرمى
٦٨	٢٣	قالوا : معه	فألزموه
٦٩	٢	لايسلم	يسلم
	٨	وتفسير أحدهما بالشيئين و	و تفسيرهما بالشيئين أو
	١٧	المتن وأنه	المتن بأنه
	٢٠	البنوية	النبوة
	٢١	محمد	محمود
٧٠	٦	الآية	الآية ذاتيا مجازا
	١٠	يردون	ذهبوا

ص	س	خطأ	صواب
	١٩	نظر	فطر
٧١	٢٢	يأخذ	للآخذ
٧٣	٤	فوصفه	فوضعه
	٧	ولذلك	وكذلك
	١٢	فلما	فما
٧٥	١٩	كثير	كثير فى عطف الجمل
٧٧	٢	حجبتنى	أعجبتنى
٧٨	٣	السحاب	السحاب أى من مكانى إلى ذلك السحاب
	٥	ابتداء المفعول	حق المفعول
	١٠	ويعرف مدخولها	وتعرف بدخولها
	١٤	قوله	قوله «وهومؤمن» ومنها مجيئها بمعنى «عند» نحو قوله
	٢٤	المعنى	المغنى
٧٩	١٤	سليمان)	سليمان) أى فى ملك سليمان
٨١	٥	ابن	أبو
	٢١	المفعول	المفعول نحو « ردف لكم »
٨٢	١٣	الحرف	الحرف مايصلح معه معنى ذلك الحرف
	١٤	فى	فى بيان
	٢١	وتلميذ	وتلميذه
٨٣	٨	عنهم من خبر	من خبر عنهم
	٩	لا للخبر	لا للمخبر
	١٠	به	به ولده
	١٢	« أما »	« إما »
٨٤	٤	من	من لم
	٩	وكذلك	ولذلك
	١٠	ونهى	أو نهى
	١١	لابتداء	الابتداء
		واستفهام	لاستفهام
	٢٣	كالإشارة	كالأمارة
٨٥	١٣	الثانى عشر	الثانى عشر الغاية نحو «وقد أحسن بى» أى إلى. الثالث عشر

ص	س	خطأ	صواب
	١٥	ونحو	نحو
	١٧	الثالث عشر	الرابع عشر
٨٦	٦	يحصل	يحصك
	١٢	أى	أنى
	١٥	ذلك	ذلك مما أوهم مجيئها للماضى نحو قوله تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم » و « إذا رأوا تجارة أو لهواً » .
	٢٢	فتأنى (	(فتأتى
٨٧	١٠	المحبة	الحب لله
	٢٤	المجيدة	الجيدة
٩٠	٥	أى مضاف	الرياضات
	٧	معاونا	معارنا
	١٥	قاله	وقاله
٩١	١١	(فيما	(نواتراً فيما
٩٢	١٢	انتهى	فائدة
	٢٣	اعتبار	إلى اعتبار
٩٣	١	الاسم	الاسم لاختلاف الأمم
	٤	نعم الاحتمال	نعم مع الاحتمال (على حقيقته) كالأسد مثلا فإنه للحيوان المفترس حقيقة ، وللرجل الشجاع مجازاً فإذا أطلق ولا قرينة كان للحيوان المفترس لأن الأصل الحقيقة والمجاز .
	٥	اللفظين	اللفظ بين
	٧	يخصص	يختص
	٢١	« لا »	قيل « لا »
٩٦	١٣	إلا إذا أصبحت	إذ الأوصاف
	١٤	ولا أن	وان
	١٥	كان يترك الفاسد زمن	كلف بترك المفاسد وتحصيل
	١٨	فكل ما	فكما
٩٧	٢	بديعى	بديهى

ص	س	خطأ	صواب
	١٧	إنما	إما أن
	١٧	وينشأ	أو ينشأ
	٢٢	حسن	خمس
٩٨	٣	استعماله	استعمال
	١٢	الألعار	الأنوار
	١٤	وقيده	وقدمه
	١٥	فقال	وقاله
٩٩	١١	فى	فى تعليل
	٢٠	قال	ماقال
١٠٠	٣	كون الثانى	كون الثانى كذلك
	١٤	لو	أنه لو
	١٩	العبث	لزوم العبث
	٢٠	النسب	السبب
	٢٢	تسليمه	تحصيله
	٢٤	الفعل	فعل
١٠١	٤	إلا أنه	لا أنه
١٠٢	١١	عليكم فى الدين	عليكم
	٢٢	الحورى	الخزرى
١٠٣	٢١	من	من محل
	٢١	ما يحتاج	مايحتاج إليه
	٢٤	نافق	ناقض
١٠٤	٦	فى الجوامع	فى جمع الجوامع
»	٢٣	الأسماء	الأحكام
١٠٦	٢	يتعلق	يتعلق به
»	٣	مقيدا	مفيداً
»	١٤	: أقيموا (٢ : ٤٣	(٢ : ٤٣ أقيموا
١٠٧	١	وان يرد	وإن لم يرد
»	٢	صالحة	صحة
»	٩	تركه ونحو	تركه أو وعد على فعل شيء أو تركه ونحو

ص	س	خطأ	صواب
١٠٨	٥	وتغيير	وتعبير
»	٩	لازم	لأنه لازم
١٠٩	٥	يشمل — والتقرير	يحرف هذا لأنه مكرر
»	١٠	تركه هو	تركه وحده ذم عليه أيضاً إذا تركه
»	١٦	كنفقه	كنفقة واجبة
»	١٩	تركه التقرب	تركه نية التقرب
١١١	١٥	الوجود	الوجوب
»	١٨	يبعض	ببعض مافيها
»	١٩	فى النسك	عن الإحرام بالنسك
١١٢	١٦	بدونه عقلا	بدونه ، والشرط العقلى : مالا يمكن وجود الفعل بدونه
١١٣	١	أم قاعدة	أم لا ؟ قاعدة
»	١٨	مختلفة	مختلة
١١٥	٦	وجوباً	إجماعاً
»	٨	فعله وكذا صلاة وكذا فى	فعله صلاة كذا . وفى
»	١٢	غير خلل	غير حصول خلل
١١٦	٦	ويكره	ويكون
»	٨	البناء	البقاء
١١٧	٥	جامع	مخرج
»	٦	الحكم وينظر	الحكم إلا وينظر
»	٩	يقع	تبع
»	٢٣	حفظه وأخر	حفظه انسان وأخر
١١٨	٢	مفق	وشىء
»	١١	كواجب	الواجب
»	١٢	من غسل	بين غسل
١١٩	٢	لا عتبار	لا باعتبار •
»	٥	الشىء	الشريعة
»	٢٢	اقترن	اقترن بها
١٢٢	١٢	امتناعه عقلا	امتناعه شرعا لا عقلا
»	١٥	ولا حراما	وحراما

ص	س	خطأ	صواب
١٢٣	١٤	السلف وقال	السلف . ولانه تعليل ينقض الاجماع بدونه وقال
»	١٧	والطوفى	والطوفى نظرا إلى جنسها . لا إلى عين محل النزاع
١٢٤	١٣	فرزته	قدرته
١٢٥	٢	عليه	عليه (ان انتقل) عمن سقط عليه
»	١٠	الذى انتقل	الذى لو انتقل
١٢٦	٤	الشيخ	الشيخ أبو تمام بمكة أن سأل الشيخ
١٢٨	١٦	عن حقيقته	عنه حقيقة
»	١٩	به على	به حقيقة على
١٣٠	٧	التشهد	التشهد الأول
١٣٢	١٤	بالاباحة عدم الفعل عن الحرج الخطاب	بالاباحة : الخطاب
١٣٣	٥	الوجوب	الوجود
١٣٤	٢	بنفى	يبقى
»	٤	أن الفساد للنهى	أن النهى
»	١٣	وضعه	وضعه الله
»	١٥	خطاب العالم الوضع	خطاب الوضع
»	١٦	وهذا	ويسمى هذا
١٣٦	٢	العجم	العرب
١٣٧	١٦	العبادة	العمارة
١٣٨	٥	الوجود	الوجوب
»	٧	المانع	لمانع
»	٨	وجود	وجوب
١٣٩	٤	مما لو قارن السبب المانع	من المانع
»	١٧	الزنى	الزنى الذى نيط
١٤٠	٥	لرمى	كرمى
»	٨	كاملة	الكاملة
١٤١	١٣	من عدم وجوده	من وجوده
١٤٢	٦	فهو	فهل

ص	س	خطأ	صواب
١٤٣	٢٠	الدين مطابقا	المدين مطالبا
١٤٤	٩	فلكل	فكل
»	٢٢	عدم فعدمى	عدم المانع فعدمى
١٤٥	٧	الجزء	الشرط
»	٨	تلبيس	تلتبس
»	١٦	إذا وحدت	إذا وجدت ترتب الحكم
١٤٦	١٠	الحرمان	الحرمة
»	١٧	لأن موافقة	لأن من قال موافقة
١٤٧	٣	وسم	رسم
١٤٨	٢٣	اتسح	يصح
١٤٩	٨	العقود	النفوذ
	١٧	وعزمة وأعزمه	وعزمه واعتزمه
٣٥٨	١	والباحى	والبلخى
	١٣	وربما	رد بما
	١٧	فوقه »	فوقه » نحو « وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين »
٣٥٩	٢	سليمان	سليمان أو الهدهد
	١١	رأس	رءوس
٣٦٠	١٧	يعم	نعم
	٢٢	المخالفة ولا	المخالفة عند
	٢٣	بالسؤال	لسؤال
٣٦١	١٢	منها فقط	فسقط منها
	١٩	وهو	(وهو)
	١٩	حجة إن حص بمبين	(حجة إن خص بمبين)
٣٦٢	١	قيل	وقيل
	٢	ينهى عن الحربى كما ينهى	ينبىء عن الحربى كما ينبىء
	٤	انتهى	انتفى

ص	س	خطأ	صواب
	٦	لا	إلا
	٨	لا	إلا
	١٥	كأن يعمل فى جزء شىء	كلى استعمل فى جزئى
	٢١	ابن هبيرة	أبى هريرة
٢٦٣	٤	وفرق بين	وفرق بينه وبين
	١١	به	فى
	١٣	الحكم	الحكم ، والذى أريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لامن جهة التناول ولامن جهة الحكم
	٢٣	أويبس	إذا يبس
	٢٤	تبع للسؤال	يتبع السؤال
٢٦٤	٨	الأقوال	الأحوال
٢٦٥	١١	يساوى	ساوى
٢٦٦	٣	عن	عند
	١٠	عائشة	عائشة فى الافك
	١٨	والمنهج والفصول المعتمر من	والمبهج والفصول المعتمر المحصر من
٢٦٧	١٤	لدخول	الدخول
	٢٤	أى ما أراد	أما إرادة
٢٦٨	١٠	مراد لنا	مرادان
	١٧	كقرأين	كقرأين صح
	١٩	تأكيد	باليد
٢٦٩	٦	يجعل بدلا عن	يجعله يدل على
	٨	بالكلى المجموع وهى	الكلى المجموع وهو
	١١	الفرد	المفرد
	٢٣	هو	على
٢٧١	١٥	إلا منه فيه على الاثم	لأمته فيه على الأمم

ص	س	خطأ	صواب
	٢٣	يمين	عين
	٧	(أوبوى)	(فلوبوى)
	١٥	وظاهراً	وظاهراً قال ابن مفلح : عندنا وهو ظاهر
	٢٣	أعم	والأعم
	٢٤	مانفى	أما نفى
	١٥	يريدون	لايريدون
	١٧	بجواز	تجوز
	٢٠	ووقع	ورفع
	٢٤	فيها	منها
	١٠	أى	إلا على رأى
	١١	عليه	عليه الفعل
	٢٠	فسجد	سها فسجد
	١	المعروف	للعرف
	٤	وفيه	أما مالايمكن إرادة الأمة فيه
	١٥	الجميع	الجميع فى الجميع
	٢	إلى	لرجوع الصحابة إلى
	١٢	حكمى	الحكم
	٦	الثانيـة على	بالثانية على
	٢٣	(تسوية	(لايقتضى ذلك القران تسوية
	٥	ويكون	وأن يكون
	٩	بكافر	بكافر حربى
	١٢	اشتراكهما	إلا اشتراكهما
	١٨	وليس	رد ليس
	٢١	ردا إذ ليس	رد ليس
	٢٤	إذا أجرى يصح اقترانهما	ذا أجزاء يصح اقترانها
	٨	البرماوى	الرازى
	١٠	المتتابع	الشائع
	١٢	(منه)	(ومنه)
	١٧	فى	أن

ص	س	خطأ	صواب
	١٨	بالجنس فقد يراعى	بالحس فقد يدعى
	١٩	بالجنس	بالحس
	٢٠	بالفعل	فى التخصيص بالعقل
	٢١	كل شىء	الله خالق كل شىء
	٥	يدخل خصوصه قوله تعالى «هو	يدخله خصوص قوله تعالى « الله
	٧	الإخـلاص	لا خاص
	١٤	التقى	تقى الدين
٢٩١	٧	يكون المستثنى منه صادراً	يكون المستثنى والمستثنى منه صادرين
	١٥	يذكره	يذكر
٢٩٢	١٩	مدلوله والعام عند	مدلوله العام فيه
٢٩٤	٤	ورده	ومراده
٢٩٥	٤	كالاستثناء منها مما	كالاستثناء المنقطع كقام القوم إلاحماراً . الفائدة الثانية يقع الاستثناء فى عشرة أمور . اثنان ينطق بهما ، وثمانية لاينطق بها وقع الاستثناء منها فيما
	٥	والصفة	والصـفات
٢٩٦		معناه	معتاد
٢٩٨	٨	الاطلاق	الطلاق
٢٩٩	٢٣	الرضى	المرتضى
٤٠٠	٣	فقط	فقط أو إلى الأخيرة فقط
	٢٠	بالقرية	بالتوبة
	٢٠	أو يلزم	ويلزم
٤٠١	١٦	رتبـة	رتبتـه
٤٠٢	١٠	الاسـتثناء ،	الاستثناء ، لايريدون الجملة من الكلام . ولابد من الفرق . فإنه فرق بين أن يقال : أكرم
	١١	الفساق ،	الفساق ، ذكره فى المسودة وابن قاضى الجبل عنه قال البرماوى : المشهور أن
٤٠٣	١٨	رد	(رد)
٤٠٤	٢٠	صفة	صـيغة
	٢٣	فبقى ليس بجيد	ليس بجيد

ص	س	خطأ	صواب
	١٥	إثباته إنها	إثباته
	١٢	الثابت لك	بذلك
	٢٠	إلا ثلاثا	ثلاثا
	١٠	بإلا	بأن
	٢١	الشرط اللغوى	الشرط الشرط اللغوى
	٢٢	الحدود فى المخصصات تشمل	المحدود فى المخصصات يشمل
	١٧	للشرط لالفظا ولا معنى . فهو عناد ، لأن فى اللفظ الإكراه يتوقف فلم	للشرط فلم
	٢٢	للفهم	المفاهيم
	١٣	نفى	ففى
	١٥	الكل	الأكثر
	١٦	سكوتا	مسكوتا
	٢٠	وعلى	أو على
	٣	عاما	تماما
	٦	جل	حمل
	١٦	مالواحده	فالمؤاخذة
	١	ودل	ودل عليه
	١٧	المخصص ما	المخصص نفس تقريره صلى الله عليه وسلم ، أو المخصص ما
	٥	الأيارى	الأنبارى
	١٠	القاضى	القاضى بخلافه
	١٧	أحدهما ظاهر	أحدهما وفى الآخر مرجوح (إلى احتمال مرجوح) أى إلى المعنى الذى هو مرجوح لكون اللفظ غير ظاهر
	٤	لكن	لكون
	١٩	مع	خص
	١١	لم يرد	يرد
	١٧	العرب	العرب أنها
	٤	وبعد	وفعل
	٢	أيضاً	ليست
	١٣	وتقييد صوم كقوله تعالى فمن لم يجد	وتفريق صوم المتعة . فإن النص ورد بتفريقه لقوله تعالى « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد

ص	س	خطأ	صواب
	١٥	ولا قضاء تفريق	ولا تفريق
	١٧	الراجح تخلصا	الراجح
	٢٠	حملا على المطلق	حمل المطلق
	٢١	وإن لم	ولم
	٢٢	(ومنقطعا)	(وسقطا)
	١٧	« إحداهن » وهما	«إحداهن» وهو مطلق . وفى رواية « أولاهن » وفى رواية « أخراهن » وهما
	٥	وعند	وعقد
	٩	الكفارة	الكفارة والزكاة
	٢٢	لا أنه	إلا أنه
	١	وسئل القاضى	وقيل للقاضى
	١٤	لفظه على	لفظه لعدم دلالة لفظه على
	٢٣	ثم	لما
	١٠	يتعين	يتعلق
	٢١	وغيرهم وقدمه ابن مفلح وذكر أبو الطيب عن الحنفية . قال ابن العراقى : لا إجمال فى « حرمت عليكم أمهاتكم » لأن العرف دل على التعميم فيتناول	وغيرهم فيتناول
	٣	أصلا (و)	أصلا وتوصف العين بالحل والحرمة حقيقة على الصحيح من مذهبنا ومذهب الحنفية . نقله البرماوى عنهم فى كلامه على الرخصة وقال التميمى والشافعية : وصف العين بالحل والحرمة مجاز ورده ابن مفلح وقال : بل توصف العين بالحل والحظر حقيقة فهى محظورة علينا ومباحة لوصفها بطهارة ونجاسة وطيب وخبث فالعموم فى لفظ التحريم انتهى (ولا)
	٤	يحتمل	يحمل لتردده بين مسح الكل والبعض وحكى عن الحنفية قال ابن قاضى الجبل وغيره
	٦	للرأس	بالرأس
	٨	اليتيم	التيمم
	١٧	حرمت	حرمت عليكم

ص	س	خطأ	صواب
	٢٤	من	والربا من
	٣	إجمال أولا	إجمـال
	٤	واضح القصد	واضح . قال العضد :
	١١	الأمر تأكيد	الأمر والثانى فى نفس الأمر تأكيد
	١٨	أموالـكم	أولادكم
	٢١	لغيهم وتسورهم	بعثهم ونشورهم
	١٥	ووجهه بعده فإن	ووجه بعـده أن
	٤	يلزم	فهـذا
	٢٣	لما	فما
	٤	ماعدا	ماعرا
	١٨	وصفية	وضعية
	٢٣	المطابقة لموافقة	الموافقة
	١٥	ذرية	ذرة
	٢٠	أن فى إجماع السلف على أن فى الأمثلة	أن فى الأمثـلة
	٢٢	أصـل	أن
	٥	العـدو	أرض العدو
	١٨	لبعد عن ردهو .	لبعد غرر وهو
	١٦	لإتباعه بالقياس أو	لإثباته بالقياس إذ
	٢	صفة	صفة خاصة
	٥	فى غير سائمة الغنم كالبقر المعلوفة	فى الغنم المعلوفة
	١٧	رأس مال المفاهيم	رأس المفاهيم
	٨	لم	لو لم
	٢١	وفيه	وفيهما
	٢٤	الأمثال.	الامتلاء
	١	قدراً لا مثلا	قدر الامتلاء
	٣	من حرج	مرجوح
	٥	للأحبار	للأحياء
	١٩	مستفاداً	مشتقاً
	٥	أى ومن	ومن

ص	س	خطأ	صواب
	٨	حجب هؤلاء	حجب أعداءه تجلى لأوليائه حتى رأوه . وقال الشافعى : لما حجب هؤلاء
	٢٠	للعقل صفة.	للفعل صيغة
	١	والفخر	والفخر منا
	٦	اللغة	اللغة نقل إلى أهل اللغة : أنها تفيده لجواز « إنما المرء بأصغريه » يعنى قلبه ولسانه ، أى كماله بهذين العضوين ، لا بهيئته ومنظره . ثم قال : نعم لهم طرق فى إفادتها الحصر أقواها :
	٧	استقرار	استقراء
	٧	وأصعبها	وأضعفها
	٨	استعمل للنفى	للنفى
	٢٣	يميز	ضمير
	٨	حصر	أخبر
	٢٤	مضاف	مفعول
	١٠	بل هم الله	بل الله
	١٢	ولا عدم	ولا عدمه . ولا يلزم من عدم
	١٤	كدخول	لدخول
	١٩	الحكم	الدفع
	٢١	وقيدنا بالخطاب	وقيدنا الحد بالخطاب
	١٠	والاكثر أن يكون	والاكثر . قال ابن قاضى الجبل : يشترط فى التاريخ عند الاكثر
	١٧	صوم	فرض
	٦	وبعثه من بعث	من الفعل . وفى البخارى عن أبى هريرة : أن النبى صلى الله عليه وسلم بعثه فى بعث
	١٥	طائفة أتباع سمعتا الأموى	طائفة من اليهود ، وهم العنانية ـ أتباع عنان ـ وقوعه عقلا لا شرعا وأنكرت السمعتية منهم ـ أتباع سمعتا ـ الأمرين
«	١١	نقل	بأثقل
	١٣	إنما هو الإتيان	إنهما أتيا

١١، ١٢ فانه قال : أو يكون سببه ـ إلى زيادة من قوله : أو يكون إلى قوله : انتهى

١٣ قوله ـ فى موضع

ص	س	خطأ	صواب
	١٣	لأن	أن
	٩	البردزى	المروزى
	١١	خبر ، المصلحة	خبراً لمصلحة
	١٢	عليها . ثم إنها	علمها . ثم إنما
	٢٤	نتفهمه	فتفهمه
	١٥	ولكن	وكذا
	٣	فوجب	وموجب
	٤	باستبعاد	باستعباد
	٧	يجوز	يجوز نسخ
	٢٠	وذلك بأن العلم	(رد) ذلك بأن العلم هو العالمية والحركة هى التحركية ومنع أن المنطوق لاينفك عن المفهوم
	٢٤	رد	(رد)
	٧	وشرعاً ،	وشرعاً ، ومثالى نسخ السنة بالقرآن ماكان من تحريم مباشرة الصائم أهله ليلا نسخ بقوله تعالى «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم»
	٢٠	فهذا الجواز فى الخلاف	فهذا الخلاف فى الجواز
	١١	الوجه الثانى	الوجه الثالث
	٢٤	بأن	فإن
	١	السراية	السراية فهو مقدم
	٢	فإن	فإن علته
	٢٢	فى أنواع	أى دون باقى أنواع
	١	بضد	بقيد
	١٠	أو زيادة	أو زيادة برفع مفهوم المخالفة ، أو زيادة
	٢٤	الجنس	الخمس
	٥	أصل لنسخ	نسخ لأصل
	١٥	من	على
	٢٢	والكتاب	الكتاب
	٥	العدة	العلة
	١٩	المبين للضدين	لما بين الضدين
	٤	نفسه	نفسه يكبش

ص	س	خطأ	صواب
	١١	نقيس	لا نقيس
٤٨٥	٧	على	على سبيل
	٩	كفوات	لفوات
٤٨٦	٢٤	دليله ،	دليله اعتراف ببطلان دليله ،
	٢٠	ولا يضر	ولا يضرنى
	٢٤	مركباً	مركباً لإثباتها الحكم كل بقياس . فقد اجتمع قياساها . ثم إن كان الأول اتفقا فيه على الحكم وهو الأصل بالاصطلاح دون الوصف الذى تعلل به المستدل . فسمى مركب الأصل . وقال ابن مفلح : قيل سمى مركباً
	٢٤	تركيبه	تركيب
٤٨٧	١٥	فنقول للحنفى	فيقول الحنفى
	٢٣	ولا أمنع	وإلا منع
٤٨٨	١٦	ينصها	نصبها
٤٩٠	٢١	قلنا	فإنا
٤٩٢	١٠	ولعدم	وكعدم
	٢٣	والعلية	والمعية
٤٩٣	٥	العنب	العنب ومثال كونها جزءاً ومحل الحكم الخاص به كالتعليل باعتصاره من العنب
	٩	تحقق	لو تحقق
	١١	أصحابنا	أصحابهما
	١٣	تقوية النفس	وتقوية النص
	١٩	السبية	السببية
٤٩٤	٧	كالصبى	كالصبى حر
	٨	الذكرى	الزكوى
٤٩٥	١٣	من	من لم
	١٤	علم	على
	٢٣	اشتراط	اشتراطه
	٢٣	منع اشتراطه	اشترطه
	٩	وقيامه	وقيامه مقامه

ص	س	خطأ	صواب
	٢٠	وإباحة القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو الولى ويبقى القتل بالردة وإباحة القتل بالقصاص قبل إسلامه بعفو أو بجهة القصاص	وإباحة القتل بجهة القصاص
	١٧	فى الإمساك وصلاة الصبح وسواء كان ذلك فى الاثبات	فى الاثبات
	٥	" لة ذلك	العلة لهما بدون ذلك
	٢٣	يحصل	يحصل به
	٢٤	لذلك	كذلك
	٤	وبين تجويزكم الاستنجاء على ذلك بينها وبين قيمتها	وبين قيمتها
	١٩	جائز بخلاف	جائز بغير خلاف
	١	الحنفى « لبعضها » فيصح نكاحها وفى صوم	الحنفى فى صوم
	١٥	العلة	الحرمة
	٦	أن تكون فائدة	فإنه رجوع
	١٦	العلة المركبة	العلة المفردة يستدل به على العلة المركبة
	١٦	نظرة	نظيره
	١٦	الآمدى : وخالف فى ذلك الرازى وأتباعه لأن الحكم	الآمدى : لأن الحكم
	١٧	لعلته	علته
	٢١	جنس الأطراف والنفس	جنس لإتلاف النفس والأطراف
	١٠	بعلى	على
	٨	فلان	فلان دافة
	٢١	بالفاء	بالفاء آكد
	١	إثباته الألفاظ	إتيانه بالألفاظ
	١٥	نياطاً	نياطاً أى علق . والمراد ان الحكم تعلق بذلك الوصف فمعنى تنقيح المناط : الاجتهاد
	١٩	يبين	يبين إلغاء

ص	س	خطأ	صواب
٢٢		تعقيب الكلام لشارع الكلام	تعقيب الشارع للكلام
٢٣		لم	لو لم
٢١		كرمت الخمر فالوصف هنا ـ وهو الاسكار ـ مستنبط من التحريم	(كحرمت الخمر) فـ (الوصف) هنا الإسكار (مستنبط من التحريم)
١٤		وإلغاء	الإلغاء
٧		قولك	قوله
١٨		المقصود	المقصود فى غالب صور الجنس وإلا فلا . لاحتمال الترتيب وعدمه سواء أوعدمه أرجح
٢٤		النسل :	النسل : بتحريم النظر واللمس والخلوة والتعزير عليه . والمبالغة فى حفظ المال
١		النسب	العرض
١٨		الماده	المرأة
١٠		لاحصولها	لا حصر لها
١		تنجر	تنخرم
٢٤		(قسم) هؤلاء الأقسام (من الثلاثة	(من) هؤلاء الأقسام (الثلاثة
٣		الوصفية	الوضعية
١٩		ذلك فهو أضعف أنواع التأثير(١) كالتكرار	ذلك كالتكرار
٢		فى الزكاه	فى سقوط الزكاة
٢٢		يوجد مثلا	يوجد فى التحريم مثلا
١٥		التعدية	المتعدية على
٨		جداً	جداً لأن
١٨		منوط	مانيط
٢٠		الأحكام	الأوصاف
٤		فدخول	لدخول
١١		بقوله	بقوله (وماجمع بنفى الفارق) كإلحاق البول فى إناء ثم يصبه فى الماء الدائم بالبول فيه

ص	س	خطأ	صواب
٢١		وأبو الحسين إذا ثبت حكم فى	وأبو الحسين البصرى ومعنى التعبد به عقلا : أنه يجوز أن يقول الشارع : إذا ثبت حكم ووجد فى
٩		عن	عند
١٣		هذين الوجهين الأصلين	هذين الأصلين
٥		لشرع فليس	الشرع ، كانتفاء صلاة سادسة فهو مبقى باستصحاب موجب العقل . فلا يجرى فيه قياس العلة لأنه لاموجب له قبل ورود السمع فليس
٦		شىء	شرعية
٨		الاعتراءات خدش	الاعتراضات كلها . وقيل فى كونها منها نظر . لأن الاعتراضات تخدش
١٥		لو كان	يكون
١٨		المنع	الوضع
٢٣		فى يقال	يقال
١٠		لمخالفة الإجماع	لمخالفة مافى السنة : أن النبى صلى الله عليه وسلم « رخص فى السلم » وأما مثال مخالفة الإجماع فكقول حنفى : لايجوز للرجل أن يغسل امرأته إذا ماتت . لأنه يحرم النظر إليها كالأجنبية . فيقال : هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الاجماع
١٣		ومعنى	وفى معنى
١٢		القياس لأنه	القياس من حيث الجملة . وفساد الوضع أخص باعتبار ، لأنه يستلزم عدم اعتبار القياس لأنه
٧		ومنه (أى ومن فساد الوضع)	(ومنه) أى ومن فساد الوضع
١١		عظيمة تناسب	عظيمة) فى قول المستدل (تناسب
٣		(دالا)	(وإلا)
١٩		وحد السفر	وجد السبب
٢٠		علة	عليه
٢٢		تقسيم ، قال	تقسيم) وجوابه كالاستفسار . قال
١٢		متى ؟ مع	متى منع
١٣		علق لفظ	لفظ

ص	س	خطأ	صواب
	٢٣	ولو لم يقل	ولو قيل
	٢٤	ولو لم يقل	ولو قيل
	٥	الصحابة	أصحابه
	٥	بأى صحة كل صورة جامع	بأى جامع
	٩	يقصد	يصدق
	٢	نقل	محل
	١٤	وأن يصيره	وإن لم يصيره
	١٩	الثانى	الثالث
	٩	الإفضاء ، أو محرم	الإفضاء ، أو المعارضة ، أو عدم الظهور ، أو عدم
	١٨	هذا	حق هذا
	٤	المطابقة	المطالبة
	١٠	مستقل	وصف مستقل
	١٤	تفويته	تقريبه
	٥	لإرفاق	لإرفاق
	٢١	والعدول	إن عدل
	٢٣	لوقع النقض ، ولم	لدفع النقض لم
	٢٣	من مقدمة المجود ، ويحتمل	وفى مقدمة المجرد يحتمل
	١١	بأن	بأن يبين
	٢٤	الاعتراض ما	الاعتراض (إما بمنع وجود العلة فى صورة النقض) لأن النقض إنما
	١٦	قد استمر	فهذا قد استمر
	٢	كالناسى	كالقى
	٨	ظاهر	حاصل
	١٤	بالأمثال	بالاعتبار
	٢١	المستدل مؤثراً بمحله	المعارض مؤثراً ومحله
	٢٢	بيان ثبوت	بيان مناسبة أو شبه ، (لا) إن أثبت الوصف (بسبر) فإن الوصف يدخل فى السبر بدون
	٢	انضباطه	انضباط
	١٣	مستقل فى صورة بظاهر	مستقل) بالعلية فى صورة ما (بظاهر
	١	الوصف	الأصل

ص	س	خطأ	صواب
	٥	العدد	تعدد
٥٦٣	١٨	مرجحة الترجيح	إذ مرجحه الترجيح بذلك فيجىء التحكم . هذا والشأن فى الترجيح
٥٦٤	٢١	الأصل	الأصل فيبطل المستدل مايدعى المعترض تعليل الحكم به ليسلم مابدعيه جامعاً فى الأصل
٥٦٥	١٩	وخليفة	وظيفة
	٢٠	وخليفة	وظيفة
	٢٤	بنائه	بيانه
٥٦٦	٢٤	بعلتين	بعلتين فصاعداً
٥٦٧	٢	العلل	المعلل
	١٣	وعدم قدح النوع ، وأن	وأن
	٢٣	الشرح	شرح
٥٦٨	٣	القدح	القطع
	٤	أن	إذ
	٦	والتسبيب	التسبب
	٢١	فى الصحة	فى عدم الصحة
٥٦٩	٩	لقياس	كقياس
	١١	فعلى	قال : فعل
٥٧٠	١	الغير	الغير بلا ولاية
	٧	أصل	أصل له
	٧	الحنفى	الحنبلى
٥٧١	٩	طلاقه	طلاقه صح ظهاره
٥٧٢	١٠	(جود الشرط)	(وجود الشرط)
	٢٤	(وذكرها)	(ولو ذكرها)
	٢٤	قياسه (ولم أذكرها) بأن يقول : لا أسلم أى ذكر المستدل صغرى قياسه (لم يرد)	قياسه (لم يرد)
٥٧٤	٨	الحنفى	الحنبلى
٥٧٥	٨	وكذا قياس على	ترد الأسئلة على
	١٢	ترتبها	تعددها

ص	س	خطأ	صواب
٥٧٦	١٢	التجوز	التحرز
٥٧٧	١٠	المعارضة	المناظرة
٥٨١	٢١	له الجواب إلا	له أن يجيب بالتعريض لمن سأله بالإفصاح . فإذا سأله السائل بالإفصاح لم يمنع بالجواب إلا
٥٨٢	٢٤	ما النظر	بما النظر
٥٨٢	١٣	انقطاع	انقطاع القوة
	٢٠	وجه	دفع
٥٨٩	٣	الثانى	التالى
	١٧	الحكم (دعوى	الحكم (أوقات الشرط فانتفى) الحكم (دعوى
٥٩٠	٨	الفقهاء	العقل
	١٩	ودوامه ، لوجود سببه جميعاً	ودوامه جميعاً
٥٩٢	٨	ثم الاستدلال	ثم اعلم أن الاستدلال
٥٩٦	٨	وهذا	وحاصل هذا
	١٨	وأباحه الشافعى والمغنى	وأباحه أبو حنيفة والشافعى قال فى المغنى
٦٠٢	٢٣	المفق	المطلق
٦٠٨	١٨	كل	كلا
٦٠٩	٧	واجتهاده)	واجتهاده لا على الخطأ)
٦١١	٢٢	أقرب	قرب
	٢٣	(على	(على حكم
	٢٤	لم	لم يكن
٦١٢	٩	بعض النقض	النقض
٦١٣	٨	ظنه أرجح	ظنه أن إمامه أرجح
	٩	يكن به)	يكن حكم به)
	١٩	فلا	لئلا
٦١٤	٧	يقلد الحي	يقلد الميت لرجحانه واحتمل أن يقلد الحى
٦١٥	٨	ويؤيد	ويؤخذ
٦١٦	٨	الدليل	التعهيد

ص	س	خطأ	صواب
	٩	الإحسان	الأجسام
	١٣	من قال	الأوجه فى الجواز. وذكر قول أحمد : من
	١٧	احمد : القياس	أحمد : القول بالقياس
	٢	ولا يلزم	ولأنه يلزم
	٢٤	ويجوز للمفتى	وعلم من قوله « ومن يجوز حكمه له ، ومن لا يجوز » للمفتى
	٦	الحالة	الحالة ويعمل بفتياه إن أصاب الحق ، كما ينفذ قضاؤه فى تلك الحالة إن أصاب الحق
	٨	لجيل	لجند
	١٥	الإفصاح	الإيضاح
	٢١	قال لتصرفه فى ملك غيره بلا إذنه ، ولا حاجة . كما لو أباحه قميصه ويتوجه	قال ، ويتوجه
	١٠	والتعارض فقد قد	والتعارض والترجيح وحكم كل منهما وذلك إنما يقوم به من هو أهل لذلك . وهو المجتهد فلذلك قدم
	١٨	فى خارج	فى مدلول اللفظ وأمر خارج : فلما يترتب على اللفظ وما ينضم إليه من أمر خارج
	٣	عنه على	عنه مع
	١٠	(فصيح	(متن فصيح
	١٠	لايستفاد من	لايستفاد إلا من الشرع أولى مما يستفاد من
	١١	قبل	قبيل
	٩	الأدلة	الأمة
	١١	يوافق	يوفق
	٢٠	أو ورد	إذا ورد
	١١	على الاحتياط إلى	إلى الاحتياط على
	٥	سياقه)	سياقه أحسن)

ص	س	خطأ	صواب
	١٩	فيه) إلى	فيه (إلى
٦٥٨	٣	الثالثة : أن يكون أحد الأصلين الترجيح	الثالثة الترجيح
	٤	على أن ماقيل دليل إنه منسوخ	فإن ما قيل إنه منسوخ
	٦	خارجاً	جارياً
	٨	أصله	فرعه
	١٤	بالقياس بقيام	بقيام
٦٥٩	١٦	يرجح قياس نفى الفارق فيه بين الأصل قياس (يقطع)	يرجح قياس (بقطع)
٦٦٠	٥	المنقوضة بالخلاف	المنقوضة لأن شرط العلة اضطرادها . ولأن المطرد ماغلب على الظن وأضعف المنقوضة بالخلاف
٦٦١	٣	الشبهة	الشبه
	٢٠	فروعه	فروع الدين
٦٦٢	٩	الناقضة	المنقوضة
٦٦٤	١٥	الأصل بالفرع	الفرع
	١٧	ماهو أعم	ما هو مشارك فى الأعم
٦٦٥	٥	فرعه مظنونه	فرعه مقطوع بها على القياس الذى العلة فى فرعه مظنونة
٦٦٥	٥	(وبتأخره[1]	(وبتأخره) أى تأخر الفرع . يعنى أن الفرع بتأخره عن الأصل فى الرتبة على فرع يساوى الأصل فى الرتبة لأن الفرع وإن كان متأخراً عن زمن الأصل لا تمتنع مساواته له فى الرتبة والواجب لفرعية الفرع إنما هو التأخر عنه باعتبار الرتبة لامطلقاً بل بالنسبة لذلك الحكم الذى أريد تعديته إليه)
٦٦٦	١٦	تقع الحدود فيها	يقع التعارض فيها
٦٦٧	٢١	الصراحة	الصراحة لغة
	٨	هو (رسمى	هو حقيقى (ناقص) فما هو (رسمى
٦٦٨	٢	أو طلاق	أو طلاق أو نحو ذلك على مالايلزم من العمل بذلك

DATE DUE