

KIU

جامعة المعرفة العالمية
Knowledge International University

رُضِيَةُ النَّاطِرِ وَجَنَّةُ الْمُنَاطِرِ

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد
القديم الدمشقي

ومما أقرحها

زهرة الناظر

للاستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدزان
الدوميني شام الدمشقي

قرأه زعمان عليه رزق نصرته

دكتور عوني ناصر بن محمد المزور (الوجهي الشري)

المجموع الثاقف

دار الأركان
البيروت - لبنان
الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ

رَفِضَةُ النَّاطِقِ
وَجَنَّةُ النَّاطِقِ

ح داركنوزإشبيليا للنشر والتوزيع الرياض ١٤٣٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ابن قدامة المقدسي، محمد بن أحمد

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد

ابن حنبل/ محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي؛ سعد بن ناصر

الشثري. الرياض ١٤٣٢هـ.

٢٤٠٤ صفحة ١٧

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٨-٣ (مجموعة)

٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-١٠-٦ (ج٢)

١. أصول الفقه أ. الشثري، سعد ناصر عبد العزيز (محقق)

ب. العنوان

١٤٣٢/٨٨٩٧

ديوي ٢٥١

رقم الإيداع: ١٤٣٢/٨٨٩٧هـ

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-٠٨-٣ (مجموعة)

٩٧٨-٦٠٣-٨٠٩٧-١٠-٦ (ج٢)

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

داركنوزإشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٩١٤٧٧٦-٤٩١٨٩٩٤ فاكس: ٤٤٥٣٠٢

E-mail: eshbelia@hotmail.com



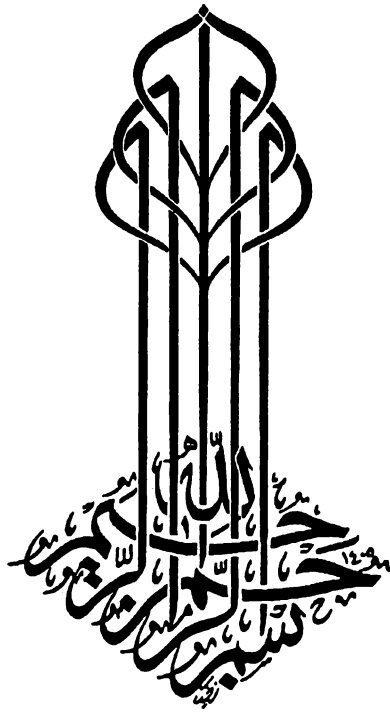
رُضِيَةُ النَّاطِرِ الْمَا رُجِيَةُ الْمُنَاطِرِ الْمَا

في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة
القدسسيّ الدمشقيّ

ومعها شرحها
نزهة الناظر لـ
الأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران
الدومنيّ شحة الدمشقيّ

قرأه وعلم عليه ورثته فخره
د. عبد بن ناصر بن عبد العزيز أبو جبير الشري

الجزء الثاني



باب

في تقاسيم الكلام والأسماء^(*)مبدأ
اللغات

١. اختلف في مبدأ اللغات؛ فذهب قوم إلى أنها توقيفية^(*)، لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداع إلى الوضع؛ ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح.

* اعلم أن هذه التقاسيم هي كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي: الكلام، والعربية، وتصور الأحكام الشرعية^(١)، فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما اللذين هما أصول الفقه وأدلتها، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وقد كان ينبغي بموجب هذا أن يقدم الكلام في اللغات على غيره من الأبواب والفصول المتقدمة^(٢) تقديم مادة الشيء عليه، ولكن المصنف تبع الغزالي^(٣) في المستصفي، والاختيار في التقديم والتأخير ليس لتعليه كبير فائدة.

* قوله: «توقيفية» أي: عرفت بالتوقيف من الله سبحانه وتعالى، وهو مذهب الأشعري وأتباعه وابن فورك، والقول بأنها اصطلاحية، أي: عرفت باصطلاح الناس وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة^(٤).

(١) يرى كثير من الأصوليين أن علم الأصول إنما يستمد من الأدلة الشرعية، واللغة العربية، أما الكلام فإنه يستفاد من الأدلة الشرعية ولا يمكن استشارها إلا بقواعد الأصول، فهو فرع للأصول لا مادة لها، وأما تصور الأحكام إجمالاً فهو جزء من علم الأصول، سبق للمؤلف أن بحثه.

(٢) كما هي طريقة الحنفية، ولكل وجهته، والمسألة اصطلاحية.

(٣) المستصفي ٢/٣، وسماه: (كيفية استشار الأحكام من مثمرات الأصول).

(٤) انظر المسألة في: البحر المحيط ١٤/٢، المسودة ص ٥٦٢.

٢. وقال آخرون: هي اصطلاحية؛ إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظاً صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق.

٣. وقال القاضي^(١): يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفية، وبعضها اصطلاحية وأن يكون بعضها ثبت قياساً، فإن جميع ذلك متصور في العقل.

أما التوقيف فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات، وأما الاصطلاح فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة؛ فيبتدئ واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح، أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً؛ إذ لم يرد به نص ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته.

ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، (فالخوض)^(٢) فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل.

والأشبه أنها توقيفية لقوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(*)، فإن قيل يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه لأنه الهادي إليه، ويحتمل أنه

* قوله: «لقوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(٣) وجه دلالتة: أنه سبحانه وتعالى أخبر أنه علم آدم الأسماء كلها باللام المستغرقة؛ وأكدها بلفظ كل، وذلك يقتضي أنه وقفه عليها، ثم توارث ذلك ذريته من بعده بالتلقي عنه، فلم يحتاجوا إلى اصطلاح كلي ولا جزئي، وقوله: «فإن قيل: يحتمل إلخ» هذا اعتراض على دليل التوقيف من جهة الخصم؛ =

(١) العدة ١/ ١٩٠.

(٢) في المطبوع: (في الخوض).

(٣) سورة البقرة، الآية [٣١].

كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره، ويحتمل أنه أراد أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي حدثت مسمياتها.

قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل.

= وتقديره: أن الآية ليست نصاً في التوقيف إذ يحتمل أنه تعالى ألهم آدم وضع تلك الأسماء لمسمياتها؛ ثم نسب التعليم إلى نفسه؛ لأنه الهادي والمرشد إليه؛ ويحتمل أنه علمه لغة كانت قبله اصطلاحاً عليها، فإنه يقال: إنه كان في الأرض أمم قبل خلق آدم، ولا بد لهؤلاء من لغة يتخاطبون بها، فلا يكون تعليمه للغة توقيفاً ابتدائياً؛ بل أخبره تعالى بلغة غيره ممن كان قبله، ويحتمل أنه إنما أوقفه على الأسماء الموجودة حينئذ كالسماء والأرض والملائكة، وما في الجنة والنار لا ما حدث من أسماء المسميات بعد ذلك؛ فلا يكون التوقيف كلياً، وبتقدير هذه الاحتمالات لا يحصل مقصودكم، وحاصل الجواب: أن ما عارضتم به الآية المذكورة تخصيصاً لظاهر عمومها؛ وتأويل له على ما ذكرتم وهو خلاف ظاهرها؛ وتخصيص العام وتأويل الظاهر يحتاج إلى دليل يصلح له ويكافئه، ونحن قد بينا أنه لا قاطع ولا نص في المسألة، وإنما ادعينا الظن والظهور؛ ودليلنا على ما ادعينا ظاهر عند الإنصاف، وعندني أن الاحتمال الأخير في تأويل الآية هو الصواب؛ لما نعلمه من زماننا وغيره من انقراض لغات وحدث غيرها، ومن حدوث أسماء لمسميات لم تكن موجودة هي ولا أسماؤها من قبل.

فصل

إثبات
اللفظ بالقياس

١. قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً^(*) كتسمية النبيذ خمرأ؛ لعلمنا أن مسكر العنب إنما سُمي خمرأ لأنه يخامر العقل أي: يغطيه؛ وقد وجد

* قوله: «فصل قال القاضي يعقوب إلخ» هذا القاضي من الحنابلة، وتقدم التعريف به، وقد وافق ابن سريج في هذا القول^(١)، ثم إنه لا بد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول: ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، فإن مسمى الأول ذكرٌ من ذكور بني آدم وأصل حدّ البلوغ؛ ومسمى الثاني ذاتٌ ما لها الضرب؛ ومثل هذا الأعلام، فلا يكون إطلاق شيء منها في موارد المشتمة على هذا المسمى - وإن لم يسمع من أهل اللغة - قياساً؛ لأن تعميمه فيهما باعتبار عموم مساه إياها، وأيضاً ليس لأحد أن يقول: زيد إنسان، فأنا أحكم على كل إنسان بأن اسمه زيد، ولا أن يقول: عمرو عالم وهو رجل؛ فأنا أحكم بأن كل رجل عالم، وكذلك ليس الخلاف فيما ثبت بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول، لأنه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية؛ هي: أن كل فاعل مرفوع لا شك فيها؛ فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً؛ لاندراجه تحت القاعدة، وإنما النزاع في الأسماء الكلية أعني أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدمًا، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير: هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلّة التخمير والإسكار؟ فأثبت القاضي أبو بكر^(٢)، والقاضي يعقوب وابن سريج وجماعة من الفقهاء وأهل العربية صحة ذلك، فسموا النبيذ خمرأ، وقالوا: تحريمه بالنص، ونفاه أكثر أصحاب الشافعي^(٣) والحنفية^(٤) وجماعة من أهل الأدب، وألزموا الحكم بطريق القياس.

(١) الإحكام للآمدي ١/٨٨.

(٢) إن كان يزيد الباقلاني فهو خلاف ما في التقريب والإرشاد ١/٣٦١.

(٣) البرهان ١/١٧٢، المستصفى ٢/١٣.

(٤) أصول السرخسي ٢/١٥٦.

هذا المعنى في النبيذ؛ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله ﷺ: (حُرِّمَتِ الخَمْرُ لعينها)^(١) وبه قال بعض الشافعية.

٢. وقال أبو الخطاب^(٢) وبعض الخنفة وبعض الشافعية^(*): ليس هذا بهرضي، فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم^(*)، وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم لا قياساً، وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول: لغتك هذه، وقد رأيناهم^(*) يضعون الاسم لمعانٍ ويخصصونها بالحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمته، والقارورة

* قوله: «وبعض الشافعية» أراد به أبا حامد الغزالي؛ فإنه صرح بذلك في المستصفى^(٣).

* قوله: «فلا يكون من لغتهم» أي: يكون وضعاً من جهتنا وإلحاقاً لما ليس منها بها.

* قوله: «توقيفاً من جهتهم» كما عرفونا أن كل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا عن قياس.

* قوله: «وقد رأيناهم» الواو للحال^(٤)، والمعنى: وإن سككت العرب عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسماً لما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره، فلم نتحكم عليهم ونقول: لغتهم هذه في حال أنا رأيناهم إلخ.

(١) أخرجه العقيلي ٢/ ٣٢٤ عن علي مرفوعاً بسند ضعيف، وأخرجه النسائي (٥٦٨٧)، وأبونعيم في الحلية ٧/ ٢٢٤، والطبراني (١٠٨٣٧، ١٢٣٨٩)، والطحاوي ٤/ ٢١٤، والدارقطني ٤/ ٢٥٦ عن ابن عباس موقوفاً.

(٢) التمهيد ٣/ ٤٥٥.

(٣) المستصفى ٣/ ١٣، وقد اختاره غيره منهم كالجويني في البرهان ١/ ١٧٢.

(٤) الواو استئنافية، وما بعدها دليل جديد، ومن ثم فلا داعي لكلام الشارح.

من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها^(*)؛ وإن كان المعنى عاماً في غيره، فإذا ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه^(*).

قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى^(*)، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى، فالقياس توسيع مجرى الحكم^(*)، وإذا

* قوله: «ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها» فلا يسمون الكوز والخوض قارورة؛ وإن قر الماء فيه.

* قوله: «إلى إثباته ووضعه» يعني بالقياس.

* قوله: «قلنا متى تحققنا . . إلخ» هذا جواب يبطل الحصر، بيانه: أنا لا نُسَلِّمُ أن شرط الجامع بين الأصل والفرع أن يكون منصوباً عليه من جهة الواضع، بل يشترط أن يكون مدلولاً عليه بالتضمن أو التنبيه، أو نستخرجه بالاستقراء أو الاستدلال وتخريج المناط ونحوه، وإذا ثبت ذلك فنحن استقرأنا كثيراً من لغة العرب فوجدناهم يضعون الاسم الكلي لمعنى قائم بمسماه، وذلك يقتضي أن كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذات سميناً تلك الذات بذلك الاسم، كما أن الشارع لما نص على تحريم الربا في النقدين وفهمنا من تحريمه علة الوزن حكمنا بأن كل موزون ربوي يحرم فيه التفاضل إذا بيع بجنسه.

* قوله: «فالقياس توسيع مجرى الحكم» توضيح هذا ببيان بعض فروع هذا الأصل، وذلك أن من قال بجواز القياس في اللغة قال: إن اللائط يحد قياساً على الزاني بجامع الإيلاج المحرم، وشارب النبيذ يحد قياساً على شارب الخمر بجامع السكر والتخمير، ونباش القبور يحد قياساً على سارق أموال الأحياء بجامع أخذ المال خفية عندنا، ولا حد عند الحنفية بناء على عدم القياس في اللغة فظهر أن القياس توسيع مجرى الحكم.

جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب ضارباً ومفعوله مضروباً، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماء وُضِعَ الاسم لشيئين الجنس والصفة^(*)؛ ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما.

* قوله: «وفيما استشهدوا به من الأسماء وُضِعَ الاسم لشيئين الجنس والصفة» أراد أن العلة في مثل الأدهم والكميت الجنس والصفة، فهنا علة الوضع (جنس)^(١) الفرس وصفة السواد والكمية، فالعلة ذات وصفين فلا يثبت الحكم بأحدهما، وتحقيق هذا أنه شبيه باب الاشتقاق حيث يوجد في المشتق خصوص المحل مع المعنى المشتق منه؛ كما سمي الأبد ضيغماً مشتقاً من الضغم وهو العض الشديد، ولم يسم الجمل ضيغماً، وإن كان العض الشديد موجوداً فيه، لأن خصوصية الأسد مرادة في الضيغم، والبعير ليس بأسد، فكذلك ههنا خصوصية الفرسية موجودة في الأدهم مع السواد، فإذا قيل لنا: لم تسموا زيداً الأسود أو الثور الأسود أدهم؟ قلنا: لأنه ليس بفرس، فانتفى فيه أحد الوصفين في المسمى وأحد جزئي الاسم، وكل علة كانت ذات وصفين، أو حكم علق على شرطين، فإن الحكم (لم يوجد)^(٢) بوجود أحدهما وحده دون الآخر؛ لأن العلة والشرط لا يؤثران إلا كاملين.

(١) كذا ولعلها: (جنس).

(٢) لعلها: (لا يوجد).

فصل

في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق:

١. أما الوضعية فهي الحقيقة، وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الحقيقي الأصلي (*).

* قوله: «وضعية إلخ» الوضعية: هي الثابتة بالوضع، وهو تخصيص الواضع لفظاً باسم بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فهم منه ذلك المسمى، كما إذا أطلق لفظ الأسد فهمنا منه حد الحيوان الخاص المفترس، والعرفية: ما ثبت بالعرف، وهو اصطلاح المتخاطبين، والشرعية: ما ثبت بوضع الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها، وسيأتي الكلام على المجاز المطلق، ثم اعلم أن إشباع الكلام على هذه الأقسام محله علم البيان^(١)، وما يذكره الأصوليون في كتبهم بيان للمهم منه وتذكير للباقي لا لتعليم ذلك الفن، وأيضاً إن المصنف جعل تقسيم الأسماء إلى حقيقة ومجاز، وذلك التقسيم لا يختص بالأسماء بل يجري فيها وفي الأفعال والحروف^(٢)، ولكن لما كان غالب تنازع الأصوليين متعلقاً بالأسماء فرض المصنف الكلام فيها.

* قوله: «وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي» اللفظ المستعمل: جنس يشمل الحقيقة والمجاز؛ إذ كلاهما لفظ مستعمل، وقوله: «في موضوعه الأصلي» فصل أخرج المجاز^(٣)؛ لأنه مستعمل في غير موضوعه الأصلي، فقول المصنف: هو «اللفظ المستعمل» =

(١) في علم البيان ينصب الحديث على ذات اللفظ لمعرفة حسن الكلام، أما في علم الأصول فينظر للفظ من جهة كيفية استخراج الحكم الشرعي منه، ولذلك تجدهم يتحدثون عن ألفاظ الأدلة أصالة، وإن كان يدخل في بحثهم غيرها من الكلام تبعاً، فالمقصود أن لكل من الأصوليين وأهل البيان وجهة في بحث هذه المسألة، ولكل غاية مستقلة.

(٢) قد يقال بأن المراد بـ«الأسماء» ما يشمل الألفاظ، لأن لفظ الفعل اسم لذلك الفعل مثلاً.

(٣) وأخرج أيضاً: الأسماء العرفية والشرعية.

الحقيقة العرفية

٢. وأما العرفية فإنَّ الاسم يصير عرفياً باعتبارين:

أحدهما: أن يخصَّصَ عرفُ الاستعمال من أهل اللغة الاسمَ ببعض مسمياته الوضعية؛ كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب^(*).

=أولى من قول غيره: «استعمال اللفظ»^(١)، لأن مدلول كل من الحقيقة والمجاز هي الألفاظ، لا استعمال الألفاظ، واستعمال اللفظ في موضوعه أو غيره ينبغي أن يقال له: تحقيق وتجوز لا حقيقة ومجاز، تعريفاً للمصادر بالمصادر والأسماء بالأسماء، وقوله: «في موضوعه»، (في) ههنا بمعنى السببية، فالحقيقة: اللفظ المستعمل بسبب وضع أصلي وبحسبه، فلفظ (في) ههنا كهي فيما يقال: هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع أو اللغة لمعنى كذا؛ أي: يستعمل له بسبب وضع أحدهما، ف(في) متعلقة بالاستعمال على معنى السببية؛ وليست صلة للاستعمال كما في قولك: استعمل اللفظ في المعنى الفلاني، وليس في التعريف على هذا التوجيه إلا حمل (في) على معنى يقل استعمالها فيه، وقرينة إرادته إجراء الوضع على ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد إلى زيادة قول غيره: في اصطلاح التخاطب، أو إلى اعتبار قيد الحيثية أعني قولنا: من حيث هو موضوع له أولاً، لثلا ينتقض بالصلاة مثلاً؛ إذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها (الشرعي)^(٢)، فإنها مجاز قطعاً؛ ويصدق أنها لفظ مستعمل في موضوعه الأصلي.

* قوله: «مع أن الوضع لكل ما يدب» أي: لاشتقاقه من الدبيب وهو المسمى، ثم خص في عرف الاستعمال بذوات الأربع؛ وإن كان باعتبار الأصل يتناول الطائر لوجود الدبيب منه، ويسمى هذا النوع بالعرفية العامة.

(١) المؤلف يعرف بالاسم الوضعي لا بالحقيقة، ومن ثم لا وجه للمقارنة بينه وبين هؤلاء.

(٢) كذا في المطبوع، ولعله (اللغوي).

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولاً؛ بل هو مجاز فيه^(*)؛ كالفائض والعدرة والراوية، وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعدرة؛ فناء الدار، والراوية: الجمل الذي يستقى عليه، فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم، إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول.

* قوله: «بل هو مجاز» لما جعل هذا النوع من قسمي الحقيقة العرفية أضرب عن ذلك وجعله من المجاز، والمعنى هو مجاز بالنسبة إلى ما وضع له أولاً؛ وحقيقة فيما خص به فيه العرف لاشتهاره فيه، فأما كون هذا العرفي مجازاً بالنسبة إلى الوضعي؛ فلوجود حد المجاز فيه بالنسبة إليه؛ فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول؛ ولا شك أن الألفاظ العرفية بالنسبة إلى الوضعية كذلك، فإن الغائط في الوضع الأول هو المطمئن من الأرض؛ فاستعماله في الخارج المستقدر من الإنسان استعمال له في غير موضوعه الأول، وكذلك الراوية في الوضع الأول اسم للدابة التي يسقى عليها الماء، فاستعمالها في وعاء الماء استعمال لها في غير موضوعها الأول، وكذا ما يذكره الأصوليون في كتبهم وتبعهم المصنف من أن العذرة في الأصل فناء الدار؛ وهو ما امتد من جوانبها، ثم اشتهر استعماله في الخارج المرادف للغائط، لكن الذي عليه أهل اللغة خلاف هذا، فقد قال الجوهري في الصحاح^(١): «العذرة فناء الدار، سميت بذلك لأن العذرة كانت تلقى في الأفنية، وهذا قاطع في أن الأصل وضع العذرة للخارج المستقدر، ثم سمي به فناء الدار للمجاورة، وأما أن هذا العرفي حقيقة فيما خص به عرفاً فلأن حد الحقيقة موجود فيه بالنسبة إليه، إذ حد الحقيقة هو: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً وضعا ما، ولا شك أن استعمال لفظ الغائط في العذرة المشهورة ولفظ الراوية في الزادة ولفظ العذرة في الغائط المشهور كما يقوله الأصوليون هو استعمال له فيما وضع له أولاً في عرف اللغة، فاشتهر فيه فصار حقيقة فيه لاشتهاره.

(١) الصحاح ٢/ ٧٣٨ عذر.

٣. وأما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع^(*)، كالصلاة، الحقيقة الشرعية والصيام، والزكاة، والحج.

* قوله: «وأما الشرعية إلخ» هذا البحث يعرف بمسألة الحقيقة أو الحقائق الشرعية، وأكثر الفقهاء يتسلمه تقليداً ولو سئل عن الحقيقة لم يفصح به، ومال إلى النقل المجرد، وقد أطال المحقق الطوفي^(١) الكلام عليه بما فيه تحقيق وبيان له، وأضاف المعتزلة ما سموه الحقائق الدينية^(٢)، وإنما تقرب إلى الأفهام تحقيقه وكشفه؛ وذلك بتلخيص محل النزاع، فإذا كان الأمر كذلك، فإمكان وضع الشارع ألفاظاً من ألفاظ أهل اللغة أو غيرها على المعاني الشرعية تعرف بها لا خلاف في هذا الإمكان، إذ لا يلزم من تقدير وقوعه محال لذاته، وإنما النزاع في أن هذه الألفاظ التي استفيدت منها المعاني الشرعية: هل خرج بها إلى الشارع عن وضع أهل اللغة باستعمالها في غير موضوعهم؟ مثاله: أن أهل اللغة وضعوا لفظ الصلاة للدعاء، والزكاة للطهارة أو النماء، والحج للقصد، وفي الشرع: الصلاة والحج لأفعال مخصوصة ذات شروط وأركان، والزكاة إخراج جزء مقدر من مقدار خاص ونوع خاص من المال إلى قوم مخصوصين على وجه القربة، فهل خرج الشارع باستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني عن وضع اللغة؛ بمعنى أنه أعرض فيها عن الموضوع اللغوي فلم يلاحظه أصلاً؛ بل خطف مثلاً لفظ الصلاة فوضعه على الأفعال المعروفة شرعاً، وأعرض عن الموضوع اللغوي الذي هو الدعاء، أم لم يخرج بذلك عن موضوعهم، ولكنه لاحظ في كل لفظ موضوعه اللغوي ثم زاد فيه شروطاً شرعية؟ مثلاً أن موضوع الصلاة لغة وهو الدعاء مراد للشرع وملاحظ في نظره، لكن ضم إليه اشتراط الوضوء، والوقت، والستر، وغير ذلك من شروطها، هذا هو محل النزاع، وهو الذي ترى المصنف أشار إليه في كلامه =

(١) شرح مختصر الروضة ١/٤٩٠.

(٢) انظر: المستصفى ٣/٥١٧، ومقتضاه أن الدينية مغايرة للشرعية، وسيأتي الفرق بينهما.

وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة؛ لكن اشترط للصحة شروط، فالركوع أو السجود شرط للصلاة؛ لا من نفس

= حيث قال: وقال قوم إلخ، وقد أطال ابن فارس في كتابه فقه اللغة^(١) في هذا الموضوع، وتلاه السيوطي في المزهر^(٢) بما يطول نقله فليراجعه من أراد زيادة معرفته، وقد توسع المعتزلة فيما نقل لنا عنهم؛ فقالوا: إن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين:

الأول: الأسماء التي أجريت على الأفعال، وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك. والقسم الثاني: الأسماء التي أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك^(٣)، فجعلوا القسم الأول حقيقة شرعية، والقسم الثاني: حقيقة دينية، وهذا لا مخالفة فيه إلا بالتسمية، لأن الكل على السواء في أنه عرف شرعي، فلا جدال لنا معهم، ومسلكتهم يشير إليه صنيع ابن فارس وغيره من أئمة اللغة، وثمرة هذا الخلاف أن هذه الأسماء إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة؛ هل تحمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية؟ فالجمهور قالوا بالأول، والآخرين قالوا بالثاني، وأيضاً على الأول تكون من باب المشترك كالقرء والعين، لأن المدلول يتخلف مطلقاً بأصل الوضع، وعلى الثاني: تكون من باب المتواطىء كالحيوان، إذ بين الصلاة لغة وشرعاً قدر مشترك وهو الدعاء، كما أن بين أنواع الحيوان كالفرس والبعير والشاة ونحوها قدراً مشتركاً وهو الحيوانية.

(١) وهو المشهور بعنوان (الصاحبي)؛ لأن ابن فارس ألفه باسم الصاحب ابن عباد، وقد نشرته (المكتبة السلفية) سنة ١٣٢٨ هـ، وانظر: هذا الكتاب في ص ٤٤-٤٧.

(٢) المزهر ١/ ٣٥٥.

(٣) تابع الشارح في هذا الرازي في المحصول ١/ ٢٩٩، ويرى غيرهم أنهم يفرقون بأمر آخر، قال الغزالي في المستصفى ٣/ ١٧: «أما الدينية فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق، وأما الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكاة»، انظر: البرهان ١/ ١٧٤، التقريب للباقلاني ١/ ٣٨٨، البحر المحيط ١/ ١٦٦.

الصلاة، بدليل أمرين:

أحدهما: أن القرآن عربيّ والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: أكرموا العلماء وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً. والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف^(*).

* قوله: «أحدهما أن القرآن عربيّ إلخ» هذا استدلال القائلين بأن الحقيقة الشرعية التي سميتوها بذلك إنما هي مجاز^(١)؛ علاقته إطلاق الجزء وإرادة الكل^(٢)، وتقدير الدليل: أنها لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عربية، بل ابتداء الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية، فلا يكون القرآن عربياً، لكن القرآن عربيّ؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٥)، وكذلك لو قال القائل: أكرموا العلماء؛ وأراد بالعلماء الفقراء لم يكن هذا من لسان العرب وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً، لأنهم لم يضعوا لفظ الفقير للعالم.

* قوله: «الثاني أنه لو فعل ذلك إلخ» هذا دليل آخر لمنكري الحقائق الشرعية، وتقديره: أن الشارع لو وضع للمعاني الشرعية أسماء كما ذكرتم لوجب أن تعرف الأمة ذلك بطريق علمي أي: توقيفي، لكنه لم يعرفهم ذلك، فلا يكون قد وضع للمعاني الشرعية أسماء وضعا استقلالياً، أما الملازمة فلأنه لو وضع لها ولم يعرف الأمة بذلك لكان تكليفاً =

(١) المخالف قد لا ينفي كونها مجازاً لغوياً، لكنه يثبت أيضاً كونها حقيقة شرعية.

(٢) الأولى: إطلاق الكل، وإرادة بعض أجزائه، فهو يطلق مثلاً الحج الذي هو القصد لغة على بعض

أجزائه وهو قصد مخصوص.

(٣) سورة طه، الآية [١١٣].

(٤) سورة الزمر، الآية [٢٨].

(٥) سورة إبراهيم، الآية [٤].

وهذا ليس بصحيح^(*)؛ فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف؛ إما النقل وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً^(*)، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة؛

بما لا يطاق؛ وهو ممتنع، وأما أنه لم يعرف الأمة بوضع الأسماء الشرعية فلأن طريق التعريف العلمي، إما العقل، ولا تصرف له في اللغات ونحوها، أو النقل وتواتره مفقود، (وإلا لحصل)^(١) العلم بذلك (كحصول)^(٢) العلم بوجوب الصلاة ونحوها، والآحاد لا تفيد العلم، وأما أنه يلزم من عدم تعريف الأمة بالوضع المذكور عدم ذلك الوضع؛ فلأننا قد دللنا على أن التعريف لازم للوضع، وإذا انتفى اللازم انتفى ملزومه.

* قوله: «وهذا ليس بصحيح» شروع في نقض دليلي المخالفين، فقوله: «إلا بنوع تصرف» فسر ذلك النوع بقوله: إما ينقل بأن ينقل لفظ الصلاة مثلاً من الدعاء الموضوع له أولاً إلى الأفعال المعلومة، أو تخصيص بأن ينقل لفظ الصوم مثلاً من الإمساك عن الشيء مطلقاً إلى الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت مخصوص.

* قوله: «وإنكار أن الركوع إلخ» بيانه: أن إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة؛ والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم (وطؤها)^(٣)، فتصرفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة، فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد جداً، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه، إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون له أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه.

(١) في المطبوع: (ولا يحصل).

(٢) في المطبوع: (الحصول).

(٣) كذا، والوجه: (وطؤها).

والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكره؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال؛ كما للعرب، وقد سمي الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾^(١)، وهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية، كما قلنا في تصرف أهل اللغة، ولا تسلب الاسم العربي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى. وقوله: كان يجب التوقيف على تصرفه، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالفرائض والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض.

وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية^(*)، ولا يكون مجملاً^(*)؛ لأن غالب عادة الشارع

* قوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ إلخ» لما أثبت الحقائق الشرعية بالدليل، أخذ بين كيفية التصرف فيها. فقال: «وعند إطلاق إلخ».

* قوله: «ولا يكون مجملاً» حاصله: أن الشارع إن صدرت عنه^(٢) أو عن الفقهاء في مخاطبتهم وتصانيفهم فأما أن يعلم بنص أو قرينة أن المراد بها الموضوع اللغوي أو أن المراد بها الموضوع الشرعي؛ ولا إشكال في هذين القسمين لأن القرائن كالنصوص، أو لا يعلم شيء من ذلك فإن هذا حال الإطلاق وهو محل النزاع هنا، فالأكثر أن على أنها لا تكون جملة ويجب صرفها إلى معناها الشرعي دون اللغوي، لأن شأن الشارع أن يبين أحكام الشرع لا أحكام اللغة، فلو صرفنا هذه الألفاظ الصادرة منه إلى موضوعها اللغوي لكننا قد اعتقدنا فيه أنه قد ترك ما يعنيه وعدل إلى بيان ما لا يعنيه، مع أن ما تركه لا يخلفه فيه غيره، وما عدل إليه قد يكفيه غيره وهم أهل اللغة، (ولا يليق ذلك أن يعتقد)^(٣) بعامة =

(١) سورة البقرة، الآية [١٤٣].

(٢) يعني: ألفاظاً شرعية.

(٣) لعلها: (ولا يليق أن يعتقد ذلك).

استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع (ليبان)^(١) الأحكام الشرعية، وحكى عن القاضي أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية، والأولى ما قلناه^(*).

= الناس فضلاً عن واضع الشرع الحكيم، وحكي عن القاضي أبي يعلى^(٢) - وهو قول بعض الشافعية^(٣) - أنها تكون جملة لتردها بين معنيها اللغوي والشرعي.

* قوله: «والأولى ما قلناه» هو بفتح الهمزة، أي: والأولى حملها على معناها الشرعي لما قررناه، ثم يقال للقاضي: إن أردت بالإجمال مطلق التردد مع رجحان إرادة المعنى الشرعي فقد يسلم لك، لكن لا يلزم منه الإجمال مع الظهور في أحد المعنيين، وإن أردت به التردد بينهما على السواء من غير رجحان فهو ممنوع لما بيناه، ولنضرب للمسألة مثالا وهو حديث: (إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل)^(٤) فحملة قوم على الصلاة الشرعية فقالوا: يتشاغل بالصلاة تنيها لهم بأنه صائم، وحمله آخرون على مسماه اللغوي أي: ليدعُ لهم ولا يأكل، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (توضأوا مما مست النار)^(٥) و(توضأوا من لحم الجزور)^(٦) حملة بعضهم على الوضوء الشرعي، وبعضهم على الوضوء اللغوي؛ وهو غسل اليدين، والأولى في ذلك ما قدّمناه من حملة على المعنى الشرعي ما لم يوجد دليل يصرّفه إلى المعنى اللغوي، كما يروى في بعض ألفاظ الحديث =

(١) في المطبوع: (لسائر).

(٢) العدة ١/١٤٣.

(٣) التبصرة ص ١٩٨، البحر المحيط ٢/١٩٦.

(٤) أخرجه مسلم (١٤٣١) من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه مسلم (٣٥٢، ٣٥٣) عن عائشة وأبي هريرة.

(٦) أخرجه مسلم (٣٦٠) من حديث جابر بن سمرة.

٤. وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح (*).

=الأول: (وإن كان صائماً فليدع لهم)^(١)، وفي الثاني: حديث عكراش بن ذؤيب أنه أكل مع النبي ﷺ ثريداً ثم بعده رطباً، ثم أتينا بهاء فغسل النبي ﷺ يديه ومسح بببلل يديه وجهه وذراعيه وقال: (يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار) رواه ابن ماجه والترمذي، وقال: هو غريب^(٢)، أما الوضوء من لحم الجزور فلم يرد ما يصرفه عن معناه الشرعي، فلا جرم جزم المحققون من الفقهاء أنه ينقض الوضوء ثم يوجبه.

* قوله: «وأما المجاز إلخ»، قوله: «اللفظ المستعمل» جنس للحد يتناول الحقيقة والمجاز؛ إذ كل منهما لفظ مستعمل، وقوله: «في غير موضوعه» فصل مخرج للحقيقة؛ لأنها لفظ استعمل في موضوعه. وقوله: «على وجه يصح» احتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء، فإن مثل هذا الاستعمال على وجه لا يصح، وهذا التعريف الذي ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبي وجوب النقل في المجاز؛ وعدمه والاكتفاء بالعلاقة؛ فكان أحسن مما يختص بمذهب نحو: قولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة بين الموضوع له أولاً وغيره، إذ يتبادر منه إلى الفهم أن الاستعمال للمناسبة لهما وغيرها أيضاً ربما يلتزم على تقدير وجوب النقل أن لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال فلا ينطبق التعريف حينئذ على هذا المذهب، واعلم أنه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على أي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال، أي: الحقيقة: اللفظ المستعمل بسبب وضع أول من حيث هو كذلك؛ أي: من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الأول؛ لثلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة، إذ يصدق عليه أنه لفظ مستعمل بسبب وضع أول في الجملة وإن لم يكن استعماله المجازي بسببه، وعلى هذا القياس.

(١) أخرجه أحمد ٢/ ٢٧٩ (٧٧٤٩)، والبيهقي ٧/ ٢٦٣، وانظر: سنن أبي داود (٢٤٦٠)، والترمذي (٧٨٠).

(٢) أخرجه الترمذي (١٨٤٨)، وابن ماجه (٣٢٧٤) بسند ضعيف.

ثم أنه إنما يصح بأمور^(١):

أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة، كاستعارة لفظ الأسد في الرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخري، وإن كان البَحْر موجوداً في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به^(*).
والثاني: لسبب المجاورة غالباً^(*)؛ كتسمية المزايدة: راوية؛ باسم الجمل الحامل لها؛

* قوله: «وان كان البَحْر موجوداً إلخ» أشار بذلك إلى أنه يعتبر أن تكون العلاقة في المجاز ظاهرة؛ بحيث يسرع الفهم إليها عند إطلاق لفظ المجاز؛ حرصاً على سرعة التفاهم وحذراً من إبطائه، لأن ذلك عكس مقصود الواضع والمتجوز والمتخاطبين فيما بينهم، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع بجامع الشجاعة وهي صفة ظاهرة، لا كإطلاق لفظ الأسد على الإنسان الأبخري؛ لأن صفة البحر في الأسد خفية لا يكاد يعلمها فيه إلا القليل من الناس؛ بخلاف الشجاعة فإنه لا يجهلها إلا القليل النادر، والبحر "بفتحتين": تغير ريح الفم.

* قوله: «والثاني لسبب المجاورة إلخ» اعلم أن الشيخ أبا محمد قدس الله سره اقتصر في علاقة السببية والمسببية على نوع واحد منها، إشارة إلى أن هذه المسائل تذكر موضحة في فن البيان فلا حاجة إلى الإطالة بها في فن الأصول، ونحن نذكر للناظر في كتابنا هذا ستة عشر قسماً منها زيادة للفائدة فنقول^(٢): أحدها: التجوز بالسبب عن المسبب، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَبَلَّوْاْ أَحْبَابَكُمُ﴾^(٣) أي: نعرفها؛ تجوز بالابتلاء عن العرفان؛ لأن الابتلاء سببه، إذ من ابتلى شيئاً عرفه، وأصناف السبب أربعة: قابلي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل واحد منها =

(١) أول هذه الأمور يعتبر شرطاً في كل أنواع المجاز، لكن الثاني والثالث والرابع: أنواع للعلاقة بين

المجاز والحقيقة وليست شروطاً في المجاز.

(٢) نقلها من شرح مختصر الروضة ٣/٥٠٧.

(٣) سورة محمد، الآية [١٧].

=يتجوز به عن سببه، مثال الأول - وهو تسمية الشيء باسم قابله - قولهم: «سال الوادي»، والأصل: سال الماء في الوادي، لكن لما كان سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه، ومثال الثاني، وهو تسمية الشيء باسم صورته: هذه صورة الأمر والحال، أي: حقيقته، ومثال الثالث: وهو تسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظناً، قولهم في الكتاب الجامع لنوع علمه: هو شيخ جالس على الكرسي، أو على الرف، لأن الشيخ أعني المصنف هو فاعل الكتاب، وقولهم للمطر: سماء^(١)؛ لأن السماء فاعل مجازي للمطر، بدليل إسناد الفعل إليها في قولهم: امطرت السماء، ومنه قول الشاعر^(٢):

إذا نزل السماء بأرض قوم

ومثال الرابع - وهو تسمية الشيء باسم غايته تسمية العنب خمرأ والعقد نكاحاً، والحديد خاتماً؛ لأنه غايته ويؤول إليه، والقسم الثاني: التجوز بالعلة عن المعلول كالتجوز بلفظ الإرادة عن المراد؛ لأنها (علة)^(٣)، كقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾^(٤)، أي: يفرقون؛ بدليل أنه قبل بقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا﴾^(٥)، ولم يقل: ولم يريدوا أن يفرقوا، وكذلك قول القائل: «رأيت الله في كل شيء»، لأنه سبحانه وتعالى هو موجود كل شيء وعلته^(٦)، فأطلق لفظه عليه، ومعناه: رأيت كل شيء فاستدللت به على الله سبحانه وتعالى لظهور آثار القدرة والإلهية فيه، فدل عليه سبحانه وتعالى دلالة=

(١) السماء هنا العلو، فالعلاقة كونه محلاً للسحاب.

(٢) هو مغود الحكيم معاوية بن مالك كا في لسان العرب ١٤ / ٣٩٩، وتمته:

رَعَيْنَ سَآءَ وَإِنْ كَانُوا غَضَاباً

(٣) لعلها: (علته).

(٤) سورة النساء، الآية [١٥٠].

(٥) سور النساء، الآية [١٥٢].

(٦) يتوقف المرء عن إطلاق لفظ العلة عليه سبحانه.

=العلة على معلولها والمفعول على فاعله، والقسم الثالث: التجوز باللازم عن الملزوم كتسمية السقف جداراً؛ لأن الجدار لازم له، وتسمية الإنسان حيواناً؛ لأن الحيوان لازم له، القسم الرابع التجوز بلفظ الأثر عن المؤثر كقول الشاعر يصف ظبية^(١):

فإنها هي إقبال وإدبار

لأن الإقبال والإدبار من أفعالها وهي آثارها، وكذلك كل مسمى باسم فعل من أفعاله، نحو: زيد صوم وعدل وكرم، ومنه تسمية ملك الموت موتاً؛ لأن الموت أثر له، وطريق جور أي: مائل فهو وصف للطريق، فينزل منزلة الأثر، القسم الخامس: التجوز بلفظ المحل عن الحال فيه، كتسمية المال كيساً في قولهم: «هات الكيس»، والمراد المال الذي فيه؛ لأنه حالٌّ في الكيس، وكذلك تسمية الخمر كأساً أو زجاجة، والطعام مائدة أو خواناً والميت جنازة، والمكتوب ورقة، وكتاباً وبطاقة؛ لأن هذه الأشياء حالة في المحال المذكورة، فهذه خمسة أقسام ويأتي عكسها وهي خمسة أقسام أيضاً، أولها: وهو القسم السادس: التجوز بلفظ المسبب عن السبب كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾^(٢) أي: لا تأخذوها؛ فتجوز بالأكل عن الأخذ؛ لأنه مسبب عن الأخذ، إذ الإنسان يأخذ فيأكل، القسم السابع: التجوز بلفظ المعلول عن العلة، كالتجوز بلفظ المراد عن الإرادة، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا﴾^(٣) أي: إذا أراد أن يقضي، فالقضاء معلول الإرادة؛ فتجوز به عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُمْ﴾^(٤) أي: إذا أردت أن تحكم، القسم الثامن: التجوز بالملزوم =

(١) هي الخنساء كما في ديوانها ص ٤٨، وأوله:

ترتفع مارتعت حتى إذا ادَّكَرَتْ

وانظر: الكامل للمبرد ١/ ٢٨٧.

(٢) سورة البقرة، الآية [١٨٨].

(٣) سورة مريم، الآية [٣٥]، ومن معاني (قضى): قدر، فإن كان هذا المعنى هو المراد فلا وجه لهذا التقدير.

(٤) سورة المائدة، الآية [٤٢].

= عن اللزوم، كتسمية العلم حياة؛ لأنه ملزوم الحياة؛ إذ هي شرط للعلم، والمشروط ملزوم للشرط، ومنه: تسمية الجدار سقفاً، والحيوان إنساناً، القسم التاسع: التجوز بلفظ المؤثر عن الأثر، كقول القائل: (رأيت الله، وما أرى في الوجود إلا الله) يريد آثاره الدالة عليه، وكقولهم في الأمر المهم وغيره: هذه إرادة الله أي: مراده، فأطلق لفظ الإرادة على المراد إطلاق الاسم المؤثر على الأثر؛ لأن الإرادة مؤثرة، القسم العاشر: التجوز بلفظ الحال عن المحل؛ كتسمية الكيس مالا على عكس ما تقدم، القسم الحادي عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف زائل؛ أي: كان به ثم زال عنه؛ كإطلاق العبد على العتيق؛ باعتبار وصف العبودية الذي كان قائماً به فزال عنه، وكذا تسمية الخمر عصيراً؛ والعصير عنياً باعتبار ما كان، القسم الثاني عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف آيل؛ أي: يُؤوُلُ ويصير إليه، كإطلاق الخمر على العصير، القسم الثالث عشر: إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل^(١)؛ كتسمية الخمر في الدن مسكراً؛ لأن فيه قوة الإسكار، القسم الرابع عشر عكس الذي قبله وهو: إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، كتسمية الإنسان الحقيقي نطفة، أو ماء مهيناً، وهو أيضاً من باب التسمية باعتبار وصف زائل، القسم الخامس عشر: التجوز بالزيادة؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) قالوا: إن الكاف زائدة وإن المعنى ليس مثله شيء، وقيل: إن الزائد مثل أي: ليس كهو شيء، قالوا: وإنما حكم بزيادة أحدهما لثلا يلزم منه أن يكون لله مثل وهو منزه عن ذلك، وفي هذه الآية كلام طويل والأقرب أن يقال: إن الكاف اسمية والمعنى ليس مثل مثله شيء، فإذا انتفى مثل المثل انتفى المثل بالأولى، القسم السادس عشر: التجوز بالنقص نحو قوله عز وجل: ﴿وَسَلِّ الْقُرَيْةَ﴾^(٣)، أي: أهلها ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾^(٤)، =

(١) ما بالفعل أي: المتصف بالوصف حقيقة، وما بالقوة أي: القابل للاتصاف بالوصف سواء اتصف به أو لا.

(٢) سورة الشورى، الآية [١١].

(٣) سورة يوسف، الآية [٨٢].

(٤) سورة البقرة، الآية [٩٣].

لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة ظعينة؛ باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وكذلك تسمية الفضلة المستقدرة غائطا، وعذرة.

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم الخمر محرمة والمحرم شربها، والزوجة محللة، والحلل وطؤها، وكإطلاقهم السبب على المسبب وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١)، و﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾^(٢)، أي: حب العجل.

وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر^(*)، إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع، ولأ يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لأ يلزم أن يستعمل في ما عداه.

الترايبين
الحقيقة والمجاز

=أي: حبه، ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾^(٣)، أي: في حبه وفي مرادوته، (وأصناف المجاز)^(٤) أكثر من هذه المذكورات، وهي ناشئة عن تعدد أصناف العلاقة الرابطة بين محل المجاز والحقيقة، فكل مسميين بينهما علاقة رابطة جاز التجوز باسم أحدهما عن الآخر؛ سواء نقل ذلك التجوز الخاص عن العرب أو لم ينقل، نعم يتفاوت المجاز قوة وضعفاً بحسب تفاوت العلاقة وربطها بين محل الحقيقة والمجاز.

* قوله: «وكل مجاز فله حقيقة إلخ» هذا فيه خلاف، والأظهر ما قاله المصنف وذلك لأن المجاز فرع الحقيقة؛ ولذلك أوجبنا العلاقة فيه ليكون بينه رابطة وبين أصله الذي هو الحقيقة، وإذا ثبت أن الحقيقة أصل المجاز وهو فرع لها، فبالضرورة نعلم أن الأصل يستغني عن الفرع، إذ الفرع زيادة على الأصل، والشيء الكامل الماهية يستغني عن الزيادة الخارجة عن ماهيته، والفرع لا يستغني عن الأصل؛ لأن الأصل مادة للفرع ومنشأ ومبدأ، ووجود شيء محدد بدون منشأ ومبدأ ومادة محال، فثبت أن الحقيقة لا تستلزم المجاز؛ والمجاز يستلزم الحقيقة.

(١) سورة يوسف، الآية [٨٢].

(٢) سورة البقرة، الآية [٩٣].

(٣) سورة يوسف، الآية [٣٢].

(٤) لو قال: (وأسباب المجاز، أو العلاقة فيه) لكان أولى.

فصل

تعارض
الحقيقة والمجاز

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة (*)،

* قوله: «فصل: متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز إلخ» اعلم أن مسألة تعارض الحقيقة والمجاز تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: أن يكون المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة كالأسد للشجاع؛ فتقدم في هذا القسم الحقيقة عليه لرجحانها.

القسم الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة؛ فتقدم هي عليه أيضاً لعدم رجحان المجاز.

القسم الثالث: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مماتة؛ لا تراد في العُرف، فيقدم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كاللدابة، وأياً ما كان فلا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله: ما لو حلف أن لا يأكل من هذه النخلة، فأكل من تمرها حنث، وإن أكل من خشبها لم يحنث، وإن كان الخشب هو الحقيقة.

القسم الرابع: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات؛ فهذه على الخلاف عند الأكثر، كما لو حلف ليشربن من هذا النهر؛ فهو حقيقة في 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 كثيراً من الناس كالرعاة وغيرهم يكرع بفيه، هذا تفصيل المسألة ومنه يتبين محل النزاع، والمصنف تبع الغزالي في أكثر كتابه، وعبارته في المستصفى^(١): مسألة: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلا أن يدل الدليل أنه أراد المجاز؛ ولا يكون مجملاً، كقوله: رأيت اليوم حمراً، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع.

(١) المستصفى ٥٦/٣.

ولا يكون مجملاً^(*) إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز.

- إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ^(*)؛ واختل مقصود الوضع؛ وهو التفاهم^(*).

* قوله: «فلا يكون مجملاً» ظاهره أن بعض الأصوليين ذهب إلى أنه متى تعارض المجاز مع الحقيقة مطلقاً كان ذلك مجملاً، ولم أطلع على نسبة هذا القول لأحد، والذي رأيت أنه الرازي^(١) والبيضاوي^(٢) ذهبا إلى الإجمال فيما إذا تعارضت الحقيقة والمجاز الراجح، وذهب أبو يوسف^(٣) والقرافي^(٤) وابن حمدان وابن قاضي الجبل^(٥) إلى أن المجاز الراجح أولى من الحقيقة المرجوحة، وذهب أبو حنيفة^(٦) وابن الحاجب وابن مفلح^(٧) إلى أن الحقيقة أولى من المجاز ما لم تهجر، وقال الأصفهاني: محل ذلك إن منع حمل الكلام على الحقيقة والمجاز معا، وقال ابن الرفعة: محله في إثبات وفي نفي يعمل بالمجاز قطعاً، هذا ما تيسر نقله من الخلاف في هذه المسألة^(٨).

* قوله: «إذ لو جعلنا إلخ» تعليل للمدعى وبيان لدليله.

* قوله: «واختل مقصود الوضع إلخ» ذلك لأن الحكمة في وضع الألفاظ إنما هي لفهام معانيها ودلالاتها عليه، فلو جعلت مترددة بين حقائقها ومجازاتها لكانت مجملة، =

(١) الرازي في المحصول ١/٣٤٢ حكي الأقوال في المسألة ولم يدل لأبي منهما، ولم يرجح بينهما، وقال في العالم ص ٤٢: «لا يتعين لأحدهما إلا بالنية».

(٢) المنهاج ص ٦٤، وقال بتساويهما.

(٣) أصول السرخسي ١/١٨٤، فواتح الرحموت ١/٢٢٠.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ١١٩.

(٥) انظر المسألة في: القواعد والفوائد الأصولية ص ١٢٢.

(٦) أصول السرخسي ١/١٨٤.

(٧) أصول ابن مفلح ٣/١٠١٧.

(٨) البحر المحيط ٢/٢٢٨، الكاشف على المحصول ٢/٣٣٩.

ولأن واضح الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه؛ فكأنه قال: إن سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى، فيجب حمله عليه إلا أن يغلب المجاز بالعرف كالأسماء العرفية فتصير حيثئذ الحقيقة كالمتروقة، فإنه لو قال: رأيت غائطاً أو راوية لم تفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف ولا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل.

= والمجمل شأنه أن يبقى معطلاً موقوفاً على ما بينه، ولو عطلت جميع الألفاظ ووقفت على ما بينها وبين المراد منها لاختل مقصود الإفهام منها، وهو عكس حكمة الوضع، وأيضاً لو لم يكن الأصل في الإطلاق الحقيقة لما فهم أحد المراد بلفظ عند إطلاقه حتى ينظر في الدليل الخارج المبين، لكن ذلك باطل قطعاً، فإن أهل اللغة والشرع يتبادر أفهامهم عند إطلاق غالب الألفاظ إلى معانيها، وليست تلك المعاني مجازاً باتفاق، فتعين أنها حقيقة وهو المطلوب^(١).

(١) الراجح أنه تفسير ألفاظ الشارح بالحقيقة الشرعية أولاً، ثم باللغوية ثم بالعرفية، وأما ألفاظ المكلفين فتحمل على وفق نياتهم، فإن لم يكن نية حمل على الحقيقة العرفية ثم الشرعية ثم اللغوية.

فصل (*)

علامة المجاز

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:
أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم (*) من غير قرينة، والآخر لا يفهم إلا بقرينة.

* قوله: «فصل» لما فرغ من ذكر أقسام التجوز أخذ يبين ما تعرف به الحقيقة من المجاز من العلامات، وذلك من المهات.

* قوله: «أحدهما أن يكون أحد المعنيين إلخ» اعلم أن اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر إما أن يتبادر فهم أهل اللغة عند إطلاقه بلا قرينة إلى جميع احتمالاته أو إلى بعضها، فالأول هو المشترك كلفظ العين والقرء، والثاني المتبادر بعض احتمالاته إلى الفهم هو الحقيقة؛ لأن السامع لو لم يضطر إلى أن الواضع وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى المتبادر لما سبق إلى فهمه، فإن قيل: يحتمل أن مبادرة ذلك المعنى إلى فهم السامع إنما كان لإلفه له وكثرة دوره على الألسنة في عرف المخاطب، لا لأنه الحقيقة الوضعية، قلنا: الكلام فيما إذا كان السامع من أهل اللغة الذين يفرقون بين الوضعيات والعرفيات، ثم بتقدير أن تكون مبادرة اللفظ إلى فهم السامع لإلفه له تكون أيضاً حقيقة عرفية أو اصطلاحية، ولا تخرج المبادرة عن كونها تدل على الحقيقة، وقول المصنف: "بلا قرينة" احتراز من مبادرة اللفظ بقرينة، فإنه لا يدل على الحقيقة، بل قد يكون اللفظ مجازاً، إذ شرط المجاز القرينة، لما عرف من أن اللفظ إذا تجرد عن قرينة فهو للحقيقة، لأنها الأصل عند الإطلاق، والمجاز خلاف الأصل، ألا ترى أنه لو قال قائل: رأيت أسداً أو بحراً أو حمراً ولا قرينة هناك، حمل على أنه رأى سبعماء وكثيراً والحمار الذي هو أحد أبوي البغل، ولو قال: رأيت أسداً بيده سيف أو بحراً على فرس أو حمراً على منبر؛ علمنا بهذه القرائن أنه الشجاع والكريم والبليد.

فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً، أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه؛ فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ.

الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين^(*)، كالأمر في الكلام حقيقة، لأنه يصح منه: أمر يأمر أمراً، وليس بحقيقة في الشأن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١)، لأنه لا يقال منه: أمر يأمر أمراً.

* قوله: «الثاني أن يصح الاشتقاق من إلخ» الثاني من الفرقين أن يكون أحد اللفظين يصح منه الاشتقاق والتصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك؛ فيكون الأول حقيقة والثاني مجازاً؛ لأن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصالته، وعدم تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته، وقد استبان لك فيما سبق أن الأصل هو الحقيقة، والمجاز فرع على ذلك الأصل، فكان التصرف دليلاً على الحقيقة دون المجاز.

* قوله: «كالأمر في الكلام حقيقة إلخ» أي وذلك كلفظ الأمر يطلق على الصيغة الطليعية، نحو: اكتب واقرأ واجلس، ويطلق على الشأن والفعل، نحو: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١) أي: شأنه وفعله فلما وجدناهم يصرفون الأمر اللفظي فيقولون: أمر يأمر أمراً فهو أمر ومأمور، ولا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل، دل ذلك على أن الأول حقيقة، والثاني مجاز، هذا بيان ما ذكره المصنف، وقد ضعفت هذه العلامة بأنها دعوى عامة، فلا تثبت بمثال واحد، ونقضت من حيث الطرد بالرائحة، هي حقيقة في معناها، ولم يشتق منها اسم، ومن حيث العكس بأن البليد يقال له: حمار، ويجمع على حمر، فقد اشتق منه اسم مع أنه مجاز، ويجاب بأن في النقص بالرائحة نظراً، فإن فعلها متصرف يقال: راح =

(١) سورة هود، الآية [٩٧].

فصل

الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة (*).

تعريف الكلام

= الشيء يراحه ويريمه إذا وجد ريحه، (ويروح) ^(١) الماء إذا أخذ ريح غيره لقربه؛ فهو متروح، وهذا غاية ما يكون من التصرف، ومن الفروق أيضاً: أن يكون أحد اللفظين يستعمل وحده من غير مقابل، والآخر لا يستعمل إلا في المقابلة، كقوله تعالى: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهِمْ﴾ ^(٢) فإن النسيان يطلق على المخلوق بدون مقابل، فيكون في حق الآدمي حقيقة وفي حقه تعالى مجازاً، وهذا داخل في قول المصنف: «أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً» إلخ، فإن النسيان في حق المخلوق حقيقة، ولا يطلق على الخالق إلا في مقام المقابلة، ومن الفروق أيضاً أن الحقيقة يستحيل نفي لفظها، والمجاز يجوز نفيه، فإذا قلت: هذا أسد؛ للحيوان المفترس استحالة أن يقال: هذا ليس بأسد، وإذا قلت: هذا أسد يرمي؛ جاز أن تقول: هذا ليس بأسد.

* قوله: «فصل: الكلام إلخ» هذا ذكر جملة من أحكام اللغة وأجزائها من أول

مبادئها.

* قوله: «هو الأصوات المسموعة إلخ» الأصوات: جمع صوت، وهو عرض مسموع يحصل عن اصطكاك الأجرام، وسببه انضغاط الهواء بين الجرمين؛ فيتموج تموجاً شديداً فيخرج فيقرع صياخ الأذن فتدركه قوة السمع، ولهذا تختلف الأصوات في الظهور والخفاء؛ لاختلاف الأجرام المتصاكنة في الصلابة والرخاوة؛ كما يختلف صوت وقوع المطر على الأرض اللينة؛ وصوت وقوع المطرقة على السندان، هذا ما علمه المتقدمون =

(١) لعلها: (تَرْوَحُ) كما في شرح الطوفي ١/٥١٨.

(٢) سورة التوبة، الآية [٦٧].

وهو ينقسم إلى مفيد وغير مفيد، وأهل العربية يخصصون الكلام بما كان مفيداً، وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم، وما عداه إن كان لفظاً واحداً فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كَلِمٌ وَقَوْلٌ، والعُرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

= من شأن الأصوات، والمتأخرون من الحكماء أدركوا أن الأصوات يمكن حصرها^(١) وإعادة في كل وقت، فاخترعوا لها آلة تحفظها وأداروها على نظام مخصوص، فظهرت كما كانت عليه عند التكلم بها، فسبحان من علم الإنسان ما لم يعلم، فأما صوت المتكلم فهو أيضاً: عرض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم، وهي مخارج الحروف، ودفع النفس الهواء حتى يصل إلى أذن السامع متكيفاً بصورة كلام المتكلم، وهذا البحث قد تكفل به العلم الطبيعي فلا نطيل به^(٢).

* قوله: «إلى مفيد وغير مفيد» مثال المفيد: جاء خالد، وعمر قائم، ومثال غير المفيد: إن جاء خالد، وقد، من، إلى، قام، قعد^(٣).

* قوله: «أو حرف نداء واسم» جعل المصنف هذا النوع قسماً ثالثاً في التركيب، والتحقيق أن هذا؛ وإن كان حرفاً واسماً في اللفظ، لكنه فعل واسم في المعنى فإن «يا» نائبة مناب أدعو وأنادي، فقولك: يا زيد، تقدير: أدعو زيدا وأنادي به فهو راجع إلى ما تركب من فعل واسم، وليس قسماً برأسه، ولهذا كان المنادى المبني على الضم، نحو: يا زيد، يا رجل، واقعاً موقع المنصوب نظراً إلى الفعل الذي نابت عنه «يا».

(١) يريد تسجيلها، أي: بمسجلات الصوت.

(٢) أجود ما كتب في هذا الموضوع قديماً رسالة (أسباب حدوث الحروف) للرئيس ابن سينا وقد نشرتها (المكتبة السلفية سنة ١٣٣٢هـ).

(٣) إذا لم يقدر فاعلها.

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام نص وظاهر ومجمل^(*).
النص القسم الأول: النص؛ وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال^(*)، كقوله تعالى:

* قوله: «نص وظاهر ومجمل» وجه الحصر: أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني إما أن يترجح في أحد معنيه أو معانيه وهو الظاهر، أو لا يترجح وهو المجمل، وهذه التقاسيم شأنها في العادة أن تذكر في الأصول، وإن كان موضوعها الألفاظ فهي كأنها ذات وجهين من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية.

* قوله: «وهو ما يفيد بنفسه إلخ» احترز بقوله: ما يفيد مما لا يفيد بنفسه بل بانضمام غيره إليه، كالقرينة في المجاز والمشارك والبيان في المجمل، وقوله: «من غير احتمال» احترز به مما أفاد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده؛ كالظاهر على ما قد ذكر فيه، وقوله: هو الصريح في معناه، إنها هو بمعنى التعريف الأول^(١)، فالصريح: الخالص من كل شيء، ومعنى كون النص هو الصريح في معناه، كونه خالص الدلالة على معناه لا يشوبه احتمال دلالة غيره عليه، واعلم أن للعلماء في النص ثلاث اصطلاحات:

أحدها: ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(٢) فإن وصف عشرة بكاملة قطع احتمال العشرة لما دونها مجازاً، وكأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة.

والثاني: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره؛ كصيغ الجمع على العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً مع احتمالها^(٣) الاستغراق.

الثالث: ما دل على معنى كيفما كان، ومأخذ هذه الاصطلاحات أن من لاحظ معنى النص لغة حمله على الاصطلاح الأول، لأنه بلغ منتهى البيان وغايته، ولهذا قال =

(١) هناك فرق بينهما، فإن ما ورد عليه احتمال ضعيف بلا دليل نص على التعريف الثاني دون الأول خلاف ما سيأتي.

(٢) سورة البقرة، الآية [١٩٦].

(٣) لو قال: (مع ظهورها في الاستغراق) لوافق مذهبه في العموم.

﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وقيل: هو الصريح في معناه، وحكمه: أن يصار إليه ولا يعدل عنه إلا بنسخ، وقد يطلق اسم النص على الظاهر، ولا مانع منه، فإن النص في اللغة

=القاضي أبو يعلى في العدة^(١): النص قيل: ما رفع في بيانه إلى أقصى غايته، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع حمل عليه الاصطلاح الثاني^(٢)، ومن توسط بينهما حمل عليه الاصطلاح الثالث^(٣)، والأول أشبه باللغة وهو مراد أصحابنا بقولهم: نص عليه أحمد أو هو منصوص أحمد، والثالث هو الغالب في استعمال الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا: النص والمعنى، ودل النص على هذا الحكم.

* قوله: «وحكمه إلخ» أي: وقضاء الشرع في النص في الشرع فيه: أن لا يترك إلا بنسخ، وذلك لأن النسخ رافع لحكم المنسوخ نصاً كان أو غيره، أما مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ فتركه يكون عناداً ومراغمة للشرع، فيدخل تاركه على هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا..﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾^(٤)، وأشباهاها من الآيات وإن لم يكونا سواء من كل وجه إلا أن بينهما قدراً مشتركاً وهو الترك مراغمة والاجترار على الشرع.

* قوله: «وقد يطلق اسم النص على الظاهر»^(٥) أي: على ما تطرق إليه احتمال يعضده^(٦)، وذلك لأن الاحتمال المذكور مع الدليل العاضد له صار الظاهر، والظاهر يطلق على لفظ =

(١) العدة ١/١٣٧.

(٢) لعلها: (الثالث).

(٣) لعلها: (الثاني).

(٤) سورة طه، الآيات: [١٢٤، ١٣٦].

(٥) لا يطلق أحد النص على الظاهر وحده، ولكنه قد يطلق لفظ النص على ما يشمل النص والظاهر بحسب الاصطلاح الأول.

(٦) كذا في المطبوع، وفي شرح الطوفي ١/ ٥٥٥: (يعضده دليل)، وكلاهما مشكل.

بمعنى الظهور، كقولهم: نصت الظبية رأسها، إذا رفعته وأظهرته، قال امرؤ القيس:
 وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل^(*)
 ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه، إلا

=النص، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ...﴾^(١)، بكسر اللام وهو
 ظاهر في أن فرض الرجلين المسح، مع احتماله الغسل، فاحتمال الغسل مع الدليل الدال
 عليه يسمى نصاً^(٢)؛ لأنه صار مساوياً للظاهر في المسح راجحاً عليه، كما تقرر في كتب
 الفقه، حتى إنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص.

* قوله: «وجيد الخ»^(٣) قال القاضي الحسين المعروف بالزوزني في شرح المعلقات^(٤):
 «الريم: الظبي الأبيض الخالص البياض، والجمع آرام، والنص: الرفع، ومنه يسمى ما
 تجلى عليه العروس منصة، ومنه النص في السير، وهو: حمل البعير على سير شديد،
 ونصبت الحديث: أنصه نصاً رفعت، والفاحش: ما جاوز القدر المحمود من كل شيء
 يقول: وتبدى من عنق كعنق الظبي غير متجاوز قدر المحمود إذا ما رفعت عنقها؛ وهو
 غير معطل من الحلي؛ فشبه عنقها بعنق الظبية في حال رفعها عنقها، ثم ذكر أنه لا يشبه
 عنق الظبي في التعطيل عن الحلي.

(١) سورة المائدة، الآية [٦].

(٢) ليس هذا مراد المصنف، بل مراده: أن النص يطلق على الظاهر الذي يدل على معنى يتطرق إليه
 احتمال، لكن هذا الاحتمال لا يعضده دليل ولا شبهة دليل لها حظ من النظر، أما صرف اللفظ عن
 ظاهره لدليل فلا يسمى نصاً لكنه تأويل، وقول الفقهاء أخذ من النص، إما أنه لدلالة قراءة
 النص، أو بدلالة القرائن الواردة مع النص التي تأخذ حكمه، كما قرر هذه القرائن طائفة من أهل
 العلم.

(٣) ديوان امرئ القيس ص ١٤٩.

(٤) شرح المعلقات ص ١٧.

أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً^(*)، دفعا للترادف والاشترار عن الألفاظ؛ فإنه على خلاف الأصل، وقد يطلق النص^(*) على ما لا يتطرق إليه احتمال^(١) يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصا.

القسم الثاني: الظاهر^(*)، وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع الظاهر

* قوله: «بما ذكرناه إلخ» أي: من قوله: هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال، لأن ما سواه من الحدود محتمل، لأن قولهم هو الصريح في معناه يرادفه غير الصريح، وإطلاقه على الظاهر يفيد الاشتراك في لفظة النص.

* قوله: «وقد يطلق النص إلخ» احتراز مما تطرق إليه احتمال مجرد لا دليل عليه، فإن ذلك لا يطلق عليه نص ولا ظاهر^(٢)، وذلك كاحتمال أن المراد بمسح الرؤوس غسلها في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٣) إذ لا دليل على هذا الاحتمال، فأما اختلاف الفقهاء في أن غسل الرأس هل يجزئ عن مسحه أم لا؟ فليس بناء على الاحتمال المذكور؛ بل على أن الرأس اختص بالمسح تعبداً، أو تخفيفاً لمشقة غسله غالباً لملازمة الحال له غالباً.

* قوله: «القسم الثاني: الظاهر، وهو ما يسبق إلى الفهم» معناه: أن الظاهر هو ما بادر منه عند إطلاقه معنى مع تجويز غيره، فقوله: ما يسبق إلى الفهم منه، احتراز مما لا يتبادر عند إطلاقه معنى، لأن ذلك هو المجمل كالقرء عند إطلاقه، لا يتبادر منه حيض ولا =

(١) في المطبوع: (لا).

(٢) أصحاب هذا الإطلاق لا يقصرون اسم النص على ما يتطرق إليه احتمال غير مستند للدليل، بل يجعلونه أحد جزئي النص، فالنص عندهم يشمل ما لا يحتمل، وما ورد عليه احتمال غير مسنود بدليل، وبالتالي تعلم خطأ الشارح في قوله: فإن ذلك لا يطلق عليه نص ولا ظاهر، وبذلك أيضاً تعلم أن: (ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل) هو: (ما تطرق إليه احتمال مجرد لا دليل عليه) ومن ثم كيف يجتزأ بالشيء عن نفسه.

(٣) سورة المائدة، الآية [٦].

تجويز غيره، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر^(*)

= طهر^(١)، وقوله: عند الإطلاق؛ احتراز مما كانت مبادرة المعنى منه لا عند إطلاقه فقط؛ بل مع قرينة أو دليل آخر؛ فإن ذلك وإن سمي ظاهراً باعتبار ظهور المراد منه؛ إلا أنه مجاز؛ إذ ليس ظاهراً بذاته؛ بل بالدليل الخارج، ونحن كلامنا في الظاهر بذاته، فلو قيل: ما بادر منه لذاته معنى مع تجويز غيره كان ذلك حد النص^(٢).

* قوله: «وإن شئت قلت إلخ» هذا تخيير بين التعريفين، أي إن شئت قلت: الظاهر ما يسبق إلى الفهم إلخ، وإن شئت قلت ما احتمل معنيين وعرفه ابن الحاجب بقوله^(٣): هو ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد، أو بالعرف كالغائط، فدلالة الأسد على الحيوان المفترس دلالة وضعية، ودلالة الغائط على الخارج المستقذر بالعرف كما تقدم لك فيما سبق^(٤)، فقوله: دلالة ظنية، يخرج النص لكون دلالاته قطعية، والمجمل والمأول لكون دلالتها متساوية ومرجوحة، وقوله: إما بالوضع أو بالعرف من تمام الحد احترازاً عن المجاز، وبه صرح الأمدى^(٥).

وكلام العضد^(٦) مشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهو أقرب، فقول المصنف: «هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما» بالثنائية، الأولى منه أن يقال هو في أحدها أرجح دلالة بإفراد أحدها لثلاثا يصير تعريفاً للظاهر بنفسه، وإنما قلنا: إن أحدها بالإفراد أجود منه بالثنائية؛ لأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني، والثنائية لا تشمل ما فوقها.

(١) قد يقال: بأنها جميعاً يتبادران للذهن، فإن قيل: المراد معنى واحد، عورض بالفاظ العموم.

(٢) كذا قال الشارح نقلاً عن الطوفي ١/٥٥٩، ولعلها: (مع عدم تجويز غيره)، أو: كان ذلك حد

الظاهر، والثاني أقرب.

(٣) بيان المختصر ٢/٤١٥.

(٤) تقدم ٢/١٤.

(٥) الإحكام للأمدى ٣/٥٨.

(٦) شرح العضد ٢/١٦٩.

فحكمه أن يُصار إلى معناه الظاهر^(*)، ولا يجوز تركه إلا بتأويل،

* قوله: «فحكمه أن يصار إلخ» أي: حكم الظاهر ذلك؛ كما أن حكم النص ذلك أيضاً^(١)، فإن ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النص إلى غيره، وإن كان الثاني أقيح وأفحش، إلا أنها مشتركان (في القدر)^(٢) من القبح والفحش والتحريم، وهذا كمن يقول إن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٣)، هذا الأمر على الندب، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^(٤)، هو صيغة استفهام لا يفيد الأمر، فيكون الخمر على هذا مكروهاً لا حراماً، فإن هذا مراغمة لخطاب الشرع إذ الأمر باجتناب ذلك ظاهر في الإيجاب^(٥)، وصيغة: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ هي في عرف استعمال العرب بمعنى انتهوا ومن ذلك قول النبي ﷺ: (هل أنتم تاركي لي صاحبي)^(٦)، يعني الصديق ﷺ، أي: اتركوه ولا تؤذوه ولا فرق عندنا في هذا بين الفروع العملية والأصول العلمية الاعتقادية، فالظواهر الواردة في الكتاب والسنة في صفات الباري جل جلاله لنا أن نسكت عنها^(٧) ولنا أن نتكلم فيها، فإن سكتنا عنها قلنا: نمرها كما جاءت^(٨) كما نقل عن الإمام أحمد وسائر أئمة السلف، وإن تكلمنا فيها قلنا: هي على ظواهرها من غير تحريف ما لم يقم دليل قاطع يترجح عليها بالتأويل، لكن الكلام يبقى في ظواهرها ما هي؟ فالجهمية لقصور نظرهم ومعرفتهم بالأحكام الإلهية لم يفهموا منها إلا الظاهر المشاهد من المخلوقين من يد وقدم ووجه وغير ذلك، فلذلك صرفوها عن=

(١) هناك فرق بين الظاهر والنص، فإن الظاهر يعدل عنه بالتأويل الصحيح بخلاف النص.

(٢) لعلها: (في قدر).

(٣) سورة المائدة، الآية [٩٠].

(٤) سورة المائدة، الآية [٩١].

(٥) تعاضدت الأدلة على هذا المعنى فأصبح قطعياً، وليس مجرد ظاهر.

(٦) أخرجه البخاري (٣١٦١).

(٧) بل يجب إثبات معناها ولا يجوز السكوت خلافاً للمفوضة.

(٨) إمرار نصوص الصفات يعني إثبات معناها اللغوي، وليس السكوت عنها أو التفويض فيها.

التأويل والتأويل (*) صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به

=ظواهرها إلى مجازات بعيدة، ونحن نقول: المراد بظواهر النصوص (معاني)^(١) هي حقائق فيها ثابتة لله سبحانه وتعالى مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين وذلك على جهة الاشتراك^(٢)، فإن قيل الأصل: عدم الاشتراك، قلنا: والأصل عدم المجاز. فإن قيل: إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى، قلنا: هذا ترجيح ظني لا يستعمل إلا في الظنيات، فإن كانت المسألة ظنية فلم تغلبن في الدين وتكفرون بها أو تفسقون، ثم لا نُسلم أن المجاز أولى، بل الاشتراك، سلمنا لكن المجاز أولى من الاشتراك المطلق، أو من المشترك المقترن بقريئة، فالأول مسلم، والثاني ممنوع، ونحن قد دَلَّنا قريئة إجماع السلف على عدم التأويل، وكثرة الظواهر ونصوصية بعضها في المقصود على أنها مقولة على الله تعالى وعلى خلقه بالاشتراك^(٣).

* قوله: «والتأويل إلخ» بيانه: أن المطلوب في الشرع معرفة الحق، والحق قد يكون دليله لا نزاع فيه فيوصل إلى الحق قطعاً، كإثبات الصانع وتوحيده وإرسال الرسل ونحوه، وقد يكون دليله غير قاطع فلا يمكن الوصول إلى الحق قطعاً^(٣)، فيكون المطلوب هو الأرجح فالأرجح، وذلك هو الغالب في أحكام الفروع، ولا شك أن الضعيف قد يقوي بغيره حتى يصير أقوى مما كان أقوى منه كما قيل:

لا تخاصم بواحد أهل بيت فضيعان يغلبان قويا
وهذا أمر مدرك بالحس، فكَذلك في دلالة الألفاظ قد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافق دليل خارج، فإذا انضم إليه صاراً جميعاً =

(١) في المطبوع: (معاني).

(٢) ليست من المشترك، بل من قبيل المشكك؛ لأنها متواطئة من جهة أصل الصفة، مشتركة من جهة كمالها.

(٣) يعني لا يقطع بالوصول إلى الحق فيه.

مساويين لذلك المعنى الراجح فيجب (التوقيف)^(١) على المرجح أو الراجحين عليه فيجب تركه والعدول إليهما، ومثاله ما رواه البخاري والترمذي وصححه من قوله ﷺ: (الجار أحق بصقبه)^(٢)، فإنه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً مع احتمال أن المراد بالجار الشريك المخالط، إما حقيقة أو مجازاً، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر فلما نظرنا إلى قوله ﷺ: (إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)^(٣)، رواه البخاري وأبو داود والترمذي وصححه، صار هذا الحديث مقوياً لهذا الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم^(٤) حتى ترجح على ظاهره فقدماهما^(٥) وقلنا: لا شفعة إلا للشريك المقاسم وحملنا عليه الجار في الحديث الأول وهو سائق في اللغة.

تتمة: قال ابن الأثير في النهاية^(٦) (الصقب) القرب والملاصقة، ويروى بالسين، وقال في مادة (سقب)^(٧) المراد به: الشفعة وبه يحتج من أوجب الشفعة للجار وإن لم يكن مقاسماً، أي: أن الجار أحق بالشفعة من الذي ليس بجار، ومن لم يثبتها للجار تأول الجار على الشريك فإن الشريك يسمى جاراً، ويحتمل أن يكون المراد أنه أحق بالبر والمعونة بسبب قربه من جاره، كما جاء في الحديث الآخر أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إن لي جارين فإلى أيهما أهدي؟ قال: (إلى أقربهما منك باباً)^(٨)، هذا كلامه وهو احتمال بعيد، والقوي القريب ما ذكرناه آنفاً.

(١) لعله (التوقف).

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٥٨) من حديث أبي رافع بلفظ (بصقبه)، وأخرج الترمذي (١٣٦٩) من حديث جابر مرفوعاً: (الجار أحق بشفעתه)، ومن حديث سمرة (١٣٦٨): (جار الدار أحق بالدار)، وذكر الحديث الأول معلقاً.

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٥٧)، وأبو داود (٣٥١٤)، والترمذي (١٣٧٠) من حديث جابر.

(٤) أي: قدمنا الاحتمال القوي في الحديث الثاني والاحتمال الضعيف في الحديث الأول على الاحتمال القوي في الحديث الأول.

(٥) النهاية ٣/٤٠: «صقب»

(٦) النهاية ٣/٣٧٧: «سقب» قال: السقب بالسين والصاد في الأصل: القرب، يقال: سقبت الدار وأسقبت: أي قريت، ويحتج.. إلخ.

(٧) أخرجه البخاري (٦٠٢٠) من حديث عائشة وفيه أنها هي السائلة.

لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر، إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى^(*)، وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً.

* قوله: «إلا أن الاحتمال يقرب تارة إلخ» هذا مستثنى من قوله عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، ومعناه: الاحتمال المرجوح المقابل للراجح الظاهر قد يكون بعيداً عن (الإرادة)^(١)، وقد يكون قريباً منها، وقد يكون متوسطاً بين البعيد عنها والقريب منها، فالاحتمال البعيد يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي لتعبر قوة الدليل ضعف الاحتمال، فيقرباً على الاستيلاء على الظاهر، والاحتمال القريب يكفيه في ذلك أدنى دليل. وهذا إطلاق ليس بجيد، والجيد أن يقال: يكفيه دون ما يكفي الاحتمال البعيد؛ لكن بشرط أن يكون هذا الدليل الذي انضم إلى ذلك الاحتمال القريب ترجيحاً جميعاً على الظاهر، وإلا فأدنى دليل قد لا يكون إذا انضم إلى الاحتمال القريب مؤثراً في استيلائها على الظاهر؛ فيكون وجوده وعدمه سواء، والاحتمال المتوسط بين الاحتمالين قرباً وبعداً يكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفاً، وبالجملة فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المأول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقدما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة الدليل؛ وما كان فيه من قوة سوماً بقدره في الدليل، والمعتمد مقابلة (المعتدل فيما يحصلان الغرض)^(٢)، واعتبر ذلك بالميزان من جهة اعتداله ورجحانه تفهم المسألة فهماً جيداً، والأمثلة سيأتي منها ما يوضح المقام.

(١) كذا نقلاً عن الطوفي ١/٥٦٣، ولعلها: (الفهم).

(٢) كذا في المطبوع، وعند الطوفي ١/٥٦٤: (والمعتمد قبالة المعتدل فهماً يحصلان الغرض)، ولعلها:

(المعتدل قبالة المعتدل فهماً يحصلان الغرض)، كما استظهره الدكتور إبراهيم البراهيم في تحقيقه

لشرح الطوفي ٣/٦٠١.

والدليل يكون قرينة، أو ظاهراً آخر أو قياساً راجحاً^(*) ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

* قوله: «والدليل يكون قرينة إلخ» القرينة تارة تكون متصلة بالظاهر، وتارة تكون منفصلة عنه، فالقرينة المتصلة مثل ما روى صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب؛ لقوله عليه السلام: (العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه)^(١) فقال الشافعي - وهو يرى أن له الرجوع - ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه، قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ليس لنا مثل السوء)^(٢) فسكت يعني الشافعي^(٣)، فالشافعي تمسك بالظاهر؛ وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه فالظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم؛ لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه؛ مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً جداً، فضعف حيثئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً؛ لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف جداً، فقواه بالقرينة المذكورة؛ وهو قوله عليه السلام في صدر الحديث المذكور: (ليس لنا مثل السوء العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه) وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور، وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً: أن الرجوع في الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يجرم إثباته، فلزم من ذلك أن جواز الرجوع في الهبة يجرم إثباته فيجب فيه وهو المطلوب، ومثال القرينة المنفصلة ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك، فادعى أنه آمنه، وأنكره المسلم، فادعى أسره، ففيه أقوال، ثالثها: القول قول من ظاهر الحال صدقه، فلو كان الكافر أظهر قوة وبطشا وشهامة =

(١) أخرجه البخاري (٢٥٨٩)، ومسلم (١٦٢٢) من حديث ابن عباس.

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٢٢).

(٣) انظر: بنحوه مسائل صالح ٢/٢٦٨، وانظر: البحر المحيط ٥٢/٦.

= من المسلم جعل ذلك قرينة في تقديم قوله، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح، وقول الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح^(١) والله أعلم.

وقوله: «أو ظاهر آخر» مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾^(٢) هو ظاهر في تحريم جلدها دبع أو لم يدبغ، مع احتمال أن الجلد غير مراد بالعموم احتمالاً متردداً له، من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل؛ والجلد غير مأكول يقتضي عدم تناول الجلد، ومن جهة أن عموم اللفظة قوى يتناول جميع أجزائها يقتضي تناول الجلد، ثم نظرنا في قوله ﷺ: (أيها إهاب دبع فقد طهر)^(٣) فإذا هو عموم وظاهر يتناول إهاب الميتة، فكان هذا الظاهر مقولاً لا احتمال عدم إرادة جلد الميتة من الآية المذكورة في التحريم، ومثال النص قوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة: (ألا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا: إنها ميتة، قال: إنها حرم من الميتة أكلها)^(٤) فهذا نص في طهارة جلد الميتة.

قوله: «أو قياساً راجحاً» مثاله: أن تركه سبحانه وتعالى ذكر الإطعام في كفارة القتل ظاهر في عدم وجوبه، إذ لو وجب لذكره كما ذكر التحرير والصيام، هذا مع احتمال أن يكون واجباً مسكوتاً عنه يستخرجه المجتهدون، ثم رأينا إثبات الإطعام في كفارة القتل بالقياس على إثباته في كفارة الظهر والصيام واليمين متجهاً؛ لأن الكفارات حقوق لله تعالى وحكم (الامتثال)^(٥) واحد؛ فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على ثبوته في =

(١) المغني ٧٩/١٣.

(٢) سورة المائدة، الآية [٣].

(٣) أخرجه مسلم (٣٦٦)، والترمذي (١٧٢٨) من حديث ابن عباس.

(٤) أخرجه البخاري (١٤٩٢)، ومسلم (٣٦٣) من حديث ابن عباس.

(٥) كذا في المطبوع، وفي شرح الطوفي: (الأمثال).

وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه^(*)، ثم إلى دليل صارف له، وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها^(*)، وآحادها لا تدفعه،

=كفارة القتل، فإن قيل: قد يُذكر هذا وأمثاله في باب المطلق والمقيد، قلنا: لا تنافي بينه وبين القياس؛ لجواز أن يكون حمل المطلق على المقيد بالقياس (ولا شك)^(١).

* قوله: «وكل متأول إلخ» معناه: أن كل من أراد تأويل ظاهر من الظواهر فعليه

أمران:

أحدهما: بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر^(٢).

الثاني: بيان الدليل الذي يعضده ويقويه حتى يقدم على الظاهر.

وذلك لأنه إذا لم يبين الاحتمال المرجوح لم يكن شأن^(٣) الدليل العاضد للاحتمال المرجوح، ولم يتحقق التأويل؛ إذ شرطه الدليل، فيبقى الاحتمال المرجوح مجرداً، وهو لا يقاوم الظاهر.

* قوله: «وقد يكون في الظاهر» يعني أن الظاهر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا فقد يحتف بالظاهر قرائن ترفع ذلك الاحتمال وتبطله، ثم قد تكون كل واحدة من القرائن دافعة للاحتمال وحدها، وقد لا تندفع^(٤) إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها ومقاومتها لذلك الاحتمال وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينة واحدة، أو قريبتان فتدفعه، وقد لا يقاومه إلا جميعها فلا تدفع (بدونه)^(٥).

(١) كذا في المطبوع، وفي شرح الطوفي: (وهو كذلك ولا شك)، وسيأتي البحث في: هل حمل المطلق على المقيد من باب اللغة أو القياس؟

(٢) الذي عند المصنف: بيان احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (لم يمكن بيان).

(٤) أي: الاحتمالات.

(٥) لعلها: (بدونها).

مثاله^(*): تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر

* قوله: «مثاله» هو مبتدأ خبره قوله "تأويل"، وقوله فيما بعد بالانقطاع بتأويل، والمعنى أن الحنفية أولوا لفظ "أمسك" الواردة في الحديث بالانقطاع عن النسوة^(١)، وقول مفعول تأويل، والحديث المذكور رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: (اختر منهن أربعاً)^(٢)، ورواه الترمذي بلفظ: (فأمره النبي ﷺ أن يتخير منهن أربعاً)^(٣)، ثم قال بعد أن تكلم عليه من جهة الإسناد: والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق، ورواه ابن ماجه من طريقين: أحدهما بلفظ: (اختر منهن أربعاً)، وثانيهما: بلفظ: (خذ منهن أربعاً)^(٤)، ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وابن منده في كتاب المعرفة، وغيلان هو ابن سلمة بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو ابن سعد بن عوف ابن ثقيف الثقفي، كان أحد وجوه ثقيف، وكان عاقلاً شاعراً، توفي في =

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٣١٤.

(٢) أخرجه أحمد ٢/ ١٤ (٤٦٣١)، والبيهقي ٧/ ١٨٢، وابن حبان (٤١٥٦)، والحاكم ٢/ ١٩٢، وأبو يعلى (٥٤٣٧) من قصة غيلان، وأخرجه الدارقطني ٣/ ٢٧١، وعبدالرزاق (١٢٦٢٤)، والبيهقي ٧/ ١٤٩ من قصة قيس بن الحارث.

(٣) أخرجه الترمذي (١١٢٨)، وأحمد ٢/ ٨٣ (٥٥٥٨)، وابن حبان (٤١٥٨)، والبيهقي ٧/ ١٤٩، ١٨١، والحاكم ٢/ ١٩٢، والدارقطني ٣/ ٢٧٠، وابن أبي شيبه ١٤/ ٢١٦، والطبراني في الأوسط (١٧٠١) من قصة غيلان، وأخرجه أبو داود (٢٢٤١)، والطحاوي ٣/ ٢٥٥، وابن ماجه (١٩٥٢)، والبيهقي ٧/ ١٨٣، وابن أبي شيبه ٤/ ٣١٨، والدارقطني ٣/ ٢١١١ من حديث الحارث ابن قيس، كما أخرجه البيهقي ٧/ ١٨٤ من حديث قيس بن الربيع، وعبدالرزاق (١٢٦٢٧) من حديث الدليمي، والبيهقي ٧/ ١٨٤ من حديث عروة بن مسعود.

(٤) أخرجه ابن ماجه (١٩٥٣)، وأحمد ٢/ ٤٤ (٥٠٢٧)، والطحاوي ٣/ ٢٥٢، ٢٥٣ في قصة غيلان.

= آخر خلافة عمر، وترجمه الحافظ ابن حجر في الإصابة^(١)، فأطال، وكذا ابن الأثير في أسد الغابة^(٢)، وابن عبد البر في الاستيعاب^(٣)، ووقع في بعض نسخ مختصر ابن الحاجب^(٤) بلفظ: قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان، وهو خطأ، والصواب لغيلان ثم إن ما ذكره المصنف من لفظ: (أمسك) في الحديث لم أجده فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، ولكن تداوله الفقهاء بلفظ: (أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن)^(٥)، وعليه اتجه النزاع، فالحنفية قالوا: إن من أسلم وتحتته أكثر من أربع نسوة فإن كان تزوجهن في عقد واحد بطل نكاحهن، ولم يجوز أن يختار منهن شيئاً، وإن تزوجهن متعاقبات اختار^(٦) من الأول أربعاً وترك الباقي، والأئمة الثلاثة على أنه يختار منهن أربعاً، قلنا: وهذا هو الذي يقتضيه لفظ الحديث الذي رواه الأئمة المذكورون من قبل، ولما كان مذهب الحنفية مخالفاً لظاهر الحديث، إذ ظاهر الإمساك فيه استدامة النكاح للأربع، وظاهر المفارقة تسريح الباقيات، احتجوا إلى تأويله فحملوا الإمساك على ابتداء النكاح، فكانه قال: أمسك أربعاً بأن تبدئ نكاحهن، وفارق سائرهن بأن لا تبدئ العقد عليهن، ولو ثبت لهم هذا التأويل لوافق الحديث مذهبهم، إذ بصير التقدير أن بإسلام غيلان بطل نكاح زوجاته، فإمساكه أربعاً منهن يكون بابتداء العقد عليهن، وفراقه للبواقي يكون بترك نكاحهن.

(١) الإصابة ١٨٦/٣ (٦٩٢٦).

(٢) أسد الغابة ٤٤٧/٣ (٤١٩١).

(٣) الاستيعاب ١٨٦/٣.

(٤) بيان المختصر ٤١٩/٢.

(٥) أخرجه بهذا اللفظ ابن حبان (٤١٥٧)، والحاكم ١٩٣/٢، والبخاري (٢٢٨٨)، والبيهقي ٧/١٨٢ و١٨٣، والطحاوي ٣/٢٥٣، ومالك ٢/٣٤، والدارقطني ٣/٢٦٩ في قصة غيلان، وأخرجه الشافعي ٢/٣٥١، والبخاري (٢٢٨٩) في قصة نوفل بن معاوية.

(٦) الحنفية يلزمون ولا يخبرونه، وهذا رأي أكثر الحنفية خلافاً لمحمد بن الحسن، انظر: بدائع الصنائع ٣١٤/٢.

نسوة: (أمسك منهن أربعا وفارق من سواهن) بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن؛ وعضدوه بالقياس^(*)، إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها^(*): أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره^(*)، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضا المرأة.

* قوله: «وعضدوه بالقياس» أي: عضدوا هذا التأويل بقولهم: إن بعض النسوة ليس بأولى بالإمساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجح.

* قوله: «أحدها إلخ» يعني أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة رضي الله عنهم من الإمساك الاستدامة؛ لا ابتداء النكاح، ومن المفارقة التسريح لا ترك النكاح، فيكون هذا مدلول اللفظ ومقتضاه، والدليل على أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان منا؛ والتأويل من الحنفية، إذ لو لم يكن ظاهراً فيما قلناه لما احتاجوا إلى تأويله، وإذا ثبت أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان ثبت أنه السابق إلى فهم الصحابة، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، (وثبت)^(١) عدم التغيير في الألفاظ والموضوعات.

* قوله: «والثاني أنه فوض إلخ» يعني: أن النبي صلى الله عليه وسلم فوض الإمساك والفراق إلى غيلان مستقلاً به حيث قال: أمسك وفارق، ولو كان المراد به ابتداء النكاح لما استقل به بالاتفاق، إذ لا بد من رضی الزوجة عندنا وعندكم، ومن الولي عندنا، فكان يجب أن يقول: أمسك أربعا منهن إن رضين؛ ويبين له شرائط النكاح، لأن ذلك بيان في وقت الحاجة إليه؛ فلا يجوز تأخيره عن وقتها، خصوصاً لمن هو حديث عهد بجاهلية دخل في الإسلام فهو أخرج إلى البيان، وهذه الأوجه التي ذكرها المصنف تدفع تأويل الحنفية =

(١) ليس في شرح الطوفي ١/ ٥٧١ لفظة: (ثبت).

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لثلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.
الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئت.

ومثال التأويل في العموم القوي قول الحنفية في قول النبي ﷺ: (أبما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) قالوا: هذا محمول على الأمة،

المذكور، وتبين أن المراد في الحديث ما فهمه الجمهور من أن الإمساك: الاستدامة؛ والمفارقة: التسريح، وما يقولونه من أنه ليس بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض مردود؛ بأن الأولى به منهن من اختاره الزوج، واختياره هو المرجح، وما فصلوه من أنه إن كان عقد عليهن معاً بطل نكاحهن، وإن كان عقد متعاقباً أمسك الأولى فالأولى منهن؛ مردود بقوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: (أمسك أيهما شئت وفارق الأخرى)^(١)، وقد بينا أن الإمساك ظاهر في الاستدامة مع المعية في العقد، وإن كان عقد عليهما متعاقبتين فقد خيره في إمساك أيتهما شاء ولم يعين له الأولى، فالنصوص مخالفة لقولهم بكل حال.

* قوله: «ومثال التأويل إلخ» أي: هذا أيضاً من أمثلة رفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر، وذلك أن الحنفية لما اعتقدوا أن المرأة البالغة لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها^(٢)، لأنه عقد على بعض منافعها فاستقلت به كإجارة نفسها، (وكان)^(٣) الحديث صريحاً في =
(١) أخرجه أبو داود (٢٢٤٣)، والترمذي (١١٣٠)، والدارقطني ٢٧٣/٣، والبيهقي ١٨٤/٧، وابن حبان (٤١٥٥)، وابن ماجه (١٩٥٠)، والطبراني ١٨/١٨ (٨٤٥)، وابن أبي شيبة ٣١٧/٤، وعبدالرزاق (١٢٦٢٧)، وأحمد ٢٣٢/٤ (١٨٠٤٠)، والطحاوي ٢٢٧/٤، والمزي في تهذيب الكمال ١٣/٢٨٧، وابن أبي عاصم في الأحاد والثاني (٢٧٤٨).

(٢) تحفة الفقهاء ٢/٢٢٤.

(٣) كذا في المطبوع، ولعله: (ولما كان).

فثناهم عن قولهم: (فلها المهر بما استحل من فرجها) فإن مهر الأمة للسيد؛ فعدلوا إلى المكاتب، وهذا تعسف ظاهر^(*)؛ لأن العموم قوي، والمكاتب نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب: إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقريئة تقترن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قريئة تقترن باللفظ وتصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور:

الأول: أنه صدر بأيّ وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم.

= اشتراط إذن وليها وانه لا يصح بدونه احتاجوا إلى دفعه عنهم بالتأويل، فحملوه على الأمة؛ لأنها مملوكة لسيدها؛ فلا يجوز أن تتصرف بنفسها بدون إذنه؛ وليست الحرة مرادة من الحديث، ثم صدهم عن هذا التأويل قوله ﷺ في تمام الحديث: (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها)^(١) فإنه أضاف المهر إليها بلام التمليك، فيقتضي أنه ملكها، والأمة لا تملك مهرها، بل هو ملك سيدها، فخصصوا التأويل وحملوه على المكاتب، لأن فيها شوباً من الرق، فلا تستقل بتزويج نفسها كالأمة القن، وشوباً من الحرة فيكون مهرها لها كالحرة^(٢).

* قوله: «وهذا تعسف» أي: سلوك غير الطريق المعروف، وذلك لأن النص المذكور عام في غاية القوة، فلا يؤثر فيه هذا التأويل الضعيف، وإقامة الدليل على قوة النص سيأتي في قوله: «ودليل ظهور إلخ».

(١) الحديث بأصله وتمته أخرجه أبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩)، والنسائي في الكبرى (٥٣٩٤)، والحاكم ٢/١٦٨، وابن حبان (٤٠٧٤)، وأحد ٤٧/٦ ١٦٦.

(٢) تيسير التحرير ١/١٤٧.

الثاني: أنه أكد بما وهي من مؤكدات العموم.

الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء^(*)، ولو اقترح على العربي الفصح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة، ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبه، ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبه، ولو قال القائل: أردت المكاتبه لنسب إلى الإلغاز، ولو أخرج المكاتبه؛ وقال ما خطرت ببالي؛ لم يستنكر، فما لم يخطر على البال إلا بالإلغاز كيف يجوز قصر العموم عليه؟.

وقد قيل في تأويل قوله ﷺ: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)^(١) نحمله على القضاء^(*): أنه من هذا القبيل، لأن التطوع غير مراد، فلا يبقى إلا

* قوله: «على الشرط» أي: الذي هو (مفيد)^(٢) للعموم في معرض الخبر.

* قوله: «وقد قيل في تأويل إلخ» معناه: أن الحنفية حملوا الحديث المذكور على صوم القضاء والنذر^(٣)، فقالوا: يجب تبييت النية لهما دون شهر رمضان، والفرق أن زمن رمضان متعين لصيامه فرضا بخلاف القضاء والنذر، فقال بعض الناس: إن هذا التأويل في البعد والندرة كتأويل حديث النكاح بغير ولي على المكاتبه، وذلك لأن قوله: لا صيام، صيغة عموم فيتناول الواجب والتطوع، فإذا خص منها التطوع بدليل جاز؛ وكان قريبا؛ لقله التطوع بالإضافة إلى أصناف الصيام، أما إذا قصر هذا العموم على القضاء والنذر كان بعيدا نادرا، وذلك لأن النفل يخرج من العموم باتفاق وصوم رمضان الذي هو أعلى الصيام رتبة (عند الخصم)^(٤)، فلم يبق إلا القضاء والنذر وصوم الكفارات وهي واجبة =

(١) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤)، والنسائي (٢٣٣٨)، والترمذي (٧٣٠)، وابن ماجه (١٧٠٠)، وأحمد

٢٨٧/٦، وابن خزيمة (١٩٣٣).

(٢) في المطبوع: (مفيد).

(٣) شرح معاني الآثار للطحاوي ٢/٥٥.

(٤) في شرح الطوفي ١/٥٧٧: (عند الخصم متعين).

الفرض الذي هو ركن الدين؛ وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة، فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح، والصحيح أنه ليس نذرة هذا كندرة المكاتبة^(١)، وأن الفرض أسبق إلى الفهم

= بأسباب عارضة، فهو لذلك نادر كالمكاتبة في حديث النكاح، والمعروف من عادة الناس: العرب وغيرهم أنهم يهتمون بما هو الأصل والأهم فيضمونونه (كلاماً)^(١) ويريدونه منه، كرمضان من عموم الصيام، والحرمة من عموم: (أيها امرأة نكحت)، أما إرادة الأمور العارضة وقصر الكلام على إرادتها دون الأمور الأصلية فهو ما تأباه الأفهام، ولم تجر به عادة أهل اللغة في الكلام، وهذا تقرير المقام.

* قوله: «والصحيح إنه ليس نذرة هذا إلخ» معناه: أن الصحيح أن القضاء والنذر اللذين قُصر عليهما حديث: (لا صيام لمن لم يبيت) ليسا في النذرة والقلة كالمكاتبة التي قصر عليها حديث: (أيها امرأة نكحت نفسها)، لأن العموم هناك أقوى من العموم هنا والمكاتبة هناك أقل بالنسبة إلى العموم من القضاء والنذر هنا، أما أن العموم هناك أقوى فلما ذكرنا من الوجوه الثلاثة في قوته وتأكده وهو متفق عليه عند أكثر الناس، أما صيغة (لا صيام) ونحوها فالخلاف فيها مشهور^(٢) متجه، لأنه يحتمل نفي كمال الصوم، لا صحته (وبتقدير)^(٣) نفي صحته فأصناف الصوم خمسة؛ قد قصر على ثلاثة منها، وهي صوم القضاء، والنذر، والكفارة، ولم يبق إلا التطوع وصوم رمضان، وليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء.

(١) لعلها: (كلامهم).

(٢) يرى كثير من الأصوليين أن المركب مع (لا) يفيد العموم قطعاً، وانظر: القطع والظن عند

الأصوليين ١/ ٣٣٥.

(٣) في المطبوع: (تقدير).

فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي^(*)، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه.

وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب^(*)، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات متفاوتة في البعد والقرب، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص^(*)، ويليق ذلك بالفروع.

* قوله: «فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي» معناه: أن قصر مضمون الحديث عن صوم رمضان محتاج إلى دليل قوي؛ لأن مضمون الحديث المذكور وجوب تبييت النية لكل صيام، وقولهم: لا يجب تبييت النية لصوم رمضان؛ قصر لمضمون الحديث عن صوم رمضان، أي حبس له عنه؛ حتى لا يتناوله، فيحتاج ذلك إلى دليل قوي؛ لكون صوم رمضان أسبق إلى الفهم من إطلاق لفظ الصيام فيه، لأنه أكد الصوم وأعلى رتبة، ولا يبطل بالكلية كبطلان قصر حديث النكاح على المكاتبه.

* قوله: «وعند هذا يعلم أن إخراج النادر إلخ» أي: حصل من الكلام في أمثلة التأويل والتخصيص المذكورة: أن إخراج النادر من العام قريب؛ كإخراج المكاتبه من عموم حديث النكاح كما سبق بيانه، وقصر العموم على النادر ممتنع؛ كقصر حديث النكاح على المكاتبه.

* قوله: «وبينهما درجات متفاوتة إلخ» أي: بين هذين القسمين درجات متفاوتة في البعد والقرب؛ كقصر حديث الصيام على النذر والقضاء؛ فإنه دون إخراج النادر من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتبه^(١)، وبالجملة فالصور متفاوتة في القلة والكثرة، فتفاوتت بالنسبة إلى إخراجها من العموم وقصره عليها في القرب والبعد.

* قوله: «ولكل مسألة ذوق إلخ» أشار بهذا إلى أن المقصود من هذه المباحث تدليل الطريق للمجتهدين وبيان المسالك في الاجتهاد، وأن تأويل الظواهر يختلف (باختلاف المجتهدين)^(٢)، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل دون تأويل فافهم.

(١) يعني: في البعد.

(٢) لو قال: (باختلاف المسائل المجتهد فيها)، لكان أولى.

القسم الثالث^(*): المجمل: وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى^(*)، وقيل:

* كانت في الأصل "القسم الثاني" وهو خطأ لأن القسم الثاني تقدم في ٣٧/٢ وموضوعه "الظاهر" والقسم الأول في ٣٤/٢ وموضوعه "النص".

* قوله: «وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» اعترض على هذا الحد بأنه لا يطرد ولا ينعكس، أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك؛ وليس بمجمل، وأيضاً المستحيل كذلك، لأن المفهوم منه ليس بشيء^(١) اتفاقاً، وليس بمجمل؛ لوضوح مفهومه، وأما عدم الانعكاس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه؛ كما في المشترك فلا يصدق الحد عليه، هذا والمحقق الطوفي لما اختصر هذا الكتاب قال^(٢): وقيل: المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، قلت: معين، وإلا بطل بالمشترك، فإنه يفهم منه معنى غير معين، ثم قال في شرحه^(٣): وهذا الحد ناقص، لأن ما لا يفيد معنى ليس كلاماً، ولا هو موضوع نظر لأحد؛ لا لغوي ولا أصولي ولا غيره، بل هو لفظ مهمل، والمجمل يفيد معنى لكنه غير معين، إذ لو لم يكن كذلك لما تعين مراده بالبيان، لأن البيان كاشف عن المراد بالمجمل لا منشىء للمراد^(٤)، فلذلك كملت هذا التعريف بقولي: قلت معين، أي: المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، هذا كلامه وهو واضح فكان على المصنف أن يقدم الحد الثاني على هذا الحد؛ فإنه الأحق بلفظ (وقيل).

(١) كونه ليس بشيء ليس معناه عدم فهم معنى منه.

(٢) شرح مختصر الروضة ٦٤٧/٢.

(٣) شرح مختصر الروضة ٦٤٩/٢.

(٤) قد يكون اللفظ مجملاً عند السامع لعدم فهمه منه أي معنى، مع أن اللفظ ليس مهمللاً، مع أن قيد

(معين) في محله لإدخال المشترك في حد المجمل.

ما احتمال أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر^(*)، وذلك مثل: الألفاظ المشتركة، كلفظة (العين) المشتركة بين الذهب والعين الناظرة وغيرهما، و(القرء) للحيض والطهر، و(الشفق) للبياض والحمرة^(*)، وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله

* قوله: «وقيل ما احتمال إلخ» أورده الأمدى بلفظ أوضح؛ فقال^(١): هو ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، وقال ابن الحاجب^(٢): هو ما لم تتضح دلالاته، والمراد ما كان له دلالة في الأصل ولم يتضح فلا يرد المهمل، فقوله: «ما احتمال أمرين» احتراز من النص، لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر» احتراز من الظاهر، فإنه محتمل لأمرين لكن لا على السواء، بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز، فإنه في الحقيقة أظهر، والمجمل في الألفاظ كالشك^(٣) في الإدراك لأن الشك هو احتمال أمرين على السواء.

* قوله: «والشفق للبياض والحمرة» أي: ولهذا وقع النزاع في العدة: هل هي بالحيض كما يقوله الحنفية^(٤) والحنابلة^(٥)، أم بالطهر كما يقوله الشافعية^(٦)، وكذلك في دخول وقت العشاء الآخرة: هل هو بغيوبة حمرة الشفق وهو مذهب أحمد^(٧) والشافعي^(٨)، أو =

(١) الإحكام ٣/١٣.

(٢) بيان المختصر ٢/٣٥٨.

(٣) وأيضاً كالجمل البسيط، كما يتضح من تعريف ابن الحاجب.

(٤) الهداية ٢/٢٨.

(٥) المبدع ٧/٨٠.

(٦) روضة الطالبين ٨/٣٦٦، الإقناع لابن المنذر ١/٣٢٤.

(٧) شرح الزركشي ١/٤٧٥.

(٨) هذا قول الشافعي في القديم وعليه أكثر الشافعية، وقوله في الجديد أقل من ذلك، انظر: روضة

الطالبين ١/١٨١.

تعالى: «أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» متردد بين الزوج والولي^(*)، وقد يكون بحسب التصريف كالمختار^(*)؛ يصلح للفاعل والمفعول، وقد يكون لأجل

=بغيبوبة البياض الذي هو بعدها وهو مذهب أبي حنيفة^(١)، بناء على أن المراد بالشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحمرة، ولا شك أنه لفظ مشترك بينهما لغة، لكن أكثر السلف كابن عمر وعبادة وشداد بن أوس وغيرهم^(٢) فسروه بالحمرة ها هنا.

* قوله: «متردد بين الزوج والولي» فسره ابن عباس وجماعة من السلف منهم طاووس ومجاهد وعكرمة والزهري^(٣) ومالك^(٤) بالولي الذي المرأة في حجره؛ فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها، والسيد في أمته، وفسره علي وابن جبير^(٥) وكثير من فقهاء الأمصار بالزوج، والصحيح من مذهب أحمد^(٦) أنه الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة^(٧)، والمختار الراجح في النظر أنه الولي.

* قوله: «المختار وذلك أنه متردد» بين أن يكون أصله: تختير بكسر الياء فيكون اسم فاعل، وبفتحها فيكون اسم مفعول، فلما تحركت الياء وانفتح ما قبلها قلبت ألفاً، والألف لا تحمل الحركة حتى يتبين الفاعل من المفعول، فلذلك وقع اللبس، وجاء الإجمال، ومثله المحتال^(٨) والمغتال.

(١) تحفة الفقهاء ١/ ١٨١، وهو قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه.

(٢) انظر أقوالهم في: مصنف ابن أبي شيبة ١/ ٣٣٣.

(٣) انظر أقوالهم في: تفسير ابن جرير ٢/ ٥٥٧-٥٥٩ (٥٢٧٧-٥٣٠٦).

(٤) بداية المجتهد ٢/ ٢٩.

(٥) تفسير ابن جرير ٢/ ٥٦٠ (٥٣١٧، ٥٣٢٤).

(٦) في الرواية المشهورة عنه، شرح الزركشي ٥/ ٣٢٠.

(٧) مختصر اختلاف العلماء للخصاص ٢/ ٢٦٣.

(٨) هذا فعل لازم فليس مجملاً، لتبين معناه بالحرف الذي يتعلق به.

حرف محتمل كالواو؛ تصلح عاطفة ومبتدأة، و(من) تصلح للتبويض^(*)؛ وابتداء الغاية؛ والجنس، وأمثال ذلك^(*)، فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه^(*)، حكم المجمل

* قوله: «و(من) تصلح لابتداء الغاية إلخ» من أمثلة ذلك قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»^(١) فقال الحنفية^(٢): معناها ابتداء الغاية، أي: اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدئوا المسح من الصعيد، وقال الحنابلة^(٣) والشافعية^(٤): هي للتبويض، أي: امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد، فلذلك اشترط عندهما أن يكون لما يتيمم به غبار يعلق باليد ليتحقق المسح ببعضه، ولم يشترط الحنفية ذلك: لأن ابتداء المسح من الصعيد وهو كل ما كان من جنس الأرض؛ وقد حصل، فيخرج به من عهدة النص، وهو أعم من أن يكون له غبار أو لا.

* قوله: «وأمثال ذلك» منه الباء مترددة بين الإلصاق والتبويض، ومنه (عسعر) لتردده بين أقبل وأدبر، و(بان) بمعنى ظهر، وبمعنى غاب واختفى كقوله: بانث سعاد.

* قوله: «فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه» يعني: بدليل خارجي، مثال ذلك: أن دخول وقت العشاء الآخرة يكون بغيبوبة الشفق، وهو متردد بين الحمرة والبياض، ولا مرجح لأحدهما من اللفظ فتوقفنا إلى أن جاء البيان بقوله ﷺ: (الشفق الحمرة إذا غاب الشفق فقد وجب عشاء الآخرة)^(٥)، فعلمنا المراد من ذلك المجمل، وأبو حنيفة لما لم يبلغه هذا الحديث أو بلغه ولم يثبت عنده، قال: الأصل بقاء وقت المغرب فمن ادعى خروجه بمجرد غيبوبة الحمرة فعليه الدليل؛ والأصل بقاء ما كان على ما =

(١) سورة المائدة، الآية [٦].

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٦٣.

(٣) المغني ١/٣٢٥.

(٤) المجموع ٢/٢١٦.

(٥) أخرجه الدارقطني ١/٢٦٩ عن ابن عمر، وابن خزيمة (٣٥٤) من حديث ابن عمرو.

تعريم الاعيان فأما قوله تعالى (*): «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^(١) ونحوها (*)، فليس بمجمل لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع، ولذلك قسمنا الأسماء إلى

= كان، ولأن (الأصل)^(٢) بعد غيبوبة البياض يمثل إجماعاً، وقبله مختلف في امتثاله، والأصل عدم براءة الذمة من امتثال الأمر، فيستصحب فيه الحال، وكذلك قوله تعالى: «يَكْرَهُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^(٣) يحتمل الحيض والأطهار، فتوقفنا في تفسير القرء إلى أن لاح لنا دليل خارجي، وهو قوله تعالى: «وَأَلَّتِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ»^(٤)؛ فدلنا على أن المراد بالقرء الحيض؛ لأنه في هذه الآية جعل الشهور بدلاً من الحيض بقوله: «وَأَلَّتِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ»، ولم يقل: يشن من الأطهار، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (اتركي الصلاة أيام أقرائك)^(٥)، إنما ترك أيام الحيض لا الطهر، والاستدلال بالآية أقوى من الحديث.

* قوله: «فأما قوله تعالى الخ» إشارة إلى أن بعض العلماء ادعى في بعض الأمور أنها مجملة، ولما كان الأمر ليس كذلك بين منها ما ذكره في هذا الكتاب.

* قوله: «ونحوها» كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امْهَتِكُمْ»^(٦) - «أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»^(٧).

(١) سورة المائدة، الآية [٣].

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (المصلي).

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٣٨].

(٤) سورة الطلاق، الآية [٤].

(٥) أخرجه الترمذي (١٢٦)، وأبوداود (٢٩٧)، وابن ماجه (٦٢٥) من حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده، وأخرجه أحمد ٦/٤٢٠، ٤٦٤، وأبوداود (٢٨٠)، وابن ماجه (٦٢٠)، والنسائي (٢١٢، ٣٥٨٣) من حديث فاطمة بنت حبيش، وأخرجه أحمد ٦/٣٠٤ من حديث أم سلمة، والنسائي (٢١٠، ٢١١) من حديث عائشة، كما أخرجه النسائي أيضاً (٣٦١) من حديث زينب بنت جحش.

(٦) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٧) سورة المائدة، الآية [٤].

عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: (حرمتُ عليكم الطعام): الأكل دون اللمس والنظر، (حرمت عليك الجارية): السوط، يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له، وهذا اختيار أبي الخطاب^(١) وبعض الشافعية^(٢)، وحكي عن القاضي أنه مجمل^(*)، لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بها، فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها أم بيعها أم النظر إليها أم لمسها؟ وهذا قول جماعة من المتكلمين. وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون بالوضع تارة، وبالعرف أخرى، وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(*) ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام فيحمل على عمومه، وقال القاضي: هو مجمل.

* قوله: «وحكي عن القاضي: أنه مجمل»^(٣) وافقه الكرخي وأبو عبد الله البصري^(٤).
 * قوله: «وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾»^(٥) إلخ قال القاضي أبو يعلى: هو مجمل^(٦)، بيان ذلك: أن البياعات في الشرع منها حلال كالعقود المستجمعة لشروط الصحة، ومنها حرام كبيع الغرر وبيع التلقي والحاضر للبادى والبيع وقت النداء ونحوه، فمن الناس من زعم أن البيع في قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مجمل لتردده بين البياعات الجائزة والمحرمة، ثم ورد البيان من الشرع بالمحرم منها من الجائز، ومنهم من قال: إنه عام في البيوع الجائزة وغيرها، ثم خص المحرم منها أدلة التحريم، وبقي ما عداه ثابتاً بالعموم الأول، والقولان متقاربان، لأن تخصيص العموم فرع من البيان^(٧).

(١) التمهيد ٢/ ٢٣١.

(٢) التبصرة ص ٢٠١.

(٣) العدة ١/ ١٤٥.

(٤) تيسير التحرير ١/ ١٦٦.

(٥) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٦) العدة ١/ ١٤٨، وانظر: العدة ١/ ١١٠.

(٧) فرق بين العموم والإجمال ومن ثم هل الأصل في العقود الإباحة - إن كانت عامة - أو التحريم؟

- إن كانت مجملة -؟.

فصل

نفي الفعل وقول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور)، ليس بمجمل^(*).
وقال الحنفية: هو مجمل^(*)؛ لأن المراد به نفي حكمه^(*)، إذ لا يمكن حمل

* قوله: «فصل وقول النبي ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور)^(١)» مثله: (لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل)^(٢)، (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٣)، (لا نكاح إلا بولي)^(٤)، وأمثال ذلك مما فيه نفي ذوات^(٥) واقعة تتوقف الصحة فيها على إضمار شيء.
* قوله: «وقال الحنفية هو مجمل^(٦)» وبه قال أبو عبد الله البصري والقاضي ابن الباقلاني^(٧).

* قوله: «لأن المراد به نفي حكمه» بيان لدليل القائل بالإجمال، وإيضاحه: أن لا صلاة إلا بطهور ونحوه إما أن يحمل على أن المراد نفي صورة الصلاة، أو نفي حكمها، والأول =

(١) أخرج أحمد ٥٧ / ٢ (٥٢٠٥) عن ابن عمر مرفوعاً: (لا صلاة بغير طهور)، وورد بلفظ: (لا صلاة لمن لا وضوء له)، أخرجه أبو داود (١٠١)، وابن ماجه (٣٩٩)، والحاكم ١٤٦ / ١ من حديث أبي هريرة، وأخرجه ابن ماجه (٣٩٨) من حديث سعيد بن زيد، وأخرجه الحاكم ٢٦٩ / ١، وابن ماجه (٤٠٠) من حديث سهل بن سعد، وورد بلفظ: (لا يقبل الله صلاة إلا بطهور) عند ابن ماجه (٢٧٢)، وابن أبي شيبة ٥ / ١ عن ابن عمر.

(٢) سبق تخريجه ٥١ / ٢.

(٣) أخرج البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عباد: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)، وأخرج مسلم (٣٩٦) من حديث أبي هريرة: (لا صلاة إلا بقراءة).

(٤) أخرجه أبو داود (٢٠٨٥)، وابن ماجه (١٨٨١)، والترمذي (١١٠١)، وأحمد ٤ / ١٣، وابن حبان (٤٠٧٦)، والحاكم ١٧١ / ٢ من حديث أبي موسى.

(٥) هي أفعال لا ذوات.

(٦) فواتح الرحموت ٣٨ / ٢.

(٧) في التقریب والإرشاد ١ / ٣٨١ أنها ليست مجملة.

اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً^(*) وليس حكم أولى من حكم. قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتاج إلى إضمار الحكم^(*)، وإنما

=باطل؛ لأن صورة الصلاة (شراً)^(١) يمكن إيجادها بغير طهور، كصلاة المحدث، فتعين أن المراد نفي حكم الصلاة بغير طهور، ولكن الأحكام متعددة ومتساوية كالصحة والكمال والإجزاء، فيبقى الكلام متردداً بين: لا تصح الصلاة، أو لا تكمل؛ أو لا تجزيء؛ أو لا تقبل بغير طهور، ولا يعلم أيها المراد، فمن هنا جاء الإجمال.

* قوله: «فيكون خلفاً» الذي نص عليه علماء اللغة أنه يفتح فسكون: الرديء في القول، وشبهوه بمن ينطق من خلفه قالوا: حبق أعرابي، فأشار بأصبعه إلى استه وقال: كلمت من خلف، وفي المثل: سكت ألفاً ونطق خلفاً^(٢)، أي: سكت ألف كلمة، ثم تكلم بخطأ، وفي القاموس^(٣): الخلف بالضم: القول الباطل، ولم يرتضه الزبيدي في شرحه^(٤)، ثم قال: ولعلها لغتان، وإلا فالقياس في اللغة لا يصح والأشهر الفتح.

* قوله: «قلنا: إذا حملنا إلخ» بيانه: أن ما ادعيتموه من الإجمال مبني على جعل اللفظ متردداً بين معناه اللغوي والشرعي، ولذا اتجه لكم أن تقولوا: وليس حكم - الذي هو إضمار: لا تصح، أو لا تجزيء، أو لا تقبل - أولى من حكم، لكننا نعلم أن المصطلحات الشرعية غلبت في كلام الشارع على الموضوعات اللغوية بحيث صارت اللغوية مجازاً بالنسبة إلى الشرعية، فاللازم نفي الصلاة ونحوها بالمعنى الشرعي، فيكون المعنى لا صلاة معتد بها شراً إلا بطهور، فلا تحتاج إلى إضمار حكم من الأحكام التي ترددم =

(١) لا داعي لكلمة (شراً).

(٢) مجمع الأمثال ١/١٩٠ (١٧٧٢)

(٣) لم أجد هذا في القاموس، والذي فيه (خلف) / ١٤٠: الخلف الرديء من القول... والخلف بالضم الاسم من الإخلاف وهو في المستقبل كالكذب في الماضي.

(٤) تاج العروس ١٢/١٨٨، قال: بالفتح: القول الرديء ولم ينقل إلا بالفتح، وبالضم الاسم من الإخلاف.

يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ.
 فإن قيل: فالفاسدة تسمى صلاة، قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته.
 والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة^(*)؛ ووجهه أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا بسطان، يراد به: نفي الفائدة والجدوى^(*)، ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة، فيكون على خلاف العرف، ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية؛ فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يُمكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفاً، وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

=بها؛ لأن ذلك الإضمار إنما يحتاج إليه إذا لم يمكن حمل لفظ الصلاة التي هي الركوع والسجود على ما أضيف إليه، وعلى مسلكنا يمكن حمله، لأنه يقال: ذلك الركوع والسجود وإن حصلت صورته الظاهرة إلا أنه منفي لفوات ركن^(١) من أركانه وهو الطهور، وهذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله فيما بعد: «فإن قيل فالفاسدة إلخ».
 * قوله: «والصحيح أن يحمل ذلك إلخ» لما أجاب عن قولهم: لأن المراد نفي حكمه إلخ، أجاب عن قولهم: وليس حكم أولى من حكم، وبين وجه كونه^(٢) صحيحاً بقوله: ووجهه.
 * قوله: «يراد به نفي الفائدة لا نفي الذات» لأن الصلاة بغير طهور، والصيام بغير تبييت النية لا يفيدان، فانتفت صحتها لانتفاء فائدتها، فتعين إضمار الصحة، وبطل قولهم هنا: «وليس حكم أولى من حكم»؛ لأن حرف النفي إذا دخل على ذات الفعل وتعذر نفي صورته، كان حمله على نفي صحته أقرب^(٣) إلى حمله على نفي صورته، فكان أولى.

(١) هو شرط.

(٢) أي: المضمرة والمقدر.

(٣) أي: أقرب المحامل، وهذا استدلال بنفس الدعوى، والأولى استدلال المصنف.

فصل

وقول النبي ﷺ: (لا عمل إلا بنية)^(١) يدل على نفي الإجزاء وعدمه (*)، لما ذكرنا من العرف، فليس هذا من الجملات، بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفي وهو صدق لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته.

* قوله: «وقول النبي إلخ» يعني ليس بمجمل أيضاً، لأن المراد نفي فائدته وجدواه بدون النية، (فتتقي)^(٢) صحته، ومن ادعى إجماله قال: صورة العمل بدون النية لا تنتفي؛ فوجب أن يكون المراد نفي حكمه؛ وأحكامه متعددة متساوية، كالصحة والكمال؛ فجاء الإجمال، والجواب: لا نسلم تساوي أحكامه، بل نفي الصحة أظهر عرفاً ولغة، سلمنا تساويها لكن المراد نفي جميعها، وتكثير (الإجمال)^(٣) أولى من الإجمال.

(١) انظر: كشف الخفاء ١/١٤٨، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨، وتخريج أحاديث إحياء علوم الدين

٦/٢٤٠٠ (٣٨٣١) ولم أجده في سنن البيهقي، وحديث: (إنها لأعمال بالنيات) عند البخاري (١)

ومسلم (١٩٠٧).

(٢) لعلها: (فتتقي).

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (الإضرار)، والقول بالعموم مذهب جماعة من العلماء.

فصل

رفع ما لا ترتفع ذاته وقوله عليه الصلاة والسلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)^(١) المراد به: رفع حكمه، فإننا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجبل عن الخلف.

وقيل: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان ولزوم القضاء، لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاما في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٢) عاما في كل حكم، بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه،

* قوله: «فصل وقوله عليه السلام إلخ» يعني أن معنى الحديث رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه، لأن حمله على رفع حقيقة الخطأ والنسيان يستلزم كذب الخبر، لأن الخطأ والنسيان يقعان من الناس كثيراً، والكذب في خبر المعصوم محال، فتعين حمله على رفع حكمه، وهذا معنى قول المصنف: فإننا علمنا إلخ.

* قوله: «وقيل: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذة» الفرق بين المعنى الأول والقييل: أن صاحب هذا القيل زعم أن الحكم المرفوع في هذا الحديث هو الإثم فقط، دون الضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن الحديث ليس صيغة عموم فيعم كل حكم، والقائل الأول ذهب إلى أن الرفع شامل للإثم والضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن (ال) في الخطأ للاستغراق، وحكم مضاف إليه، والمضاف إلى العام عام، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ حتى من أتلف شيئاً خطأ لا يَأْتُمُّ بِإِثْمِهِ وَلَا يَضْمَنُهُ، ومن ترك عبادة خطأ أو نسياناً أو إكراهاً لا يَأْتُمُّ بِتَرْكِهَا فَلَا يَلْزَمُ قِضَاؤُهَا، وعلى القول باختصاص الرفع بالإثم: يسقط الإثم في صورة الإتلاف والترك؛ ويجب ضمان المتلف وقضاء المتروك، وهذا القيل قاله الغزالي^(٣) في المستصفى واستدل له بما ذكر المصنف حاصله.

(١) أخرجه أبو نعيم في أخبار أصبهان ١/ ٢٥٢، كما أخرجه بلفظ (وضع) ابن ماجه (٢٠٤٥) والبيهقي

.٣٥٦/٧

(٢) سورة المائدة، الآية [٣].

(٣) المستصفى ٤١/٣.

فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهم من قولهم^(*): رفعت عنك الخطأ: المؤاخذه به والعقاب، والضمان لا يجب للعقاب خاصة^(*)، بل قد يجب امتحاننا لثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإلتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد، وأكثر ما يقال: إنه يتفي الضمان الذي يجب عقوبة. قال أبو الخطاب^(١): وهذا لا يصح لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية^(*)؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة، ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً.

* قوله: «وقد كان يفهم من قولهم إلخ» معناه: قد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره: «رفعت عنك الخطأ والنسيان» رفع الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال؛ وهو الذم والمؤاخذه.

* قوله: «والضمان إلخ» جواب سؤال مقدر صرح به الغزالي^(٢) فقال: فإن قيل: فالضمان أيضاً عقاب فليرتفع، قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً لثاب عليه لا للعقاب.
* قوله: «الذي يجب عقوبة» أي: لا الذي يجب امتحاناً.

* قوله: «لم يكن لهذه الأمة فيه مزية» لأن قوله: رفع عن أمتي؛ يقتضي اختصاصها بهذه الرخصة والرحمة والتسهيل عليها واللفظ بها، فلو قلنا: إن الرفع في حقها يختص بالإثم لم يكن لها على غيرها من الأمم تمييز، لأن الناسي ونحوه من أهل الأعذار كالمخطئ والمكره غير مكلفين أصلاً في جميع الشرائع، كما بينا ذلك في شروط التكليف، وما قاله أبو الخطاب هو اختيارنا، والله الهادي.

(١) التمهيد ٢/ ٢٣٦.

(٢) المستصفى ٣/ ٤٢.

فصل في البيان

تعريف البيان

البيان والمبين في مقابلة المجل (^{*}).

واختلف في البيان: فقل هو الدليل (^{*})، وهو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن (^{*}).

* قوله: «في مقابلة المجل» فإن قلت: المجل هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء، قل في المبين هو: اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو وإن قلت: المجل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، قل: المبين ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان.

* قوله: «فقل: هو الدليل» هو قول القاضي أبي بكر^(١) والجبائي وابنه أبي الحسين^(٢) والغزالي^(٣) وأكثر الأشعرية واختاره الأمدى^(٤).

* قوله: «وقيل: ما يتوصل إلخ» هكذا رأيت في النسخة التي بيدي، وهو خطأ؛ لأن قوله: ما يتوصل إلخ هو معنى الدليل، فاللازم أن يقال: فقل: الدليل وهو ما يتوصل؛ أي: ما من شأنه أن يتوصل، فيعم الدليل بالقوة أو بالفعل، وقوله: بصحيح النظر فيه، احتراز مما يوصل بفساد النظر فيه إلى مطلوب؛ لأن ذلك المطلوب إن قدرناه صحيحاً كان التوصل إليه بفساد النظر ممتنعاً^(٥)، وإن قدرناه باطلاً لم يكن ما توصلنا به إليه دليلاً^(٦)، وقوله (إلى علم) كقولنا: الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم، وقوله: (أو إلى الظن)، كغالب مسائل الفروع.

(١) التقريب من الإرشاد ٣/ ٣٧٠.

(٢) المعتمد ١/ ٢٩٣.

(٣) المستصفى ٣/ ٦٢.

(٤) الإحكام ٣/ ٢٩.

(٥) قد يتوصل الإنسان بنظر فاسد لمطلوب صحيح، فالاحتراز هنا مما يتوهم بأنه دليل وليس كذلك.

(٦) قد يتوصل الإنسان بالدليل إلى أمر باطل لفساد نظره.

وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح (*).
وقيل: هو ما دل على المراد بما^(١) لا يستقل بنفسه^(*) في الدلالة على المراد.

* قوله: «وقيل: هو إخراج الشيء إلخ» عزى في التحرير^(٢) هذا الحد لأبي بكر^(٣) وابن عقيل^(٤) والصيرفي^(٥) وقد لاحظوا فيه فعل المبين اسم فاعل قال في مختصر التقريب^(٦): وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي، واعترضه ابن السمعاني^(٧) بأن لفظ: (البيان) أظهر من لفظ: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وأورد ابن الحاجب^(٨) وغيره عليه ثلاث إشكالات:
أحدها: البيانُ ابتداءً من غير (تقرر)^(٩) إشكال بيان؛ وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال.

ثانيها: أن لفظ الحيز في الموضوعين مجاز^(١٠) والتجوز في الحد لا يجوز.

ثالثها: أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكرراً، قال عضد الدين الأيجي في شرح المختصر^(١١): ولا يخفى أنها مناقشات واهية.

* قوله: «وقيل هو ما دل على المراد إلخ» يعني: إذا ورد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة كالقرء ونحوه، فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان، ثم إن اختلاف ألفاظ =

(١) الباء متعلقة بـ(المراد)، وفي بعض النسخ (بما)، انظر: روضة الناظر ٥٨٠/٢.

(٢) التحرير ٢٧٩٩/٦، وانظر: شرح الكوكب المنير ٤٣٨/٣.

(٣) التقريب والإرشاد ٣/٣٧٠، خلاف ذلك، حيث قال: بأن البيان هو الدليل الموضح لمعنى الكلام.

(٤) الر واضح ١/١٨٦، وعبارته: خروج الشيء من حيز الخفاء أو الغموض إلى حيز التجلي.

(٥) التلخيص ٢/٢٠٤، العدد ١/١٠٥.

(٦) التلخيص ٢/٢٠٤.

(٧) قواطع الأدلة ٢/٥٧، وقد ذكره نقلاً عن غيره، وذكر إجابة أبي الطيب الطبري عنه.

(٨) بيان المختصر ٢/٣٨٣.

(٩) لعلها: (تقدم).

(١٠) قال: لأن الحيز حقيقة للجواهر، لا للأعراض.

(١١) شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٦٢.

وقد قيل: هذان الحدان يُختصان المَجْمَل (*)؛ وقد يقال لمن دل على شيء: بيّنه، وهذا بيان حسن، وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداءً: بيانٌ وليس ثم إشكال.

ولا يشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب (*)؛ فإنه يقال: بيّن له غير أنه لم يتيين.

= الحد إنما كانت للاختلاف في معاني البيان، وذلك أن البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم و(التبيين)^(١) وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل، وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو المدلول، وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له، فابن عقيل والصيرفي نظرا إلى الأول، ومن قال هو الدليل نظر إلى الثاني، ومن قال هو ما دل على المراد نظر إلى الثالث.

* قوله: «وقد قيل هذان الحدان إلخ» معناه: أن الحد الثاني والثالث قد قيل: إنها قاصران على بيان المَجْمَل، وحد البيان يجب أن يكون عاماً للمَجْمَل^(٢) ولغيره، فأجاب^(٣) بقوله: لا نسلم ذلك، لأنه يقال لمن دل على شيء بيّنه - بتشديد الياء - ويقال: هذا بيان حسن، وإن لم يكن مجملاً، وقوله: والنصوص المعربة إلخ بيان^(٤) لعموم قولهم، هو إخراج الشيء إلخ.

* قوله: «ولا يشترط أيضاً حصول العلم إلخ» عبارة المستصفي^(٥) أوضح مما هنا فإنه قال: واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل (التبيين)^(٦) به لكل أحد بل أن يكون =

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (التكليم).

(٢) يعني لمبين المَجْمَل.

(٣) المصنف دلت على هذا الاعتراض، ولم يجب عنه.

(٤) ليس هذا بياناً لعموم الإخراج للبيان الابتدائي، وإنما هو إقامة دليل على عدم صحة التعريفين الآخرين، إذ يلزم عليهما أن بيان الأحكام ابتداءً بدون سبق إجمال لا يدخل في البيان، بينما هو في الحقيقة بيان.

(٥) المستصفي ٦٣/٣.

(٦) كذا في المستصفي، ولعلها: (التبين).

ثم البيان يحصل بالكلام^(*)، وبالكتابة ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في أنواع البيان

= بحيث إذا سمع وتوهم وعرفت المواضع صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في (تبيين)^(١) ذلك وتعرفه، وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل؛ لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداءً بيان؛ وإن لم يتقدم فيها إشكال، ولهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط، فالمصنف أخذ حاصل كلام الغزالي فقدم وأخر فجاءت عبارته غير وافية بالمراد^(٢).

* قوله: «ثم البيان يحصل بالكلام» أي: بأن يقول المتكلم أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام كذا، كقوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَذْرَكَ ﴿٣﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٤﴾ فَيَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴿٥﴾﴾^(٤) فبين أن القارعة تكون بذلك اليوم بهذه الصفة العظيمة، وكذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَذْرَكَ ﴿٦﴾ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿٧﴾ ثُمَّ مَا أَذْرَكَ ﴿٨﴾ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿٩﴾﴾^(٥) ثم بينه تعالى بما بعده، وقوله عز وجل: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿٦١﴾﴾^(٦) فهذا مجمل لاحتمال أن هؤلاء ملائكة أو آدميون أو شياطين أو غيرهم من المخلوقات، ثم بينهم بقوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا النَّارَ إِلَّا مَلِيكَةً ﴿٧٧﴾﴾^(٧) ونظائر هذا في القرآن الكريم والسنة الشريفة كثير، ولما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ

(١) في المستصفي (تبيين).

(٢) بل وفي المراد بعبارة مختصرة.

(٣) سورة القارعة، الآيات [١-٣].

(٤) سورة القارعة، الآية [٤].

(٥) سورة الانفطار، الآيات [١٦-١٧].

(٦) سورة المدثر، الآية [٣٠].

(٧) سورة المدثر، الآية [٣١].

الصدقات^(١)، وبالإشارة كقوله: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا) وأشار بأصابعه^(٢)، وبالفعل كتبيئته الصلاة والحج بفعله.

فإن قيل^(*): إنما حصل البيان بقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(٣) و(خذوا عني مناسككم)، قلنا: هذا اللفظ لا تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله، والبيان بالفعل أدل على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول، لما في المشاهدة من المزيد عن الأخبار.

مِن قُوَّوْمٍ رَّبَّاطِ الْخَيْلِ^(٤)، كانت القوة مجملة فينبها النبي ﷺ بقوله: (ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي)^(٥)، ولأن القول لما كان بيناً في نفسه جاز أن يبين غيره.

* قوله: «فإن قيل إلخ» هذا القيل ضعيف الورود، والوارد الأقوى منه أن يقال: إنها أمرهم بذلك أن يسألوه عن أحكام الصلاة والحج فيجيبهم عنها فيكون البيان قولياً لا فعلياً، ويكون قوله: (خذوا عني)^(٦) يعني بالسؤال لا بالافتداء بالأفعال، ويجب عنه بأن هذا وإن كان محتملاً؛ لكنه خلاف الظاهر، لأن المنقول عنه ﷺ أنه قال: (خذوا عني مناسككم)، وهو متلبس بفعل المناسك؛ كالطواف والسعي وغيره، وأمره لهم بذلك في هذه الحالة دليل على أن مراده اقتداؤهم بأفعاله عملاً بقريته الحال.

(١) انظر: صحيح البخاري (١٤٥١)، وسنن أبي داود (١٥٦٨)، والترمذي (٦٢١).

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٠٢)، ومسلم (١٠٨٠/١٠) من حديث ابن عمر.

(٣) أخرجه البخاري (٦٠٠٨) من حديث مالك بن الحويرث.

(٤) سورة الأنفال، الآية [٦٠].

(٥) أخرجه مسلم (١٩١٨)، وأبو داود (٢٥١٤)، وابن ماجه (٢٨١٣)، وأحمد (١٥٧/٤) (١٧٤٣٢)،

وابن حبان (٤٧٠٩)، والترمذي (٣٠٨٣)، والحاكم (٣٢٨/٢) من حديث عقبة بن عامر.

(٦) أخرجه مسلم (١٢٩٧)، وأحمد (٣٦٦/٣) (١٤٩٤٣) من حديث جابر بنحوه.

وقد بين جواز الفعل بالسكوت عنه؛ فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ، فكل مفيد من الشارع بيان^(*)،

* قوله: «فكل مفيد من الشارع بيان» هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان تتناول ما سبق وما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى وذلك من وجوه:

أحدهما: أن يستدل الشارع استدلالاً عقلياً فبين به العلة أو مأخذ الحكم أو مطلق فائدة، كما قال تعالى في صفة ماء السحاب: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الْنُشُورُ﴾^(١)، وفي موضع آخر: ﴿كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^(٢) فبين سبحانه وتعالى بهذه الآية ونظائرها طريق الاستدلال على إمكان البعث والمعاد، ولولا هذا الطريق الذي فتحه الله للمؤمنين لما اجترأ متكلموهم أن يستدلوا عليه ولا أن يتكلموا مع الفلاسفة المنكرين له فيه، وكذلك بين تعالى طريق الاستدلال على توحيدة ونفي الشريك له بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣)، ويقول: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ﴾^(٤) الآية؛ فبجح الإشراف ومنعه وحرمة، وجميع استدلالات القرآن مفيدة للبيان، وقال النبي ﷺ لعمر حين قال له: قبلت وأنا صائم: (رأيت لو تمضمضت)^(٥)، فقاس القبلة على المضمضة، وبين بذلك أن الفطر إنما يكون بما يجاوز الخلق إلى الجوف، أو بما يحصل منه مقصوده الموضوع له من المفطرات، والقبلة لم يحصل منها مقصود جنسها وهو الإنزال، كما أن المضمضة لم يحصل منها مقصود الشرب وهو الري، إلى غير ذلك مما لو تتبعه قاصده من السنة لوجد منه الكثير الطيب =

(١) سورة فاطر، الآية [٩].

(٢) سورة ق، الآية [١١].

(٣) سورة الأنبياء، الآية [٢٢].

(٤) سورة المؤمنون، الآية [٩١].

(٥) رواه أبو داود (٢٣٨٥)، والحاكم ١/٤٣١، وابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٣٥٣٦)، والدارمي

١٣/٢، وأحمد ١/٢١ (١٣٨)، والنسائي في الكبرى (٢٩٤٥).

=الثاني: الترك، مثل أن يترك فعلاً قد أمر به أو قد سبق منه فعله، فيكون تركه له مبيناً لعدم وجوبه، مثاله: أن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾^(١) يدل على وجوب الإشهاد، ثم إن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ثم أنكر الأعرابي البيع، فشهد به خزيمة بن ثابت لا عن حضور، بل عن تصديق النبي ﷺ^(٢)، فعلم أن الإشهاد في البيع غير واجب؛ لأنه لو كان واجباً لأشهد النبي ﷺ، لكن ربما يضعف هذا المثال بدعوى أن القضية المذكورة لا تعلم هل كانت قبل نزول الآية أو بعده؟ وإنما المثال الجيد أن النبي ﷺ صلى التراويح في رمضان ثم تركها خشية أن تفرض عليهم^(٣)، فدل على عدم وجوبها، إذ يمتنع ترك الواجب.

الوجه الثالث: السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة؛ فيعلم أن لا حكم للشرع فيها، كما روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتها إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد وقد أخذ عمهما مالهما ولا ينكحان إلا بهال، فقال: (أذهبي حتى يقضي الله فيك)، فذهبت ثم نزلت آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٤) فبعث خلف المرأة وابنتها ففرض فيهم بحكم الآية^(٥)، فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم، وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، وقس على هذا ما أشبهه.

(١) سورة البقرة، الآية [٢٨٢].

(٢) أخرجه أبو داود (٣٠٦٧)، والنسائي (٤٦٥١)، وأحمد ٥/٢١٥.

(٣) أخرجه البخاري (١١٢٩)، ومسلم (٧٦١) من حديث عائشة.

(٤) سورة النساء، الآية [١١].

(٥) أخرجه أبو داود (٢٨٩١)، والترمذي (٢٩٢)، وابن ماجه (٢٧٢٠)، وأحمد ٣/٣٥٢، والحاكم

ويجوز تبين الشيء بأضعف منه^(*)، كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد.

* قوله: «ويجوز تبين الشيء بأضعف منه» المراد بالأضعف هنا الأضعف في الرتبة لا في الدلالة، ولا يلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة؛ كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد؛ لأنه أخص فيكون أدل، وهذه المسألة غير المسألة التي اختلف فيها الأصوليون حيث اختلفوا في البيان بالأضعف، فأجازه أبو الحسين البصري^(١)، ومنع منه الكرخي^(٢)، فهذا الخلاف في البيان الذي هو أضعف دلالة من المبين^(٣)، ومسألة المتن ليست هذه، بدليل أنه قال: كتبيين آي الكتاب بأخبار الآحاد، فتنبه لذلك، وخلاصة القول في المسألة أن الضعف إن كان في الدلالة لم يجز تبين القوي بالضعيف؛ لأن تبين اللفظ بما هو أضعف منه دلالة غير معقول، وإن كان بالرتبة جاز إن كان أقوى دلالة، ومن أجاز البيان بالأضعف أجازه بالمساوي ولا عكس، ومن اشترط الرجحان في البيان كالأمدي^(٤) لم يميزه بواحد منهما.

(١) المعتمد ١/٣١٣.

(٢) انظر: التمهيد ٢/٢٨٨، شرح تنقيح الفصول ص ٢٨١، تيسير التحرير ٣/١٧٣، فواتح الرحموت ٤٨/٢.

(٣) تابع الشارح في هذا كلاً من: ابن الحاجب كما في بيان المختصر ٢/٣٩١، والطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٦٨٦، وقد رد صفي الدين الهندي ذلك كما في نهاية الوصول ٥/١٨٩٠، والفاق ٢/٤٦٦، وانظر: تيسير التحرير ٣/١٧٣، وفواتح الرحموت ٢/٤٨، والبحر المحيط ٣/٤٩٠، والصواب: أن مراد الكرخي اشتراط ذلك في بيان التغيير (التخصيص) دون بيان التفسير كما هو مذهب الحنفية، انظر: سلم الوصول ٢/٥٤٦، القطع والظن ٢/٦٠٦.

(٤) انظر: الإحكام ٣/٣٥.

فصل (*)

تأخير البيان ولا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب (*) إلى وقت الحاجة: ١. فقال ابن حامد والقاضي^(١): يجوز، وبه قال أكثر

* قوله: «فصل» أي: في تأخير البيان عن وقت الحاجة، صورة تأخيره عن وقت الخطاب أن يقول وقت الفجر مثلاً: صلوا الظهر، ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال أو يقول: حجوا (إلى)^(٢) عشر ذي الحجة ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر. * قوله: «عن وقت الخطاب» هذا بيان الفرق بين تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخيره إلى وقت الحاجة، فأما الأول فلا يجوز إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال، وأما الثاني ففيه الخلاف، وفرق جماعة بين العام والمجمل فقالوا: يجوز تأخير بيان المجمل؛ إذ لا يحصل من المجمل جهل^(٣)، وأما العام فإنه يوهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه، مثل قوله: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤) فإنه إن لم يقترن به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب، وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله، والمجمل مثل قوله تعالى: ﴿وَوَاعِدُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥) يجوز تأخير بيانه؛ لأن الحق مجمل لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: حج في هذه السنة كما سأفصله، أو أقتل فلاناً غداً بآلة ما (عينها)^(٦) من سيف أو سكين، وفرق طوائف بين الأمر والنهي، وبين الوعد والوعيد، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد.

(١) العدة ٣/ ٧٢٥.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (في).

(٣) يعني: جهلاً مركباً.

(٤) سورة التوبة، الآية [٥].

(٥) سورة الأنعام، الآية [١٤١].

(٦) كذا في المطبوع، ولعلها: (سأعينها).

الشافعية^(١) وبعض الحنفية^(٢).

٢. وقال أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي^(٣): لا يجوز ذلك وهو قول أهل الظاهر^(٤) والمعتزلة^(٥)، ووجهه^(*) ثلاثة أمور: أحدها^(*): أن الخطاب يراد لفائده^(٦)، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه، ولا يجوز أن يقال: أبجد هوز، يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد. والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه ولا يسمع إلا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: في خمس من الإبل شاة، يريد به في خمس من البقر لم يميز؛ لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد، وكذا قوله: (اقتلوا

* قوله: «ووجهه» هذه حجج المانعين من تأخير البيان عن وقت الخطاب.

* قوله: «أحدها إلخ» تقريره: أن الخطاب بالمجمل بدون بيانه خطابٌ بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم عبث وتجهيل للسامع في الحال؛ إذ لا يعلم ما المراد بالخطاب، وفائدة الخطاب إنها هي إفادة المراد، فإذا لم يفد فائدته وجب أن يكون عبثاً ممتنعاً، وصار ذلك كمخاطبة العربي بالعجمية، وكما لو قال: أبجد هوز وقال: أردت به إيجاب الصلاة عليكم، أو قال: في عشر من الإبل شاة، وقال: أردت بالإبل البقر، فإن هذا كله وأشباهه غير جائز لعدم فائدته، وكذلك الخطاب بالمجمل.

(١) المستصفى ٣/٦٥.

(٢) تيسير التحرير ٣/١٧٤.

(٣) انظر: العدة ٣/٧٢٥، والتمهيد ٢/٢٩١.

(٤) هكذا نسب جماعة من الأصوليين لهم، والذي في الإحكام لابن حزم ١/٨١: القول بالجواز.

(٥) المعتمد ١/٣١٥.

(٦) في بعض النسخ: (لفائدة)، انظر: روضة الناظر ٢/٥٨٧.

المشركين)، يوهم قتل كل مشرك؛ فإذا لم يبين (التخصيص)^(١) فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقريئة الاستثناء، كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقريئة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقريئة فهو تغيير للوضع.

٣. وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم؛ فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص، ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا فإنه لم يفهم منه شيء.

ولنا: الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّبَعْ قُرْآنَهُ﴾^(٢) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ^(٣) ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾^(٤) وَثُمَّ لِلتَّرَاخِيِّ^(٥) وَقَالَ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخَبُوا بَقَرَةً﴾^(٦) ولم يفصل إلا بعد السؤال، وقال في خمس الغنيمة: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٧) وأراد بني هاشم وبني المطلب ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل، وبني عبد شمس، سئل عن ذلك فقال: ﴿إِنَّا وَبَنُو الْمَطْلَبِ لَمْ نَفْتَرِقْ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ﴾^(٨)، وقال لنوح: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا

* قوله: «وثم للتراخي» أي: أنه رتب تفصيل الآيات على إحكامها وبيان القرآن على القراءة بشم، وهي للتراخي، وذلك يقتضي جواز تأخير البيان، وقد أجمعنا على عدم جوازه عن وقت الحاجة فلم يبق إلا جوازه إليها؛ وهو المطلوب.

(١) في النسخ: (للتخصيص).

(٢) سورة القيامة، الآية [١٨].

(٣) سورة هود، الآية [١].

(٤) سورة البقرة، الآية [٦٧].

(٥) سورة الأنفال، الآية [٤١].

(٦) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٢٩٨٠)، وبنحوه أخرجه البخاري (٣١٤٠)، وابن ماجه (٢٨٨١)،

والنسائي (٤١٤١)، وأحمد ٤/ ٨١ من حديث جبير.

مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ^(١) فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بين الله تعالى له وقال: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) ويّن المراد بصلاة جبريل بالنبي عليه السلام في اليومين^(٣)، ويان المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتَاوْا الزَّكَاةَ﴾^(٤) بقول النبي عليه السلام: (في أربعين شاة شاة)^(٥) (وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)^(٦) ويان المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٧) بفعله؛ لقوله: (خذوا عني مناسككم)^(٨)، والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب وبينهما النبي عليه السلام متراخياً بالتدرج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه، ومن يحرم، وقوله: ﴿وَجَاهِدُوا﴾^(٩) عام، ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾^(١٠) وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده^(١١)، وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات فلا يتطرق إلى الجميع.

المسلك الثاني: أنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، والنسخ بيان للوقت^(١٢)، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام.

(١) سورة هود، الآية [٤٠]، وتكلمتها: ﴿بِئْتِم﴾.

(٢) سورة البقرة، الآية [٤٣].

(٣) أخرجه البخاري (٥٢١)، ومسلم (٦١٠)، من حديث ابن مسعود.

(٤) سورة الحج، الآية [٧٨].

(٥) بنحوه أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس عن أبي بكر.

(٦) أخرجه البخاري (١٤٨٤) من حديث أبي سعيد.

(٧) سورة آل عمران، الآية [٩٧].

(٨) تقدم تخريجه ٧٠ / ٢.

(٩) سورة الحج، الآية [٧٨].

(١٠) سورة التوبة، الآية [٩١].

(١١) هناك عمومات كثيرة في القرآن باقية على عمومها.

(١٢) سبق أن النسخ رفع لا بيان لمدة العبادة، لجواز نسخ الحكم قبل التمكن من امتثاله.

أما قولهم (*): (لا فائدة في الخطاب بمجمل) فغير صحيح، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١) يعرف وجوب الإيتاء ووقته؛ وأنه حق المال؛ ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له؛ ولو عزم على تركه عصي، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٢) يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أو للندب، وأنه على الفور أم على التراخي^(٣)، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا من كمال الفائدة وليس ذلك مستنكراً بل واقع في الشريعة والعادة؛ بخلاف (أبجد هوز) فإنه لا فائدة فيه أصلاً (*).

* قوله: «أما قولهم إلخ» هذا جواب عن قولهم سابقاً: إن الخطاب يراد لفائدته وهو جواب بالنقض.

* قوله: «بخلاف أبجد هوز إلخ» هذا جواب بالفرق، وحاصله: أن الخطاب بالمجمل يفيد ماهيات الأحكام، فلا يضر^(٤) بيان تفصيلها إلى وقت الحاجة إلى العمل بها، فنحو وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الربا إذا استفيدت ماهية الوجوب والحظر وجب اعتقادها، فمن اعتقد وجوب الصلاة وتحريم الربا عليه وأنه ممثل للأمر^(٥) بهما عند بيان أحكامهما أثيب، ومن لم يعتقد ذلك عصي؛ وهكذا في بقية الأمثلة، وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل؛ بخلاف ما ذكرتموه من خطاب العربي بالأعجمية؛ وإيجاب الصلاة بأبجد هوز؛ فإنه لا يفيد فائدة أصلاً، وإرادة البقر من لفظ الإبل تغيير للموضع وقلب لحقائق اللغة.

(١) سورة الأنعام، الآية [١٤١].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٣٨].

(٣) تابع المؤلف الغزالي في المستصفى ٧٥ / ٣، وهو يتوافق مع مذهب الغزالي في الأمر، لكنه لا يتوافق مع مذهب ابن قدامة الذي يرى أن الأمر المطلق يفيد الوجوب والفورية كما سيأتي.

(٤) لعله سقط: (تأخير).

(٥) يعني: الأمر في الأول والنهي في الثاني.

والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيحة لما ذكرنا، ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن^(*)، وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم؛ ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم^(١) المترجم، وكيف يبعد هذا ولحن لجوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وها هنا^(*) يسمى خطاباً لحصول أصل الفائدة.

وأما الثالث^(٢) فإنما يلزم لو كان العام نصاً في الاستغراق؛ ولا كذلك بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب^(*)، فمن اعتقد العموم قطعاً^(٣)

* قوله: «جميع أهل الأرض» أي: من أصحاب اللغات المختلفة؛ كالزنج والفرس وغيرهما.

* قوله: «وهنا»^(٤) أي: على تقدير البيان يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطب؛ والمخاطب في مسألتنا فهم أصل الأمر بالزكاة مثلاً؛ وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وبينهما فرق ظاهر^(٥).

* قوله: «إرادة الخصوص به من كلام العرب» فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر في فكره، فيقول مثلاً: للبننت النصف من الميراث، فيقال: =

(١) لعله سقط: (بها).

(٢) وهو استدلال المخالف بأن تأخير البيان يلزم منه التجهيل في الحال.

(٣) كلام المؤلف هنا مبني على أن القطع ينتفي بمجرد الاحتمال وهو خلاف مذهبه في مواطن أخرى من كتابه.

(٤) أي: في المجمل والعام الذي أخر بيانه.

(٥) يعني فهو أولى بالجواز، إذ إن الخطاب بالمجمل من وجه والعام يفهم منه أصل معناه؛ فهو أولى بالجواز من خطاب المعلوم، ومن خطاب الأعجمي بالعربية.

فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم - إن خلي^(١) - والظاهر، ويتنظر أن (ينبه)^(٢) على الخصوص، أما إرادة السبعة بالعشرة والبقر بالإبل فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه.

=فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً، فيقول: ما خطر ببالي^(٣) هذا، وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة، ويقول: الأب إذا انفرد يرث المال أجمع، فيقال له: الأب الكافر أو الرقيق لا يرث، فيقول: إنما خطر ببالي الأب غيرهما، وهذا وأمثاله من كلام العرب.

(١) يعني: من المخصص.

(٢) في بعض النسخ: (بيته).

(٣) ليس الحال منحصرأ في حالة عدم ورود الخاص بذهن المتكلم بالعام، بل قد يتكلم بالعام من يريد استثناء بعض أفراد، مع كون تلك الأفراد معلومة لديه عند تكلمه بالعموم، إما لعدم حاجة السامع للاستثناء، أو لكونها صورة نادرة، أو نحو ذلك، والله عز وجل لا يعزب عنه شيء.

باب الأمر

الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء^(*). وقيل: هو القول تعريف الأمر مقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به^(*)؛ وهو فاسد، إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يُعرّف المحدود فيفرضي إلى الدور.

* قوله: «الأمر استدعاء الفعل إلخ» استدعاء الفعل «جنس لتناوله الأمر والشفاعة والالتباس؛ لأن طلب الفعل إما أن يكون من الأدنى وهو سؤال، أو من المساوي فهو شفاعة والتباس، أو من الأعلى^(١) وهو الأمر، وقوله: «بالقول» مخرج للإشارة ونحوها، وقوله: «على وجه الاستعلاء» فصل مخرج للسؤال والالتباس، وقال: (على وجه الاستعلاء) ليدخل الأمر الذي يعد نفسه مستعلياً، واشترط المعتزلة^(٢) العلو دون الاستعلاء، ويرد عليه: أن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى، فلو اشترط العلو لما كان هذا أمراً، ولولا أن فيه الاستعلاء لما استحق الذم.

* قوله: «وقيل هو القول المقتضي إلخ» هذا قول القاضي الشافعي والفخر الرازي^(٣)، وارتضاه الجمهور، واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور، أي: هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من وجهين:

أحدهما: أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الأمر فتتوقف معرفته على معرفة الأمر، لأن معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة؛ فيكون تعريف الأمر به دوراً، وهذا معنى ما أورده المصنف.

وثانيهما: أن الطاعة موافقة الأمر، والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه؛ وهذا دور أيضاً، فإذن قد ظهر أنه يجيء الدور فيهما أي بحسب لفظ المأمور والطاعة، وأجاب النقشواني عنه بأن المراد بالمأمور والمأمور به، المخاطب والمخاطب به، وبالطاعة مطلق الموافقة، هذا كلامه، ويرد عليه: أن الحدود إنها وضعت لشرح الماهية وبيانها، فالمراد لا يدفع ما يورد عليها.

(١) هذا إنما يستقيم عند من قيد التعريف بـ(على جهة العلو)، لا عند من يقول بالاستعلاء.

(٢) الذي في المعتمد ٤٣/١ اشترط الاستعلاء دون العلو.

(٣) الرازي في المحصول ١٦/٢ ذكر هذا التعريف وقال بأنه خطأ، وقد اختار هذا التعريف الجويني في

البرهان ٢٠٣/١، والغزالي في المستصفى ١١٩/٣، وبنحوه الباقلاني في التقريب ٥/٢.

وللأمر صيغة مبينة تدل بمجرد ما على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن^(*)، وهي (افعل) للحاضر و(ليفعل) للغائب؛ هذا قول الجمهور، وزعمت فرقة من

* قوله: «وللأمر صيغة مبينة إلخ» معناه: أن الأمر له صيغة أي: لفظ يدل بمجرد عليه، أي: بدون القرينة، والمراد أن للأمر صيغة موضوعة تدل على (حقيقة)^(١) كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها، وهذا قول الجمهور، وقال جماعة: ليس للأمر صيغة تخصه لغة، ونسب الواسطي في شرح المختصر الحاجبي هذا القول لأبي الحسن الأشعري، ثم قال: وتحقيق قول الأشعري^(٢) أنه لا صيغة للأمر تختص به، وأن قول القائل: افعل، متردد بين الأمر والنهي وغيره من المحتملات، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقيل: اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية المشترك لجميع معانيه، وقيل: إنه واقف بمعنى أنه لا يدري موضوع قول القائل: افعل، ثم نقل ناقلون استمراره على القول بالوقف مع توفر القرائن، قال إمام الحرمين^(٣): وهو زلل، وإن ترقى الناقل إلى القرائن الحالية فهي مكابرة، ثم قال: والذي أراه قاطعاً به أن الأشعري لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب نحو: أوجبت وألزمت، وإنما الذي يتردد فيه مجرد صيغة (افعل) من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً^(٤)، وتابعه ابن الحاجب فقال في مختصره^(٥): القائلون = (١) لعلها: (حقيقته).

(٢) اشتهر هذا عند الأصوليين، انظر مثلاً: التبصرة ص ٢٢، قواطع الأدلة ١/ ٨٠، وهذا الموافق لأصول مذهبه وانظر: التقريب للباقلاني ١/ ٣١٦ و ٢/ ١٠، وقال الجويني في البرهان ١/ ٢١٤، والغزالي في المستصفى ٣/ ١٢٨: بأن الأشعري يثبت للأمر صيغة (أمرك) ونحوها، وهو لا يتوافق مع مذهبه بأن الكلام هو المعاني النفسية.

(٣) البرهان ١/ ٢١٣.

(٤) مقتضى مذهب القائلين بأن الكلام هو المعاني النفسية أن لا تدل الحروف ولا الكلمات بذاتها على معان، وإنما الدلالة فيها للقرائن.

(٥) بيان المختصر ٢/ ١٩.

المبتدعة^(١) أنه لا صيغة للأمر بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف، أما الكتاب فإن الله تعالى قال لذكرياً: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۗ﴾ ﴿فَرَجَّ عَلَيَّ قَوْمِيهِ مِنَ الظُّلُمَاتِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^(٢) فلم يسم إشارته إليهم كلاماً، وقال لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾^(٣) فالحجة فيه مثل الحجة في الأول، وأما السنة فإن النبي ﷺ قال: (إن الله عفا لأمي عما حدثت به

= بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه، والخلاف عند المحققين في صيغة افعال، هذا والذي يرمي إليه كلام المصنف أن القائلين بأن الأمر لا صيغة له أنهم أرادوا به الكلام النفسي قالوا: لأنه معنى لا صيغة له، وهو ما صرح به ابن الحاجب كما علمت، وحيث إننا براءً من هذا القول^(٤) لا دخل لنا في خلافهم، على أن قول الأشعري ليس للأمر صيغة تدل عليه مع قوله: إن القرآن صيغ وعبارات مخلوقة تدل على كلام الله تعالى القائم بنفسه تناقض، وأيضاً فإن الكلام عرض قطعاً، فلا بد له من مكان يقوم به، وقد جعلوا النفس هو الجوهر القائم به ذلك العرض، فأثبتوا الله نفساً يقوم الكلام بها فيلزمهم حينئذ إما إثبات النفس لله تعالى وهي من صفات المخلوقين، وإما أن يأولوا النفس كما أولوا الكلام أو أن يقولوا: نفس تليق بذاته تعالى، فنقول لهم: قولوا من أول الأمر: كلام يليق بذاته تعالى وأريحوا أنفسكم من العناء، وأيضاً فإن الكلام النفسي موجود في نفس الأخرس لكنه عاجز عن التعبير عما في ضميره، وإذا كان الأمر كذلك فقد سويتهم معبودكم بالأخرس ووصفتموه بوصف النقصان فلا تضربوا الله الأمثال.

(١) هم الأشاعرة.

(٢) سورة مريم، الآيتان: [١٠-١١].

(٣) سورة مريم، الآية [٢٦].

(٤) أي: القول: بأن كلام هو المعنى النفسي.

أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به^(١) وقال لمعاذ: (أمسك عليك لسانك)، قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: (ثكلتك أمك، وهل يكبُ الناسَ على مناخرهم إلا حصائدُ ألسنتهم)^(٢)، وقال: (إذا قال الإمام: «وَلَا الضَّالِّينَ» فقولوا: آمين)^(٣)؛ ولم يرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام: اسم، وفعل، وحرف، واتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث؛ ولو نطق حنث، وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلمًا، ومن عده ساكتًا أو أخرس، ومن خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه.

دلالة (افعل) فأما الدليل على أن هذه صيغة^(٤) الأمر فاتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرًا، ولو قال رجل لعبده: اسقني ماء عد أمرًا؛ وعَدَّ العبد مطيعًا بالامتثال، عاصيًا بالترك، مستحقًا للأدب والعقوبة.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين الإيجاب كقوله: «أَقِمِ الصَّلَاةَ»^(٥)، والندب كقوله: «فَكَاتِبُوهُمْ»^(٦)، والإباحة كقوله: «فَاصْطَادُوا»^(٧)، والإكرام كقوله: «أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ»^(٨)، والإهانة كقوله: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»^(٩)، والتهديد

(١) أخرجه البخاري (٥٢٦٩)، ومسلم (١٢٧) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٦١٩)، وابن ماجه (٣٩٧٣)، وأحمد ٥/٢٣٧.

(٣) أخرجه البخاري (٧٨٢)، ومسلم (٧٦/٤١٠) من حديث أبي هريرة.

(٤) يريد صيغة (افعل).

(٥) سورة الإسراء، الآية [٧٨].

(٦) سورة النور، الآية [٣٣].

(٧) سورة المائدة، الآية [٢].

(٨) سورة الحجر، الآية [٤٦].

(٩) سورة الدخان، الآية [٤٩].

كقوله: «أَعْتَلُوا مَا شِئْتُمْ»^(١)، والتعجيز كقوله: «قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا»^(٢)،
 والتسخير كقوله: «كُونُوا قِرَدَةً»^(٣)، والتسوية كقوله: «أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا»^(٤)، والدعاء
 كقوله: اللهم اغفر لي، والخبر كقوله: «أَسْمِعْ يَوْمَ وَأَنْصِرْ»^(٥)، وقول النبي ﷺ: (إذا
 لم تستع فاصنع ما شئت)^(٦)، والتمني كقول الشاعر^(٧):

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلبي

فالتعيين يكون تحكما^(*).

قلنا: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان؛ فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً؛ وفرقوا بين
 الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر «افعل» وباب النهي «لا تفعل» كما ميزوا بين

* قوله: «تحكما» أي دعوى بلا دليل وحاصل السؤال أن لفظ: (افعل) هل يدل على
 الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن؟ فإنه يطلق على أوجه منها كذا إلى آخر ما ذكره
 المصنف وحاصل الجواب ما ذكره المصنف بقوله: وفي الجملة إلخ.

(١) سورة فصلت، الآية [٤٠].

(٢) سورة الإسراء، الآية [٥٠]، وفي جعله مثالا للتعجيز نظر، بل المراد المساواة بين الجميع فمهما كنتم
 فإن الله قادر على إعادتكم.

(٣) سورة البقرة، الآية [٦٥].

(٤) سورة الطور، الآية [١٦].

(٥) سورة مريم، الآية [٣٨].

(٦) أخرجه البخاري (٣٤٨٤) من حديث أبي مسعود البدي.

(٧) هو امرئ القيس كما في ديوانه ص ١٥٢. وعجز البيت:

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية، والعجمية، والتركية، وسائر اللغات، لا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نواذر الأحوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة، وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل لأنه يحل بفائدة الوضع وهو الفهم، والصحيح أن هذه صيغة الأمر ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة؛ كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها.

فصل

ولا يشترط في كون الأمر أمراً بإرادة الأمر في قول الأكثرين^(*)، وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة، وحده بعضهم بأنه إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء^(*) فلا ينفصل الأمر منها

* قوله: «فصل ولا يشترط في كون الأمر أمراً إلخ» بيانه: أن أبا علي وابنه أبا هاشم اعترفا بأن الطلب غير الإرادة، ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به، فلا يوجد الأمر الذي هو الطلب إلا ومعه الإرادة، وتابعها أبو الحسين والقاضي عبد الجبار^(١)، وقال ابن برهان^(٢): لنا ثلاث إرادات، إرادة إيجاد الصيغة؛ وهي شرط اتفاقاً، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر؛ وهذه الإرادة اشترطها المتكلمون دون الفقهاء، وإرادة الامتثال، وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه، وقد ذكر هذه الثلاثة أيضاً الفخر الرازي^(٣) والغزالي^(٤) وغيرهما، وعندنا: أن الأمر هو صيغة أفعال على جهة الاستعلاء، ولا يشترط في كونه أمراً شيء غير الإرادات المذكورة^(٥).

* قوله: «بين أشياء» أي: بين الإيجاب والندب وغيرهما مما تقدم.

(١) المعتمد ١/٤٦، المغني ١٧/١١٣.

(٢) لم أجده في الوصول ١/١٣١، ونقلها الزركشي في البحر ٢/٣٤٩ عن الأوسط.

(٣) لم أجده في المحصول ٢/١٩.

(٤) المستصفي ٣/١٢٤.

(٥) كلام الشارح فيه إجمال، ومحل الخلاف النوع الثالث، ومنشأ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، عدم

التفريق بين الإرادة الكونية التي لا تشترط في الأمر، وبين الإرادة الشرعية المشترطة في أوامر الشرع.

عما ليس بأمر إلا بالإرادة ولأن الصيغة^(*) إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به، وهو نفس الإرادة.

ولنا: أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه^(١)، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه؛ إذ لو أراد لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد.

دليل ثان: أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(٢) ثم لو ثبت أنه لو قال: والله لأؤدين أمانتك إليك غدا إن شاء الله فلم يفعل لم (يحنث)^(٣)، ولو كان مراداً لله لوجب أن يحنث، فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته، دليل آخر: أن دليل الأمر^(٤) ما ذكرناه عن أهل اللسان؛ وهم لا يشترطون الإرادة، ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة^(*)

* قوله: «ولأن الصيغة إلخ» أي: احتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة: بأن الصيغة^(٥) كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٦) مع أن التهديد ليس فيه طلب، فلأبد من يميز بينهما، ولا يميز سوى الإرادة.

* قوله: «ودليل آخر أنا نجد إلخ» أورد الغزالي في المستصفى^(٧) هذا الدليل على وجه تظهر منه ثمرة الخلاف فقال: فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة =

(١) أي: إرادة كونية.

(٢) سورة النساء، الآية [٥٨].

(٣) في المطبوع: (يجب).

(٤) أي: دليل كون هذا اللفظ أمراً قول أهل اللسان.

(٥) هذا هو الدليل الأول للمعتزلة في كلام المصنف.

(٦) سورة فصلت، الآية [٤٠].

(٧) المستصفى ٣/١٢٦.

فإن السلطان لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفة أمره فقال له بين يدي الملك أسرج الدابة، وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد إلا بمخالفته وترك امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والملك والحاضرون

=الفعل المأمور به؟ فإن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده: اسقني أو أسرج الدابة، إلا إرادة السقي والإسراج، أعني طلبه والميل إليه لارتباط غرضه به، فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقتران الأمر والإرادة في حق الله تعالى^(١) حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال: إنها على خلاف إرادته وهو شنيع؛ إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته وهي الطاعات، وذلك أيضاً منكر، فما المخلص من هذه الورطة؟

قلنا: هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة، فقالوا: قد يأمر السيد عبده بما لا يريده، كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهد عنده عذره لمخالفة أو أمره، فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة وهو يريد أن لا يسرج إذ في إسراجه خطر وإهلاك للسيد فيعلم أنه لا يريده، وهو أمر إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً؛ ولما تمهد عذره عند السلطان، وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر؟ فدل أنه قد يأمر بما لا يريده، هذا منتهى كلامهم، وتحت غور لو كشفناه لم تحتمل الأصول التفصي عن عهدة ما يلزم منه، ولتزلزلت قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين^(٢) والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول.

(١) الصواب: أن الأمر يقارن الإرادة الشرعية دون الإرادة القدرية ومن ثم لا يلزم ما ذكره الغزالي.

(٢) هذه اللوازم على مذهب الأشاعرة، ومثلها وأشنع على مذهب المعتزلة، ولا تلزم مذهب أهل السنة.

منه الأمر؟ فاما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه، ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء، وهذا الجواب عن الكلام الثاني فإننا نقول: هي أمر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء؛ ويخرج من هذا النائم والساهي^(*)، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء.

دلالة الأمر على الوجوب
مسألة: إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين^(*).

* قوله: «ويخرج من هذا إلخ» يعني أن لفظ النائم والناسي بصيغة (افعل) مع أنه ليس أمراً لا يرد علينا؛ لأن انتفاء كونه أمراً لم يكن لعدم الإرادة بل لعدم الاستعلاء فيه، إذ الاستعلاء لا يتصور من الساهي والنائم، لأن الاستعلاء كيفية تصدر عن تصور الأمر واستشعاره أنه أعلى من المأمور؛ وذلك يستلزم صحة التصور والقصد وهما ممتنعان في النائم والساهي، ولذلك قلنا: لا يتوجه الخطاب إليهما حال النوم والسهو، وقد يرد على هذا أن من لا يشترط الاستعلاء أيضاً لا يصحح الأمر منهما، فدل (على عدم)^(١) الاستعلاء منهما ليس هو المانع، لكن يجاب عن هذا بأننا لا نسلم أن عدم الاستعلاء ليس هو المانع؛ لكن عدم الإرادة لا يتعين مانعاً، (إذ)^(٢) جاز أن يكون المانع غيره.

* قوله: «مسألة إذا ورد الأمر متجرداً من القرائن إلخ» أما إذا كان مقترناً بقريئة تدل على أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حمل (على)^(٣) ما دللت عليه القريئة، ومن هنا يعلم محل النزاع.

(١) لعلها: (على أن عدم).

(٢) لعلها: (إذا).

(٣) في المطبوع: (عن)، واعلم بأن الخلاف إنما هو في صيغة (افعل ونحوها) أما إذا قال: أمر بكذا فلا يدخل في هذا الخلاف، أما إذا قال: (أوجب عليك) فإنه لا خلاف أنها للوجوب.

٢. وقال بعضهم: يقتضي الإباحة؛ لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة^(*)، فيجب حمله على اليقين.

٣. وقال بعض المعتزلة^(*): يقتضي الندب، لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب^(*)، وهو طلب الفعل واقتضاؤه؛ وأن فعله

* قوله: «لأنها أدنى الدرجات إلخ» معناه أن الأمر قد استعمل في الوجوب والندب والإباحة، وهي المتيقنة؛ فليكن الأمر حقيقة فيها؛ ويتوقف حمله على خصوصية الندب أو الوجوب على الدليل، لأنها مشكوك فيها، فلا يحمل عليها بالشك، ولأن جواز الإقدام هو القدر المشترك بين الثلاثة؛ فليكن الأمر حقيقة فيه، وهو الإباحة دفعاً للمجاز والاشترار.

* قوله: «وقال بعض المعتزلة إلخ» قال الإسنوي في شرح المنهاج^(١): نقله الغزالي في المستصفى^(٢) والآمدي^(٣) في كتابيه قولاً للشافعي، ونقله المصنف أعني البيضاوي عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد^(٤) كما ظنه بعض الشارحين فافهمه.

* قوله: «لأنه لا بد إلخ» تقريره: أن الأمر ورد تارة للوجوب كما في الصلاة المكتوبة، وتارة للندب كما في صلاة الضحى، والمجاز والاشترار خلاف الأصل؛ فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق رجحان الفعل، وأما العقاب =

(١) نهاية السؤل ٢/ ٢٥٢.

(٢) الذي في المستصفى ٣/ ١٤٠: «ومنهم من نقله عن الشافعي، وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الندب والوجوب»، على أن كلام الشافعي في آية إنكاح العبيد حيث قال بأن معها قرائن خاصة كما في الأم ٥/ ٤١، فليس كلامه في صيغة (افعل) المجردة عن القرائن.

(٣) في الإحكام ٢/ ١٦٢ قال عن القول بحمله على الوجوب: وهذا هو مذهب الشافعي، وقال عن القول بالندب: وهو أيضاً منقول عن الشافعي، ومن خلال ما سبق تعلم أنه فهم من مذهب الشافعي في مسألة إنكاح العبيد، والشافعي إنما قال فيها ما قال لوجود القرينة، والمسألة الأصولية مفروضة فيما إذا تجردت صيغة (افعل) عن القرائن.

(٤) الذي في المعتمد ١/ ٥١: أن أبا هاشم قال: بأن هذه الصيغة تقتضي الإرادة للفعل والمدح على فعله، ويجوز أن يكون واجباً؛ وأن يكون ندباً، فالندب متحقق منه، وزيادة الوجوب لا تثبت إلا بدليل.

خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه، ولأن الأمر طلب؛ والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير؛ والمندوب حسن، فيصح طلبه؛ وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليه مطلق الأمر ولا يلزم منه، ولأن الشارع أمر بالمندوبات والواجبات معاً فعند وروده يحتمل الأمرين معاً فيحمل على اليقين.

٤. وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه^(*)، لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل ولم يوجد أحدهما؛ فيجب التوقف فيه.

=على الترك فينتفي باستصحاب حال عدمه وهو كون الأصل براءة الذمة، هذا حاصل ما ذكره المصنف، والذي قاله ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب^(١): أن الذي تحققناه عن أبي هاشم أنه لا يقول بأنها موضوعة للندب بخصوصه، ولكن يقول: إنها تقتضي الإرادة؛ وإذا كان القائل حكيماً وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح، وإذا كان المقول له في دار التكليف احتملت الصيغة الوجوب والندب، ثم خصوص الوجوب لا دليل عليه فثبت المتحقق وهو الندب انتهى، وإذا تأملت هذا وجدت قول المصنف يشير إليه، حيث قال: وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب فأبهم القائل وأشار إلى أنه قول بالافتضاء لا بالوضع.

* قوله: «وقالت الواقفية هو على الوقف إلخ» هذا مذهب الأشعري، واختيار الأمدي^(٢) ههنا وفي كثير من المسائل، وعمدته في ذلك بيان (سنة)^(٣) المخالفين واتجاه القدح فيها، =

(١) انظر: الإبهاج ٢/٢٣، والمعتمد ١/٥١.

(٢) الإحكام ٢/١٦٣.

(٣) كذا في المطبوع، ويحتمل أنها (شبه)، على أن سبب التوقف من الأشاعرة هو قولهم: إن الكلام هو المعاني النفسية فقط، والألفاظ لا دلالة إلا بالقرينة، وليس سبب توقفهم عَدَم الدليل القاطع.

ولنا^(*): ظواهر الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول أهل اللسان، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١) حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر؛ فلولا أنه مقتضى للوجوب ما لحقه ذلك، وأيضا قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٣) ذمهم على ترك امتثال الأمر؛ والواجب ما يذم بتركه، ومن السنة ما روى البراء ابن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله، فقال: (وما لي لا أغضب وأنا أمر بالأمر فلا أتبع)^(٤)، فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب، قلنا: النبي ﷺ إنما علل غضبه بتركهم اتباع أمره؛ ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه، وقول

=فيجب التوقف على حجة القادح فيها، قال المحقق الطوفي^(٥): قلت: وهذه طريق جيدة في المطالب القطعية، أما الظنية فيكفي فيها ظهور أحد الطرفين، وإن توجه إليه قادح ما^(٦).

* قوله: «ولنا» أي: دليلنا على اقتضاء الأمر الوجوب.

(١) سورة النور، الآية [٦٣].

(٢) سورة الأحزاب، الآية [٣٦].

(٣) سورة المرسلات، الآية [٤٨].

(٤) أخرجه ابن ماجه (٢٩٨٢)، والنسائي في الكبرى (١٠٠١٧)، وأحمد ٤/٢٨٦ (١٨٥٢٣)،

وأبو يعلى (١٦٧٢) بسند فيه ضعف، وورد الأمر بالإحلال والإلزام به من حديث جابر، أخرجه

البخاري (١٥٦٨)، ومسلم (١٢١٦).

(٥) شرح مختصر الروضة ٢/٣٦٧.

(٦) على أن مجرد القادح لا يؤثر على القطعي لعدم تأيده بالدليل.

النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)^(١) والندب غير شاق؛ فدل على أن أمره اقتضى الوجوب، وقوله ﷺ لبريرة*: (لو راجعته) فقالت: أتأمرني يا رسول الله، فقال: (إنما أنا شافع)، فقالت: لا حاجة لي فيه^(٢)، وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها؛ فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

* قوله: «لبريرة» بفتح الباء الموحدة وكسر الراء بعدها ياء مثناة ساكنة فراء، بوزن فعيلة من البرير وهو ثمر الأراك، قيل: اسم أبيها صفوان وله صحبة، وقيل: إنها كانت نبطية، وقيل: قبطية، وقصتها مع زوجها مشهورة في الصحاح^(٣)، وحاصلها أنها كانت أمة لعائشة رضي اله عنها ولها زوج يقال له: مغيث أو تدوم، فأعتقتها عائشة ﷺ فخيرت على زوجها حين عتقت، وروى الدارقطني^(٤) عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها: (أذهبي فقد عتق معك بضعتك)، زاد ابن سعد^(٥) من طريق الشعبي مراسلا: (فاختاري) ثم اختارت فراق زوجها حيث كان عبدا وهي أمة، وروى البخاري^(٦) عن ابن عباس أنه قال: رأيت عبدا يعني زوج بريرة، وفي رواية^(٧): كأي أنظر إليه يتبعها في سكك المدينة يبكي عليها، يعني لما اختارت فراقه، وقد أوضحت الخلاف في ذلك في كتابي (موارد الأفهام من سلسيل عمدة الأحكام) فقال لها رسول الله ﷺ: (لو راجعته) إلى آخر ما ذكره المصنف.

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٨٣) من حديث ابن عباس.

(٣) أخرج قصتها البخاري (٥٢٧٩)، ومسلم (٩/١٥٠٤).

(٤) سنن الدارقطني ٣/ ٢٧٠.

(٥) الطبقات الكبرى ٨/ ٢٥٩.

(٦) صحيح البخاري (٥٢٨٠).

(٧) صحيح البخاري (٥٢٨١).

الثالث: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى وامتنال أوامره من غير سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عما عنى بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من الجوس بقوله: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)^(١)، وغسل الإناء من الولوغ بقوله: (فليغسله سبعاً)^(٢)، والصلاة عند ذكْرِهَا بقوله: (فليصلها، إذا ذكرها)^(٣)، واستدل أبو بكر رضي الله عنه على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا زَكَاةً﴾^(٤)، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب، لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته بمخالفة الأمر، والواجب ما يعاقب بتركه أو يذم بتركه، فإن قيل: إنما لزم العقوبة لأن الشريعة أوجبت ذلك، قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب؛ ولو أذن له في الفعل أو حرمه عليه لم يجب عليه.

ولأن مخالفته الأمر معصية؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾^(٥)، وقال: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٦)، ويقال: أمرتك فعصيتني، وقال الشاعر^(٧):

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢٧٨/١ بسند منقطع، وعمل عمر بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، أخرجه البخاري (٣١٥٦).

(٢) الحديث أخرجه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩) من حديث أبي هريرة، وقول بعض الصحابة بالوجوب فيه. انظره: في مصنف ابن أبي شيبة ١٧٤/١.

(٣) الحديث أخرجه البخاري (٥٩٧)، ومسلم من حديث أنس (٦٨٤)، وقال به بعض الصحابة، انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٦٥/٣، ومصنف عبدالرزاق ٥٨٩/١.

(٤) سورة البقرة، الآية [٤٣]، ولم أجد استدلال أبي بكر بها.

(٥) سورة التحريم، الآية [٦].

(٦) سورة طه، الآية [٩٣].

(٧) هو الحصين بن المنذر الرقاشي كما في معجم الشعراء ص ١٩٢، وعجزه:

فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

والمعصية موجبة للعقوبة قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾^(١).

وأما قول من قال: نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين، فهو باطل، فإن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلبا ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق. وقد أبعد من جعل قوله: (افعل) مشتركا بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع والاقترضاء، فإننا ندرك في وضع اللغات كلها تفرقة بين قولهم: (افعل)، ولا (تفعل)، و(إن شئت فافعل) و(إن شئت فلا تفعل) حتى لو قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ؛ ونعلم قطعا أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما ندرك التفرقة بين قولهم: (قام) و(يقوم) في أن هذا ماض وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم ضرورة ولا يشكنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد، وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير.

وقول من قال: هو للندب لأنه اليقين لا يصح لوجهين، أحدهما: أنا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة، والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندبا وزيادة، ولا كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك وليس بموجود في الوجوب.

وأما أهل الوقف فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها، ثم قد سلموا أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم أن يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب، أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئا فتسفيه لواضع اللغة؛ وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرد؛ وإن توقفوا لمطلق الاحتمال لزمهم التوقف في الظواهر كلها؛ وترك العمل بما لا يفيد القطع؛ واطراح أكثر الشريعة؛ فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون.

(١) سورة الأحزاب، الآية [٣٦].

فصل

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة، وهو ظاهر قول الامربعد الشافعي^(١)، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر^(*) الحظر لعموم أدلة الوجوب^(*)، ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر، ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب، ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضيا له، فكذلك الأمر بعد الحظر، وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة (افعل) كقولنا^(*)؛ وإن ورد بغير هذه الصيغة كقوله^(٢): أتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم^(*)، لأنه في الأول انصرف بعرف

* قوله: «تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر» أي: فإن كانت تفيد الوجوب فهي له بعده، وإن كانت تفيد الإباحة فهي له^(٣).

* قوله: «العموم أدلة الوجوب» هذا وما بعده دليل لقول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

* قوله: «كقولنا» أي: يكون للإباحة لأن العرف يقتضي ذلك.

* قوله: «كقولهم» أي: يكون لما كان له قبل الحظر من وجوب وإباحة، نحو أنتم مأمورون بكذا، إذ هذا لفظه^(٤) الخبر لا الأمر؛ لعدم العرف فيه، بخلاف الوارد بصيغة الأمر، واختار الطوفي^(٥) من أصحابنا أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة من حيث العرف لا اللغة، إذ هو من حيث اللغة يقتضي الوجوب وهذا جمع بين القولين.

(١) نهاية السؤل ٢ / ٣٧٢.

(٢) في المطبوع: (كقولهم)، والثبت من بعض النسخ، كما في روضة الناظر ٢ / ٦١٣.

(٣) يظهر أن الأكثرين يرون إفادتها للوجوب، بدلالة استدلال المصنف لهم بعموم أدلة الوجوب، فهذا هو مراد المؤلف، وليس مراده ما ذكره الشارح.

(٤) في المطبوع: زيادة (خبر).

(٥) مختصر شرح الروضة ٢ / ٣٧١.

الاستعمال إلى رفع الدم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

ولنا^(*): أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر للإباحة؛ بدليل أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾^(٢) ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُ﴾^(٣)، وقول النبي ﷺ: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها؛ ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم؛ ونهيتكم عن النيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكرا)^(٤) وفي العرف: أن السيد لو قال لعبده: لا تأكل هذا الطعام، ثم قال: كله، أو قال لأجنبي: ادخل داري وكل من ثماري اقتضى ذلك رفع الحظر؛ دون الإيجاب، ولذلك لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه.

فإن قيل^(*): فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية بل بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

* قوله: «ولنا» أي: دليلنا على أن الأمر بعد الحظر للإباحة، وقوله ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ أي: بعد قوله: ﴿غَيْرِ مَجْلِيِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ ففهم منه إباحة الصيد، وقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُ﴾ اقتضى إباحة السوط بعد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾، ونحو ذلك من موارد هذه الصيغة بعد الحظر هو الإباحة، فلتكن هي مقتضاه.

* قوله: «فإن قيل إلخ» حاصل هذا السؤال: أنا استفدنا من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٥) وجوب قتلهم بعد أن كان ممنوعا منه بحكم العهد، فليكن ذلك مقتضاه، ويترجح هذا بأنه موافق للأصل في الأمر وهو الوجوب.

(١) سورة المائدة، الآية [٢]

(٢) سورة الجمعة، الآية [١٠].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٢٢].

(٤) أخرجه مسلم (٩٧٧) من حديث بريدة.

(٥) سورة التوبة، الآية [١٠].

وَجَدْتُمْوهُمْ^(١) «فَقَتِيلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ»^(٢)، وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه^(٣) مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه، وقولهم: «إن النسخ يكون بالإيجاب»، قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب^(٤)، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدل به عليه، وأما النهي بعد الإيجاب فهو مقتضى لإباحة الترك، كقوله ﷺ: (توضأوا من لحوم الإبل ولا توضأوا من لحوم الغنم)^(٥) وإن سلمنا فالنهي أكد^(*).

* قوله: «قلنا النسخ إلى آخره»^(٥) حاصله: إبطال احتمال النسخ للإيجاب والإباحة، وذلك أن النسخ إنما يكون إلى الإباحة أولاً؛ ثم ترتقي الإباحة بأدلتها إلى الوجوب، فالوجوب إباحة وزيادة، والزائد أتى بعد النسخ فلا يلزم منه؛ ولا يستدل به عليه.

* قوله: «وإن سلمنا فالنهي أكد» أجاب عن قولهم: ولأن النهي بعد التحريم بجوابين، أحدهما بالمنع، وحاصله لا نسلم أن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، وإنما ما هو مقتضى للإباحة؛ كما في الحديث المذكور، سلمنا أن النهي بعد الأمر كما قلتم، لكن النهي أكد من الأمر فلا يصح قياسه عليه، والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل؛ لأن الأصل عدم الفعل، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل.

الثاني: أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه؛ والأمر تحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشرع بدفع المفسد أكثر من جلب المصالح.

(١) سورة التوبة، الآية [٥]، مع أن الجواب بها لا يصح؛ لأنه أمر بعد حظر.

(٢) سورة التوبة، الآية [١٢] «فَقَتِيلُوا».

(٣) يعني الوجوب.

(٤) أخرجه بلفظه أحمد ٣٥٢/٤ عن أسيد بسند ضعيف، وأخرجه بمعناه مسلم (٣٦٠) من حديث

جابر بن سمرة.

(٥) لو قال: بأن النسخ للتحريم رفع للإثم عن الفاعل، ولا يلزم أن يكون ذلك بالإيجاب، لكان أولى.

فصل

الأمر المطلق لا يقتضي التكرار^(*) في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين وَهَوَ

إفادة الأمر
للتكرار

* قوله: «الأمر المطلق» أي: غير المقيد بالمرّة، ولا بالتكرار، ولا بصفة، ولا بشرط، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة بل يجري في قوله: أفعل سواء كان للندب أو للوجوب وفي قوله: أمرتكم وأنتم مأمورون، وفي كل دليل يدل على الأمر إشارة كانت أو لفظاً أو قرينة أخرى لكن الكلام هنا في مقتضى قوله: أفعل ليقاس عليه غيره، وههنا شيان:

الأول: حكى الواسطي في شرح المختصر الحاجبي: أنه اختلف الذين قالوا: إن الأمر المطلق لا يفيد التكرار، فمنهم من قال: لا يحتمله أصلاً، ومنهم من قال: يحتمله، قال ابن السمعي^(١): وهو الأولى، وقال إمام الحرمين في البرهان^(٢): إنه في الزائد على المرّة لا ينفيه ولا يثبتّه وظاهر هذا أنه يحتمل كما قاله ابن السمعي.

الثاني: صرح ابن الحاجب^(٣) أن صيغة الأمر لا تدل على تكرار ولا مرّة، قال شارحه الواسطي: وإنما تُفِيدُ طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، ثم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرّة فوقعت المرّة ضرورية، وهو رأي أكثر أصحابنا يعني الشافعية^(٤)، وإن صرح أحد منهم باقتضاء المرّة فهذا مراده، ويظهر ذلك بتأمل كلام المصنف يعني ابن الحاجب، واختاره إمام الحرمين^(٥) وأتباعه والآمدي^(٦) انتهى.

أقول ومن تأمل كلام المصنف الآتي ظهر منه ما حكاه الواسطي فتنبه.

(١) قواطع الأدلة ١/١١٥.

(٢) البرهان ١/٢٢٩.

(٣) بيان المختصر ٢/٣١.

(٤) انظر: البرهان ١/٢٢٩.

(٥) البرهان ١/٢٢٩.

(٦) الإحكام ٢/١٧٤.

اختيار أبي الخطاب^(١).

٢. وقال القاضي^(٢) وبعض الشافعية^(٣): يقتضي التكرار؛ لأن قوله: (صُم) ينبغي أن يعم كل زمان^(*)، كما أن قوله: (اقتلوا المشركين) يعم كل مشرك، لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص، ولأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وموجب النهي: ترك المنهي أبداً؛ فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، فإن قوله: (صم) معناه: لا تفطر، وقوله: (لا تفطر) يقتضي التكرار أبداً، ولأن الأمر يقتضي العزم والفعل، (ثم إنه يقتضي)^(٤) العزم على التكرار، فكذلك الموجب^(٥) الآخر.

* قوله: «لأن قوله صم إلخ» احتج من قال: إن الأمر للتكرار بوجهين:

أحدهما: أن النهي نقيض الأمر، ثم إن النهي يقتضي تكرار الترك بالاتفاق، فالأمر الذي هو نقيضه يجب أن يقتضي تكراراً.

الثاني: أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، فوجب أن يقتضي الأمر تكرار ترك ذلك الضد، وذلك بتكرار فعل المأمور.

مثاله: إذا قال له: (صم) فقد ناه عن الفطر الذي هو ضد الصوم^(٦)، والنهي عن الفطر يقتضي تكرار تركه، وذلك إنها يكون بتكرار الصوم المأمور به^(٧)، وأدلة المصنف ظاهرة.

(١) التمهيد ١/ ١٨٧.

(٢) العدة ١/ ٢٦٤.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٢٢٠.

(٤) في المطبوع: (ثمراته تقتضي).

(٥) يعني الفعل.

(٦) الفطر نقيض للصوم.

(٧) لم يذكر الشارح دليلين آخرين ذكرهما المصنف للمخالفين:

أولهما: قياس الأمر على العموم.

والثاني: أن الأمر يوجب تكرار العزم فليوجب تكرار الفعل.

٣. وقيل: إن علق الأمر على شرط^(١) اقتضى التكرار؛ وإلا فلا يقتضيه^(*)، لأن (تعلق)^(٢) الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة؛ ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته؛ وكذلك يتكرر بتكرر شرطه، ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول^(٣) دون بقية الشروط؛ ودليل اعتباره: النهي المعلق على شرط.

٤. وقيل: إن كرر لفظ الأمر؛ كقوله: صل غدا ركعتين؛ صل غدا ركعتين؛ اقتضى التكرار طلباً لفائدة الأمر الثاني؛ وحمل له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول، وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه^(٤). ولنا: أن الأمر خال عن التعرض لكمية المأمور به^(*)، إذ ليس في نفس اللفظ

* قوله: «إن عُلِّقَ الأمر على شرط اقتضى التكرار» هذا القيل ليس من الأقوال التي يصلح دخولها تحت فرض المسألة، لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ والمقترن بالشرط ليس مطلقاً؛ فالتكرار فيه لقريئة الشرط، لا لكونه أمراً، ولذلك لو اقترن بالأمر قريئة تكرر غير الشرط، أو قريئة مرة واحدة وجب بمقتضى القريئة.

* قوله: «ولنا أن الأمر خال عن التعرض إلخ» حاصل ما ذكره من دليل على عدم التكرار وجهان:

أحدهما: أن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، ولا دلالة لها على (كمية)^(٥)، أي: على مقدراه من حيث العدد، فإذا قال له: صل، فإنها اقتضى =

(١) مرادهم: الشرط اللغوي، لا الشرعي.

(٢) في المطبوع: (تعلق).

(٣) يعني بحصول الشرط أول مرة.

(٤) الفصول للجصاص ١٤٨/٢.

(٥) لعلها: (كميته).

تعرض للعدد، ولا هو موضوع لأحاد الأعداد وضع^(*) اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: اقتل^(*)؛ لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص،

= ذلك إيقاع حقيقة الصلاة، لا على عدد معين ولا مطلق؛ حتى يجب لأجله التكرار، وحقيقة الصلاة تحصل بالمرّة الواحدة، فيخرج بها^(١) عن العهدة؛ فلا يجب ما زاد عليها، وذلك المراد بأنه لا يقتضي التكرار.

الثاني: أن الأمر لو اقتضى التكرار لكان قول القائل: (صل مرة) متناقضاً، لأن (صل) بوضعه يقتضي التكرار، وبقوله: (مرة) قد نقض مقتضاه في التكرار، وكذا لو قال: صل مراراً؛ لكان تكررراً؛ لأن (صل) بوضعه يقتضي التكرار^(٢) فقوله: (مراراً) لم يفد فائدة زائدة، فكان تكررراً، لكن قوله: (صل مرة، أو مراراً) ليس نقضاً ولا تكررراً؛ (فلا يكون)^(٣) الأمر للتكرار، وقوله: «خال عن التعرض إلخ» يعني أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لطلق الطلب، ولا إشعار لها بالوحدة والكثرة، لكن تحتمل هذه الهيئة الإتمام ببيان الكمية.

* قوله: «وضع» هو مصدر تشبيهي، أي: ولا هو موضوع لأحاد الأعداد كوضع إلخ.

* قوله: «فهو كقوله: اقتل» أي: إذا لم يقل: اقتل زيدا؛ أو عمرا، فهو بدون زيادة كلام ناقص فإنما به بلفظ دال على تلك الزيادة لا بمعنى البيان.

(١) يعني: بالواحدة.

(٢) يعني على قول المخالف.

(٣) في المطبوع: (فيكون).

(فإتمامه)^(١) بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان، فحصل من هذا أن ذمته تبرأ بالمرّة الواحدة^(*)؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها؛ ولم يتعرض اللفظ لها؛ فصار الزائد كما قبل الأمر، فإننا كنا نقطع بانتفاء الوجوب؛ فقوله: (صم) أزال القطع في مرة واحدة؛ فصار (الزائد)^(٢) كما كان؛ ويعتضد هذا باليمين والنذر والوكالة والخبر، بيانه: أنه لو قال: (والله لأصومن) أو (الله عليّ

* قوله: «فحصل من هذا إلخ» أورد صاحب المستصفى^(٣) الدليل بأبين مما ذكره المصنف فقال: (فإن قيل): بين مسألتنا وبين (اقتل) فرق، فإن قوله: (اقتل) كلام ناقص، لا يمكن امتثاله، وقوله: (صم) كلام تام ومفهوم، يمكن امتثاله، قلنا: يحتمل أن يقال: يصير ممثلاً بقتل أي شخص كان بمجرد قوله: اقتل، كما يصير ممثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال: صم يوماً بلا فرق، ويكون قوله: (اقتل) كقوله: (اقتل شخصاً) لأن الشخص القاتل من ضرورة القتل وإن لم يذكر؛ كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به، فيتحصل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرّة الواحدة لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل على وجوبها؛ إذ لم يتعرض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله: صم، (وكذا)^(٤) لا نشك في نفي الوجوب بل نقطع بانتفائه، وقوله: صم، دال على القطع في يوم واحد؛ فيبقى الزائد على ما كان، هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية، ويعتضد هذا باليمين فإنه لو قال: (والله لأصومن)، لبر بيوم واحد ولو قال: (الله علي صوم) لتفصى عن عهدة النذر بيوم واحد لأن الزائد لم يتعرض له.

(١) في المطبوع: (بإتمامه).

(٢) زيادة على المطبوع من نسخة أخرى، انظر: روضة الناظر ٦١٩/٢.

(٣) المستصفى ١٦٠/٣.

(٤) في المطبوع: (كذا) والتصحيح من المستصفى.

أن أصوم) بر بصوم يوم، ولو قال: لو كي له (طلق زوجتي) لم يكن له أكثر من تطليقة، ولو أمر عبده بدخول الدار أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة؛ ولم يحسن لومه، ولا توبيخه، ولو قال: (صمت) أو (سوف أصوم) صدق بمرة واحدة، فإن قيل: فلم (حسن) ^(١) الاستفسار عنه؟ ^(*) قلنا: هذا يلزمكم إن كان

* قوله: «فإن قيل فلم حسن الاستفسار عنه» أي: فإن قال من زعم بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة: أنه يحسن الاستفسار فيه؛ فيقال: أردت بالأمر مرة واحدة أو دائماً؟ ولذلك قال سراقه للنبي ﷺ: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ ^(٢) مع أنه من أهل اللسان، وأقره عليه، فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار، وأجيب عنه بالمنع بأن يقال: ما قلته ممنوع، فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء؛ فإذا قال: اعتق رقبة فيقول: مؤمنة أم كافرة؟ سليمة أم معيبة؟ وقد يتمسك بدليلهم أيضاً من يقول: بأن الأمر للتكرار، فيقال له: ما ألزمتنا به هو لازم لك لانا؛ لأنه إن كان يقتضي التكرار فلم حسن فيه الاستفسار؟ وأيضاً ما ذكرناه من الأمثلة المتقدمة يحسن فيها الاستفسار، ولا تقتضي التكرار باتفاق منا ومنكم؛ فليس كل ما حسن فيه الاستفسار يكون للتكرار، وأورد أبو الخطاب في التمهيد ^(٣) السؤال والجواب فقال: لو اقتضى التكرار لما حسن الاستفهام ^(٤)، وكان يعقل مرة ولم يحسن تأكيده بمرة واحدة ويجاب عن سؤالهم بأن يقال: غير مسلم أنه يحسن الاستفهام بل أمره يقتضي إيجاد الفعل؛ فإذا فعل مرة فقد امثل الأمور به وأسقط عنه الخطاب ^(٥).

(١) في المطبوع: (حصل)، وفي الشرح: (حسن).

(٢) أخرجه بنحو البخاري (١٧٨٥)، ومسلم (١٢١٦) من حديث جابر.

(٣) التمهيد ١/١٩٢.

(٤) سقط من النسخة التي اعتمدها الشارح ما يأتي: (ولم يحسن تأكيده بمرة واحدة وتأكيده بالأبد، وأجيب

عنه بأنه لو لم يقتض التكرار لما حسن الاستفهام)، ويبدو أنه قد انتقل نظر الناسخ فأسقط سطرأ.

(٥) في المطبوع: (الخطأ).

يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟ ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار؛ مع أنه لا يقتضي التكرار، (ثم إنَّما حسن)^(١) الاستفسار لأنه محتمل له لما ذكرناه.

وقولهم: إنَّ (صم) عام في الزمان ليس بصحيح^(*)، إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان؛ ولا يجب عموم الأماكن بالفعل^(*)؛ كذا الزمان، وليس هذا نظير قولنا: اقتلوا المشركين، بل نظيره قولهم: صم الأيام، ونظير مسألتنا قوله: (اقتل) مطلقاً فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله، والفرق بين الأمر والنهي^(*) أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي ألا يوجد مطلقاً؛ والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر^(*)، ولأن الأمر

* قوله: «وقولهم: إن (صم) عام إلخ» جواب عن دليلهم من أن (صم)، (اقتلوا المشركين) كل منهما عام، لأن صم وصل ينبغي أن يعم كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمنة واحد، كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

* قوله: «ولا يجب عموم الأماكن بالفعل» أي: وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة.

* قوله: «والفرق إلخ» جواب عن قولهم: ولأن الأمر تهني عن ضده إلخ، فبين أن قياسهم مع الفارق.

* قوله: «ولذلك افترقا إلخ» أي: فإذا قال في اليمين: (لأفعلن)، بر بمره، ولو قال: (لا أفعل) حث بمره، ومن قال: (لأصومن)؛ صدق وعده بمره، ومن قال: (لا أصوم) كان كاذباً مهما صام مرة.

(١) في المطبوع: (ثم إنه أحسن).

يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم؛ والإثبات المطلق لا يعم، وتحقيقه^(*) أنه لو قال: (لا تفعل مرة واحدة) اقتضى العموم، ولو قال: (افعل مرة واحدة) اقتضى التخصيص بلا خلاف، وقولهم: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، قلنا إنما هو نهى عما (يعقب)^(١) الامتثال^(*)؛ فكان النهي مقيداً

* قوله: «وتحقيقه إلخ» أي: بيانه على وجه الحق: أن الأمر يقتضي فعل الماهية المأمور به، وذلك يحصل بفعل فرد من أفرادها في زمن ما أي زمن كان؛ كما إذا أمره بالصلاة حصل مصلياً بفعل صلاة واحدة، والنهي عن الفعل يقتضي ترك ماهيته مطلقاً؛ وذلك لا يحصل إلا بتركها في كل زمان كما إذا نهى عن الزنا، فالمقصود ترك ماهيته بالاستمرار على عدمها ما عاش، حتى لو عمّر ألف سنة أو أكثر وزنا في آخر ساعة من عمره لعد مخالفاً عاصياً، وإذا كان مقتضى النهي إعدام الماهية مطلقاً، ومقتضى الأمر إيجادها مطلقاً، وهو يحصل بفعلها مرة، لم يلزم من اقتضاء النهي التكرار اقتضاء الأمر له، فافترقا، واعترض على هذا التحقيق بأنه مصادرة على المطلوب، لأن كون إثباته يحصل بمرة هو عين النزاع، إذ المخالف يقول: هو للتكرار لا للمرة، وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به؛ لأنه يستغرق جميع الأوقات؛ ومن ضروريات البشر: أنه يشغله شأن عن شأن آخر^(٢) فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به؛ وعن مصالح دينه ودينه، بخلاف النهي فإن دوام الترك لا يشغله عن شيء من الأفعال، واعترض على هذا بأن النزاع إنما هو في مدلول الصيغة: هل تدل على التكرار أم لا؟ وإرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة؛ فيجوز أن يكون اللفظ دالاً على التكرار^(٣) لكن المتكلم لا تتعلق به إرادته.

* قوله: «إنما هو نهى إلخ» ترك المصنف الجواب بالمنع، وحاصل ما ذكره أن اقتضاء النهي للأضداد دائماً إنما هو فرع على تكرار الأمر؛ وذلك لأن النهي بحسب الأمر، فإذا =

(١) لعلها: (يمنع).

(٢) يعني: إذا كانت متضادة.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (المرّة).

بزمناً امتثال الأمر، وقولهم: إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام، قلنا: يبطل بما لو قال: افعل مرة واحدة^(١)، والفرق بين الفعل والاعتقاد: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بإخباره^(٢) أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوباً كان مكذباً، وقولهم: إن الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط، قلنا: العلة تقتضي حكمها* فيوجد بوجودها، والشرط لا يقتضي؛ وإنما هو بيان لزمان الحكم؛ فإذا وُجد ثبتَ عنده ما كان يثبتُ بالأمر المطلق كاليمين والنذر وسائر ما استشهدنا به، وقولهم: (إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ) لا يصح؛ فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول فلا يصح حمله على واجب سواه، ولذلك لو كرر اليمين فقال: (والله لأصومن، والله لأصومن) بر بصوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: (والله لأغزون قريشا ثلاثاً)^(٣) ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً، وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب.

= كان أمراً بالفعل دائماً كان نهياً عن أضداده، وإذا كان أمراً به في وقت، كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت، فإذاً كون النهي الذي تضمنه الأمر للتكرار فرع كون الأمر للتكرار؛ فإثباته به دور، فقول المصنف: إنما هو نهى عما يعقب الامتثال إشارة إلى أن النهي مفرع على الأمر؛ فإن كان الأمر مقيداً كان النهي مقيداً، وإن كان عاماً كان عاماً.

* قوله: «العلة تقتضي حكمها إلخ» حاصله: الفرق بين العلة والشرط.

(١) يعني: فإنه يجب اعتقاده دائماً مع كونه لا يفيد إلا مرة واحدة.

(٢) لعل الضمير يعود للشارع.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٢٨٥)، وابن حبان (٤٣٤٣)، والبيهقي ٤٨/١٠، وأبو يعلى (٢٦٧٤)، والطبراني

(١١٧٤٢)، والطحاوي في المشكل ٣٧٨/٢ بلفظ: (والله لأغزون قريشاً إن شاء الله)، فالاستدلال

بالحديث فيه ضعف، كما أن المتن صُغِفَ لاضطراب إسناده.

مسائل

١. الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور (*) اقتضاء الأمر للفور

* قوله: «الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور» مراده بالأمر: الأمر المطلق أي المجرد عن القرينة، لأنه إن اقترنت به قرينة فور أو تراخ عمل بمقتضاها في ذلك، ومعنى الفور هو: الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير فصل، مأخوذ من قولهم: فارت القدر؛ إذا غلت، وذهبت مكان كذا ثم أتيت فلاناً من فوري قبل أن أسكن، والتراخي: تأخير الامتثال عن الأمر زمناً يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعداً، ثم اعلم أن الآمدي قال: كل من حمل المطلق على التكرار حمله على الفور^(١)، وإذا قابلته مع كلام المصنف رأيت أن هذه الدعوى غير محررة، والذي عليه المحققون أن الأمر المجرد عن القرائن إن قلنا: إنه يدل على التكرار دل على الفور، وإن قلنا: لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا؟ ففيه أربعة مذاهب حكاه عنها ابن الحاجب^(٢) والبيضاوي وشارحو كتابيهما^(٣):

أحدها: أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل، قال في البرهان^(٤): وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه، وقال في المحصول^(٥): إنه الحق، واختاره الآمدي^(٦) وابن الحاجب والبيضاوي.

والثاني: أنه يفيد الفور على سبيل الوجوب وهو مذهب الحنفية^(٧).

والثالث: أنه يفيد التراخي أي: جوازا وهذا القول غير مرضي.

(١) الإحكام ٢/ ١٨٤، وكلامه وجيه لا يتعارض مع كلام المصنف، ولا يعارض ما حكاه الشارح عن المحققين.

(٢) بيان المختصر ٢/ ٤٠.

(٣) منهاج الوصول ص ٧٧.

(٤) البرهان ١/ ٢٣٢.

(٥) المحصول ٢/ ٢١٣.

(٦) الإحكام ٢/ ١٨٥.

(٧) الفصول ٢/ ١٠٣، ونسب السرخسي ١/ ٢٦ لأصحابه غير هذا القول.

في ظاهر المذهب^(*)، وهو قول الحنفية.

٢. وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي^(*)؛

= والرابع: أنه مشترك بين الفور والتراخي، ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحج^(١).

* قوله: «في ظاهر المذهب»^(٢) إشارة إلى أن فيه خلافاً عن أحمد فإنه قد نقل عنه أن الحج على التراخي مع أنه مأمور به^(٣)، وهو يدل على الخلاف في هذا الأصل، قال الطوفي^(٤): قلت: فإن كان الخلاف في هذا الأصل استفيد من هذا القول في الحج فلا حجة فيه؛ لأن القواعد والأصول لا تثبت إلا بدليل أقوى منها عند المجتهد، وإن كان قد وجد عنه نص بأن الأمر على التراخي فذاك، هذا كلامه، قلت: وهو الحق.

* قوله: «وقال أكثر الشافعية هو على التراخي» قيده الإسني^(٥) بالجواز، قال الشيخ أبو إسحاق^(٦): والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط، وقال في البرهان^(٧): إنه لفظ مدخول، فإن مقتضى إفادة التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به، وليس هذا معتقداً أحد، نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثال بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل؛ لاحتمال إرادة التراخي، قال: وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله، وحكاه =

(١) الحج فرع، فيبنى على القاعدة، ولا ينشأ الخلاف في القاعدة بسببه، ومن المحتمل اقتران الأمر فيه بقرائن تجعله غير مطلق.

(٢) العدة ١/ ٢٨١، التمهيد ١/ ٢١٥.

(٣) المغني ٥/ ٣٦، الشرح الكبير والانصاف ٨/ ٥٠، ورواية أحمد مأخوذة من قوله بجواز تأخير قضاء رمضان. العدة ١/ ٢٨٣.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٨٨.

(٥) نهاية السؤل ٢/ ٢٨٧.

(٦) شرح اللمع ١/ ٢٣٥.

(٧) البرهان ١/ ٢٣٣.

لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير^(*)؛ أما الزمان: فهو لازم الفعل كالمكان

= في البرهان أيضا، وهذه المسألة اضطربت أقوال علماء الأصول من الشافعية فيها، وقد رأيت بعض كلامهم، وقال الواسطي في شرح مختصر ابن الحاجب: نقل عن الشافعي أنه لا يقتضي الفور ولا يدفعه، قال: وهو المختار عند ابن الحاجب، والأصوليون يعبرون عنه بأنه يقتضي التراخي، بمعنى أن التأخير جائز، وأن مدلول (أفعل) طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على ما يقتضيه ظاهر عبارة التراخي، فإن هذا لم يذهب إليه أحد منهم، ولهذا قال الغزالي: العبارة الفصيحة أن يقال: لا يقتضي الفور والتعجيل، وقال إمام الحرمين^(١): إن قول التراخي هو اللاتق بتعريفات الشافعي في الفقه وإن لم يصرح به، وانتصر ابن السبكي في شرح المختصر^(٢): للقول بالتراخي مطنبا في ذلك كما هي عادته في نصره ما يدعيه، أو يقول به والده، ونقل عن صاحب التقريب^(٣)، أنه قال: والوجه عندنا في ذلك أنه على التراخي دون الفور والوقف.

* قوله: «لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير إلخ» أي: يقتضي فعل الماهية المجردة؛ ولا يدل على غيرها من زمان ولا غيره؛ وذلك لأن قوله: (صل) إنما يقتضي إيقاع حقيقة الصلاة، وليس في لفظه ما يدل على فور ولا تراخ؛ فوجب أن يجوز جميعاً وإلا كنا قد أوجبنا ما لا دلالة في اللفظ عليه؛ وذلك زيادة على المأمور؛ والزيادة على المأمور كالنقص منه في المخالفة وهو حرام؛ فالزيادة أيضا عليه حرام، فأيجاب الفور إذن حرام، وأيضا فإن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة سواء لعدم دلالة اللفظ على بعضها دون بعض؛ ولصحة وقوعه في كل زمن منها؛ وإذا استوت نسبة الفعل إلى جميعها كان تخصيصه بالفور تحكما وترجيحا من غير مرجح.

(١) البرهان ١/٢٣٢، ولم أجد قول الغزالي.

(٢) انظر: الإبهاج ٢/٥٨، ولا يريد عبارة التراخي، وإنما مراده أنه لا يفيد الفور.

(٣) التقريب ٢/٢٠٨.

والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل؛ فلا يدل على تعيين الزمان؛ كما لا يدل على تعيين المكان والآلة، ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة^(*)؛ والضرورة تندفع بأي زمان كان؛ فالتعيين تحكم، ويعتضد هذا بالوعد واليمين، لو قال: سوف أفعل فمتى فعل كان صادقا وكذا اليمين.

٣. وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي والتكرار وعدمه، وهو بينُ البطلان فإن المبادر يمثل بإجماع الأمة مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء، ولو قيل لرجل: (قم) فقام في الحال عد ممتثلا ولم يعد مخطئا باتفاق أهل اللغة، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾^(١). ولنا أدلة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٢) ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٣) أمر بالمسارعة وأمره يقتضي الوجوب^(*).

الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور؛ فإن السيد لو قال لعبده: (اسقني) فأخر^(*) حسن لومته وتوبيخه وذممه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني لكان عذره مقبولا.

* قوله: «ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة» أي: لضرورة أن الفعل يمتنع وقوعه لا في زمان، وإذا كان التعلق به لهذه الضرورة فهي تندفع بإيقاعه في أي زمن كان تقدم أو تأخر، وذلك يدل على أن الفور لا يتعين؛ وأن التأخير جائز.

* قوله: «أمر بالمسارعة إلخ» أي: وبالمسابقة إلى المغفرة؛ وامثال الأمر على الفور مسارعة إلى سبب المغفرة، وهي مأمور بها، والأمر للوجوب فيكون للفور واجبا، وهو المطلوب.

* قوله: «فأخر» أي: زمنا يمكنه الفعل فيه فلم يفعل.

(١) سورة المؤمنون، الآية [٦١].

(٢) سورة آل عمران، الآية [١٣٣].

(٣) سورة البقرة، الآية [١٤٨].

الثالث: أنه لا بد من زمان؛ وأولى الأزمنة عقيب الأمر^(*)، ولأنه يكون ممثلاً يقينا وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل فيجب أن يتعقبه حكمه، كالبيع والطلاق وسائر الإيقاعات؛ ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو: إما أن يؤخر إلى غاية؛ أو إلى غير غاية، فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع، وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه فباطل أيضاً؛ فإن الموت يأتي بغتة كثيراً؛ ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات؛ لا سيما العبادات الشاقة كالحج؛ لا سيما والإنسان طويل الأمل يهرم ويشب أمهه، وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير

* قوله: «الثالث: أنه لا بد من زمان إلخ» بيانه: أن الأمر - وإن أمكن امتثاله في أي زمن كان بعد الأمر - لكن أولى الأزمنة بأن يمثل الأمر فيه الزمن الذي هو عقب الأمر لوجهين:

أحدهما: أنه أحوط لاحتمال العقاب على التأخير، وهذا معنى قول المصنف: لأنه يكون ممثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً.

الثاني: أن الفعل عقيب الأمر يحصل به ممثلاً بالإجماع؛ وإن أخرج كان مختلفاً في امتثاله، وهذا حاصل قول المصنف: ولأن الأمر إلخ^(١) لكن هذان الوجهان إنما يدلان على أن المبادرة أولى لأنه واجب، لكن قد يوجه الوجوب بأن في المبادرة دفع ضرر مظنون فيكون واجباً^(٢).

(١) بل مراد المصنف: أن الأمر سبب للزوم المأمور به، وأسباب اللزوم في الشريعة تؤثر في مسيبتها على الفور، فالأمر ينتج لزوم المأمور به على الفور.

(٢) المؤلف ذكر ذلك في الوجه الأول، وقاس الأمر على غيره من الأسباب في إنتاج آثارها على الفور في الوجه الثاني.

بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات^(*)، أو إلى بدل فلا يخلو البدل إما أن يكون الوصية به أو العزم عليه، والوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة؛ ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للموصي^(١) أيضاً فيفضي إلى سقوطه، والعزم ليس ببدل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل؛ ولأن وجوب البدل^(٢) يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور فكذلك البدل، ولأن البدل يقوم مقام المبدل ويميز عنده؛ والعزم ليس بمسقط للفعل؛ وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟ ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً؛ فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه.

* قوله: «يلتحق بالنوافل والمندوبات» أي: يصير مندوباً إذ المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه لا إلى بدل، بخلاف الواجب؛ فإنه لا يؤخر إلا إلى بدل كما في الموسع^(٣)، أو يؤخره إلى بدل فذلك البدل إما الوصية بفعله أو العزم عليه، والأول باطل؛ لأن الوصية لا تصح في بعض الأفعال كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيها، والثاني أيضاً باطل؛ لأن العزم ليس ببدل عن الفعل؛ لأنه يجب قبل دخول وقت المبدل؛ كالعزم على الظهر قبل الزوال هو واجب؛ والظهر التي يقدر أنها مبدل لا يصح فعلها قبل الزوال، فثبت أن العزم ليس ببدل عن الفعل وإلا لم يتقدم عليه، إذ شأن البدل أن يكون بعد المبدل، والعزم في الواجب الموسع إنما هو بدل عن التعجيل لا عن نفس الواجب، وإذا بطل تأخير الامتثال إلى بدل أو لا إلى بدل بطل تأخيره، لا إلى غاية، وأما التأخير إلى غاية فقد أبطله المصنف بقوله: لأن الغاية لا يجوز إلخ.

(١) يعني الموصى إليه.

(٢) وهو العزم، وهذا إلزام للخصم بنتيجة لدليله مخالف مذهب.

(٣) ما سيأتي ذكر لبقية الاحتمال، وليس تفسيراً للاحتمال المذكور في أول التعليق.

فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال (افعلْ أيّ وقت شئت فقد أوجبتك عليك) فإنه لا يتناقض، قلنا: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه مطلقاً؛ وهذا جائز الترك مطلقاً.

وقولهم: (إن الأمر لا يتعرض للزمان) فهي مطالبة بالدليل (*) وقد ذكرناه، والفرق بين الزمان والمكان والآلة أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانيين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الخطر والخروج من العهدة يقينا فافتراقاً (*).

* قوله: «فهي مطالبة بالدليل وقد ذكرناه» حاصل الجواب^(١): أن تعلق الفعل بالزمان ضروري عقلا من جهة استحالة وقوعه لا في زمان، أما شرعا فقد يتعلق به مصلحة يختار الشرع إيقاعه في بعض الأزمنة دون بعض لأجلها، فلا يكون تعلقه حيثئذ ضروريا بل اختياريا.

قوله: «فافتراقاً» يوضح هذا الفرق: أن العبد لو أخر امتثال أمر سيده عن زمن فوره جازت له عقوبته، ولو فعل ما أمر به في غير مكان الأمر لم تجزله عقوبته.

(١) فسر الشارح كلام المؤلف على غير وجهه، ومراد المؤلف: أننا نمنع قولكم بعدم تعرض الأمر للزمان، بل هو متعرض للزمان معين للزمان الذي يعقب الأمر بدلالة ما سبق من أدلة، فغاية هذا الاستدلال للخصم هو نفس الدعوى التي تنقضها أدلتنا.

فصل

١. الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته؛ ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد (*)، وهو قول بعض الفقهاء. حاجة القضاء لأمر جديد

٢. وقال الأكثرون (*): لا يجب القضاء إلا بأمر جديد؛ اختاره أبو الخطاب (١)، لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات (*); والزكاة بالمساكين؛ والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار؛ ولا فرق بين الزمان والمكان

* قوله: «الواجب المؤقت إلخ» صورة (٢) المسألة: ما إذا أمر بصلاة الفجر في وقتها المعين لها فلم يصلها حتى طلعت الشمس، فهل تسقط بذلك صلاة الفجر ويتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؛ أو لا تسقط ويجب قضاؤها بالأمر الأول الذي وجبت به صلاة الفجر في وقتها؟ وهذا هو محل الخلاف.

* قوله: «وقال الأكثرون» منهم مالك (٣) والأشعرية (٤) والمعتزلة (٥).

* قوله: «لأن تخصيص العبادة إلخ» هذه حجة الخصم؛ وتقريرها (٦): أن قوله مثلاً: (صل في هذا الوقت) أمر مقيد بزمان، وقوله: (اقض هذا الفائت) أمر مطلق لا تقييد فيه، والمقيد غير المطلق، فالأمر بأحدهما لا يكون أمراً بالآخر، وأيضاً (٧) فإن تخصيص العبادة بالوقت كتخصيص الفعل بمكان أو شخص أو جهة؛ فتخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بمكة أو الزكاة بالمساكين؛ والقتل بالكفار؛ والصلاة =

(١) التمهيد ١/ ٢٥١.

(٢) هذا مثال للمسألة.

(٣) انظر: إحكام الفصول ص ١٠٨، شرح تنقيح الفصول ١٤٤.

(٤) التقريب ٢/ ٢٣٣، البرهان ١/ ٢٦٥.

(٥) المتعمد ١/ ١٣٤.

(٦) هذا دليل آخر، فما ذكره المؤلف خلاصته قياس تخصيص الأمر بزمان على تخصيصه بمكان ونحوه، وخلاصة ما ذكره الشارح التفريق بين الأمر المطلق في الزمان، والأمر المقيد.

(٧) هذا دليل المؤلف.

والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة؛ (فالعاري)^(١) عنها لا يتناوله اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الأمر .

ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة^(*)؛ فلا تبرأ منه إلا بأداء أو إبراء؛

=بالقبلة، ثم إن ما علق بمكان أو شخص أو جهة يجوز (لا) تعلقه بغيره، فلا يجوز الحج في غير مكة؛ ولا صرف الزكاة إلى غير أصنافها المذكورة، ولا قتل غير من خص بالقتل من الكفار والعصاة؛ ولا الصلاة إلى غير جهة القبلة حال الاختيار، وكذلك ما علق بزمن معين (لا يعلق)^(٢) بغيره إلا بأمر جديد.

* قوله: «ولنا أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة» هذا دليل القول بأن الواجب لا يسقط بتركه في وقته، وأن قضاءه بعده بالأمر الأول وتقريره: أن الذمة إذا اشتغلت بواجب للشرع أو لآدمي لم تبرأ منه إلا بامثال وهو الأداء، أو إبراء من المستحق للواجب؛ بأن يقول الشرع: نسخت عنك هذه العبادة، أو الآدمي: أبرأتك من هذا الدين، وإذا كانت الذمة مشغولة بالواجب ما لم يوجد أداء له أو إبراء من مستحقه، فقد أجمعنا على أن الذمة مشغولة بالواجب المؤقت في وقته، والأصل بقاء ما كان فيه على ما كان؛ والتقدير أن المكلف لم يوجد منه أداء ولا من الشرع إبراء فوجب القول ببقاء (الواجب)^(٣) في الذمة، فتكون براءتها منه موقوفة على الأداء أو الإبراء، لكن الإبراء صار بعد انقراض زمن (الوحي)^(٤) ممتنعاً؛ فتعين الأداء لبراءة الذمة، لكن وقت الأداء اصطلاحاً قد فات بالتأخير؛ فتعين القضاء فيما بعد لإبراء الذمة، وذلك يقتضي أن يكون بالأمر الأول لأنه بدل عنه.

(١) في المطبوع: (كالعاري)، والصحيح من النسخ الأخرى، انظر: روضة الناظر ٢ / ٦٣٠.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (لا يعلق).

(٣) في المطبوع: (الوقت)، انظر: شرح الروضة ٢ / ٣٩٦.

(٤) في المطبوع: (التراخي).

كما في حقوق الأدميين؛ وخروج الوقت ليس بواحد منهما^(*)؛ ويصير هذا كما لو (اشتغل)^(١) الحيز بجوهر لا يزول الشغل إلا بمزيل، والفرق بين الزمان والمكان أن الزمن الثاني تابع للأول فما ثبت فيه^(٢) انسحب على جميع الأزمنة التي بعده، بخلاف الأمكنة والأشخاص^(*).

* قوله: «وخروج الوقت إلخ» أي: أن خروج الوقت لا يعد أداء ولا إبراء، فلو أدانه^(٣) ديناً إلى شهر مثلاً، فانقضاء الشهر لا يعد أداء ولا تبرأ به الذمة، وإنما مثل هذا استقلال الحيز بجوهر؛ فإن تجدد الزمان لا يزيله ولا يزول شغله له حتى يزول.

* قوله: «والفرق بين الزمان والمكان إلخ» هذا إبطال لقياسهم تعلق الفعل بالزمان على تعلقه بالمكان، وبيانه: أن الزمان حقيقة سيالة غير قارة؛ فالتأخر منه تابع للمتقدم، فما ثبت فيه^(٤) ثبت فيما بعده بطريق التبع له؛ بخلاف الأمكنة والأشخاص والجهات، فإنها حقائق قارة ليس بعضها تابعا لبعض؛ حتى يتعلق بعضها بما تعلق بغيره، وحاصل مأخذ المسألة: أننا نقول: الواجب الواقع في زمن القضاء هو جزء^(٥) الواجب في زمن الأداء، والخصم يقول: هو غيره.

(١) في بعض النسخ: (استقل).

(٢) أي: الزمان الأول.

(٣) أي: أخذ منه.

(٤) أي: الزمن المتقدم.

(٥) لو قال: هو تابع، لكان أولى.

فصل

اقتضاء
الأمر للإجزاء

١. ذهب بعض الفقهاء^(*) إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا أمثل المأمور بكمال وصفه وشروطه.
٢. وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء؛ ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال^(١)، بدليل المضي في الحج الفاسد^(*) ويجب القضاء، ومن ظن

* قوله: «فصل ذهب الفقهاء إلخ» اعلم أن الإتيان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول، هل يوجب الإجزاء أم لا؟ فذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء على ما قاله المصنف، وذهب بعض المتكلمين ومنهم القاضي عبد الجبار^(٢) وأتباعه إلى أنه لا يوجب الإجزاء، واعلم أن هذا الخلاف مبني على أحد تفسيري الإجزاء^(٣)؛ لأنه قد فسر بتفسيرين، أحدهما: حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به. فعلى التفسير الأول أن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي تحقق الإجزاء المفسر بالامتثال؛ وذلك متفق عليه؛ فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك، وإن فسر بسقوط القضاء ففيه الخلاف المذكور، وصورة المسألة^(٤): أن فعل صلاة الظهر ونحوها من الصلوات بجميع مصححاتها: هل يقتضي حصول الإجزاء بحيث لا يجب قضاؤها بعد أم لا؟

* قوله: «بدليل المضي في الحج الفاسد» هذا دليل الخصم على عدم الإجزاء، وهو من

وجهين:

أحدهما: أن الحج الفاسد مأمور بإتمامه؛ ولا يقع مجزئاً، والمحدث يظن الطهارة؛ وإذا صلى لا تجزئه، فدل على أن فعل المأمور لا يقتضي الإجزاء لزوماً بل جوازاً.

(١) في المطبوع زيادة: (إلا).

(٢) المعتمد ١ / ٩٠.

(٣) هذا تحرير محل النزاع، وليس منشأ الخلاف.

(٤) مراده: ماثلاً.

أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة؛ إذا صلى فهو ممثل مطيع، ويجب القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، يدل عليه أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

ولنا: ما روي أن امرأة سنان بن (سلمة)^(١) الجهني^(*) أمرت أن (يسأل)^(٢) رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج أفيجزئ عنها أن تحج عنها؟ قال: (نعم لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزئ عنها فلتحج عنها)، وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم، ولأن الأصل براءة الذمة^(*)؛

= الوجه الثاني^(٣): أن الإجزاء مفسر بسقوط القضاء، لكن القضاء بأمر جديد، وإذا كان بأمر جديد، فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد وقته، مثلاً: الأمر بركعتين بعد طلوع الفجر لا يمنع الأمر بركعتين بعد طلوع الشمس.

* قوله: «ولنا ما روي أن امرأة سنان إلخ» روى هذا الحديث البخاري والنسائي بمعناه^(٤).

* قوله: «ولأن الأصل براءة الذمة» بيانه: أن الذمة كانت بريئة من المأمور به قبل التكليف بحق^(٥) الأصل، فلما اشتغلت به بعد براءتها منه وجب أن يكون طريق الخروج من عهدته وعودها بريئة كما كانت هو فعله؛ بناء على أن ما ثبت لعله زال بزوالها، كما أن =

(١) كذا عند النسائي، وعند أحمد وابن خزيمة (عبدالله)، وكان في المطبوع: (مسلمة).

(٢) في المطبوع: (تسأل).

(٣) هذا دليل مستقل عند المؤلف.

(٤) هذا الحديث بهذا اللفظ رواه النسائي (٢٦٣٤)، وأحمد ١/٢٧٩ (٢٥١٨)، وابن خزيمة (٣٠٣٤)،

وأصله عند البخاري برقم (١٨٥٢).

(٥) أي: يحكم.

ولنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهده: الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت؛ كديون الأدميين، وفي المحققات إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل، ولأنه لو لم يخرج عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: (صم يوماً) فصامه، فالأمر يتوجه إليه بصوم يوم كما كان (فيلزمه)^(١) ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

قولهم: (إن القضاء يجب بأمر جديد)؛ ممنوع وإن سلم فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفات من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن كذلك استحال تسميته قضاء، والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة أمر بها مع الخلل ضرورة حاله ونسيانه^(*)، فعقل الأمر بتدارك الخلل، أما إذا أتى بها مع الكمال

= الطريق إلى الخروج عن دين الأدمي هو أداؤه، وهذا هو المراد بالإجزاء كما مر في تفسيره الثاني، واعتبر ذلك في الأمور العقلية المحققة الثابتة، فإن الجوهر إذا شغل حيزاً فإنه لا يزال شاغلاً له في جميع الأزمان ولا يترفع إلا برفع يزيل شغله، فإنه^(٢) كالحيز والمأمور به كالجوهر؛ ومتى اعتبرت ذلك وضح الأمر؛ وكذلك إذا لم تفرغ الذمة مما شغلها كان^(٣) المكلف بفعل المأمور به مطالباً به في جميع الأزمان، ولزوم الامتثال أبداً خلاف الإجماع^(٤).

* قوله: «والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة إلخ» هذا جواب عما ذكره، وحاصله: أن إتمام الحج الفاسد وصلاة المحدث يظنُّ الطهارة ليس لعدم فوات الإجزاء في الصورتين، بل إنه لفوات بعض المصححات، وهو الإمساك عن الوطء في الحج والطهارة في الصلاة؛ =

(١) في المطبوع: (قبل منه).

(٢) أي: الأمر.

(٣) في المطبوع: زيادة (امتثال).

(٤) في المطبوع: زيادة (فبراءة الذمة بمضي زمن المأمور به خلاف الإجماع).

بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، وإنما هو مأمور بمحج خالٍ عن الفساد، وقد أفسد على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفساد ضرورة الخروج عن الإحرام.

وقولهم: (لا يقتضي الأمر إلا الامتثال) هو محل النزاع فلا يقبل.

مسألة: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به (*) ما لم يدل عليه دليل، مثاله (*):

قوله ﷺ: (مروهم بالصلاة لسبع) ليس بخطاب من الشارع للصبي ولا بإيجاباً

= وليس الكلام في ذلك؛ إنما الكلام فيما إذا أتى بالمأمور به بجميع مصححاته؛ وأما كون القضاء بأمر جديد، فهو ممنوع كما سبق قبل هذا الفصل، وإن سلمناه فهو مشروط بوقوع الخلل في المقضي وليس ذلك فرض المسألة.

* قوله: «مسألة الأمر بالأمر بالشيء إلخ» رأيت هذه المسألة ثابتة في نسختين عتيقتين اطلعت عليهما ومضروب عليها في كلتا النسختين، والطوفي لما اختصر الكتاب أهملها أيضاً، لكن المصنف لما كان تابعاً في ترتيب كتابه للمستصفي، وغالب استمداده منه، وصاحب المستصفي^(١) أثبت هذه المسألة أثبتها هنا.

* قوله: «مثاله إلخ» حقق الغزالي المسألة بأوضح مما هنا، فقال: مسألة الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء ما لم يدل عليه دليل، مثاله: قوله تعالى لنبه عليه الصلاة والسلام: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾^(٢) لا يدل على وجوب الأداء بمجردة على الأمة، وربما ظن ظان أنه يدل على الوجوب وليس الأمر كذلك؛ لكن دل الشرع على أن أمر النبي ﷺ واجب الطاعة، وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع^(٣) لكان ذلك تحقيراً للنبي ﷺ وتفسيراً للأمة عنه، وذلك يغض من قدره ويشوش مقصود الشرع، وإلا =

(١) المستصفي ٣/ ١٨١.

(٢) سورة التوبة، الآية [١٠٣].

(٣) يعني: في الامتناع عن أمره.

عليه، مع إن الأمر واجب على الولي، لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ كان واجبا^(١) بأمر النبي ﷺ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته، أما إذا كان المأمور بالأمر غيره فلا يبعد أن يجب عليه الأمر لحكمة فيه مختصة به، ولهذا لا يمتنع أن يقال: للولي - الذي يعتقد أن لطفه على طفل آخر شيئا - عليك المطالبة بحقه، ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئا يجب عليك الممانعة وليس لك التسليم.

= فيستحيل أن يقال للزوج الشافعي إذا قال لزوجته: (أنت بائن) على نية الطلاق^(٢): راجعها وطالبها بالوطء، ويقال للحنفية^(٣) التي ترى أنها بائنة: يجب عليك المنع، ويقال للولي الذي يرى أن لطفه على طفل غيره شيئا: أطلبه، ويقال للمدعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله: لا تعطه ومانع، ويقول السيد لأحمد العبدین: أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك العصيان له، وبهذا تعرف أن قوله عليه الصلاة والسلام: (مروهم بالصلاة لسبع)^(٤) ليس خطابا من الشرع مع الصبي ولا إيجابا عليه، مع أن الأمر واجب على الولي، فإن قيل: فلو قال للنبي: أوجبت عليك أن توجب على الأمة؛ وقال للأمة: أوجبت عليكم خلافه، قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول: أوجبت لا على حقيقة الإيجاب، فإن أراد حقيقة الإيجاب فهو متناقض، بخلاف قوله: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»^(٥) فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع، هذا كلامه ومنه تتضح المسألة ويعلم موقعها.

(١) أي: كان المأمور واجبا بأمر النبي ﷺ إلا بالخطاب الأول.

(٢) يعني: واحدة.

(٣) أي الزوجة التي ترى مذهب الحنفية

(٤) أخرجه أبو داود (٤٩٦)، وأحمد ١/ ١٨٠ (٦٦٨٩)، والحاكم (١٩٧/١)، والبيهقي ٢/ ٢٢٩،

والدارقطني ١/ ٢٣٠ من حديث ابن عمرو بسند حسن، كما أخرجه أبو داود (٤٩٤)، والترمذي

(٤٠٧)، وابن خزيمة (١٠٠٢)، والحاكم ١/ ٢٥٨، وأحمد ٣/ ٤٠٤ (١٥٣٣٩) من حديث سبرة

ابن معبد بسند حسن.

(٥) سورة التوبة، الآية [١٠٣].

فصل

الأمر
العيني والكفائي

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم^(*)؛ ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم، إلا أن يدل عليه دليل أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم؛

* قوله: «فصل الأمر لجماعة إلخ» اعلم أن الأمر المتوجه إلى جماعة إما أن يكون بلفظ يقتضي تعميمهم به أو لا يكون، فإن كان بلفظ يقتضي تعميمهم نحو: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) فإما أن لا يعترض عليه دليل يدل على اختصاص الخطاب ببعضهم أو يعترض دليل على ذلك؛ فإن لم يعترض على العموم دليل اقتضى وجوبه على كل واحد منهم؛ لأن الواو في (افعلوا) كالواو في (الزيدون)، وكلاهما للجميع، ثم الواو في (الزيدون) يدل على أشخاص متعددة نحو: زيد وزيد وزيد، فكذلك الواو في (افعلوا) يدل على عدة مخاطبين؛ فهي في قوة^(٢) قوله: افعل أنت وأنت كذلك حتى يستغرق المخاطبين، وإن اعترض على العموم دليل يقتضي اختصاصه ببعضهم فالبعض إما معين أو غير معين، فإن كان معيناً فذلك هو العام المخصوص، سواء كان التعيين باسم كقوله عز وجل حكاية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ ثَمُودَ ۖ ﴿١٥﴾ إِلَّا ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمَنُجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) وقول القائل: قام القوم إلا زيدا، أو بصفة، كقوله تعالى: ﴿الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾^(٤)، وقوله عز وجل: ﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ﴾^(٥)، وإن كان ذلك البعض غير معين، أو كان الخطاب بلفظ لا يعم الجميع، وهو القسم الثاني من أصل التقسيم، نحو قوله عز وجل: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ﴾^(٦) فهذا هو فرض الكفاية.

(١) سورة البقرة، الآية [٤٣، ١١٠].

(٢) ليس في قوته وإنما في معناه.

(٣) سورة الحجر، الآيتان [٥٨-٥٩].

(٤) سورة الزخرف، الآية [٦٧].

(٥) سورة الصافات، الآية [١٣٥].

(٦) سورة آل عمران، الآية [١٠٤].

كقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
فيكون فرض كفاية^(*).

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض؛ أم على واحد غير معين كالواجب المخير، أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة مثلاً؟

قلنا: بل واجب على الجميع^(*) ويسقط بفعل البعض؛ بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض؛ ولو امتنعوا عم الإثم الجميع؛ ويقاتلهم الإمام على تركه؛

* قوله: «فيكون فرض كفاية» هذا الفرق حكمي؛ أي: باعتبار الحكم، وهو الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية، وبينهما فرق آخر وهو أن التعبد في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها؛ وفي فرض العين تعبد الأعيان بفعله.

* قوله: «على الجميع» أي: جميع المكلفين، وفي هذا وفيما بعده بيان حكم فرض الكفاية وذلك كالجهاد مثلاً؛ وجب على جميع المكلفين بقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(١) ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَتَلُؤْا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّانِ﴾^(٢) ونحو ذلك، ثم أجمع المسلمون على سقوطه عن جميعهم بفعل من يقوم بطرد العدو وكف شره عن المسلمين، وقد (خرج)^(٣) الخرقى من أصحابنا هذا المعنى حيث قال في مختصره^(٤):
والجهاد فرض على الكفاية، إذا قام به قوم سقط عن الباقي، وإنما سمي هذا فرض كفاية لاكتفاء الجميع ببعض في سقوط الفرض.

(١) سورة الحج، الآية [٧٨].

(٢) سورة التوبة، الآية [١٢٣].

(٣) لعلها: (وضح).

(٤) مختصر الخرقى ص ١٩٨.

وسقوط الفرض بدون الأداء^(*)؛ يمكن إما بالنسخ أو بسبب آخر.
أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال^(*)؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم^(١)، بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين^(*) فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال.

* قوله: «وسقوط الفرض إلخ» جواب سؤال مقدر، تقديره: إن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع؛ لتوجه الخطاب إليهم، وحينئذ سقوطه بفعل البعض بعيد، وأيضاً^(٢) إن الواجب ضد الحرام، والحرام لا يخرج الجميع عن عهدة تركه بترك البعض له؛ كذلك الواجب لا يخرج الجميع عن عهدة فعله بفعل البعض له، والجواب ما ذكره المصنف، ويقال أيضاً: إن سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض ليس محالاً لذاته ولا لغيره، وإذا لم يكن محالاً فغاياته أن يكون مستبعداً^(٣) كما ذكرتموه، لكن استبعاده لا يمنع وقوعه إذا قام دليله، إذ قد وقع في الوجود كثير من المستبعدات والنوادر والخوارق للعادات، وقد أوجب الشرع دية الخطأ على العاقلة مع أن العقل والشرع يستبعدان جداً أن تزر وازرة وزر أخرى^(٤)، أو يعاقب أحد بجريمة غيره من (غير)^(٥) مشاركة فيها، وأما عدم الاكتفاء في خروج الجميع من عهدة ترك الحرام بفعل البعض فلأن الحرام لا فرض كفاية فيه فليتذكر.

* قوله: «أما الإيجاب على واحد لا بعينه» جواب عن قولهم: أم على واحد غير معين.
* قوله: «بخلاف إيجاب خصلة إلخ» هذا بيان الفرق بين فرض الكفاية والواجب

المخير.

(١) يعني: إذا أبهم من يجب عليه الواجب لم يعلم المكلف هل وجب عليه الأمر به.

(٢) هذا دليل آخر للمخالف لم يذكره المؤلف.

(٣) لا يسلم استبعاده بل هو قريب كما في الجمالة مثلاً.

(٤) هذا نصرة وليس عقوبة كنفقة الأقارب.

(٥) زيادة يقتضيها المقام.

فصل

إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا﴾ الأمر للنبي أمر لأمته، **أَلَمْزَمِلُ** ﴿قُرْأَيْلٍ﴾^(١) أو أثبت في حقه حكما فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم، ما لم يقم على اختصاصه به دليل^(*).

خاتمة:

نذكر فيه فروعاً تتعلق بفرض الكفاية:

إحداهن: لا يشترط في الخروج عن عهدة فرض الكفاية تحقق وقوعه من بعض الطوائف، بل أي طائفة غلب على ظنها أن غيرها قام به سقط عنها، وإن غلب على ظن كل من الطائفتين أو الطوائف أن الأخرى قامت به سقط عن الجميع عملاً بموجب الظن، لأنه كما صلح مثبتاً للتكليف صلح مسقطاً له.

الثانية: القائم بفرض الكفاية أفضل من غير القائم به ضرورة أنه حصل مصلحته دون غيره، نعم إنهما سيان في الخروج من العهدة؛ لكن هذا خرج عنها بفعله وذاك خرج عنها لانتفاء (القابل)^(٢) لفعله؛ لأن القائم بفرض الكفاية لما حصل مصلحته بفعله لم يبق مصلحة يفعلها الآخر فسقط عنه التكليف لذلك.

الثالثة: قيل: إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين، وقيل بالعكس.

الرابعة: المختار أنه يتعين فرض الكفاية ويجب إتمامه على من تلبس به؛ كالمجاهد يحضر الصف وطالب العلم يشرع في الاشتغال به^(٣) ونحو ذلك.

* قوله: «ما لم يقم على اختصاصه دليل» سواء ثبت في حقه ﷺ كوجوب السواك والأضحى والوتر وغير ذلك من الخصائص، أو خوطب به نحو: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا﴾

(١) سورة المدثر، الآيتان [١-٢].

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (النتج، أو المصلحة).

(٣) معرفة كل معلومة شرعية عبادة مستقلة بذاتها، ولا يقال بأنه إذا شرع في عبادة من فروض الكفايات

لزمه العبادة الأخرى التي من جنسها.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ نحو قوله: (إن الله فرض عليكم صيامه)^(١) هذا قول القاضي^(٢) وبعض المالكية^(٣) وبعض الشافعية^(٤).

٢. وقال أبو الحسن^(*) التميمي^(٥) وأبو الخطاب^(٦) وبعض الشافعية^(٧): يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر، لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبده بأمر لا يختص به دون بقية عبده، ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه؛ فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

لَكَ أَرْوَاجَكَ إلى قوله عز وجل: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٨) وأيضا الخطاب المتوجه إلى الصحابي يختص به كقوله ﷺ لأبي بردة (تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك)^(٩).
* قوله: «وقال أبو الحسن إن الخ» حاصله أن هؤلاء يقولون: يختص الحكم بمن توجه إليه إلا لدليل معمم، والأولون يقولون: يعم الحكم من توجه^(١٠) إليه وغيره إلا لدليل مخصص.

(١) أخرجه النسائي (٢٢١٢)، وابن ماجه (١٣٢٨)، والطيالسي (٢٢٤)، وأبو يعلى (٨٦٣) من حديث عبدالرحمن بن عوف، وأخرجه النسائي (٢١٠٨)، وأحمد ٢٣٠ / ٢ (٧١٤٨)، وابن أبي شيبة ١ / ٣ من حديث أبي هريرة بإسناد أصح من إسناد حديث عبدالرحمن.

(٢) العدة ١ / ٣١٨.

(٣) نشر البنود ١ / ٢١٧، نثر الورود ١ / ٢٦٠.

(٤) قواطع الأدلة ١ / ٤٨٠، البرهان ١ / ٣٦٧.

(٥) انظر: العدة ١ / ٣٢٤.

(٦) التمهيد ١ / ٢٧٥.

(٧) المحصول ٢ / ٣٧٩.

(٨) سورة الأحزاب، الآية [٥٠].

(٩) أخرجه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء.

(١٠) النزاع إنما هو في الخطاب الموجه للنبي ﷺ خاصة أو لفرد هل يعم الأمة؟ إذا لم يرد معه قرينه.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾^(١) فعلم إباحته لنييه ﷺ بنفي الحرج عن أمته^(*)؛ ولو اقتص به الحكم لما كان علة كذلك، وأيضا قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) ولو كان الأمر مختصا به لما احتجج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص^(*)، وروي أن النبي ﷺ سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فاصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: (وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فاصوم)، فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: (إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما اتقى)^(٣)، وروي عنه في (القبلة)^(٤) للصائم مثل ذلك رواه مسلم^(٥)، فالحجة فيه من وجهين: أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اقتص به الحكم لم يكن جوابا لهم.

* قوله: «فعلم إباحته» أي: أباح لنييه زوجة ابنه بالتبني ليتأسى به المؤمنون دفعا للحرج عنهم، فلولا أن ما ثبت في حقه يتناول غيره لكان هذا التعليل عبثا.

* قوله: «لما احتجج إلى تخصيصه» للمانع أن يقول هو تأكيد لما اقتضاه الخطاب له من الاختصاص ويجاب عنه بأنا حملنا له على التأسيس وهو إفادة التخصيص أولى لاستقلاله بالفائدة.

(١) سورة الأحزاب، الآية [٣٧].

(٢) سورة الأحزاب، الآية [٥٠].

(٣) أخرجه مسلم (١١١١)، وأبو داود (٢٣٨٩)، والنسائي في الكبرى (٣٠٢٥)، وأحد ٦/٣١٢ من

حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) في المطبوع: (العلة).

(٥) رواه مسلم (١١٠٨) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم؛ فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده، ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال^(١)، وإيجاب الوضوء من الملامسة^(٢)، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً^(٣)، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله^(٤)، حتى عدوا ذلك ناسخاً لما قبله ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه، ولأن الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بقيام الليل ودخل فيه أمته حتى نسخه بقوله: «عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ»^(٥)، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له، قال عقيبه: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ حَجَلَةَ أَيْمَانِكُمْ»^(٦) وابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: «يَتَأَيَّمُوا أَلَنبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ»^(٧) وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به وقد أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله: «(إِنَّمَا أَسْهَوُ لَأَسْمَنَ)»^(٨) فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه لَزِمَ مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهراً؛ فإن ما ثبت في أحد

(١) أخرجه الترمذي (١٠٨)، وابن ماجه (٦٠٨)، والنسائي في الكبرى (١٩٦)، وأحمد ١٦١/٦، وابن حبان (١١٧٦) من استدلال عائشة رضي الله عنها بفعل النبي صلى الله عليه وسلم.

(٢) لم أجد لهم استدلالاً بفعله على الإيجاب، وإنما استدلت عائشة رضي الله عنها بفعله على عدم وجوب الوضوء من القبلة، أخرجه أبو داود (١٧٨)، وابن ماجه (٥٠٣)، والترمذي (٨٦) بسند فيه ضعف.

(٣) أخرجه البخاري (١٩٢٥)، ومسلم (١١٠٩).

(٤) أخرجه البخاري (٥٥٦٦)، ومسلم (١٣٢١).

(٥) سورة المزمل، الآية [٢٠].

(٦) سورة التحريم، الآية [٢].

(٧) سورة الطلاق، الآية [١].

(٨) ذكره مالك في الموطأ ٢٠٥/١ بلاغاً، وذكر جماعة من العلماء أنه لا إسناد له، انظر: الاستذكار

٢/٢٦٤، تخريج أحاديث الإحياء ٥/٢١١٢ (١٣٢٢)، والسلسلة الضعيفة ١/١٣٧.

المتلازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم؛ وقد أقمنا الدليل على خلافه، ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت من عمرتك؟ قال: (إنني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى ألحق) ^(١) فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم؛ ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره، والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره قوله ﷺ: (خطابي للواحد خطابي للجماعة) ^(٢) ولأن الصحابة ﷺ كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان؛ كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة

* قوله: «خطابي للواحد خطابي للجماعة» ^(٣) ويروى: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة) ^(٤)، وهو نص في أن ما توجه إلى صحابي تناول غيره، ومما يناسب هذا ويقويه ما روي أن النبي ﷺ كان لا يمس جسده امرأة إلا زوجة أو ملك يمين ^(٥)، وكان النساء عند المبايعة ربما أردن مصافحته للبيعة فيمتنع ويقول: (قد بايعتكن)، ويقول: (إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لألف امرأة) ^(٦) أو نحو من هذا.

(١) أخرجه البخاري (١٥٦٦)، ومسلم (١٢٢٩).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ.

(٣) لا إسناد له كما ذكر ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٤٥، والعجلوني في كشف الخفاء ١/ ٣٦٤، موافقة الخبر ١/ ٥٢٧، المتعبر ص ١٥٧.

(٤) أخرج نحوه البخاري (٥٢٨٨)، ومسلم (١٨٦٦) من حديث عائشة بلفظ: (لا والله ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة إلا امرأة يملكها).

(٥) أخرجه أحمد ٦/ ٣٥٧، وابن ماجه (٢٨٧٤)، والنسائي (٤١٨٦)، والحاكم ٤/ ٧١، وابن حبان (١٤) من حديث أميمة بنت رقيقة، ولفظه: فقلن: هلم نبايعك يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (إني لا أصافح النساء، وإنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة).

ماعز^(١)، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك^(٢)، وفي المفوضة إلى قصة (بروع)^(٣) بنت واشق^(٤)، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس^(٥) وفريعة بنت مالك^(٦)، وإلى حديث صفية والأنصارية في سقوط طواف الوداع

* قوله: «صفية الأنصارية» هكذا وجدته فيما رأيت من نسخ هذا الكتاب^(٧) والذي روي في الصحيحين والترمذي^(٨) عن عائشة رضي الله عنها قالت: حاضت صفية بنت حيي بعد ما أفاضت؛ قالت: فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (أحابتنا هي؟) قلت: يا رسول الله إنها قد أفاضت وطافت بالبيت، ثم حاضت بعد الإفاضة، قال: فلتنفر إذن، وحاصل الأدلة مما مضى أن يقال: لولا أن ما توجه إلى بعض الأمة يتناول غيره لكان ذلك =

(١) حديث ماعز أخرجه البخاري (٦٨٢٤)، ومسلم (١٦٩٣)، وعمل الصحابة به أخرجه البخاري (٦٨٢٩)، ومسلم (١٦٩١).

(٢) أصل الحديث وسؤال عمر عنه أخرجه البخاري (٧٣١٧)، ومسلم (١٦٨٣)، وعمل عمر به أخرجه أبو داود (٤٥٧٢).

(٣) في المطبوع: (بروح).

(٤) أخرجه أبو داود (٢١١٤)، والترمذي (١١٤٥)، وابن ماجه (١٨٩١)، وأحمد ٤٣١ / ١ (٤٠٩٩)، والنسائي (٣٣٥٦) من حديث معقل بن سنان.

(٥) أصل حديث فاطمة أخرجه مسلم (١٤٨٠)، وقال بخبرها ابن عباس وجابر كما في سنن البيهقي ٤٧٥ / ٧، وابن عمر كما عند ابن أبي شيبة ١٥٠ / ٥.

(٦) أخرجه الترمذي (١٢٠٤)، وأبو داود (٢٣٠٠)، وابن حبان (٤٢٩٢)، وأحمد ٣٧٠ / ٦، والدارمي ١٦٨ / ٢.

(٧) في المطبوع: (صفية الأنصارية) وفي النسخ الأخرى (صفية والأنصارية)، انظر: روضة الناظر ٦٤٣ / ٢، وحديث الأنصارية أخرجه مسلم (١٣٢٨).

(٨) أخرجه البخاري (١٧٥٧)، ومسلم (١٢١١) في باب وجوب طواف الوداع، والترمذي (٩٤٣).

عن الحائض، وغير ذلك، ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز: (تمجزئك ولا تمجزني عن أحد بعدك)^(١)، دليل آخر: أن قول الراوي: نهى رسول الله ﷺ أو أمر أو قضى يعم، ولو اختص الحكم من شؤفه^(*) به لم يكن عاماً لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهى النبي ﷺ أو أمره لواحد فلا يكون عاماً؛ ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شؤفه به أصحاب النبي ﷺ؛ ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار.

= خطأ من الصحابة؛ حيث رجعوا في أحكامهم العامة إلى أحكامه الخاصة لجواز اختصاص قضاياها بمحالتها التي وردت فيها؛ بل لوجوب ذلك عند الخصم، فيكون الخطأ أشد وأشنع، لكن الصحابة أجمعوا على ذلك، وقد شهد النبي ﷺ لهم بالهداية، والإجماع^(٢) مطلقاً بالعصمة من الخطأ، وذلك يقتضي (عموم)^(٣) ما ذكرناه من عموم الحكم وإن توجه إلى واحد.

* قوله: «شؤفه» بضم الشين مبني للمجهول، والمشافهة: المخاطبة من فيك إلى فيه. (تنبيه): إذا تأملت الخلاف في هذه المسألة تجده كآته خلاف لفظي، إذ القائلون بأن الحكم يختص بمن توجه إليه يتمسكون بمقتضى اللغة (كذلك)^(٤)، والقائلون بأنه يعم من توجه إليه وغيره يتمسكون بالواقع الشرعي، لأن أدلتهم كلها وقائع شرعية خاصة عدي حكمها إلى غيرها، وحينئذ يصير التقدير أن اللغة تقتضي أن الخطاب لواحد معين يختص به؛ ولا خلاف فيه بينهم، والواقعة الشرعية الخاصة إذا قام دليل عمومها^(٥) عمت ولا خلاف أيضاً فيه بينهم؛ فعاد النزاع لفظياً.

(١) أخرجه بنحوه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء.

(٢) يعني: وشهد للإجماع.

(٣) لا داعي لها.

(٤) لعلها: (لذلك).

(٥) المسألة الخلافية هي فيما لم يعم دليل عمومها.

فصل

١. الأمر يتعلق بالمعدوم^(*)، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه.

توجه الأمر
للمعدوم

* قوله: «فصل: الأمر يتعلق بالمعدوم»، حاصل هذا الفصل: أن توجه الأمر إلى المعدوم: إن كان بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه فهو محال باطل بالإجماع؛ لأن المعدوم لا يفهم الخطاب فضلا عن أن يعمل بمقتضاه؛ ولأن شروط التكليف كلها منتفية فيه، وإن كان بمعنى الخطاب له إذا وجد وشروط التكليف موجودة فيه ففيه الخلاف، فعندنا جائز^(١)، وقالت المعتزلة^(٢): لا يجوز، وتبعهم بعض الحنفية^(٣)، والأشاعرة^(٤) لما قالوا بالكلام النفسي جوزوا ذلك على معنى أن طلب إيقاع الفعل من المعدوم إذا وجد وتأهل للتكليف قام بذات الله عز وجل أزلا، ولا يخفك بطلان الكلام النفسي؛ وأن نسبته إلى الأشعري جاءت على خلاف معتقده، وبالجملة فالمسألة ممكنة سواء قلنا: كلام الله معنى مجرد كما يدعيه المؤلون، أو لفظ ومعنى^(٥) على رأي أهل الأثر.

(١) التمهيد ١/٣٥١.

(٢) اختار في المعتمد ١/١٤٠: أن الله يأمر المعدوم بشرط وجوده، وانظر: المغني لعبد الجبار ١٧/١١٧.

(٣) لم أجد هذا القول عند الحنفية، بل هم يصرحون بخلافه، انظر: الفصول للجصاص ٢/١٥٠،

ميزان الأصول ص ١٨٤.

(٤) في الحقيقة أنه لا يوجد خلاف في هذه المسألة، ومنشأ هذه المسألة بدعة الأشاعرة في أن كلام الله أزلي

نوعه وأحاده، فقيل لهم على جهة الاعتراض: يلزمكم أن تقولوا بإثبات أمر بلا مأمور، ومن ثم

نسبوا للمعتزلة الخلاف في المسألة، وانظر: المنحول ص ١٢٤، البحر المحيط ١/٣٧٧.

(٥) أهل الأثر يخصون حقيقة الكلام بالألفاظ والحروف، انظر: فتاوى ابن تيمية ١٢/٢٤٣، شرح

الكوكب المنير ٢/١٣.

٢. خلافا للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به؛ لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه^(*)،

- ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك فلم يصح أمره كالعاجز والمجنون.
- ولأن المعدوم ليس بشيء^(*)؛ فأمره هذيان، وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

* قوله: «قالوا: لا يتعلق الأمر به إلخ» تقرير دليلهم: أن المعدوم يستحيل خطابه فكذا يستحيل تكليفه، أما استحالة خطابه فلأن الخطاب يَسْتَدْعِي مَخَاطِبًا وَمَخَاطَبًا، والمخاطَب بفتح الطاء ههنا منتف، فاستحال الخطاب لانتفاء ركنه، وأما استحالة تكليفه فلأن الخطاب من لوازمه؛ واستحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم.

* قوله: «ولأن المعدوم ليس بشيء» في قولهم نظر، فإن المعتزلة المخالفين في هذا الأصل قالوا أو قال جماعة منهم: إن المعدوم شيء^(١)، حتى قال بعضهم: هو عرض قائم بجوهر؛ وأن تأثير القدرة الإلهية ليست في إيجاد معدوم؛ بل في إظهار الأشياء من رتبة الخفاء إلى رتبة الجلاء أي: أن الأشياء خفية في العدم، فيظهرها الله تعالى ويجليها، كما قال عز وجل في الساعة التي نسميها الآن معدومة ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(٢) فساها شيئاً، ثم قال في موضع آخر: ﴿لَا تُجَلِّبُهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٣) وفي موضع آخر: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾^(٤) بفتح الهمزة عند بعض القراء أي: أظهرها، وإذا كان معنى إيجاد المعدوم عندهم هو إظهار أشياء بعد خفائها. فما المانع من توجه الخطاب الأزلي إلى تلك الأشياء بشرط ظهورها وتأهلها للامتثال^(٤)، هذا مما لا مانع منه وهو لازم لمن قال به من المعتزلة على ما حكاه عنهم =

(١) وقال الأشاعرة: «المعدوم ليس بشيء»، وقال أهل السنة: «المعدوم شيء» في التصورات والأذهان، وليس بشيء في الخارج»، وبذلك تجتمع النصوص الواردة في الباب.

(٢) سورة الحج، الآية [١].

(٣) سورة الأعراف، الآية [١٨٧].

(٤) سورة طه، الآية [١٥].

(٥) انظر: زاد المسير ٥/٢٧٦.

ولنا: اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه صلى الله عليه وسلم على من لم يوجد في عصرهم؛ لا يمتنع من ذلك أحد.

ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم ^(١) وصفة من صفاته، لم يزل أمرا ناهيا. وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ ^(٢)، وهذا أمر باتباع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين.

قولهم: (إن خطاب المعدومين محال)، قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدما، (كما نقول) ^(٣): الوالد ^(*) يوجب على أولاده ويلزمهم التصديق عنه إذا عقلوا وبلغوا؛ فيكون الإلزام حاصلًا بشرط الوجود.

=المحقق الطوفي ^(٤) رحمه الله تعالى في كتابه إبطال التحسين والتقييح.

وأيضاً قد نص الكتاب العزيز على خطاب المعدوم بقوله: ﴿وَإِذْ (أَخَذَ) ^(٥) رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ ^(٦) وأشهدهم على أنفسهم ^(٧)، فحقيق هذا المطلب يتضح لك القول الحق.

* قوله: «كما نقول: الوالد إلخ» هذا دليل آخر عرفي على الجواز.

(١) كلام الله قديم النوع حادث الأحاد كما هو مذهب أهل السنة.

(٢) سورة الأنعام، الآية [١٥٣].

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها (كما أن الوالد).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٢٢.

(٥) في المطبوع: (أخرج).

(٦) سورة الأعراف، الآية [١٧٢].

(٧) جعل الشارح بني آدم عند أخذ الميثاق عليهم معدومين، وهذا لا يصح لأنه أخرجهم كالذر.

ولو قال لعبده: صم غدا، فهو أمر في الحال بصوم الغد لا أنه أمر في الغد.
وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة، فهو كمسألتنا بغير فرق.
فإن قيل: هذا مخالف لقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي)^(١)، قلنا:
المراد به رفع المأثم والإيجاب المضر؛ بدليل أنه قرن به النائم، ولا نسلم أن شرط
القدرة وجود المقدور؛ فإن الله سبحانه وتعالى قادر قبل أن يوجد مقدور.

(١) أخرجه أبو داود (٤٤٠١)، والنسائي في الكبرى (٧٣٤٣)، والترمذي (١٤٢٣)، وأحمد ١/١١٦،
وابن حبان (١٤٣)، والحاكم ١/٢٥٨ من حديث علي، وأخرجه أبو داود (٤٣٩٨)، والنسائي
(٤٣٦٢)، وابن حبان (١٤٢)، وابن ماجه (٢٠٤١)، وأحمد ٦/١٤٤ من حديث عائشة.

فصل

١. ويجوز الأمر من الله سبحانه (*) لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله^(١).

الأمر
بغير الممكن

٢. وعند المعتزلة^(٢): لا يجوز ذلك، إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولا عند الأمر، أما إذا كان معلوما أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به، لأن الأمر طلب فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده خط ثوبي إن صعدت السماء؟ وبهذا يفارق أمر الجاهل؛ لأن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالبا وإذا لم يكن طالبا لم يكن أمراً، ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطا بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن^(٣) أو يتقدم أما

* قوله: «فصل ويجوز الأمر من الله سبحانه» حاصله: أن المسألة رباعية وبيان ذلك: أن الأمر والمأمور، إما أن يكونا عاملين بانتفاء شرط التكليف فلا يصح حينئذ لانتفاء فائدته في حق المكلف، أو جاهلين بانتفائه فيصح لحصول فائدته في حق المكلف، أو جاهلين بانتفائه فيصح لحصول فائدته في حق المكلف وصحة الطلب من الأمر؛ إذ ما يعلم انتفاء شرطه لا يصح طلبه ممن يجوز جهله به، أو الأمر عالم بانتفاء الشرط فيصح إذا كان هو الباري جل جلاله؛ أو المأمور عالم به دون الأمر فلا يصح لانتفاء فائدته من جهة المكلف وعدم صحة طلبه من جهة الأمر.

(١) إن كان المراد ما لا يتمكن المكلف من فعله لعدم آفته فهذا لا يكلف به، وإن كان المراد ما لا يتمكن المكلف من فعله لتعلق قضاء الله وقدره بضده فهذا قد يكلف به، ومنشأ خلاف المعتزلة من قوهم بخلق العبد لفعل نفسه، وقوهم: بأن فائدة التكليف هي تحصيل مصلحة العبد فقط، والأشاعرة يقولون: فائدته الابتلاء، وأهل السنة يقولون: فائدته مصلحة المكلف واختباره وحصول رضا الله ومحبته.

(٢) المعتمد ١/ ١٣٩.

(٣) يعني المشروط.

أن يتأخر عن المشروط فمحال، وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن^(*)، وأن فيه فائدة على ما مضى.

ولنا: الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقه، ويشاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات، ويكون متقربا بذلك، وإن لم يحضر وقت عبادة ولا يمكن^(١) من زنا ولا سرقة، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل^(٢) أن لا يكون مأمورا منهيًا لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأمورا منهيًا؛ وفي كونه متقربا، إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب؛ وهذا خلاف الإجماع.

دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر وربما مات في أثنائها (فيتبين)^(٣) عندهم أنها لم تكن فرضا؛ فليكن شاكا في

* قوله: «وهذه المسألة تنبني إلخ» أي: هي فرع من مسألة جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال^(٤)، لأن حقيقتها أنها أمر بما علم الله انتفاء شرط وقوعه، فإن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده؛ مع علمه أنه لا يمكنه من ذبحه، والتمكن من ذبحه شرط له، وقد علم الله تعالى انتفاءه.

(١) عبارة الغزالي ٣/١٨٨: «وإن لم يحضر وقت صلاة ولا زكاة ولا حضر من يمكن قتله والزنا به ولا حضر مال تمكن سرقة».

(٢) يعني: على قولكم.

(٣) في المطبوع: (فتبين).

(٤) تقدمت المسألة في ١/٢٥٨.

الفرضية فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم، فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟ قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه لكن بشرط البقاء، والأمر بشرط أمر في الحال وليس بمعلق^(*)؛ من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده: صم غدا؛ أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: فرضت عليك بشرط بقائك؛ فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لو كيلاه: بع داري في رأس الشهر؛ كان وكيلا في الحال يصح أن يقال: وكله؛ ويصح عزله؛ وإذا قال: وكلني وعزلي كان صادقا؛ فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال: إذا جاء رأس الشهر فانت وكيلي، فإنه لا يكون وكيلا في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان؛ فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر؛ والموت مجوز؛ فيصير مشكوكا فيه^(١) فكيف تلزمه العبادة بالشك؟ قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تبنى عليه الأمور؛ كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر، قلنا: هذا يلزمكم^(*)، ومذهبكم يفضي إليه؛ وما أفضي إلى المحال محال، وأما الهرب فحزم وأخذ

* قوله: «والأمر» مبتدأ خبره من عزم عليه^(٢).

* قوله: «هذا يلزمكم إلخ» أي حيث قلتم، لأن الظاهر بقاؤه، ونحن نقول بلزوم الشروع في نحو صوم رمضان فما كان جواباً لكم فهو جواب لنا^(٣).

(فائدة): من فروع هذا الأصل الذي نحن بصدده: أن من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات أو جن لم تسقط عنه الكفارة؛ لأنه قد بان عصيانه بإقدامه على الإفساد، فحصلت فائدة التكليف، فلا يقدح فيه انتفاء شرط صحة صوم اليوم بموته =

(١) يعني: الشك في إتمام الصوم، فكيف يعتقد ما يشك فيه.

(٢) بل خبره: (أمر في الحال)، وقوله: (من عزم)، استئناف أو صفة.

(٣) مقصود المصنف أن هذا المحال لازم على مذهبكم دون مذهبنا.

بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق أو لص حسُن منه الاحتراز عنه، وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً لأنه أخذ بالاحتمال الآخر، وقولهم: الأمر طلب وطلب المستحيل من الحكيم محال، قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: أفعلْ مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة، وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من الأدميين، وإنما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك، لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد، وهذا متصور، ويتصور من السيد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على فسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، ولو وكل رجلاً في (عتق)^(١) عبده غداً مع عزمه على عتق العبد صح؛ ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل؛ وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره؛ والكراهية له؛ وكل ذلك معقول الفائدة فكذا ههنا، وقولهم: يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط، قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر؛ بل الأمر موجود وجد الشرط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ فلا يفضي إلى ما ذكره.

= قبل إكماله، وكذلك من مرض أو سافر في يوم قد وطئ فيه لم تسقط عنه الكفارة؛ لأن صيامه استقر قبل وجود المبيح للإفطار، ومن الفروع أيضاً أن المرأة يجب عليها الشروع في صوم يوم علم الله تعالى أنها تحيض فيه، لأن حقيقة الصوم بكماله وإن فاتت بطريان الحيض؛ لكن طاعتها بالعزم على امتثال الأمر بالصوم بتقدير عدم الحيض، أو معصيتها بعدم العزم لم يفت.

(١) لعلها: (بيع).

فصل

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي^(*)؛ وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير. من ذلك: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها^(*).

اقتضاء النهي
الفساد

* قوله: «لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي» أي: حكم موازنه على العكس، مثاله في حدهما: أن الأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كف عن فعل، والأمر ظاهر في الوجوب مع احتمال الندب، والنهي ظاهر في التحريم مع احتمال الكراهة، وصيغة الأمر أفعل، وصيغة النهي لا تفعل، والنهي يلزمه التكرار والفور، والأمر يلزمه على خلاف فيه، والأمر يقتضي صحة الأمور به؛ والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، وكما يخرج عن عهدة الأمور به بفعله كذلك يخرج عن عهدة المنهي عنه بتركه، فهذا معنى الموازنة بين الأمر والنهي.

* قوله: «من ذلك أن النهي عن الأسباب إلخ» معناه: إذا ورد النهي عن السبب الذي يفيد حكماً اقتضى فساداً؛ سواء كان النهي عنه لعينه أو لغيره في العبادات أو في المعاملات؛ وذلك كالنهي عن بيع الغرر^(١)، وعن البيع وقت النداء للجمعة^(٢)، وفي المسجد^(٣)، وكبيع المزبنة^(٤)، وكالنهي عن نكاح المتعة^(٥)، والشغار^(٦)، ونكاح الإماء لمن لا يجوز له^(٧)، فإنه =

(١) أخرجه مسلم (١٥١٣) من حديث أبي هريرة.

(٢) سورة الجمعة، الآية [٩].

(٣) أخرجه الترمذي (١٣٢١)، والدارمي ٣٢٦/١، والحاكم ٥٦/٢ من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه البخاري (٢١٨٥) من حديث ابن عمر، وأخرجه مسلم (١٥٣٦) من حديث جابر.

(٥) أخرجه البخاري (٤٢١٦)، ومسلم (١٤٠٧) من حديث علي بن أبي طالب.

(٦) أخرجه البخاري (٥١١٢)، ومسلم (١٤١٥) من حديث ابن عمر.

(٧) سورة النساء، الآية [٢٥].

٢. وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه؛ لأن الشيء قد يكون له جهتان^(*)، هو مقصود من إحداها، مكروه من الأخرى على ما مضى.

٣. وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها وفي المعاملات لا يقتضيه^(*)، لأن العبادة طاعة، والطاعة: موافقة الأمر

= يقتضي الفساد في ذلك كله على خلاف في بعضه إلا للدليل يدل على أنه لا يقتضي الفساد؛ بل الإثم بفعل السبب أو كراهته، وذلك كبيع الحاضر للبادي^(١)، وتلقي الركبان^(٢)، أو النجش^(٣)، ونحوها، فإن النهي ورد عنها لكن دل الدليل على أن النهي المذكور لا يقتضي فسادها على الأظهر، نعم يحرم تعاطيها أو يكره لأجل النهي.

* قوله: «لأن الشيء قد يكون له جهتان إلخ» مثاله: كما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة، فلو نهي عن الصلاة لكونها صلاة اقتضى النهي فسادها مطلقاً، وإذا نهي عنها لما لابسها من معصية الغصب لم يقتض فسادها^(٤).

* قوله: «وقال آخرون: النهي عن العبادات إلخ» هذا قول آخر بالفرق بين العبادات والمعاملات، قالوا: يجوز أن يقول الشارع: لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر^(٥)، ولا تطأ جارية ولدك فإن فعلت صارت أم ولد لك؛ وهذا بخلاف العبادات، والفرق بينهما: أن العبادة قريبة وارتكاب النهي معصية فيتناقضان، بخلاف المعاملات فإنها ليست قريبة فلا يناقضها ارتكاب النهي؛ وفرق آخر وهو أن فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس وفساد العبادات لا يضر بهم.

(١) أخرجه البخاري (٢٧٢٣)، ومسلم (١٥٢٠) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٦٥)، ومسلم (١٥١٧) من حديث ابن عمر.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٤٢)، ومسلم (١٥١٦) من حديث ابن عمر، مع عدم صحة التمثيل به؛ لأن النجش فعل مغاير للبيع، وبالتالي فالنجش ليس سبباً لأي حكم؛ وقد يقال بمثله في السابقين.

(٤) والمذهب خلاف ذلك، وتقدمت المسألة في ١/ ١٦٠.

(٥) قد يقال: (الطهارة عبادة كما عند الجمهور).

والنهي^(١)، والأمر والنهي يتضادان فلا يكون (المنهي)^(٢) مأمورا فلا يكون طاعة ولا عبادة، ولأن النهي يقتضي التحريم؛ وكون الشيء قرينة محرما محال.

٤. وحكي عن طائفة منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة^(٣)؛ لأن النهي يدل على التصور^(*)؛ لكونه يراد للامتناع؛ والامتناع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه؛ فلا يتوجه إليه النهي كنهى الزم^(*) عن القيام والأعمى عن النظر، وكما أن الأمر يستدعي مأمورا يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهيا يمكن ارتكابه، إذا ثبت تصوره، فلفظات الشرع تحمل على المشروع دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعا.

* قوله: «على التصور» أي: على تصور المنهي عنه.

* قوله: «كنهى الزمن» بفتح الزاي مشددة وكسر الميم، والزمانة: العاهة ورجل زمن أي: مبتلى، والمقصود هنا أنه لما استحال أن يقال للأعمى: لا تبصر، علمنا أن استحالة النهي عنه لعدم تصوره، وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه، فحيث ورد النهي دل على وجود ما يعتمده، وهو تصور المنهي عنه فيكون صحيحا، فلذلك صححوا التصرف بالوطء وغيره فيما اشتراه شراء فاسداً، وصححوا بيع درهم بدرهمين، ويثبت الملك في أحدهما ويجب رد الآخر، لأن النهي دل على الصحة، والصحة: ترتب الآثار والتمكن من التصرفات.

(١) كذا ولعلها: بدون كلمة (والنهي).

(٢) في المطبوع: (النهي).

(٣) مذهب الحنفية: أن النهي عن وصف الفعل الحسي يدل على صحة أصل الفعل، انظر: أصول

٥. وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين: لا يقتضي فسادا ولا صحة؛ لأن النهي من خطاب التكليف^(*)، والصحة والفساد من خطاب الإخبار فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا، فإذا فعلته ربت عليك حكمه، ولو صرح به فقال للأب: لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية؛ ولا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق؛ ولا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب لم يكن هذا مناقضا، إذ: لا دليل عليه من حيث الشرع ولا عرف له في اللغة.

ولنا: أدلة:

أحدها: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)^(١) أي: مردود، وما كان مردودا على فاعله فكأنه لم يوجد، فإن قيل: معناه ليس بمقبول قربة ولا طاعة، قلنا: قوله مردود يقتضي رد ذاته؛ (فإذا لم يكن)^(٢) اقتضى رد ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحدا.

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله ﷺ: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا

* قوله: «لأن النهي من خطاب التكليف» أي: اللفظي، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، أي: من قبيل خطاب الوضع والإخبار، وليس بين التكليفي والوضع رابط عقلي حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهي عنه في الإثم به لا في صحته كما يقول أبو حنيفة ومحمد، ولا في فساده كما يقول غيرهما، فإن اقترن بالإثم بفعل المنهي عنه صحة أو فساداً فذلك لدليل خارج.

(١) أخرجه مسلم (١٧١٨) عن عائشة بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري (٢٦٩٧) بلفظ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد).

(٢) كذا في الأصل، أي: إذا لم يرد ذاته، ولعلها: (لم يمكن)، أي: فإذا لم يمكن رد ذات الفعل فليرد حكمه بأن يكون وجوده وعدمه سواة.

مثلاً بمثل^(١)، واحتج عمر في فساد نكاح الشركات^(٢) بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ﴾^(٣) وفي نكاح المحرم بالنهاي^(٤) وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهاي^(٥) وغير ذلك مما يطول.

الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به أو بما يلازمه، لأن الشارع حكيم لا ينهي عن المصالح إنما ينهي عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق^(*).

الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة^(*)؛

* قوله: «وفي القضاء بالفساد إلخ» معناه: أن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات وشين يجب أن تنزه عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً؛ بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا ضرر ولا ضرار)^(١).

* قوله: «الرابع إلخ» بيانه: وإن كان واضحاً: أن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة وعرف الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته؛ وقربانه واجتنابه (متناقضين)^(٧)، والشرع بريء من التناقض؛ وما يفضي إليه، ويلزم ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

(١) الحديث أخرجه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد، وأخرج (١٥٨٧) عن عبادة، و(١٥٨٦) عن عمر القول بفساده.

(٢) مصنف عبدالرزاق ١٧٧/٧.

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٢١].

(٤) أخرجه مسلم (١٤٠٩) من فعل عثمان وحديثه.

(٥) أصل الحديث أخرجه البخاري (٢١٣٣)، ومسلم (١٥٢٧) من حديث ابن عمر، وأخرج مسلم (١٥٢٨) عن أبي هريرة القول بإبطاله.

(٦) أخرجه ابن ماجه (٢٣٤١)، وأحمد ١/٣١٣، والبيهقي ٦/٩٦، والدارقطني ٤/٢٢٨، والطبراني ١١/٢٢٨، وفي الأوسط ٤/٤٦٦، والحاكم ٢/٥٧، ومالك (١٤٢٦) بأسانيد لا تخلو من مقال يقوي بعضها بعضاً.

(٧) كذا في المطبوع، وصوابه: (متناقضان).

لأن نصبها سببا تمكين من التوسل^(١)؛ والنهي من التوسل^(*)، ولأن حكمها^(٢) مقصود الأدمي ومتعلق غرضه (فتمكينه)^(٣) منه حث على تعاطيه؛ والنهي منع من التعاطي ولا يليق ذلك بحكمة الشرع.

ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه أو لغيره؛ لدلالة النهي على رجحان ما يتعلق به من المفسدة والمرجوح كالمستهلك المعدوم. وقولهم: إن النهي لا ينافي الصحة قد بينا تناقضهما^(*)، وإن سلمنا أنه لا

* قوله: «قد بينا تناقضهما» أي: في الرابع المتقدم ولك أن تقول من جهة ثانية^(٤) على سبيل الاستفسار إن أردتم أن النهي يقتضي الصحة العقلية وهي كون المنهي عنه ممكن الوجود لا ممنعه فهذا صحيح، وإن أردتم الصحة الاستفادة من الشرع وهي ترتب آثار الشيء شرعا عليه فذلك تناقض؛ إذ يصير معناه على هذا التقدير النهي شرعا يقتضي صحة المنهي عنه شرعا وهو محال؛ إذ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء كبيع الحمل في البطن ونحوه؛ لأن النهي يقتضي في وضع اللغة وعرف الشرع إعدام المنهي عنه؛ لأن كل عاقل بل وغير عاقل إذا أراد عدم فعل ما؛ قال لمن خشي صدوره منه لا تفعله، ولا يقول ذلك إذا أراد إيجاد ذلك الفعل؛ فدل على أن مقتضى النهي إعدام المنهي عنه، وحينئذ ترتب آثاره مع إعدامه تناقض محال، على أنه من تأمل قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)^(٥)؛ وجده يفيد اجتناب المنهي عنه، وذلك هو المطلوب فدع ما روعوا به من الرأي.

(١) يعني: إنما جاء النهي من أجل المنع من التوسل بها لأحكامها.

(٢) يعني: نتيجة المنهي عنه وأثره وصحته.

(٣) أي: إعطاءه نتيجة المنهي وتصحيحه، وفي المطبوع: (فيمكنه).

(٤) ما يأتي للشارح رد على القول المنسوب لأبي حنيفة، وكلام المؤلف في الرد على القول المنسوب

لبعض الفقهاء وعامة المتكلمين.

(٥) أخرجه البخاري (٨٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة.

ينافيه لكن يدل على الفساد ظاهراً ويكفي ذلك، وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرج عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

وقولهم: إنه يدل على الصحة بعيد جداً، فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربه منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟

قولهم: إنه يدل على التصور، قلنا: يدل على تصوره حساً وهو الأفعال، أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا ينهي عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله سائر مناهي الشرع كالمحاولة والمزابنة والمنابذة والملاسة^(*)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا

* قوله: «كالمحاولة^(١) إلخ» المحاولة مختلف فيها قيل: هي اكتراء الأرض بالحنطة هكذا جاء مفسراً في الحديث، وقيل: هي المزارعة على نصيب معلوم كالثلث والرابع ونحوهما، وقيل: هي بيع الطعام في سنبله بالبر، وقيل: هي بيع الزرع قبل إدراكه، وإنما نهي عنها لأنها من المكيل ولا يجوز فيه إذا كانا من جنس واحد إلا مثلاً بمثل وبدأً بييد، وهذا مجهول لا يدرى أيها أكثر قال ذلك في النهاية^(٢)، والمزابنة^(٣): بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزين وهو الدفع، كأن كل واحد من المتبايعين يزين صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهي عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة، والمنابذة^(٤) في البيع هي أن يقول: =

(١) أخرجه البخاري (٢٣٨١) من حديث جابر، وأخرجه مسلم (١٥٤٥) من حديث أبي هريرة.
(٢) النهاية ٤١٦/١: (حقل)، والمحاولة المنوعة: أن يتعاقد معه على سقي بستان على أن تكون ثمرة النصف الشمالي لصاحب الأرض مثلاً، انظر: فتح الباري ٤/٤٠٤، وعله النهي احتمال تلف نصيب أحدهما دون الآخر فيحصل النزاع وعدم العدل.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٨٥) من حديث ابن عمر، وأخرجه مسلم (١٥٣٦) من حديث جابر.
(٤) النهي عن المنابذة أخرجه البخاري (٢١٤٦)، ومسلم (١٥١١) من حديث أبي هريرة، ومعناها قولك: أي ثوب نبذت لك فهو بعشرة، والعلة في منعه الجهالة والغرر، وليس لكونه معاطاة، وفي حديث أبي سعيد: طرح الرجل ثوبه بالبيع إلى رجل قبل أن يقبله، انظر: صحيح البخاري (٢١٤٤).

مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ^(١) «وَدُّرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا»^(٢)، وقوله ﷺ: (دعي الصلاة أيام أقرائك إلى نظائره)^(*).

قولهم^(٣): إن الأسماء الشرعية تحمل على موضوع الشرع، عنه جوابان:

=الرجل لصاحبه: انبذ إلى الثوب أو أنبذه لك ليجب البيع، وقيل: هي أن يقول: إذا نبذت إليك الحصة فقد وجب البيع، فيكون البيع معاطاة من غير عقد ولا يصح، يقال: نبذت الشيء أنبذه نبذا فهو منبوذ إذا رميته وأبعده، والملازمة^(٤): هي أن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع، وقيل: هي أن يلمس المتاع من وراء ثوب ولا ينظر إليه ثم يوقع البيع عليه؛ وإنما نهى عنه لأنه غرر، ولأنه تعليق أو عدول عن الصيغة الشرعية، وقيل: معناه أن يجعل اللمس بالليل قاطعا للخيار، ويرجع ذلك إلى تعليق اللزوم وهو غير نافذ.

* قوله: «دعي الصلاة إلخ» رواه الشيخان في الصحيحين^(٥) عن فاطمة بنت حبيش أنها قالت: إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: (إنما ذلك عرق ليس بالحیضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة أيام أقرائك، فإذا أدبرت فاغسلي الدم عنك وصلي)، ووجه الاستدلال به أن يقال: لو كان الشرعي هو الصحيح =

(١) سورة النساء، الآية [٢٢].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٧٨].

(٣) هذا جواب عن دليل المذهب المنسوب لأبي حنيفة، حيث قالوا: النهي عن الصلاة مثلاً حال وصف معين، دليل على أن تلك الصلاة مشروعة صحيحة، لأن كلام الشارع محمول على الحقائق الشرعية.

(٤) النهي عن الملازمة أخرجه البخاري (٢١٤٤)، ومسلم (١٥١٢) من حديث أبي موسى وفسره بأن يلمس كل واحد منهما ثوب صاحبه بغير تأمل، ويبدو أن الشارح نقل هذه التعريفات من أحد الشافعية، ونحن لا نرتضيها.

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٨)، ومسلم (٣٣٣).

أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلا ما صرف عنه الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف.

الثاني: أنا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها لما ذكرناه.

= لصحت صلاة الحائض بوجه ما؛ وهذا لأنها منهيّة عن الصلاة؛ والصلاة المنهي عنها ليست هي اللغوية فيتعين أن تكون هي الشرعية^(١)، والدليل على أنها منهيّة عنها هذا الحديث، وأيضاً لا يصح أن يكون الشرعي هو الصحيح للزوم دخول الوضوء وغيره من الشروط في مسمى الصلاة لتوقف الصحة عليه.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (والصلاة المنهي عنها ليست هي الشرعية، فيتعين أن تكون هي اللغوية)، كما هو جواب المؤلف الأول، وجوابه الثاني أن الصحة ليست من المعنى الشرعي، ومن ثم فلا تفهم من النهي.

باب العموم

اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة^(*)، وقد يطلق في

* قوله: «اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة» ذهب الإسنيوي^(١) وغيره إلى أن هذا محل اتفاق، وقال علاء الدين المرادوي في التحرير^(٢): العموم من عوارض الألفاظ حقيقة إجماعا بمعنى الشركة في المفهوم لا في اللفظ، وكذا من عوارض المعاني عند القاضي^(٣) والشيخ^(٤) وابن الحاجب^(٥) وغيرهم؛ وعند الموفق والجوزي^(٦) والأكثر: مجاز انتهى. وحق الطوفي أن العموم حقيقة في الأجسام قال^(٧): إذ العموم الشمول في اللغة، ولا بد فيه من شامل ومشمول كالعباءة لما تحتها؛ فالتحقيق من حيث النظر أن العموم حقيقة في الأجسام لا في الألفاظ ولا في المعاني، واستدل لذلك بوجهين:

أحدهما^(٨): أن الألفاظ والمعاني غير مشاركة للأجسام في معنى الشمول لأنك تقول عمت الخيمة القوم، أي: شملتهم فهي إذن حقيقة.

والثاني: أن الشمول في الألفاظ ليس محسوسا بل معقولا؛ وليس هو في قوة شمولى الأجسام لما تحتها، فقولهم: عمهم العطاء والإنعام وغير ذلك مما هو للمعاني أضعف =

(١) نهاية السؤل ٢/٣١٢.

(٢) التحرير ٥/٢٣٢٣.

(٣) العدة ٢/٥١٣.

(٤) المسودة ص ٨٨.

(٥) بيان المختصر ٢/١٠٨.

(٦) الإيضاح ص ١٨.

(٧) شرح مختصر الروضة ٢/٤٥٤.

(٨) الذي عند الطوفي: أحدهما: أن الأصل عدم مشاركتها - يعني الألفاظ والمعاني - الأجسام في معنى الشمولى.

غيرها كقولهم: عمهم القحط والمطر والعطاء، ولكنه مجاز؛ فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو^(*)؛ وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة،

=من شمول (الأجسام)^(١)، والكلام على هذا طويل وليس تحته كبير فائدة، غاية الأمر أنه من رياضات هذا العلم لا من ضرورياته؛ حتى لو ترك لم يُحَلَّ بفائدة، ولهذا لم يذكره كثير من الأصوليين.

* قوله: «فإن عطاء زيد إلخ» بيانه أن يقال: لم قلت: إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال، والعطاء فعل وقد يعطي (شخص)^(٢) عمرا وزيدا؛ وتقول: عمهم بالعطاء، والوجود معنى؛ وهو يعم الجواهر والأعراض، قيل في الجواب: إن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث إنه فعل؛ فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة؛ وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض؛ وليس في الوجود معنى واحد حاصلًا مشتركًا بينهما؛ وإن كانت حقيقته واحدة في العقل، وعلوم الناس وقدرهم وإن كانت مشتركة في كونها علمًا وقدرة لا يوصف بأنه عموم، فقولنا: الرجل، له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو؛ وليس يشملها شيء واحد هو الرجولية^(٣)، وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمى عامًا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كليًا من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبيل نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فهذا معنى كليته؛ فإن سمي عامًا بهذا فلا بأس.

(١) في المطبوع: (الألفاظ).

(٢) زيادة توضيح كلام الشارح.

(٣) بحيث تكون الرجولية شيئاً متعيناً بعين واحدة في الخارج وتشمل جميع أجزائها.

وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقُدْرهم^(*) وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم، (والرجل) له وجود في الأعيان والأذهان واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق؛ بل إما زيد وإما عمرو، وأما وجوده في اللسان فلفظة (الرجل) قد وضعت للدلالة عليهما ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة؛ فسمي عاما لذلك، وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً؛ فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل؛ فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى وكان ما أخذه من قبل؛ نسبه إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فإن سُمي عاما بهذا المعنى فلا بأس.

وحيثُ العام هو: اللفظ^(*) الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً. تعريف العام واحترزنا بالواحد عن قولهم: ضرب زيد عمراً؛ فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين، وبقولنا: (مطلقاً)^(*) عن قولهم: رجال، فإنه يدل على شيئين فصاعداً لكن ليس بمطلق؛ بل هو إلى تمام العشرة. وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له^(*).

* قوله: «وقدرهم» بضم القاف وفتح الدال جمع قدرة.

* قوله: «اللفظ» جنس يتناول العام والخاص والمشارك والمطلق وغير ذلك من أصناف اللفظ لأنها ألفاظ.

* قوله: «وبقولنا (مطلقاً) إلخ» فيه نظر؛ وذلك لأن الاحتراز عن مثل رجال حصل بقوله: (فصاعداً) فحيثُ لا حاجة لقوله: مطلقاً^(١).

* قوله: «وقيل: العام كلام مستغرق إلخ» فقوله: (كلام) جنس، (والمستغرق لما يصلح له) فصل له عما ليس بمستغرق لما يصلح له كالرجل إذا أُريد به معين فإنه ليس بعام؛ فإنه =

(١) الصعود لا يعني الاستغراق ولذلك احتاج المؤلف إلى كلمة: (مطلقاً).

ثم العام ينقسم إلى: عام لا أعم منه يسمى عاما مطلقاً^(*)؛ كماالمعلوم يتناول

=لم يستغرق ما يصلح له، وهو سائر الرجال؛ إذ لفظ الرجل يصلح للدلالة على جميع الرجال إذا جعل جنسا، وحاصله: أن اللفظ لا بد وأن يصلح للدلالة على شيء، فإن دل على جميع ذلك الشيء الذي يصلح للدلالة عليه فهو العام، وإلا فليس بعام، وزاد الطوفي^(١) على هذا الحد قوله: بحسب وضع واحد؛ وجعله احترازا من المشترك كلفظ العين والقرء، فإنه لفظ مستغرق لما يصلح له من مسمياته لكنه ليس بوضع واحد، بل بأكثر منه، فالقرء الدال على الحيض إنما وضع له وكذلك القرء الدال على الطهر إنما وضع له بوضع غير الأول؛ بخلاف قولنا (الرجال) فإن دلالاته على جميع ما يصلح له بوضع واحد، وعلى هذا الحد مؤاخذات:

أحدها: كان عليه أن يقول بحسب وضع واحد ولعلها سقطت من النسخ التي اطلعت عليها.

ثانيها: أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان، وليس هذا حدا لفظيا حتى يصح التعريف به بل حقيقيا أو رسميا.

ثالثها: أنه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمرا، رابعها: أنه منقوض بأسماء الأعداد؛ فإن لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص؛ وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها، خامسها: أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع؛ وهي من جملة المعرف؛ وأخذ المعرف قيدا في المعرف باطل، وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد، نعم قد يقال: قولنا: ضرب زيد عمرا لم يستغرق جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب.

* قوله: «ثم العام ينقسم إلخ» هذا تقسيم للعام والخاص بحسب المراتب علوا ونزولا وتوسطا.

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٤٥٧.

الموجود والمعدوم، وقيل: الشيء^(*)؛ وقيل: ليس لنا عام مطلق^(*)؛ لأن الشيء لا يتناول المعدوم؛ والمعلوم لا يتناول المجهول.

* قوله: «وقيل الشيء» أي: العام المطلق كالشيء لا كالمعلوم، لأن من جملة المعلوم المعدوم والعدم؛ وهو لا يتصف بالعموم والخصوص؛ لأنها معنيان محتاجان إلى ما يقومان به، وذلك يجب أن يكون شيئاً؛ لأن الشيء هو الموجود، لأن المشيئة مع القدرة أثرت فيه، أما المعدوم فلا يصح قيام المعاني به، والعموم والخصوص معنيان لا يقومان به، وحاصله أن المعتزلة قالوا: المعدوم شيء^(١)، وغيرهم يقول: الشيء أخص من المعلوم؛ لأن كل شيء معلوم وليس كل معلوم شيئاً.

* قوله: «وقيل: ليس لنا عام إلخ» ذكر الغزالي هذه المسألة باعتبار، وتابعه المصنف فجعله قولاً برأسه، وعبارة الغزالي في المستصفي^(٢): واعلم أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً كقولك: زيد وهذا الرجل، وإما عام مطلقاً كالمذكور والمعلوم؛ إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالإضافة إلى جملتهم؛ إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله؛ خاصاً من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله؛ ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ (المعلوم) لا يتناول المجهول، و(المذكور) لا يتناول المسكوت عنه، هذا كلامه ومنه تعلم أن هذا القول إنما هو بذلك الاعتبار المذكور، وليس هو قولاً برأسه، وحاصله أن كل لفظ فهو بالنظر إلى شموله أفراداً ما تحته عام؛ وبالنظر إلى اقتصاره على مدلوله خاص؛ وبهذا التفسير لا يبقى لنا عام مطلق، لكن هذا غير تفسيرنا العام المطلق بما لا أعم منه، لأن من الألفاظ ما يكون عاماً لا =

(١) تقدم ذلك ٢/١٣٥.

(٢) المستصفي ٣/٢١٢.

والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يسمى خاصا مطلقا كزيد وعمرو^(*) وهذا الرجل، وما بينهما عام وخاص بالنسبة^(*)؛ فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقا فهو عام بالنسبة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه، والموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم عام بالنسبة إلى الجوهر، والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر عام بالنسبة إلى النامي، والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم عام بالنسبة إلى الحيوان، وأشبه ذلك يسمى عاما لشموله ما يشمله، خاصا من حيث قصوره عما شمله غيره.

= أعم منه، مع أنه مقصور الدلالة على ما تحته، فيكون حيثذ عاما مطلقا لا عاما مطلقا باعتبارين كما ذكر من التفسيرين، لكن مثل هذا لا ينبغي أن يحكى قولا مطلقاً كما فعله المصنف، لثلا يوهم أن في وجود العام المطلق بتفسير واحد قولين؛ وليس كذلك، فكان اللائق أن يذكر ذلك بتفسيرين كما فعله الغزالي.

* قوله: «كزيد وعمرو» إذ لا يوجد أخص من ذلك يعرف به، ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين^(١).

* قوله: «بالنسبة» أي: هو عام بالنسبة والإضافة إلى ما تحته؛ خاص بالنسبة إلى ما فوقه؛ فالحيوان عام بالنسبة إلى ما تحته من الأنواع كإنسان وفرس خاص بالنسبة إلى ما فوقه وهو الجسم، فالضابط في العام والخاص أن كل شيئين انقسم أحدهما إلى الآخر وغيره فالمنقسم أعم من المنقسم إليه، فالموجود ينقسم إلى جوهر وغيره كالعرض، والجوهر ينقسم إلى نام وغيره كالجماد، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره كالنبات، والحيوان ينقسم إلى إنسان وغيره كالفرس.

فصل

ألفاظ العموم

والفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود^(*)، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع كالمسلمين والمشركين والذين.

والنوع الثاني: أسماء الأجناس؛ وهو ما لا واحد له من لفظه؛ كالناس

والحيوان^(*) والماء والتراب.

والنوع الثالث: لفظ الواحد كالسارق، والسارقة، والزاني والزانية، و﴿إِنَّ

الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خُسْرٍ﴾^(*).

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع إلى معرفة كعبيد

زيد ومال عمرو^(*).

* قوله: «لغير المعهود» فإن ما عرف بلام العهد لا يكون عاماً؛ لأنه يدل على ذات

معينة؛ نحو: لقيت رجلاً فقلت للرجل، واعلم أن تقسيم اللام قد سبق لك في فن آخر

فتذكره^(١).* قوله: «كالناس والحيوان» فليس مفرداً ناساً وحيواناً^(٢).* قوله: «﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ﴾^(٣) اللام فيه جنسية لا عهديّة دليل الاستثناء منه بقوله

سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ الآية.

* قوله: «كعبيد زيد ومال عمرو» الأول لفظه جمع، والثاني اسم جنس أضيفاً إلى

معرفة فيقتضي عموم العبيد والمال؛ حتى لو قال: رأيت عبيد زيد وشاهدت مال عمرو

اقتضى ذلك أن الرؤية والمشاهدة كانت لجميع ذلك، وقد وقع المثال هنا بلفظ الجمع

والجنس المضاف إلى معرفة كما رأيت، وبقي اللفظ المفرد نحو السارق، والزانية، وهو إذا =

(١) مغني اللبيب لابن هشام ص ٧١.

(٢) الصواب أن لفظ (حيوان) من النوع الثالث، لأنه يصدق على الواحد مسمى (حيوان).

(٣) سورة العصر، الآية [٢].

القسم الثالث: أدوات الشرط كمن فيمن يعقل؛ وما فيما لا يعقل؛ وأي في الجميع؛ وأين وأيان في المكان^(*)؛ ومتى في الزمان ونحوه كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(١) و﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٢) و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾^(٣) وقوله ﷺ: (إِذَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا)^(٤).

القسم الرابع: كل وجميع كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٥) و﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾^(٦) و﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٧).

= أضيف إلى معرفة لا يقتضي العموم^(٨) لأنه لا جمع في لفظه بخلاف عبيد ومال لأن فيها جمعاً حقيقاً، في نحو: عبيد زيد أو معنويًا في نحو: مال زيد، والمال جنس يشمل أنواعاً، أما السارق والزاني ونحوهما فلم يوضع لفظه ليدل على جمع لفظي ولا معنوي، بل ليدل على ذات متصفة بفعل صدر عنها أو قام بها؛ وليس من لوازم ذلك جمع ولا أفراد إلا بطريق الفرض.

* قوله: «وأين وأيان في المكان» هكذا رأيت في النسخ التي اطلعت عليها، وهو سهو بل أين وحدها للمكان وأيان للزمان.

(١) سورة الطلاق، الآية [٣].

(٢) سورة النحل، الآية [٩٦].

(٣) سورة النساء، الآية [٧٨].

(٤) أخرجه أبو داود (٢٠٨٣)، والنسائي في الكبرى (٥٣٩٤)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩)، وأحمد ٤٧/٦، وابن حبان (٤٠٧٤)، والحاكم ١٦٨/٢.

(٥) سورة آل عمران، الآية [١٨٥].

(٦) سورة الأعراف، الآية [٣٤].

(٧) سورة الزمر، الآية [٦٢].

(٨) المشهور من مذهب الحنابلة أن المفرد المضاف لمعرفة يفيد العموم، انظر: شرح الكوكب المنير ١٣٦/٣، والراجح عدم عمومه

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي^(*) كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾^(١)
 ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾^(٢) قال البستي: الكامل في العموم هو الجمع

* قوله: «النكرة في سياق النفي» اختلف في النكرة في سياق الأمر قوله: اعتق رتبة^(٣)، أحدهما: أنه لا يعم لأنه مطلق والمطلق ليس بعام، والثاني: أنه يعم لأنه لو لم يكن عاماً لما خرج المأمور عن عهدة الأمر بعتق أي رتبة كانت، لكنه يخرج بذلك، وهو يدل على أنه يقتضي العموم، وفي هذا نظر؛ لأنه إنما خرج عن عهدة المأمور بذلك لأنه مأمور برتبة مطلقة، والمطلق يكفي في امتثاله إيجاد فرد من أفرادها، لأن الواجب فيه تحصيل الماهية، وهو حاصل بفرد ما من أفرادها، كما لو قال: صل صلاة أو صم يوماً.

* قوله: «قال البستي»^(٤) حاصل كلامه: أن لفظ الجمع كالمسلمين والمشركين أكمل في باب العموم من غيره من ألفاظ العموم، كالمفرد والمعرف باللام نحو الزاني والسارق، والفرق بينها أن العموم قام بصيغة الجمع ومعناه، وتحقيق ذلك أن لفظه يفيد التعدد كما أن معناه متعدد؛ بخلاف اللفظ المفرد فإن التعدد إنما هو في مدلوله لا في لفظه؛ فإننا إذا قلنا: الرجال دل هذا اللفظ بوضعه على جماعة متعددة من ذكور بني آدم؛ بخلاف الرجل والسارق فإنه إنما يدل بوضعه على واحد وهو ذات اتصفت بالسرق؛ وعموم مدلوله إنما استفدناه من دليل منفصل وهو كون هذا اللفظ أريد به الجنس أو غير ذلك؛ فعلى هذا الجمع الذي له واحد من لفظه كالمؤمنين والذي لا واحد له من لفظه كالناس، والجمع المضاف كعبيد زيد، وكل وجميع أكمل عموماً من أدوات الشرط ومن النكرة في سياق =

(١) سورة الأنعام، الآية [١٠١].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٥٥].

(٣) يعني: اختلفوا في دلالتها على العموم على أقوال.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٧٤، وهذا الرأي اختاره السمعاني في قواطع الأدلة ١/٣١٢.

لوجود صورته ومعناه؛ وما عداه قاصر في العموم، لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً؛ لكنه ينتظم جمعا من المسميات معنى؛ فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها. واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة، فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم (*)؛

=النفسي نحو: لا رجل في الدار؛ لأن ألفاظها ليست جمعا بالوضع على حد الرجال والمسلمين؛ وأدوات الشرط والنكرة المذكورة أكمل من المفرد المعرف لأن ألفاظها وإن لم تكن صرائح في الجمع كما ذكرنا فهي موضوعة له وتفيده بالجملة، فهذا شرح قوله: العام الكامل هو الجمع لقيام العموم بصيغته ومعناه جميعاً وبمعنى غيره فقط^(١).

* قوله: «واختلف الناس في هذه الأقسام إلخ» حاصله: أن هاهنا ثلاثة مذاهب:

أولها: أن الألفاظ المذكورة تقتضي العموم بالوضع، أي: بقصد واضع اللغة إفادتها للعموم ما لم يقم دليل أو قرينة تدل على أن المراد بها الخصوص؛ فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

ثانيها: مذهب قوم يلقبون بأرباب الخصوص قالوا: إن هذه الألفاظ موضوعة لأقل الجمع، وهو إما اثنان وإما ثلاثة على الخلاف فيه.

وقالت الواقفية^(٢): لم توضع هذه الألفاظ لا لعموم ولا لخصوص؛ بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع؛ وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنف، أو عدد بين الأقل والاستغراق، مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ الفرقة والنفر بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه، فهذا تحرير قول الواقفية وعبارة المصنف لا تحصل المقصود ولا يتحصل منها تحقيق المراد، وصورة هذا الكلام: أن قولنا المسلمين أو الرجال مثلاً يتناول أقل الجمع بحكم الوضع ثم هذا =

(١) البليل ص ٩٩، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧٤.

(٢) التقريب والإرشاد ٣/ ٧.

بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع؛ وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة؛ وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي^(١)، قالوا^(*): لأن أقل الجمع مستيقن^(*) وفيما زاد مشكوك يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون مراداً فيحتمل على اليقين، ولأن وضع هذه الصيغ للعموم^(*) إما أن يعلم بعقل أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في

= اللفظ بعينه مشترك بين جميع الرجال وثلاثة منهم، وما بين ذلك كالعشرة والعشرين، فيقال لجنس الذكور من بني آدم رجال وللثلاثة منهم رجال ولما فوق ذلك رجال بالاشتراك.

* قوله: «قالوا» هذه أدلة الواقفية وهم الأشعري وابن الباقلاني وجماعة من المتكلمين.
* قوله: «لأن أقل الجمع مستيقن إلخ» هذا الدليل الأول، وهو أن أقل الجمع متحقق الإرادة من الصيغ المذكورة نحو الرجال، وما زاد عليه يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون، وإذا احتمل واحتمل فلا تثبت إرادته بالشك والاحتمال، مع أن الأصل عدم إرادته فيستصحب حاله.

* قوله: «ولأن وضع هذه الصيغ للعموم إلخ» هذا هو الدليل الثاني؛ وهو أن الدليل على وضع هذه الصيغ للعموم إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، والأول باطل؛ إذ لا أثر ولا مدخل للعقل في اللغات؛ لأن طريقها التوقيف أو الاصطلاح، والثاني باطل أيضاً لأن النقل إما تواتر أو آحاد؛ والتواتر مفقود؛ إذ لو نقل أن هذه الصيغ للعموم بالتواتر لاشتراكنا فيه جميعاً ولم يختص به أحد الفريقين؛ كسائر القضايا المتواترة، وأما نقله بطريق الآحاد فهو غير مفيد للعلم بل للظن، فلا يثبت به هذا الأصل العام العظيم الخطر، ومبنى هذا الاعتراض المطالبة بالدليل؛ وليس بدليل، ومسلم أنه إن لم يدل دليل فلا سبيل إلى القول به.

اللغات؛ والنقل إما تواتر وإما آحاد، والآحاد لا يحتج بها، والتواتر لا يمكن دعواه؛ ثم لو كان لأفاد علما ضروريا، ولأننا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة^(*)، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكما؛ وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص^(*) بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر؛ فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما، والقول والاعتراف

* قوله: «ولأننا لما رأينا العرب إلخ» هذا دليل ثالث للواقعية: قالوا: إنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياتها؛ ولفظ اللون في السواد والبياض، والحمرة، استعمالا واحداً متشابهاً قضينا بأنه مشترك فمن ادعى حقيقة في واحد ومجاز في الآخر فهو متحكم.

* قوله: «وهذه الصيغ إلخ» أي: وكذلك رأينا العرب يستعملون هذه الصيغ^(١) للعموم والخصوص جميعاً، بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلنا وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات (ما لا)^(٢) يتطرق إليه التخصيص، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن قال: هو^(٣) حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك، وهذا الدليل كما تراه ليس بدليل، بل غايته أنه يرجع إلى المطالبة بالدليل، لأن العرب تستعمل الحقيقة والمجاز، كما تستعمل اللفظ المشترك، ولم تقيموا دليلاً على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة بل طالبتهم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

(١) يعني: صيغ العموم.

(٢) لعلها: (ما لم).

(٣) الأولى تأنيث الضمير لعوده للصيغ.

بالاشتراك؛ ولأنه يحسن الاستفهام؛ فلو قال: من دخل داري فأعطه درهما؛ حسن أن يقول: وإن كان كافرا فاسقا؛ ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر. ولنا دليلان، أحدهما: إجماع الصحابة رضوان الله عنهم؛ فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه^(١) دليل؛ فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»^(٢)، واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة)^(٣) وأجروا «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ»^(٤) و«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي»^(٥) و«وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا»^(٦) و«وَدَّزُوا مَا بَقِيَ

* قوله: «ولأنه يحسن الاستفهام» هذا دليل رابع حاصله: أنه كما يحسن الاستفهام في قوله: افعل أنه للوجوب أو الندب؟ فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل؟ فإنه إذا قال السيد لعبده: من أخذ مالي فاقتله، يحسن أن يقول: وإن كان أباك أو ولدك؟ فيقول: لا أو نعم، ويقول: من أطاعني فأكرمه، فيقول: وإن كان كافرا أو فاسقا؟ فيقول: لا أو نعم؛ فكل ذلك مما يحسن، فلو قال: اقتل كل مشرك فيقول المؤمن أيضا أقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، وتعجيل القرى أن يقال: المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، أو يحسن إذا عرف من عادة المتكلم أنه يهين الفاسق والكافر - وإن أطاعه - ويسامح الأب في بذل المال، والقرينة تشهد للخصوص واللفظ يشهد للعموم؛ ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام.

(١) كذا ولعلها: (خصوصه).

(٢) سورة النساء، الآية [١١].

(٣) أخرجه البخاري (٦٧٢٥، ٦٧٢٦)، ومسلم (١٧٥٩).

(٤) سورة المائدة، الآية [٣٨]، وأخرج ابن جرير (١١٩١٩) عن ابن عباس أنها عامة.

(٥) سورة النور، الآية [٢].

(٦) سورة الإسراء، الآية [٣٣].

مِنَ الرَّبِّوَا»^(١) و«وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»^(٢) و«وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ»^(٣) و«لا تنكح المرأة على عمتها»^(٤) و«من أغلق بابه فهو آمن»^(٥) «لا يرث القاتل»^(٦) وغير ذلك مما لا يحصى على العموم، ولما نزل قوله تعالى: «لَا يَسْتَوِي الْفَاعِلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(٧) قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر فنزل: «غَيْرُ أُولَى الضَّرِيرِ»^(٨) فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ، ولما نزل: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ»^(٩) قال ابن الزبير: لأخصمنا محمدا فقال له: قد عبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنَّا مُتَعَدُونَ»^(١٠) فعقل العموم ولم ينكر عليه حتى يبين الله تعالى المراد من اللفظ، ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ:

(١) سورة البقرة، الآية [٢٧٨].

(٢) سورة النساء، الآية [٢٩].

(٣) سورة المائدة، الآية [٩٥].

(٤) أخرجه البخاري (٥١٠٨)، ومسلم (١٤٠٨) من حديث أبي هريرة.

(٥) أخرجه مسلم (١٧٨٠).

(٦) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤)، وابن ماجه (٢٦٤٦) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده،

وأخرجه الترمذي (٢١١٠) عن أبي هريرة بسند ضعيف.

(٧) سورة النساء، الآية [٩٥].

(٨) أخرجه البخاري (٢٨٣٢) من حديث زيد بن ثابت، كما أخرجه برقم (٤٥٩٤) من حديث البراء.

(٩) سورة الأنبياء، الآية [٩٨].

(١٠) سورة الأنبياء، الآية [١٠١]، والحادثة أخرجه ابن جرير (٢٤٨٣٦)، والطبراني ١٢/١٥٣، وابن

هشام في السيرة ١/٢٥٩، وأصل الحادثة أخرجه الحاكم ٢/٣٨٥، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢٢٥)،

والضياء في المختارة ١٠/٣٠٤، وابن أبي حاتم (١٣٧٣٢) من تفسيره، وابن أبي شيبة ١١/٥٤٩،

وانظر: تفسير ابن كثير ٣/٢٠٨، والدر المنثور ٥/٦٧٩، ومسنند أحمد بتحقيق أحمد شاكر ٤/٣٢٨.

(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه بل قال: أليس قد قال: (إلا بمقها)؛ والزكاة من حقها^(١)، واختلف عثمان^(٢) وعليّ في الجمع بين الأختين^(*)، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٣) واحتج عليّ بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾^(٤) ولما سمع عثمان ابن مضمون قول ليبيد:

وكل نعيم لا محالة زائل^(٥)

قال له: كذبت إن نعيم الجنة لا يزول^(٦)، وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته، والإجماع حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة وأعرف بصيغها وموضوعاتها. المسلك الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة^(*)؛ ولا تختص بلغة العرب؛ فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

* قوله: «في الجمع بين الأختين» أي: في ملك اليمين.

* قوله: «أن صيغ العموم يحتاج إليها» دليل المقدمة الأولى أن اللغة إنما جعلت للإبانة عما في نفوس العقلاء، وكما يحتاج العاقل إلى البيان عن المسمى الخاص كالرجل ونحوه؛ =

(١) أخرجه البخاري (١٣٩٩، ١٤٠٠)، ومسلم (٢٠).

(٢) لعل الصواب ابن عباس لا عثمان كما عند عبدالرزاق (١٢٧٣٦)، والبيهقي ٧/ ١٦٤، والخلاف في وطء الأختين معاً بملك اليمين.

(٣) سورة النساء، الآية [٢٤].

(٤) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٥) عجز بيت وصدرة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

انظر: شرح ديوان ليبيد ص ٢٥٦.

(٦) أخرجه الطبراني ٩/ ٢٤، وذكرها ابن هشام في السيرة ١/ ٣٧٠، وابن حجر في الإصابة ٣/ ٣٠٨.

ويدل على وضعه^(١):

١. توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.

٢. وسقوطه عن أطاع.

٣. ولزوم النقض والخلف على الخبر العام.

٤. وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

فهذه أربعة أمور تدل على الغرض، وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده: من دخل داري فأعطه رغيفا فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه؛ ولو قال: لم أعطيت هذا وهو قصير وإنما أردت الطوال! فقال: ما أمرتني بهذا؛ وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل؛ فغرض هذا على العقلاء لرأوا اعتراض السيد ساقطا، وعذر العبد متوجها، ولو أن العبد حرم واحدا، فقال له السيد: لم لم تعطه؟ فقال: لأن هذا أسود ولفظك ما اقتضى العموم؛ فيحتمل أنك أردت البيض، استوجب التأديب عند العقلاء؛ وقيل له: مالك وللنظر إلى اللون وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟ وأما النقض فإنه لو قال ما رأيت أحدا؛ وكان قد رأى جماعة؛ كان كلامه خلفا ومنقوضا وكذبا، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾^(٢)؛ وإنما أورد هذا نقضا على كلامهم؛ فإن لم يكن هذا عاما

= كذلك يحتاج إلى البيان عن المسمى العام كالرجال ونحوهم؛ لأن الكل يخطر في النفوس ويتعلق الغرض ببيانه، ودليل قوله فيبعد جدا إلخ، أنه يمتنع في العادة إخلال الوضع بوضع صيغ العموم؛ لأننا فرضناه حكيمًا؛ فلو أخل بهذه المصلحة العامة لم يكن حكيمًا؛ هذا خلف؛ وعلى فرض أن واضع اللغة هو الله تعالى لا يلزم ما قلناه وجوب الصلاح والأصلح عليه^(٣)؛ لأن اللغة من مقدمات التكليف الذي لا يمكن إلا به، فلو كلفهم بدونه لزم تكليف ما لا يطاق.

(١) الأولى وضعها، يعني: وضع تلك الألفاظ لإفادة العموم.

(٢) سورة الأنعام، الآية [٩١].

(٣) الكلام في الواقع لا في الواجب.

فلم أورد النقض عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى؛ فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟ وأما إثبات الاستحلال والأحكام فإذا قال: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه جاز لمن سمع أن يزوج عبيده؛ ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة؛ ولو قال: العبيد الذين في يدي ملك فلان، كان إقراراً محكوماً (به)^(١) في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً، فقال: ما لك علي شيء؛ كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك بريء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً أثماً، وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.

فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن لا بمجرد اللفظ، قلنا: هذا باطل؛ فإنه لو قدر انتفاء القرائن لفهم العموم، فإنه لو قدر أن سيذا أمر عبداً له - لم يعرف له عادة ولا عاشره زمناً - بأمر عام، ولا يُعلم له غرض في إثباته وانتفائه؛ لتمهد عذره في العمل بعمومه وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال، ولو قال: كل عبد لي حر؛ ولم تعلم منه قرينة أصلاً حكماً بجزية الكل، وتقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة؛ وهذا يبطلها بأسرها.

ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة؛ واختلت أوامر الشرع العامة كلها؛ لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا اللفظ (وليس)^(٢) في هذا اللفظ دلالة على أنني مراد به؛ ولا يلزمي الامتثال؛ وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالة على العموم في حقي، فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة، فلا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة لعدم دلالتها عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقينا وفاسد قطعاً فوجب اطراحه.

(١) زيادة من بقية النسخ، انظر: روضة الناظر ٢/٦٧٩.

(٢) زيادة يقتضيه المقام.

وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل وليس بدليل، ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة.

وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمونه، فلتوهم القرينة المخصصة حسن السؤال؛ ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، ولأنه لو لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً؛ ثم إنه إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع، ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص فإذا قال: رأيت الخليفة؛ قيل له: أنت رأيت؟

فصل

وقد قال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام^(*)، وقال آخرون بالعموم إلا في اسم الواحد^(*) بالألف واللام، وقال بعض النحويين^(*) المتأخرين في النكرة

* قوله: «إلا فيما فيه الألف واللام» أي: الحرفية لا الاسمية فان الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين موصولة، واختلف في الداخلة على الصفة المشبهة، والصحيح أنها حرف تعريف كالداخلة على اسم التفضيل، وحاصله أن الألف واللام الحرفية تفيد العموم إذا دخلت على الجمع سواء كان سالماً أو مكسراً وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف في اقتضاؤها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب:

الأول: أنه إذا كان معهوداً حملت على العهد؛ فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم^(١).

الثاني: أنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير (استغراق)^(٢) حكاه صاحب الميزان^(٣) عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم والراجح المذهب الأول.

* قوله: «إلا في اسم الواحد»^(٤) كقولهم: الدينار خير من الدرهم.

* قوله: «وقال بعض النحويين إلخ» نسب في تحرير المنقول^(٥) هذا القول إلى أبي

البقاء.

(١) البحر المحيط ٩٨/٣.

(٢) في المطبوع: (استحقاق).

(٣) ميزان الأصول ص ٢٦٤.

(٤) اختار هذا القول الفخر الرازي في المحصول ٣٦٧/٢.

(٥) التحبير ٥/٢٣٦٥، وانظر: إملاء ما من به الرحمن ١١/١.

في سياق النفي لا تعم إلا أن تكون فيه (من) مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١) أو مقدّرة كقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢)، بدليل أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان^(*).

* قوله: «بدليل أنه يحسن إلخ» تقرير حجته: أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان، ولا يحسن أن يقول: (ما عندي من رجل بل رجلان)، وذلك يدل على أن (ما عندي من رجل) يعم لامتناع إثبات الزيادة عليه لإفضائه إلى التناقض في عرف اللسان، وأن (ما عندي رجل) لا يعم لجواز الزيادة عليه وعدم إفضائه إلى التناقض في عرف اللسان، ولا فرق بين الصورتين إلا إثبات من وعدمه، فدل على أنها هي المؤثرة في العموم في هذا الباب، ويلحق بثبوتها تحقيقاً بثبوتها تقديراً؛ لاشتراكهما في المعنى، وسر هذا التقدير أن (من) موضوعة للدلالة على الجنس، فإذا دخل النفي عليها تحقيقاً أو تقديراً كما سبق مثاله أفاد نفي الجنس وهو معنى الاستغراق والعموم، وإذا لم يدخل عليها لم يفد نفي الجنس بل نفي الشخص المذكور مبهماً مثاله: (ما في الدار من رجل) يقتضى نفي جنس الرجال من الدار، و(ما في الدار رجل) يقتضى نفي رجل واحد مبهم جنس الرجال، ولذلك جاز أن يخبر بإثبات زيادة عليه نحو (بل عندي رجلان) وأكثر، ومن ثم وجب بناء لا مع النكرة بعدها نحو (لا رجل في الدار)؛ قالوا: لأن هذا جواب سائل (سأل)^(٣) فقال: هل من رجل في الدار؟ والجواب يكون طبق السؤال، فتقدير الجواب لا من رجل في الدار لكن حذف (من) من الجواب لدلالاتها عليه في السؤال؛ ثم ضمّن الكلام معناها فبُني؛ كما أن خمسة عشرة لما تضمنت معنى واو العطف في خمسة وعشرة بنيت؛ لأن الاسم إذا تضمن معنى الحرف أشبه الحرف من جهة إفادته معناه فبُني كما يبني الحرف.

(١) سورة ص، الآية [٦٥].

(٢) سورة الصافات، الآية [٣٥].

(٣) في المطبوع: (سؤال)، والتصحيح من شرح مختصر الروضة ٢/٤٨٧.

ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال يحتمل أن تكون للمعهود^(*)؛ ويحتمل أن تكون للاستغراق؛ ويحتمل أنها جملة من الجنس؛ فما دليل التعميم؟ ثم وإن سلم في البعض^(*)، فما قولكم في جمع القلة وهو ما ورد على وزن الأفعال كالأحمال؛ والأفعل كأكلب والأكعب، والأفعل كالأرغفة؛ والفعل كالصبيّة؛ فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وهو ما دون العشرة^(*). وقال ناس بالتعميم إلا في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام، لأنه لفظ واحد والواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالذات^(*)، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع فانصرف إلى الواحد بالذات.

* قوله: «يحتمل أن تكون للمعهود» نحو: لقيت دابة فركبت الدابة، قال تعالى: ﴿كَبَّأً أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(١)، أي: الرسول المعهود في الخطاب، ومثال الاستغراق: ﴿إِنَّ اللَّتَّافِينَ فِي جَنَّتِ وَيَهْرٍ﴾^(٢)، ومثال كونها جملة من الجنس: شربت الماء وأكلت الخبز، والمراد بعبءه بالضرورة قالوا: فإذا كانت تستعمل في هذه المعاني فبأي شيء تختص في إفادة العموم، وهل ذلك إلا ترجيح بلا مرجح.

* قوله: «وإن سلم في البعض» أي: وإن سلمنا لكم العموم في بعض ما دخل عليه الألف واللام فما تقولون في جمع القلة إذا دخل عليه الألف واللام؟ فإنه ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها.

* قوله: «إلا في لفظ المفرد المحلى» كالسارق والسارقة والمؤمن والفاسق والعبد والحر.

* قوله: «والواحد ينقسم إلخ» هذا من تنمة استدلالهم، وحاصله: أن الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة =

(١) سورة المزمل، الآيتان [١٥-١٦].

(٢) سورة القمر، الآية [٥٤].

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال^(*) (جار)^(١) فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبد: أعط الفقراء والمساكين^(*)؛ واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة؛ وارجم الزانية والزاني؛ ولا تؤذ مسلماً؛ ولا تجعل مع الله إلهاً، واقتصر عليه وانتفت القرائن^(*)، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه^(*)، ولو قال: والله لا أكل رغيفاً حنث إذا أكل رغيفين، وقد

=والتمر والبرة والبر؛ وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل حتى يقال: دينار واحد ورجل واحد؛ وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس؛ فقولهم: واحد بالنوع كالبر والتمر وواحد بالذات كالبرة والتمرة، فإذا تخصص الواحد بالنوع كقولنا: أخذت الدينار الواحد انصرف إلى الواحد بالذات^(٢).

* قوله: «ما ذكرناه من الاستدلال» أي عند قولنا: ولنا دليلان.

* قوله: «أعط الفقراء والمساكين» مثال لما كان له واحد من لفظه^(٣)، والسارق والزاني

لما كان لفظه واحداً وهو دال على العموم، ولا تؤذ مسلماً مثال للنكرة في سياق النفي.

* قوله: «وانتفت القرائن» أي: الدالة على التخصيص^(٤).

* قوله: «وتوجه الاعتراض» على العبد إن لم يمثل، وسقوط الاعتراض إن امتثل.

(١) في المطبوع: (جاز).

(٢) ذكر الشارح هنا دليل قول ثالث في المسألة بالتفصيل في الواحد المعرف بـ(أل) وهو قول الغزالي في المستصفى ٣/٢٤٩.

(٣) بل هذا المثال للرد على أصحاب القول الأول، القائلين بأن ما فيه (الألف واللام) لا يفيد العموم مطلقاً، والتمثيل بـ(السارق) للرد على أصحاب القول الثاني منكري عموم الواحد المعرف بـ(أل)، والتمثيل بـ(لا تؤذ مسلماً) للرد على أصحاب القول الثالث منكري عموم النكرة في سياق النفي.

(٤) والدالة على التعميم أيضاً.

قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَنِيعًا﴾^(١) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدًا﴾^(٢) ﴿وَلَا يَظَلِمُ رُؤُكَ أَحَدًا﴾^(٣) ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظَلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(٤) ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٥) ولا يحل أن يقال في مثل هذا: إن اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: إن الألف واللام للمعهود، قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق؛ وهذا لأن الألف واللام للتعريف فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف، وإن لم يكن ثم معهود فنصرف إلى الاستغراق حصل التعريف أيضا، وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل التعريف وكان دخول اللام وخروجها واحدا، ولأنهما^(٦)

* قوله: «قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود إلخ» بيانه: أن من قال: شربت الماء علمنا بقريئة العقل أنه إنما يريد بعض الماء؛ وهو قدر ما يذهب عطشه؛ لاستحالة أن يشرب كل ماء في الأرض بل في الوجود؛ فإن لم يوجد معهود وجب صرفها إلى الجنس؛ وهو المراد بالعموم؛ فاستعمالها في المعهود وبعض الجنس بالقريئة لا بالوضع؛ حتى^(٧) يكون صرفها إلى العموم تحكما.

(١) سورة الأنعام، الآية [١٠١]، وفي المطبوع: (ولم يتخذ صحابة)، وفي سورة الجن الآية [٣]: ﴿مَا أَخَذَ صَنِيعًا﴾.

(٢) سورة الإخلاص، الآية [٤].

(٣) سورة الكهف، الآية [٤٩].

(٤) سورة النساء، الآية [٤٠].

(٥) سورة النور، الآية [٤٠].

(٦) أي: الألف واللام.

(٧) يعني: فلا وجه لكم أن تقولوا: بأن صرفها إلى العموم تحكم.

إذا كانا للعهد استغراقاً جميع المعهود؛ فإذا كانا للجنس يجب أن يستغراقه، وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل: السارق والسارقة؛ والدينار أفضل من الدرهم وأهلك الناس الدينار والدرهم، ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم؛ وجاز الاستثناء منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا^(١) والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب، وقوله: إنه يصح أن يقول: ما عندي رجل بل رجلان (قلنا: قوله: بل رجلان)^(٢) قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه، ولا يمنع^(٣) ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة؛ كما أن لفظة الأسد إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق، وأما لفظة (من) فهي من مؤكدات العموم^(*) وتمنع من استعماله في مجازه، ولتأثيرها في التأكيد ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم إلى القائل ينفي التعميم فيما خلت منه.

* قوله: «وأما لفظة من» أي: في مثل: ما جاءني من رجل؛ فليست هي المفيدة للعموم؛ وإنما هي لتأكيد العموم الحاصل من وقوع النكرة في سياق النفي، وفائدتها منع استعمال اللفظ في مجازه؛ وقوله: ولتأثيرها إلخ متعلق بتطرق الذي هو فعل ماضٍ؛ وهو بيان لأن من قال: إذا خلت النكرة في سياق النفي عن «(من) لم تفد» معنى العموم كان وإهما في مقاله لا تحقيق له فيما زعم.

(١) سورة العصر، الآيتان [٢-٣].

(٢) زيادة من النسخ الأخرى، انظر: روضة الناظر ٢/٦٨٧.

(٣) فاعل يمنع عائد على ذلك الاستعمال.

فصل (*)

أقل الجمع ثلاثة^(*)، وحكي عن أصحاب مالك^(١) وابن داود^(٢) أقل الجمع وبعض النحويين^(٣) وبعض الشافعية^(٤): أن أقله اثنان لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَيِّهِ السُّدُسُ﴾^(*) ولا خلاف في حجبتها باثنين، وقد جاء ضمير الجمع

* قوله: «فصل» لما انتهى الكلام في حد العام ومراتبه وإثباته بالحجة ودفع شبه النفاة له على ما مر، وكان ذلك كالقاعدة الكلية للباب ذكر مسائل كالجزيئات له ونظمها في فصول.

* قوله: «أقل الجمع ثلاثة» يؤخذ من تحرير المنقول^(٥): أن محل الخلاف في غير لفظ جمع ونحن وقلوبكما في الإنسان منه شيء واحد؛ فإنه وفاق، قلت: وهو قول سديد، لأن قاعدة اللغة: أن كل اثنين أضيفا إلى متضمنهما يجوز فيه ثلاثة أوجه: الجمع على الأفضح نحو: قطعت رؤوس الكبشين، ثم الأفراد كرأس الكبشين، ثم التثنية كرأسي الكبشين.

* قوله: «﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^(٦)» أثبت للأم السدس مع الأخوة وهم جمع والجمهور على أنها تحجب من السدس إلى الثلث بأخوين فدل على أنها جمع^(٧).

(١) أحكام الفصول ص ١٥٤، شرح تنقيح الفصول ص ٢٣٣، وهذا قول لبعض المالكية وينسب لمالك.

(٢) نسبه ابن حزم لجمهور أصحابه، الإحكام ١/ ٤١٣، وانظر: التمهيد ٢/ ٥٨.

(٣) العدة ٢/ ٦٥٠.

(٤) التبصرة ص ١٢٧.

(٥) التحرير ٥/ ٢٣٦٩.

(٦) سورة النساء، الآية [١١].

(٧) هذا رأي الجمهور خلافاً لابن عباس وما روي عن معاذ، انظر: المغني ٩/ ١٩.

للاثنين في «هَذَا حَصْمَانِ أَخْتَصَمُوا»^(*) «وَهَلْ أَتَيْتَ نَبِيَّ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ»^(١) وكانوا اثنين^(*)، «وَإِنْ طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا»^(*)، «وَأِنْ تَوَبَّأَ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا»^(*)، وقال النبي ﷺ: (الاثنان فما فوقهما جماعة)^(*)،

* قوله: «هَذَا حَصْمَانِ»^(٢) إلخ «حصمان مثني، والضمير في اختصموا ضمير جمع، وقد رده إلى (حصمان) والضمير يجب أن يطابق ما يرجع إليه فدل على أن (حصمان) مطابق لضمير الجمع؛ وذلك يقتضي كونه جمعا، فإذا (حصمان) جمع وهو مثني، فالمثني أقل الجمع لأن ما قبله إلا الواحد وليس بجمع بالإجماع.

* قوله: «وكانوا اثنين» أي: بدليل قوله تعالى حكاية: «حَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ» إلى قوله: «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِلَى نَعَجَةٍ وَاحِدَةٍ»^(٣) وقد رد ضمير الجمع إلى الاثنين.

* قوله: «اقْتَتَلُوا»^(٤) أي: فرداً إلى المثني ضمير الجمع.

* قوله: «قُلُوبُكُمَا»^(٥) جمع القلوب، والخطاب لأثنين، فدل على أنها جمع.

* قوله: «الاثنان إلخ»^(٦) أخبر عن الاثنين بأنها جماعة؛ وهو نص في المقصود وهو ﷺ من أهل اللغة.

(١) سورة الحج، الآية [٢١].

(٢) سورة ص، الآية [٢١].

(٣) سورة ص، الآيات: [٢٢-٢٣].

(٤) سورة الحجرات، الآية [٩].

(٥) سورة التحريم، الآية [٤].

(٦) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) وابن أبي شيبة ٥٣١/٢ والحاكم ٣٣٤/٤، والبيهقي ٦٩/٣ والدارقطني ٢٨٠/١، والطحاوي ٢٨٢/١، والخطيب في التاريخ ٤١٥/٨، ٤٥/١١، وابن عدي ٩٨٩/٣ بإسناد فيه مجاهيل وضعيف، وأخرجه أحمد ٢٥٤/٥ و٢٦٩ والطبراني (٧٨٥٧) وابن عدي ٢٣١٦/٦ من حديث أبي أمامة بإسناد فيه ضعيفان، وأخرجه الدارقطني ٢٨٢/١ عن ابن عمرو بإسناد فيه متروك، وأخرجه ابن سعد ٤١٥/٧ وابن عدي ١٨٩٠/٥ بسند فيه متروك، وأخرجه البيهقي ٦٩/٣ وابن عدي ١٢٠٣/٣ بإسناد فيه راوٍ ضعيف جداً، وأخرجه أحمد ٢٦٩/٥ عن الوليد بن أبي مالك بإسناد مرسل.

ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه^(*)؛ وهذا يحصل في الاثنين. (ولنا)^(١) ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لعثمان رضي الله عنه: (حجبت الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَكَ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ أَلْسُدُسٌ﴾^(٢) وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولا في لسان قومك)، فقال له عثمان: (لا أنقض أمرا كان قبلي، وتوارثه الناس ومضى في الأمصار)^(*)، فعارفه^(٣) على أنه في لسان العرب ليس بمقيقة في الاثنين وإنما صار إليه للإجماع، دليل آخر: أن أهل اللسان فرقوا بين الأحاد والثنية والجمع؛ وجعلوا لكل واحد من هذه

* قوله: «ولأن الجمع إلخ» بيانه: أن معنى الجمع الضم؛ وهو حاصل في الثنية؛ إذ الثنية ضم اسم إلى مثله؛ والجمع ضم اسم إلى أكثر منه؛ وذلك يفيد أن الثنية نوع جمع باعتبار القدر المشترك بينهما وهو الضم؛ كما أن الإنسان نوع حيوان باعتبار المشترك بينهما وهو الحيوانية، فثبت بهذه الوجوه أن الثنية أقل من الجمع.

* قوله: «وأما ما روي عن ابن عباس» الحديث رواه البيهقي وابن حزم^(٤) محتجا به وغيرهما بإسناد جيد إلى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس عنه، وشعبة هذا هو ابن دينار مولى ابن عباس أبو عبد الله المدني^(٥)، قال أحمد: ما أرى فيه بأساً، واختلف قول ابن معين فيه، وقال مالك: ليس بثقة، وقال أبو زرعة: ضعيف، وقال النسائي: ليس بقوي، قال الواقدي: مات في خلافة هشام له عنده فرد حديث، ثم إن قوله وأما ما روى إلخ، فهكذا رأيت فيما ظفرت به من النسخ وظاهره أنه من كلام الخصم وليس بجيد، والصواب أن يبدل (وأما) بقوله: (ولنا) لأنه قال بعد ذلك: دليل آخر فتنبه.

(١) في المطبوع: (وأما)، والتصحيح من روضة الناظر ٢/٦٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية [١١].

(٣) كذا، ولعلها: (فعرفه)، أو (فوافقه).

(٤) أخرجه البيهقي ٦/٢٢٧، وابن حزم في المحلى ١٠/٣٢٢ (م ١٧١٤)، وابن جرير في التفسير

(٨٧٣٢)، والحاكم ٤/٣٣٥، وابن حجر في موافقة الخبر ١/٤٨٢.

(٥) انظر: تهذيب الكمال ١٢/٤٩٨.

المراتب لفظاً وضميراً مختصاً به؛ فوجب أن يغير الجمع الشنية كمغايرة الشنية الأحاد، ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد؛ فلا تقول: رأيت رجلاً اثنين؛ ولا جماعة رجلين، ويصح أن يقال: ما رأيت رجلاً وإنما رأيت رجلين؛ ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه، وما احتجوا به فغايتته أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً؛ كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾^(١) و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾^(٢)، ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع والقليل والكثير؛ فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم، وأما قوله (الاثنان جماعة) فأراد في حكم الصلاة وحكم انعقاد الجماعة، لأن كلام النبي ﷺ يحمل على

* قوله: «يقع على الواحد والجمع إلخ» تقول: هذا رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم؛ لأنه من باب الوصف بالمصدر نحو: رجل ضيف ورجال ضيف وإذا كان الخصم والطائفة يقعان على القليل والكثير لم يبق في الآية حجة على أن الاثنين أقل الجمع، وكذلك الكلام في: ﴿هَذَا بَعْضُ الَّذِينَ هَوَّنُوا عَلَىٰ آلِهِمُ النَّسَابَ﴾^(٣)؛ لأنها نزلت في علي بن أبي طالب وعمه حمزة وعبيدة بن الحارث حين بارزوا عتبة بن ربيعة وأخاه وابنه (الوليد)^(٤) يوم بدر^(٥)؛ فكل خصم من الخصمين في الآية ثلاثة؛ فهما جميعاً ستة، فجمع الضمير باعتبار الأفراد وهم ستة، وتثنية الضمير باعتبار الكفر والإيمان اللذين اختصموا فيها.

* قوله: «وأما قوله: الاثنان جماعة» فالمراد حصول فضيلة الصلاة جماعة من حيث الحكم الشرعي؛ لا من حيث اللفظ اللغوي؛ لأن الشارع إنما يبين الأحكام التي بعث لبيانها لا اللغات التي عرفت من غيره.

(١) سورة آل عمران، الآية [١٧٣].

(٢) سورة الحجر، الآية [٩].

(٣) سورة الحج، الآية [١٩].

(٤) في المطبوع: (وابنه والوليد).

(٥) أخرجه البخاري (٤٧٤٣، ٤٧٤٤)، ومسلم (٣٠٣٣).

الأحكام لا على بيان الحقائق، وقولهم: إنه جمع شيء إلى شيء؛ قلنا: الأسماء^(*) في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى^(١).

* قوله: «قلنا: الأسماء إلخ»^(١) هذا الجواب غير مقنع لما تقدم من القول بجواز لزوم حكم الاشتقاق في الأسماء، والجواب الصحيح: أن يقال هذا القياس ههنا فاسد؛ لأنه مبنى على أن (العلة)^(٢) في تسمية الجمع المتفق عليه هي الضم المطلق وهو ممنوع؛ بل هو ضم خاص؛ وهو ضم شيء إلى أكثر منه؛ وحينئذ يمتنع قياس التثنية عليه؛ أو يبقى قياساً شبيهاً ضعيفاً لا يعبأ به، وأما طرد الاشتقاق فإن الاشتقاق يلاحظ فيه خصوصية المحل؛ وحينئذ يمتنع طرده؛ وإلا لصح أن يسمى الجمل ضيغماً، وكل مدبر دبرانا، وكل مستقر شيء قارورة؛ لوجود الضيغم والإدبار والاستقرار؛ وهو باطل.

(تنبيه): فائدة هذه المسألة أن كل حكم عُلّق على جمع فإنه لا يحصل إلا بثلاثة منه على المشهور، مثل أن يقول: لله عليّ أن أتصدق بدراهم أو أصوم أياماً ونحو ذلك؛ أو حلف بالطلاق ليتزوجن زوجات؛ أو قالت له زوجته: طلقني على دراهم أو اخلعني على ما في يدي من الدراهم ولم يكن في يدها شيء؛ أو قال لها: أنت طالق طلقات؛ أو أقر لغيره بدراهم أو دنائير مطلقة؛ وتعذر البيان من جهة المقر؛ إلى غير ذلك من الأحكام يلزمه الإتيان بثلاثة مما ذكر على المشهور ما لم يدل دليل خارج على مقدار من العدد معين؛ وقياس قول الخصم يكفيه اثنان.

(١) تقدمت هذه المسألة في ٩/٢.

(٢) في المطبوع وفي شرح مختصر الروضة ٤٩٩/٢: (اللغة)، ولا يستقيم بها الكلام.

فصل

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط
عمومه (*) كقوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حين سئل: أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة،
قال: (هو الطهور ماؤه) ^(١)، وقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومه (*)؛

العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب

* قوله: «إذا ورد لفظ العموم إلخ» هذه المسألة يترجمها جماعة من علماء الأصول
بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

* قوله: «وقال مالك ^(٢) إلخ» ذكر القرافي ^(٣) في التنقيح: أن العموم إذا كان مستقلاً دون
سببه فهو على عمومه عند أكثر المالكية؛ خلافاً للشافعي والمزني، وعن مالك فيه روايتان،
وقال في الشرح: فيه ثلاثة مذاهب، الأول: يختص بسببه، الثاني: لا يختص، الثالث: الفرق بين
المستقل وغيره فالمستقل لا يختص بسببه كقصة عويمر حيث قذف امرأته فنزلت: ﴿وَالَّذِينَ
يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ﴾ الآية ^(٤)؛ وغير المستقل يختص كقوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: (أينقص الرطب إذا جف؟)
قالوا: نعم قال: (فلا إذن) ^(٥)، فقوله: لا إذن كلام غير مستقل فيجب ضمه إلى السؤال،
ويصير تقديره: لا يباع الرطب بالتمر؛ لأنه ينقص إذا جف.

(١) أخرجه مالك ١/ ٢٢، وأبوداود (٨٣)، والنسائي (٣٣٣)، والترمذي (٦٩)، وصححه من حديث
أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) هو رواية عن مالك كما في إحكام الفصول ص ١٧٨، وهو قول بعض الشافعية كما في البحر المحيط
٣/ ٢٠٢، والخلاف في السبب النوعي دون الشخصي.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢١٦، واللفظ المذكور هو لفظ الطوفي في شرح مختصر الروضة
٢/ ٥٠١، والخلاف في السبب النوعي دون الشخصي.

(٤) سورة النور، الآية [٦]، والحديث أخرجه البخاري (٤٧٤٥)، ومسلم (١٤٩٢) من حديث سهل
ابن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٥) أخرجه أحمد ١/ ١٧٥ (١٥١٥)، ومالك ٢/ ٦٢٤، وأبوداود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، وابن
ماجه (٢٢٦٤)، والنسائي (٤٥٤٩)، وابن حبان (٤٩٩٧)، والحاكم ٢/ ٣٨ من حديث سعد
ابن أبي وقاص بسند قوي.

إذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم (*)؛ ولما نقله الراوي لعدم فائدته (*)؛ ولما أخرج بيان الحكم إلى وقوع الواقعة (*)؛ ولأنه جواب؛ والجواب يكون مطابقاً للسؤال (*).

ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب (*)، فيجب اعتباره (*) بنفسه في خصوصه وعمومه؛ ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجوز تعميمه لعموم السؤال؛ ولو سألت امرأة زوجها الطلاق؛ فقال: كل نسائي طوالق؛ طلقن

* قوله: «إذ لو لم يكن إلخ» حاصله: أنهم قالوا لولا اختصاص الحكم بسببه الخاص لجاز إخراج السبب بالتخصيص لكن لا يجوز إخرجه بالتخصيص؛ وذلك يدل على اختصاص الحكم به.

* قوله: «ولما نقله الراوي إلخ» أي: لولا اختصاص الحكم بسببه لما نقل الراوي السبب؛ لأن نقله على هذا التقدير يكون عديم الفائدة؛ إذ لا فرق بين نقله وعدم نقله في عموم الحكم؛ لكن لما نقل الرواة أسباب الأحكام وحافظوا على نقلها دل ذلك على اختصاص الحكم.

* قوله: «ولما أخرج بيان الحكم إلخ» أي: لولا اختصاص الحكم بسببه لما أخرج بيان الحكم إلى وقوع السبب، بل كان يكون تقديم بيان الحكم قبل وقوع سببه أولى، ليصادف السبب عند وقوعه حكماً مبيناً مستقراً؛ لكن التقدير أن بيان الحكم تأخر إلى حين وقوع سببه فدل على اختصاصه به.

* قوله: «ولأنه جواب إلخ» أي: أن الحكم الوارد على سبب جواب له؛ وجواب السؤال يجب أن يكون مطابقاً له؛ وإنما يكون ذلك باختصاص الحكم بمحل السبب؛ فهذه أربعة أدلة لهم.

* قوله: «ولنا أن الحجة إلخ» هذا شروع في نقض أدلة الخصم.

* قوله: «فيجب اعتباره» أي: اعتبار لفظ الشارع.

كلهن؛ لعموم لفظه؛ وإن خص السؤال، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولا عن سنن^(*) السؤال؛ فلو قال قائل: أيجل أكل الخبز والصيد والصوم؟ فيجوز أن يقول: الأكل مندوب، والصوم واجب؛ والصيد حرام، فيكون جوابا؛ وفيه: وجوب وندب وتحريم؛ والسؤال وقع عن الإباحة، وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت^(١)؛ وآية اللعان في هلال بن أمية^(٢)؛ ونحو هذا، ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب^(*)؛ فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة؛ وإنما الخلاف هل هو

* قوله: «عن سنن» بفتحيتين أي: طريق السؤال.

* قوله: «ولا يلزم إلخ» أي: أن كون الجواب عاما لا يلزم منه أن يكون السبب مخصصا^(٣)، لأن اللفظ يتناول محل السبب يقينا على ما بينه المصنف فيما بعد، على أننا نجاري الخصم ونلتزم جواز تخصيص محل السبب إذا قام دليله، إذ التخصيص إنما يكون بدليل؛ ولو قام الدليل الشرعي على أن اللعان غير مشروع في حق هلال بن أمية؛ وحكم الظهار غير مشروع في حق أوس بن الصامت لجاز؛ ولم يلزم منه محال عقلا ولا شرعا؛ وتعطل قضيتها غير لازم لجواز أن يحكم الشرع فيهما بحكم غير اللعان والظهار بحسب ما يرد به أمر الشرع؛ ولو سلمنا تعطل قضيتها من حكم لم يمتنع، لجواز ردهما في ذلك إلى ما قبل الشرع من عدم الشرع حتى يرد الشرع بحكم؛ لكن يلزم من هذا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز.

(١) أخرجه أحد ٦/٤١٠، وأبو داود (٢٢١٤)، والبيهقي ٧/٣٨٩، وابن حبان (٤٢٧٩) من حديث

خولة بنت ثعلبة.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٤٧) من حديث ابن عباس.

(٣) لو قال: (يجوز تخصيصه) لكان أوضح.

بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقينا ويتناول غيرها ظنا؛ إذ لا يُسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال؛ كما قال لعمر لما سأله عن القُبلة للصائم: (أرأيت لو تمضمضت؟)^(١) ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً لبيان به تناول اللفظ له يقينا فيمتنع من تخصيصه، وفيه فوائد آخر من معرفة أسباب النزول والسير والتوسع في الشريعة، وقولهم: لم آخر بيان الحكم؟ قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل (لا يسأل عما يفعل)، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة؛ لوجوب البيان في تلك الحال؛ أو للطف ومصلحة للعباد داعية إلى الاقياد لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير؛ ثم يلزمه بهذه العلة اختصاص الرجح بما عز^(٢) وغيره من الأحكام؛ وقولهم: تجب المطابقة قلنا: يجب أن يكون^(٣) متناولاً له^(*)؛ أما أن

* قوله: «قلنا يجب أن يكون متناولاً إلخ» بيانه: أن نقول: إن عنيتم بمطابقة الحكم سببه أن لا يكون أعم منه ولا أخص فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم بالمطابقة أن يكون الجواب متناولاً محل السؤال والسبب فهو صحيح؛ لكنه لا ينافي كون الجواب أعم من سببه؛ إذ لا يبعد أن يقصد الشارع بالزيادة عن محل السبب تمهيد الحكم وتقريره في المستقبل، كما إذا قيل: زنا فلان أو سرق؛ فقال: من زنا فارجموه ومن سرق فاقطعوه فإن فلانا قد دخل في عموم (من) وتناولوه الجواب؛ ولم يناف ذلك تقرير حكم القطع في حق غيره.

(١) أخرجه أحمد ١/ ٢١ (١٣٨)، وأبوداود (٢٣٨٥)، والنسائي في الكبرى (٢٩٤٥)، وابن حبان

(٣٥٤٤)، وابن خزيمة (١٩٩٩)، والحاكم ١/ ٤٣١ من حديث عمر.

(٢) رجم ماعز أخرجه البخاري (٦٨٢٤)، ومسلم (١٦٩٣) من حديث ابن عباس.

(٣) يعني: كون الجواب يتناول ما سئل عنه.

يكون مطابقاً له فكلاً؛ بل لا يمتنع أن يُسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره كما سئل عن الوضوء بماء البحر فيين لهم حل ميتته.

= (تنبيه): إذا لم يكن الجواب مستقلاً بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال، مثل أن يسأل سائل هل يتوضأ بماء البحر؟ فيقال له: نعم، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، سواء كان ذلك السبب سؤالاً كقوله ﷺ لما سئل عن بثر بضاعة: (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)^(١)، أم لم يكن سؤالاً كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال: أيها إهاب دبع فقد طهر^(٢)، ففي هاتين الصورتين المعتبر عموم اللفظ عند الأكثر وقال الشافعي: لا عبرة بعموم اللفظ؛ وإنما المعتبر خصوص السبب، وظاهر هذا أن الشافعي يقصر الحكم على السبب فقط فلا يتعداه عنده إلى غيره، وهذا لا يظن بمثل الشافعي؛ وإنما يقول بعمومه من جهة ثانية وهي أن ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال. وقد أشار الأمدى^(٣) وشرح المختصر الحاجبي^(٤) إلى هذا فتنبه واعلم أن الخلاف في البناء.

(١) أخرجه أبوداود (٦٦)، والترمذي (٦٦)، وأحمد ١٥/٣ (١١١٩)، وأبو يعلى (١٣٠٤)، والطحاوي ١٢/١، والبيهقي ٢٥٧/١، وابن الجارود (٤٧)، وابن أبي شيبة ١٤١/١، والدارقطني ٢٩/١ من حديث أبي سعيد بلفظ: (الماء طهور لا ينجسه شيء)، وأخرجه ابن ماجه (٥٢١) الدارقطني ٢٨/١ من حديث أبي أمامة بسند ضعيف: (إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه)، وأما اللفظ الذي ذكره الشارح فلم أجده.

(٢) أخرجه بمعناه البخاري (١٤٩٢)، ومسلم (٣٦٣-٣٦٦)، وأخرجه بلفظه أحمد ٢١٩/١ (١٨٩٥) من حديث ابن عباس.

(٣) الإحكام ٣/٢٥٦.

(٤) شرح العضد ٢/١١٠، وانظر: بيان المختصر ٢/١٤٨.

فصل

قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة^(*) وقضى بالشفعة فيما لم يقسم^(١) يقتضي العموم^(*)، وقال قوم^(*): لا عموم له؛ لأن الحججة في المحكي^(*) لا في لفظ الحاكي، والصحابي يحتمل أنه سمع لفظا خاصا أو يكون عموما أو يكون فعلا لا عموم له؛ وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين أو بخطاب خاص مع شخص؛ فكيف يتمسك بعمومه^(*) أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

* قوله: «المزابنة»^(٢) هي: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر وأصله من الزبن وهو الدفع؛ كان كل واحد من المتبايعين يزبن صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهى عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة^(٣).

* قوله: «يقتضي العموم» أي: يصح التمسك به في العموم في أمثال تلك القضية.

* قوله: «وقال قوم» منهم إمام الحرمين^(٤) والفخر الرازي^(٥) وأكثر الأصوليين فيما حكاه الآمدي^(٦)؛ واختار هو صحة الاحتجاج به على العموم.

* قوله: «لأن الحججة في المحكي» أي: والمحكي قد يكون خاصا.

* قوله: «فكيف يتمسك بعمومه» أي: فيقال مثلاً: يُقضى بالشاهد واليمين في البضع أو في الدم لأن الراوي أطلق مع أن للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مال أو في

(١) أخرجه البخاري (٢٢٥٧)، ومسلم (١٦٠٨) من حديث جابر.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٨٥)، ومسلم (١٥٤٢) عن ابن عمر مرفوعاً.

(٣) بل العلة الربا؛ لأن الجهل بالتساوي كالعلم بالتفاضل، والتمر والرطب جنس واحد.

(٤) البرهان ١/٣٤٨، التلخيص ٢/١٣٨.

(٥) المحصول ٢/٣٩٣.

(٦) الإحكام ٢/٢٧٤.

ولنا^(*): إجماع الصحابة رضي الله عنهم ^(١) فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ

= بضع، وتقرير ما استدل به المنكرون للعموم: أن هذه قضايا وأحكام وقعت من النبي ﷺ في مجال معينة؛ فحكاها الرواة عنه فلا عموم في لفظها ولا في معناها فلا تقتضي العموم، ثم إن الخطاب أو الحكم في تلك الوقائع يحتمل أنه كان خاصا بشخص فوهم الراوي فظن أنه عام، كما قد ثبت أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين^(١)؛ ولم يجوز التمسك به في العموم، وإذا احتمل ما ذكرناه لم يصح التمسك به في العموم مع تعارض الاحتمال، ولأن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الراوي إنما الحجة في المحكي وهو قول النبي ﷺ أو فعله نحو أمر وقضى وحكم، وذلك لا عموم فيه؛ لأن الإخبار عن ذلك يصدق بوقوعه مرة واحدة أي: يصح فيمن أمر مرة واحدة أن يقال: أمر؛ وفيمن حكم مرة واحدة أو قضى مرة واحدة أن يقال: حكم وقضى، وحيث لا يبقى على العموم دليل.

* قوله: «ولنا الخ» أجاب بدليل إجمالي يصلح لجواب كل مما ذكره واستدلوا به، ونزيد على ما ذكره قوله ﷺ: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)^(٢)، وأما نسبتهم الوهم إلى الراوي فيدفعها أن الأصل عدم الوهم والظاهر من الصحابي العدل العارف بدلالات الألفاظ أنه لا ينقل ما يشعر بالعموم إلا وهو عالم بوجوده، وإلا كان ملبسا مدلسا في الدين وهو بعيد عنه جدا، وبهذا يسقط قولهم: الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي؛ بل الحجة في عموم لفظ الحاكي، وأما الاحتمالات التي ذكرها فليست بشيء لا في فهم الراوي للعموم من الخطاب الخاص ولا في لفظه لوجهين: =

(١) أخرجه النسائي (٤٦٥١)، وأبو داود (٣٦٠٧)، وأحمد (٢١٥/٥)، والحاكم (١٧/٢)، والبيهقي

١٤٥/١٠ بسند صحيح.

(٢) تقدم تخريجه في ١٣١/٢.

في عموم الصور كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع نهى النبي ﷺ عن المخابرة^(١)، واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة^(٢) والمخابرة^(٣) وبيع التمر حتى يبدو صلاحه^(٤) والمنابذة^(٥) وسائر المناهي، وكذلك أوامره وأقضيته ورخصه مثل: أرخص في السلم ووضع الجوائح^(٦)، وقد اشتهر عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملا، ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرنا في المسألة الأخرى^(٧).

=أحدهما: الإجماع المذكور من السلف على التمسك به في العموم؛ وذلك ينفي الاحتمال أو ينفي كونه معتبرا وإلا وقع الخطأ في الإجماع.
الوجه الثاني: أن الأصل عدم الاحتمال، وحاصل ما يقال هنا: إن التعميم في المسألة حاصل بطريق القياس الشرعي، وبه قال أبو زيد الدبوسي^(٨).

(١) أخرجه البخاري (٢٣٤٣، ٢٣٤٤)، ومسلم (١٥٤٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢١٨٦)، ومسلم (١٥٤٦) من حديث أبي سعيد.

(٣) أخرجه البخاري (٢٣٨١)، ومسلم (١٥٣٦) من حديث جابر.

(٤) أخرجه البخاري (٢١٩٤)، ومسلم (١٥٣٤) من حديث ابن عمر.

(٥) أخرجه البخاري (٢١٤٦)، ومسلم (١٥١١) من حديث أبي هريرة.

(٦) أخرجه مسلم (١٥٥٤) من حديث جابر.

(٧) انظر: ١٠٠/٢ و١٤١.

(٨) انظر: شرح مختصر الروضة ٥١٣/٢.

فصل

ما يدخل في اللفظ العام وما ورد من خطابٍ مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد^(*)؛ لأنه من جملة ما يتناوله اللفظ، وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه كالمرضى والمسافر والحائض.

ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس؛ وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكر من الأسماء كالرجال والذكور.

فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين وضمير المذكورين كقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(١)

دخول النساء في جمع المذكر

* قوله: « مضافاً إلى الناس والمؤمنين » كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾^(٢) ﴿وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٣) و﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(٤) ونحو ذلك يتناول العبد؛ لأنه من الناس والمؤمنين والأمة والمكلفين، وخروجه عن بعض الأحكام كوجوب الحج والجهاد والجمعة إنما هو لأمر عارض، وهو فقره واشتغاله بخدمة سيده ونحو ذلك، كالمرضى والمسافر والحائض يتناولهم الخطاب المذكور؛ ويخرجون عن بعض الأحكام كوجوب الصوم والصلاة على الحائض؛ ووجوب الصوم وإتمام الصلاة على المسافر؛ ووجوب الصوم على المريض لأمر عارض وهو المرض والسفر والحيض.

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٧].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢١].

(٣) سورة النور، الآية [٣١].

(٤) سورة آل عمران، الآية [١١٠].

فاختار القاضي أنهن يدخلن فيه^(*)؛ وهو قول بعض الحنفية^(١) وابن داود^(٢)، واختار أبو الخطاب^(٣) والأكثر أنهن لا يدخلن فيه؛ لأن الله تعالى ذكر

* قوله: «فاختار القاضي إلخ» أراد بالقاضي^(٤) أبا يعلى، ويعلم تلخيص محل النزاع مما في المتن، ويزداد ظهوراً بأن: ما اختص بأحد القبيلين من الألفاظ لا يتناول الآخر، كالرجال والذكور والفتيان والكهول والشيوخ لا يتناول النساء، والنساء والإناث والفتيات والعجائز لا يتناول الرجال، وما وضع لعموم القبيلين دخلا فيه نحو: الناس والبشر والإنسان - إذا أريد به النوع - أو الشخص وولد آدم وذريته وأدوات الشرط نحو: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾^(٥) أما قوله عز وجل: ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ﴾^(٦) فهو في الوضع للذكور، لكن يتناول الإناث بطريق التغليب عادة، وكذا لو وصى لقبيلة^(٧) كبيرة يتناول النساء لذلك، بخلاف بني زيد وعمرو ممن ليس أباً لقبيلة، وأما قوله ﷺ: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج)^(٨) فهو في الأصل للذكور، لكنه يتناول النساء بعموم العلة وهو أن شهوة النكاح غريزة في القبيلين وكل منهم محتاج إلى قضائها فلم يبق النزاع إلا في جمع المذكر السالم.

(١) تيسير التحرير ١/ ٢٣٤.

(٢) التمهيد ١/ ٢٩٠.

(٣) التمهيد ١/ ٢٩١.

(٤) العدة ٢/ ٣٥١.

(٥) سورة فصلت، الآية [٤٦].

(٦) سورة الأعراف، الآية [٢٦].

(٧) يعني: فقال: لبني تميم أو بني عامر مثلاً.

(٨) أخرجه البخاري (١٩٠٥)، ومسلم (١٤٠٠) من حديث ابن مسعود.

المسلمات بلفظ متميز، فما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير^(*)؛ ولذلك لو قال لمن يحضرته من الرجال والنساء: قوموا واقعدوا تناول جميعهم، ولو قال: (قوموا وقمن، واقعدوا واقعدن) عد تطويلا ولكنة^(*)، وبينه قوله تعالى: «وَقَلْنَا أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»^(١)، وكان ذلك خطابا لآدم وزوجته والشيطان^(*)، وأكثر

* قوله: «ولنا أنه متى اجتمع إلخ» ذكر حجة القاضي وموافقيه على أن اللفظ المذكور يتناول الإناث، ويقال على هذه الوجوه: إن أراد القاضي ومن وافقه بأن الإناث يدخلن في لفظ: «الْمُسْلِمِينَ» و«وَكُلُّوْا وَأَشْرَبُوا» بدليل منفصل أو قرينة تدل على دخولهن فهو متفق عليه بين الكل؛ لأن خلاف وضع اللفظ لا يمتنع أن يدل عليه دليل، وإن أرادوا أنهم يدخلن فيه بمقتضى اللفظ وضعا فليس بصحيح، والحق قول أبي الخطاب ومن وافقه أنهم لا يدخلن في ذلك.

* قوله: «ولكنة» هي العجمة في اللسان وعي فيه؛ يقال: رجل ألكن بَيِّن اللكن وقد لکن من باب طرب.

* قوله: «وكان ذلك خطابا لآدم إلخ» يقال على ذلك: لا نسلم أن تناول الصيغ التي ذكرتوها للنساء بأصل الوضع؛ بل لقرائن لشرف الذكورية، ومن المعلوم عند علماء اللغة أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر في الخطاب لشرف الذكورية؛ كما غلب^(٢) على =

(١) سورة البقرة، الآية [٣٦]، وفي المطبوع: «قَالَ أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»، وفي الآية [٣٨] من البقرة: «قَلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَلَمَّا»، وفي الأعراف الآية [٢٤]: «قَالَ أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ»، وفي سورة طه، الآية [١٢٢]: «قَالَ أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ».

(٢) يعني: القمر.

خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(١) و﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾^(٢) و﴿هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣) و﴿وَسُرِّي لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) و﴿وَيَنبِئُكَ الْمُخْبِتِينَ﴾^(٥) والنساء يدخلن في جملة، وذكره هن بلفظ مفرد تبينا وإيضاحا لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح هن كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾^(٦) وهما من الملائكة، وقوله: ﴿فِيهَا فَنِكَهَةً وَخَلٌّ وَرَمَانٌ﴾^(٧) وقد يعطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْزَنَكُمْ أَرْصَهُمْ وَدَبِيرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾^(٨) والمال عام في الكل.

=الشمس في قولهم: القمران لشرف الذكورية وخفتها، فالتغليب يقع في اللغة لمعان منها ما ذكر، ومنها خفة اللفظ كتغليب عمر على أبي بكر رضي الله عنه في قولهم: العمران، لخفة الأفراد؛ ولذلك لو قال: يا عبادي وإمائي الذين آمنوا؛ ويا أيها الذين آمنوا واللائي آمن قوموا وقمن كان عيا في عرف اللغة؛ ولقرينة لزوم العي من أفرادهن بالذكر حكمننا بدخولهن في الخطاب المذكور لا بوضع اللغة، وهذا هو المختار في هذه المسألة.

(١) سورة المائدة، الآية [١].

(٢) سورة الزمر، الآية [٥٣].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢].

(٤) سورة البقرة، الآية [٩٧].

(٥) سورة الحج، الآية [٣٤].

(٦) سورة البقرة، الآية [٩٨].

(٧) سورة الرحمن، الآية [٦٨].

(٨) سورة الأحزاب، الآية [٢٧].

فصل

١. العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص (*) عند الجمهور.
٢. وقال أبو ثور^(١) وعيسى بن أبان^(٢): لا يبقى حجة لأنه يصير مجازاً (*). فقد حجية العام بعد التخصيص

* قوله: «العام إذا دخله التخصيص» مثاله: لو قال: (فيما سقت السماء العشر)^(٣) ثم قال: (ليس في الخضراوات صدقة)^(٤) وكما إذا قال: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ»^(٥) ثم قال: (أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال)^(٦) هل تبقى الآية حجة في تحريم ما عدا ذلك من الميتات والدماء؟ ونظائر ذلك على الخلاف المذكور، ومن هنا يعلم محل النزاع؛ وهو أن التخصيص إن كان بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به كل ما يتناوله، أو قال: «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» فهذا ليس بحجة باتفاق، وإن كان التخصيص بمبين كالمثالين المتقدمين فهذا محل الخلاف.

* قوله: «لأنه يصير مجازاً» بيانه: أن العام إنما هو موضوع للاستغراق فإذا خص منه شيء صار مستعملاً في بعض ما وضع له وهو غير ما وضع له؛ لأنه وضع لجميع ما يصلح له وبعضه ليس كذلك، وحينئذ فقد خرج الوضع من أيدينا وصار المعنى متردداً بين الباقي بعد التخصيص وأقل الجمع وما بينهما فيكون مجملاً؛ ولا نخصص لأحد الاحتمالات الثلاثة بأن يجمل اللفظ عليه فالتخصيص بأحدهما تحكم غير جائز.

(١) التمهيد ٢/١٤٢.

(٢) ميزان الأصول ص ٢٩٠، وخصه في فواتح الرحموت ١/٣٠٨ بالمخصص المنفصل دون المتصل، وقال ابن الهمام: «بأنه يحمله على أخص الخصوص»، تيسير التحرير ١/٣١٣.

(٣) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر.

(٤) أخرجه الترمذي (٦٣٨) من حديث معاذ بسند ضعيف.

(٥) سورة المائدة، آية [٣].

(٦) أخرجه ابن ماجه (٣٣١٤)، وأحد ٩٧/٢ (٥٧٢٣)، والشافعي ٢/١٧٣، والدارقطني ٤/٢٧١، والبيهقي ١/٢٥٤، وابن عدي ٤/١٥٠٣ من حديث ابن عمر بأسانيد يقوي بعضها بعضاً.

خرج الوضع من أيدينا؛ ولا قرينة تفصل (وتحصر)^(١) فيبقى مجملا.

ولنا: تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات^(*)؛ وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير؟ كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(٢) و﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣) فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلا، ولأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع؛ فالمخصص صرف دلالته عن البعض؛ فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء.

* قوله: «ولنا تمسك الصحابة إلخ» أي: وأكثرها مخصوص كاحتجاج علي رضي الله عنه^(٤) على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله عز وجل: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٥) مع أنه مخصوص بذوات المحارم^(٦) لا يجوز وطؤهن، واحتجاج العلماء على جلد الزانين بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^(٧) الآية مع أنه مخصوص بالملكه والمجنون والجاهل بتحريم الزنا إلى غير ذلك مما لا يحصى^(٨)؛ فثبت أن العام بعد التخصيص حجة.

(١) في المطبوع: (تحصل).

(٢) سورة هود، الآية [٤٦]، وهذا مثال لما لم يخصص.

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٣١].

(٤) كذا في المطبوع، وصوابه ابن عباس كما سبق تخريجه والتعليق عليه في ١٦٥/٢، وعلي يرى المنع كما عند ابن أبي شيبة ١٦٨/٤، والبيهقي ١٦٤/٧.

(٥) سورة النساء، الآية [٢٤]، وفي المطبوع أورد: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ الآية [٣] من سورة النساء.

(٦) ذوات المحارم يعتن بمجرد ملكهن.

(٧) سورة النور، الآية [٢].

(٨) لعله يريد مما لا يحصيه العباد.

وقولهم: يصير مجازاً ممنوع^(*)، وإن سلم فالجواز دليل^(*) إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة، وقولهم: لا قرينة تفصل قلنا: ليس كذلك^(*) (فإننا إنما نجعل^(١)) اللفظ مجازاً بدليل التخصيص؛ فيختص الحكم به دون ما عداه.

* قوله: «وقولهم يصير مجازاً ممنوع» بيانه: أن العام في تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد مدلوله فإذا قلت: أكرم الرجال؛ وفرضنا أنهم عشرون، فلفظ الرجال في تقدير عشرين لفظاً يدل كل لفظ منها على رجل من العشرين، فكأنه قال: أكرم زيداً وعمراً وبشراً كذلك حتى سمي العشرين؛ فإذا خصصه بعد ذلك وقال: لا تكرم زيداً سقط بالتخصيص منها طبق ما خصص من المعنى، فالباقي منها ومن المدلول متطابقان تقديراً؛ فلا استعمال في غير الموضوع له فلا مجاز.

* قوله: «وإن سلم إلخ» أي: وإن سلمنا أنه مجاز فيفتقر العمل به إلى دليل؛ إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل، لكننا نقول هو حقيقة في وضعه، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف، فإننا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِبِ﴾^(٢) فإنه وإن كان مجازاً فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان ولا يمكن اطراحه.

* قوله: «قلنا ليس كذلك» أي: دعواكم عدم القرينة المفصلة دعوى لا صحة لها؛ لأن اللفظ ما جعل مجازاً على زعمكم إلا بدليل التخصيص وهو القرينة المفصلة، وحيث كان الأمر كذلك فإن الحكم اختص فيما بقي بعد تخصيصه وانتفى عما أخرجه المخصص.

(١) في المطبوع: (فإنما إنما يجعل)، وانظر: روضة الناظر ٧٠٨/٢.

(٢) سورة النساء، الآية [٤٣].

فصل

واختار القاضي^(١) أنه حقيقة بعد التخصيص؛ وهو قول أصحاب
 الشافعي^(٢)، وقال قوم: يصير مجازا على كل حال؛ لأنه وضع للعموم فإذا أريد
 به غير ما وضع له كان مجازا؛ وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى
 إذن، ولا خلاف في (أه)^(٣) لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: لا تكلم الناس
 وأراد زيدا وحده كان مجازا وإن كان هو داخلا فيه.
 وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل^(*) صار مجازا لما ذكرناه؛ وإن
 خصص بلفظ متصل فليس بمجاز بل يصير الكلام بالزيادة كلاما آخر موضوعا
 لشيء آخر؛ فإنا نقول: مسلم فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على
 أمر زائد ولا نجعله مجازا؛ ثم نزيد الألف والنون في رجل فيصير صيغة أخرى
 بالزيادة؛ ولا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف؛ فإذا قال: السارق للنصاب
 يقطع؛ أو يقطع السارق إلا سارق دون النصاب فلا مجاز فيه؛ بل مجموع هذا
 الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه؛ فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ
 عَامًا﴾^(٤) دل على تسعمائة وخمسين وضعا؛ فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين^(*)؛

* قوله: «بدليل منفصل» أي: من عقل أو نقل، والدليل المتصل^(٥) كاستثناء.

* قوله: «عبارتين إلخ» إحداهما ألف سنة إلا خمسين، والأخرى تسعمائة وخمسون.

(١) العدة ٢/٥٣٣.

(٢) هذا مذهب كثير من الشافعية كما في نهاية الوصول ٤/١٤٧١، لكنه حكى عن جمهور الشافعية
 خلافة.

(٣) في المطبوع: (فأنه).

(٤) سورة العنكبوت، الآية [١٤].

(٥) في المطبوع: (المنفصل).

ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر؛ بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين^(*)، و(إلا) للرفع بعد الإثبات، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون.

أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا، ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض؛ فهو كالاستثناء؛ وقد تبين الكلام فيه.

* قوله: «بقي تسعمائة وخمسون» أي: فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد، وهذا أدق وأحق لا كزيادة الواو والنون على المسلم؛ فإن تلك الزيادة لا معنى لها بغير اللفظ الأول، والمختار لنا: أن أفقه المذاهب في المسألة أن العام بعد التخصيص حقيقة في تناول الباقي مجازي في الاقتصار عليه؛ فإذا قلنا: أكرم الرجال إلا زيدا كان لفظ الرجال متناولا ما عدا زيدا منهم بالوضع؛ كما كان يتناول ذلك قبل التخصيص، فيكون حقيقة في تناول المذكور؛ وأما اقتصار لفظ الرجال على الدلالة على من سوى زيد فهو مجاز^(١)؛ لأن حقه بالوضع أن يدل على زيد أيضا فلما خرج زيد بالتخصيص صار اقتضاؤه بدلالة اللفظ على من عداه على خلاف ما يستحقه في الوضع، فسبب التجوز إنها دخل على اللفظ من حيث اقتصاره على ما عدا صورة التخصيص؛ لا من حيث تناوله؛ فهو إذن حقيقة من وجه مجاز من وجه.

(١) مراده: أن دلالة اللفظ على من عدا زيد حقيقة، وإخراج زيد منه مجاز.

فصل

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد^(*)، وقال الرازي^(١) والقفال^(*) منتهى التخصيص والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع؛ لأنه يخرج به عن الحقيقة، ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة^(*)؛ وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك؛ فكذلك في المنفصلة.

* قوله: «يجوز تخصيص العموم إلخ» صورة المسألة إذا قال: اقتلوا المشركين، هل يجوز أن يخص حتى لا يبقى مأموراً بقتله إلا مشرك واحد؟ أو يُشترط أن يبقى ثلاثة أو ما يقارب من المشركين المأمور بقتلهم في الكثرة؟ وكذلك في قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٢) على التفصيل والخلاف المذكور.

* قوله: «والقفال»^(٣) كذا حكى عنه المصنف موافقة الرازي والغزالي^(٤) وحكى الآمدي^(٥) عنه تفصيلاً وهو أن في (من) خاصة يجوز التخصيص إلى الواحد، وفي غيرها من أدوات العموم يشترط بقاء ثلاثة، قلت: وهذا هو المشهور عن القفال^(٦) في (من)، والألف واللام) وقاله ابن الصباغ، وقال أبو إسحاق الإسفرائي: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما إذا لم تكن الصيغة جمعاً كمن، والألف واللام.

* قوله: «لنا أن القرينة المتصلة إلخ» هذا جواب بالإلزام؛ فالقرينة المتصلة: الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض، والمنفصلة كقرينة العقل أو النقل، فكما أنه =

(١) المحصول ١٣/٣، أما الجصاص فلم أجد رأيه في الفصول، وانظر: العدة ٥٤٤/٢ حيث ذكره عنه بالإسناد.

(٢) أخرجه البخاري (١٣٠٧)، والنسائي (٤٠٦٤)، وأبو داود (٤٣٥١)، والترمذي (١٤٥٨)، وأحمد ٢١٧/١ (١٨٧١)، وابن جبان (٤٤٧٦)، والحاكم ٥٣٨/٣ من حديث ابن عباس بسند صحيح.

(٣) شرح اللمع ٣٤٢/١.

(٤) المستصفى ٣١١/٣.

(٥) الإحكام ٣٠٢/٢.

(٦) البحر المحيط ٢٥٦/٣.

فصل

١. والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام (*).

دخول المتكلم في

عموم كلامه

= جاز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد مع القرينة المتصلة جاز كذلك مع المنفصلة؛ إذ لا فرق بينهما؛ وفي هذا الدليل نظر؛ لأن المانعين جوازَ التخصيص إلى واحد منعه مع المتصلة ومع المنفصلة، فكيف يصح إلزامهم بما ذكر، والجواب الشافي: أن التخصيص تابع للمخصص، فالعام متناول للواحد فيلزم جواز التخصيص إليه؛ دليل المقدمة الأولى أنه حيث وجد المخصص اقتضى رفع ما يطابقه من العام وتبين أن مدلوله غير مراد من العموم؛ فيخرج عن الإرادة به؛ وبيان اللزوم أنه كلما ورد التخصيص بفرد من أفراد العام اقتضى أن ذلك الفرد غير مراد؛ حتى ينتهي إلى واحد وهو أقل ما يبقى من العام، أو يقال: التخصيص بيان أن بعض العام غير مراد بالحكم، والبعض المخصوص أعم من أن يكون أقل العموم أو أكثره أو نصفه، فما عدا الواحد يصدق عليه اسم البعض، فيجوز بيان أنه غير مراد وهو المطلوب، قال المانعون: إن الواحد ليس بعام فلا يجوز التخصيص إليه، قلنا: لا يشترط أن يكون الباقي بعد التخصيص عاما (بل هو محال)^(١)، لأن العام هو: المستغرق لجميع ما يصلح له، فإذا خص بفرد واحد من أفراده نخرج عن كونه مستغرقا، ولا يصح أن يبقى بعد ذلك عاما.

* قوله: «يدخل تحت الخطاب بالعام» أي: المتكلم بكلام عام يدخل تحت عموم كلامه مطلقا في الأمر وغيره؛ مثل قوله ﷺ: (من قال: لا إله إلا الله خالصا من قلبه دخل الجنة)^(٢)، وقال: (لن يدخل الجنة أحدا عمله) قالوا: ولا أنت، قال: (ولا أنا إلا أن =

(١) كذا ولو قال: (وهو مخالف لدليل تخصيصه) لكان أولى.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن حبان (٢٠٠)، وأحمد ٢٣٦/٥، والطبراني ٢٠(٥٩) من حديث جابر،

وأخرجه بمعناه مسلم (٣٢) من حديث أنس.

٢. وقال قوم: لا يدخل بدليل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(*) ولو قال قائل لغلामه: من دخل الدار فأعطه درهما، لم يدخل^(١) في ذلك.
وهذا فاسد؛ لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكره، ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) ومجرد كونه مخاطبا^(*) ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم^(*) والأصل اتباع العموم.

يتغمدي الله برحمة منه وفضل^(٣)، وقوله: (صلوا خمسكم وصوموا شهركم تدخلوا جنة ربكم)^(٤).

* قوله: ﴿اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) أي: ولا يدخل هو تحته، ويجب عن هذا بأن المتبع عموم لفظ المتكلم وهو يتناوله كغيره؛ وأما الله عز وجل وصفاته فعموم قوله ﴿اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يتناوله وضعا ويقضي دخوله تحته لغة؛ لكن خص من العموم عقلا لامتناع ذلك في حقه عز وجل واستحالته عليه.
* قوله: «ومجرد كونه مخاطبا» بكسر الطاء اسم فاعل.

* قوله: «بالخروج عن العموم» أي: في كل خطاب؛ بل القرائن فيه تتعارض، والأصل اتباع العموم في الخطاب.

(١) يعني: القائل لغلामه.

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٩].

(٣) أخرجه البخاري (٦٤٦٧) من حديث عائشة.

(٤) أخرجه أحمد ٢٥١/٥، والترمذي (٦١٦)، وابن حبان (٤٥٦٣)، والحاكم ٩/١ من حديث أبي أمامة: (اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمركم تدخلوا جنة ربكم).

(٥) سورة الزمر، الآية [٦٢].

٣. واختار أبو الخطاب أن الأمر لا يدخل في الأمر^(*)، لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته، ولأن مقصود الأمر الامتثال؛ وهذا لا يكون إلا من الغير.
وقال القاضي^(١): يدخل النبي ﷺ فيما أمر به.

ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركتهم النبي ﷺ في ذلك الحكم^(٢)، ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ثم لم يفعل سألوه عن ترك الفسخ، فبين لهم عذره^(٣)، وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم^(٤)، وقال في حق شعيب: ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أَخَالِفَكُمُ إِلَىٰ مَا أَنهَنكُمُ عَنْهُ﴾^(٥) وفي الأثر: (إذا أمرت بمعروف فكن من أخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت)^(٦).

* قوله: «واختار أبو الخطاب الخ»^(٧) جوابه أننا لا نسلم أن بين الأمر وغيره فرقا، وخروجه من عموم (أمره)^(٨) إنما كان لقريظة: أن العاقل لا يأمر نفسه؛ والقريظة تخصص لا بأصل الوضع؛ لا لأن كلامه مطلقا لا يصلح أن يتناوله، وإنما صار استحالة تحقق الأمر منه لنفسه قريظة مخصصة للأمر من تناوله من صدر منه.

(١) العدة ١/ ٣٩٩.

(٢) تقدمت المسألة في ١٢٨/ ٢: (إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه النبي ﷺ).

(٣) أخرجه البخاري (١٥٦٦)، ومسلم (١٢٢٩) من حديث ابن عمر، وعذره قوله: (إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر).

(٤) كما في سورة البقرة، الآية [٤٤].

(٥) سورة هود، الآية [٨٨].

(٦) انظر: بعض الآثار في ذلك في تفسير ابن كثير ١/ ٩٠، وقد ورد النهي عن عدم إتيان الإنسان لما يأمر به مرفوعاً كما في صحيح البخاري (٣٢٦٧)، ومسلم (٢٩٨٩).

(٧) التمهيد ١/ ٢٧٢.

(٨) في المطبوع: (كلامه).

فصل

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال* في قول أبي بكر والقاضي^(١)، اعتقاد العموم وقال أبو الخطاب^(٢): لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه، قال: وقد أوماً إليه في رواية صالح وأبي الحارث، قال القاضي: فيه روايتان وعن الحنفية^(٣) كقول أبي بكر؛ وعنهم أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه؛ وإن سمعه من غيره فلا، وعن الشافعية^(٤) كالمذهبين، قالوا: لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص؛ ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد؛ ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط؛ ولذلك كل دليل أمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض؛ ولا بد من معرفة الشرط؛ والجمع بين الأصل والفرع بعلّة مشروطاً^(٥) بعدم الفرق؛ فلا بد من معرفة عدمه، ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟ فقال قوم: يكفي أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث؛ كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه، وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس

* قوله: «اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال» والعمل به قبل البحث عن المخصص، واعلم أن هذا لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام؛ بل هو فرضه الذي تعبده الله به؛ ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص؛ فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره.

(١) العدة ٢/٥٢٥.

(٢) التمهيد ٢/٦٥.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/٢٦٧.

(٤) البحر المحيط ٣/٣٦.

(٥) كذا المطبوع، والوجه فيه الرفع.

بأنه لا مخصص فيجوز الحكم حيثئذ، أما إذا كان تشعر نفسه بدليل شد عنه وتخيل في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟.

ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم فوجب اعتقاد موضوعه^(*) كأسماء الحقائق والأمر والنهي، ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان، وقولهم: إن دلالة مشروطة بعدم القرينة، قلنا: لا نسلم؛ وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه؛ فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته؛ واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل؛ فإن الأصول غير محصورة؛ ويجوز أن لا يجد اليوم ويجده بعد اليوم؛ فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز، والله أعلم.

* قوله: «ولنا أن اللفظ موضوع للعموم» بيانه^(١) أن النسخ تخصيص في الأزمان كما أن تخصيص العام تخصيص في الأعيان، ثم إن اعتقاد عموم اللفظ في الأزمان واجب حتى يظهر النسخ، فكذلك اعتقاد عمومه في الأعيان يجب أن يكون واجبا حتى يظهر المخصص؛ فإذا قيل لنا: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ»^(٢) فهذا اللفظ يقتضي دوام التحريم في جميع زمن التكليف؛ وهو العموم الزماني مع احتمال أنه يرفع في بعض الأزمنة بالنسخ ويقتضي أيضاً تعلق التحريم بكل فرد من أفراد الميتة وهو العموم العيني مع احتمال أنه يسقط عن بعض الأعيان كالسمك والجراد؛ ثم إننا في الأول لم نقل: إننا لا نعتقد دوام هذا التحريم في كل زمان لاحتمال ارتفاعه في بعض الأزمان بالنسخ؛ فكذلك يجب أن لا نقول: إننا لا نعتقد تعلق التحريم بكل ميتة لاحتمال ارتفاعه عن بعض أفرادها بالتخصيص؛ ولا نعني باعتقاد العموم إلا هذا.

(١) هذا بيان الدليل الثاني، لا هذا الدليل الذي هو الأول.

(٢) سورة المائدة، الآية [٣].

فصل

في الأدلة التي يخص بها العموم

مخصصات

العموم

لا نعلم اختلافا في جواز تخصيص العموم، وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(*)، ﴿يُجِيبُ إِلَيْهِ تَمَرَّتْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)؛ و﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢) وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة^(٣).

وأدلة التخصيص تسعة^(٤):

الأول: دليل الحس؛ وبه خصص قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾^(*) خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

* قوله: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) هو مخصوص بذاته وصفاته تعالى؛ إذ ليست

مخلوقة.

* قوله: «وبه خصص قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٦) إلخ» هذه الآية يحتاج بها الأصوليون على إطلاق العام وإرادة الخاص؛ لأنها جاءت في موضع آخر مقيدة بما يمنع الاستدلال بها على ذلك؛ وهو قوله عز وجل: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ﴿٦٥﴾ مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَأَكْرَمِيرٍ﴾^(٦)، والقصة واحدة فدل على أن قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ مقيد بما أنت عليه؛ كأنه سبحانه وتعالى قال: تدمر كل شيء أنت عليه؛ وحينئذ يكون التدمير مختصا بذلك؛ فتكون الآية خاصة أريد بها الخاص فلا يصح الاحتجاج بها على ما يذكرون.

(١) سورة القصص، الآية [٥٧].

(٢) سورة الأحقاف، الآية [٢٥].

(٣) تقدم في ١٩٣/٢، والصواب أن أكثر العمومات باقية على عمومها.

(٤) يعني: أنواع أدلة التخصيص المنفصلة، أما المتصلة كالاستثناء والشرط فستأتي مستقلة.

(٥) سورة الزمر، الآية [٦٢].

(٦) سورة الذاريات، الآيتان [٤١-٤٢].

الثاني: دليل العقل؛ وبه خصص قوله: ﴿تُدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم، فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع؛ والمخصص ينبغي أن يتأخر؛ لأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له، قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف لإرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدما، فإن قلت: لا يسمى ذلك تخصيصا فهو نزاع في عبارة، وقولهم: لا يتناوله اللفظ،

* قوله: «تكليف من لا يفهم» أي: من الناس كالصبي والمجنون.

* قوله: «العقل سابق إلخ» بيانه: أن محل التخصيص لا بد وأن يصح تناول العام له، بدليل أنه لو لم يرد المخصص وجب حمل اللفظ على عمومه؛ لكن ما لا يصح وقوعه عقلا لا يصح تناول اللفظ له لغة؛ ولا إرادة المتكلم له، وحينئذ لا عموم في اللفظ فلا تخصيص.

* قوله: «فهو نزاع في عبارة» وذلك لأن تسمية الأدلة مخصصة تجوز؛ وقد علم أن تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا، ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣) نفسه وذاته؛ فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله، وأما قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان؛ ولكن يكون قائله كاذبا، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

(١) سورة الأحقاف، الآية [٢٥].

(٢) سورة آل عمران، الآية [٩٧].

(٣) سورة الزمر، الآية [٦٢].

قلنا: يتناوله من حيث اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يتمتع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعا.

الثالث: الإجماع؛ فإن الإجماع قاطع؛ والعام يتطرق إليه الاحتمال^(*)، وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ^(١) اللفظ إن كان أريد به العموم؛ أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

الرابع: النص الخاص؛ يخص اللفظ العام فقول النبي ﷺ: (لا قطع إلا في ربيع دينار)^(٢) خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) وقوله ﷺ: (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)^(٤) خصص عموم قوله: (فيما سقت السماء العشر)^(٥)

* قوله: «والعام يتطرق إليه الاحتمال» لأن العام يدل على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد بطريق الظهور لا بطريق القطع^(٦)؛ فدلالته من حيث الظاهر؛ وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدما.

(١) أي: بتخصيصه، وسيأتي أن الدليل الظني يخص به العام عند المؤلف، وسبق أن الإجماع قد يستند لدليل ظني.

(٢) أخرجه ابن حبان (٤٤٦٦) من حديث عائشة بهذا اللفظ، وأخرجه بمعناه البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (١٦٨٤).

(٣) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٤) أخرجه بنحو هذا اللفظ البخاري (١٤٨٤)، ومسلم (٩٧٩) من حديث أبي سعيد.

(٥) أخرجه البخاري (١٤٨٣) من حديث ابن عمر، وأخرجه بنحوه مسلم (٩٨١) من حديث جابر.

(٦) الظاهر أن مجرد ورود الاحتمال وإمكانية التخصيص لا تمنع القطع.

ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة أو متقدماً أو متأخراً^(*)، وبهذا قال أصحاب الشافعي^(١)؛ وقد روي عن أحمد رحمته الله^(٢) رواية أخرى أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً؛ وهو قول الحنفية^(٣)؛ لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث^(*) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٤)، ولأن العام يتناول الصور^(*) التي تحتها

* قوله: «ولا فرق إلخ» أي: فإن الخاص يخصص العام ويقدم عليه لقوة دلالة الخاص على مدلوله؛ فإنها قاطعة؛ ودلالة العام على أفرادها ظاهرة؛ والقاطع مقدم على الظاهر؛ مثاله: لو قال: كلما سرق السارق فاقطعوه؛ وهو معنى الآية؛ فدلالته على من سرق دون ربع دينار ظاهرة، ودلالة قوله صلى الله عليه وسلم: (لا قطع إلا في ربع دينار) على عدم القطع فيما دونه قاطعة؛ فيقدم، وهو معنى^(٥) التسوية بين عموم الكتاب والسنة متقدمة ومتأخرة في تقديم الخاص عليه.

* قوله: «بالأحدث فالأحدث» أي: بالآخر فالآخر؛ وهو عام في تقديم المتأخر خاصاً كان أو عاماً؛ لأنه الذي استقر عليه حكم الشرع.

* قوله: «ولأن العام إلخ» تقريره: أن اللفظ العام كالألفاظ متعددة يدل على مسميات متعددة؛ كما لو خص كل واحد (منها)^(٦) بلفظ؛ فالحكم في كل واحد من المسميات المذكورة يصح أن يرفع الحكم الثاني له في مسمى خاص ثبت قبله، مثاله لو قال: أعط زيداً درهماً؛ ثم قال: لا تعط أحد شيئاً؛ فكأنه قال: لا تعط فلاناً شيئاً ولا فلاناً ولا فلاناً فكان هذا النهي عن إعطاء زيد رافعا للأمر المتقدم بإعطائه.

(١) المستصفى ٣/٣٢٢.

(٢) التمهيد ٢/١٥١.

(٣) هذا قول أكثر الحنفية، انظر: ميزان الأصول ص ٣٢٣.

(٤) أخرجه مسلم (١١١٣)، والدارمي ٩/٢، ومالك ١/٢٩٤، والبيهقي ٤/٢٤٦ من قول ابن

عباس، وجعله بعض الرواة من قول ابن شهاب، وزيادة الثقة مقبولة.

(٥) لعله يعني: (علة).

(٦) في المطبوع: (منها).

كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها؛ ولو نص على الصورة الخاصة لكان نسخا فكذلك إذا عم، وهذا فيما إذا عُلِمَ المتأخر؛ فإن جُهَل فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قبله من العام، ولا يُقضى بأحدهما على الآخر؛ وهو قول طائفة؛ لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخا لكونه متأخرا؛ ويحتمل أن يكون مخصوصا فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعض الشافعية^(١): لا يخصص عموم السنة بالكتاب^(*)، وخرجه ابن حامد رواية لنا^(٢) لقوله تعالى: «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^(٣)؛ ولأن (المُبَيِّن)^(٤) تابع للمُبَيَّن^(*)؛ فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعا لها،

* قوله: «وقال بعض الشافعية الخ» هذا متصل بقوله فيما تقدم ولا فرق بين أن يكون العام كتابا أو سنة.

* قوله: «ولأن المتبين تابع للمبين» الأول اسم مفعول؛ والثاني اسم فاعل^(٥)، وقوله: «ولأن»^(٦) هكذا روايته بالواو، والصواب حذفها لأن حاصل ما احتجوا به قوله عز وجل: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^(٣) فلو خصصها الكتاب لبينها، لأن التخصيص بيان، وحيثئذ يلزم التناقض؛ إذ يصير كل واحد منها مبينا للآخر وتابعا له؛ لأن المتبين بالكسر تابع للمبين بالفتح؛ وكون كل واحد من الشئتين تابعا للآخر باطل.

(١) البحر المحيط ٣/ ٣٦٢.

(٢) العدة ٢/ ٥٧٠.

(٣) سورة النحل، الآية [٤٤].

(٤) في المطبوع: (المتبين)، والتصويب من نسخ روضة الناظر ٢/ ٧٢٧.

(٥) الأولى أن الأول اسم فاعل والثاني اسم مفعول.

(٦) يمكن جعله دليلاً مستقلاً.

وقالت طائفة من المتكلمين^(*): لا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد، وقال عيسى ابن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره^(*)، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة^(١)؛ لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع^(*)،

* قوله: «وقالت طائفة من المتكلمين» هكذا نقله المصنف وابن برهان^(٢) وحكاه الغزالي في المنحول^(٣) عن المعتزلة، وجعله صاحب تحرير المنقول^(٤) رواية عن أحمد؛ وقال: اختاره الفخر^(٥) وغيره.

* قوله: «يخص العام المخصوص إلخ» الذي يظهر لي من معناه أن العام إن كان قد خص بقاطع أولاً جاز تخصيص الباقي بخبر الواحد وإلا فلا، والقاطع أعم من أن يكون متصلاً أو منفصلاً وهذا مبني على العام المخصوص يبقى مجازاً فيضعف؛ فيقوى خبر الواحد على تخصيصه.

* قوله: «لأن الكتاب مقطوع به إلخ» حاصله: أن الكتاب قطعي السند لتواتره ظني الدلالة لما عرف من أن دلالة العام ظاهرة ظنية، وخبر الواحد قطعي الدلالة لخصوصه ونصوصيته في مدلوله ظني الثبوت من حيث السند، لأن أخبار الأخبار لا تفيد العلم؛ فيتعادلان؛ لأن كل واحد منهما صار راجحاً من وجه مرجحاً من وجه، مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا﴾^(٦) مع نيه بالتفصيل من ذي ناب من السباع^(٧)، فيقدم الخبر عندنا على ما يقابله من الآية، ويتعادلان عند الواقفية.

(١) الذي في العدة ٥٥١/٢: (وقال أصحاب أبي حنيفة).

(٢) الوصول ١/٢٦٠.

(٣) المنحول ص ١٧٤.

(٤) التحرير ٦/٢٦٥٧.

(٥) الفصول ١/١٥٧.

(٦) سورة البقرة، الآية [١٦٨].

(٧) أخرجه البخاري (٥٥٣٠)، ومسلم (١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة.

كالإجماع لا يخص بجزء الواحد، وقال بعض الواقفية^(١) بالتوقف؛ لأن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول؛ فهما متقابلان؛ ولا دليل على الترجيح.

ولنا في تقديم الخاص مسلکان، أحدهما: أن الصحابة ذهبت إليه فخصصوا قوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢) برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمها ولا على خالتها)^(*)، وخصصوا آية الميراث^(*) بقوله: (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)^(٣) و(لا يرث القاتل)^(٤) و(إنا معاشر الأنبياء لا نورث)^(٥) وخصصوا عموم الوصية بقوله: (لا وصية لوارث)^(٦) وعموم قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^(٧) بقوله: (حتى يذوق عسيلتها)^(٨) إلى نظائر كثيرة لا

* قوله: «على عمها ولا على خالتها»^(٩) أي: والآية بلفظها متناولة لجواز ذلك.

* قوله: «آية الميراث» هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾^(١٠) ولفظ الأولاد شامل للكافر والمسلم والقاتل وأولاد الأنبياء.

(١) التقريب والإرشاد ٣/ ١٨٥.

(٢) سورة النساء، الآية [٢٤].

(٣) أخرجه البخاري (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤) من حديث أسامة.

(٤) أخرجه أبو داود (٤٥٦٤)، وابن ماجه (٢٦٤٦)، والبيهقي ٦/ ٢٢٠، والدارقطني ٤/ ٩٦ بسند

حسن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٥) أخرجه البخاري (٦٧٢٥)، ومسلم (١٧٥٩).

(٦) أخرجه أبو داود (٣٥٦٥)، وابن ماجه (٢٧١٣)، والترمذي (٢١٢٠) وصححه، وأخرجه أيضاً

أحمد ٥/ ٢٦٧ من حديث أبي أمامة.

(٧) سورة البقرة، الآية [٢٣٠].

(٨) أخرجه البخاري (٥٢٦٥)، ومسلم (١٤٣٣) من حديث عائشة، وهذا من التقييد.

(٩) أخرجه البخاري (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨).

(١٠) سورة النساء، الآية [١١].

تحصى مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تأريخ^(*)؛ ولا نظر في تقديم ولا تأخير.
الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالباً معتادة؛ بل هي الأكثر^(*)، واحتمال النسخ كالتأدير البعيد^(*)، وكذلك احتمال تكذيب الراوي فإنه عدل جازم في

* قوله: «من غير اشتغال بطلب تأريخ» معناه: أن الصحابة كانوا لا ينظرون إلى أن التاريخ إذا جهل يقدم الخاص؛ فلو صح هذا لاستفصل الصحابة في تخصيصهم هذه العمومات بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً؛ واحتاجوا لذلك إلى طلب التاريخ؛ لكن ذلك لم ينقل عنهم مع كثرة مجاري اجتهاداتهم بتخصيص العام وغيره؛ فدل على ما ذكرناه من عدم الفرق بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً.

* قوله: «إن إرادة الخاص بالعام غالبية إلخ» حاصله: أنه إذا ورد عام وخاص، فالظاهر الغالب أن حكم الخاص مراد به، وأن المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص مثاله، أن إرادة أن الأنبياء لا يورثون من قوله ﷺ: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) أظهر من إرادة أن النبي ﷺ يورث من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾^(١) وإذا كانت إرادة الخاص أغلب وأظهر قدم لظهوره وغلبته.

* قوله: «وا احتمال النسخ كالتأدير البعيد» هذا جواب عن قوله فيما تقدم، وهو قول طائفة؛ أنه إذا تعارض العام والخاص وجهل التاريخ لا يقضى بأحدهما على الآخر؛ لاحتمال أن العام ناسخ أو أنه مخصوص؛ فلا سبيل إلى التحكم، وحاصل الجواب أن تقدير النسخ في مثل: ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٢) بها هو مقيد بالمؤمنة وإن كان ممكناً لكنه محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجه عنه، وفي هذا إثبات وضع ورفع بالتوهم فهو كالتأدير البعيد.

(١) سورة النساء، الآية [١١]

(٢) سورة المجادلة، الآية [٣].

الرواية؛ وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي صلى الله عليه وآله: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) أرجح من احتمال أن تكون الآية (سبقت) ^(١) لبيان حكم ميراث النبي صلى الله عليه وآله؛ فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين، فأما قول من قال بالتعارض والوقف، فهو مطالبة بالدليل لا غير ^(*)؛ وقد ذكرنا الدليل من وجهين؛ وبيننا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة؛ وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة، وكون النبي صلى الله عليه وآله مبينا لا يمنع من حصول البيان بغيره ^(*)؛ فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبيانا لكل شيء، وقولهم: المبين تابع غير صحيح؛ فإن الكتاب يبين بعضه بعضا، والسنة يخصص بعضها بعضا، وليس المخصص تابعا للمخصص، وقد بيننا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق وبالإجماع، ويجوز تخصيص الأحاد بالمتواتر وليس فرعا له، وقولهم إن الكتاب مقطوع به ^(*)، قلنا: دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع؛ بل هو مظنون ظنا ليس بالقوي؛ بل ظن الصدق ^(٢) أقوى منه لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل

* قوله: «فهو مطالبة بالدليل» لأنهم صرحوا فيما مضى بأن الكتاب وخبر الواحد متقابلان ولا دليل على الترجيح، فصرحوا بأنهم إنما توقعوا حتى يظهر لهم الدليل، وقد ظهر لهم ما يزيل توقعهم.

* قوله: «وكون النبي صلى الله عليه وآله مبينا إلخ» جواب عما احتج به بعض الشافعية.

* قوله: «وقولهم: إن الكتاب مقطوع به» نقض لما أورده الحنفية.

(١) في المطبوع: (سبقت).

(٢) أي: صدق راوي خبر الأحاد.

السمع مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع و(تشتغل)^(١) بخبر الواحد.
 جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع؛ وإنما الاحتمال
 في صدق الراوي؛ ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه؛ فإن تحليل البضع وسفك
 الدم واجب بقول عدلين قطعاً؛ مع أنا لا نقطع بصدقهما كذا الخبر.
 الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب؛ فإن الفحوى قاطع^(٢) كالنص؛
 ودليل الخطاب حجة كالنص، فتخصُّ عمومُ قوله ﷺ: (في أربعين شاة شاة)
 بمفهوم قوله: (في سائمة الغنم الزكاة) في إخراج المعلوفة.

* قوله: «الخامس المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب» الفحوى بالحاء المهملة؛ قال
 الجوهري^(٣): فحوى القول معناه ولحنه؛ يقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه وفي
 (فحواء)^(٤) كلامه، مقصوراً وممدوداً؛ وأنه يُفحَى بكلامه إلى كذا، وفي الاصطلاح
 فحوى اللفظ: ما أفاده لا من صيغته ويسمى إشارة وإيحاء ولحناً؛ وسيأتي الكلام فيه^(٥)؛
 ويتضح هذا بالمثل فقوله ﷺ: (في أربعين شاة شاة)^(٦) هو عام في السائمة وغيرها،
 وقوله ﷺ: (في سائمة الغنم الزكاة)^(٧) مفهومه: أن غير السائمة لا زكاة فيها؛ وهذا
 المفهوم مخصص لعموم الحديث الأول؛ فيكون المعنى: إذا بلغت السائمة أربعين
 وجب فيها الزكاة؛ وأن غير السائمة لا زكاة فيها بلغت أربعين أم لم تبلغ.

(١) في المطبوع: (يشغل)، والفاعل ضمير يعود على الذمة.

(٢) وكذا قال في ٢/٢٠٢، بينما قال في ٢/٢٥٤: بأن منه ما هو مقطوع به ومنه ما هو مظنون.

(٣) الصحاح «فحا» ٦/٢٤٥٣.

(٤) في المطبوع (فحا) والتوصيب من الصحاح.

(٥) سيأتي في ٢/٢٥٢.

(٦) أخرجه أبو داود (١٥٦٨)، وابن ماجه (١٨٠٥)، والحاكم ١/٣٩٢ من حديث ابن عمر.

(٧) أخرجه بمعناه البخاري (١٤٥٤)، وأحمد ١/١١ عن أبي بكر.

السادس: فعل رسول الله ﷺ؛ كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (*) بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر؛ فيباشرني وأنا حائض) (١)، ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ (٢) برجمه لما عزم وتركه جلده (*).

* قوله: «كتخصيص عموم إلخ» بيانه: أن الآية (٣) اقتضت عموم عدم القربان حالة الحيض في الفرج وغيره، وفعله ﷺ خص النهى بالفرج، وأباح القربان لما سواه؛ ويمكن منع كون هذا الفعل مخصصاً للآية بأن يحمل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ على معنى لا تطؤهن في الفرج وكنى عن ذلك بالقربان (٤) وهي كناية ظاهره فيه، وحيث لا عموم في الآية فلا تخصيص بالفعل بل يكون بياناً مرسلًا للكناية المذكورة؛ ودفعاً لما يتوهم من إرادة غير الوطاء، لكن هذه الكناية ما فهمت إلا من الحديث، ولولاه ما حصل التنبه إليها، فكونه مخصصاً أقرب إلى كونه دليلاً على الكناية.

* قوله: «ولذلك ذهب بعض الناس إلخ» بيانه: أنهم قالوا: إن ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ عام في الثيب والبكر، فلما رجم النبي ﷺ ماعزاً وترك جلده (٥) دل على أن الجلد مختص بالبكر دون الثيب؛ فكان هذا تخصيصاً للنص العام بفعله عليه السلام أو بمعنى فعله وهو ترك الرجم؛ وكون الزاني الثيب هل يجلد مع الرجم أم لا فيه خلاف ولهذا قال المصنف ذهب بعض الناس والصحيح من مذهبنا أنه يجلد (٦) خلافاً للشافعي (٧).

(١) أخرجه البخاري (٣٠٠) بلفظه، ومسلم (٢٩٣) بمعناه.

(٢) سورة النور، الآية [٢].

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٢٢].

(٤) صرف الظاهر بالفعل، كالتخصيص به.

(٥) أخرجه البخاري (٦٨٢٥)، ومسلم (١٦٩١/١٦) من حديث أبي هريرة.

(٦) في الإنصاف ١٠/١٧٠ أن المذهب عدم الجلد خلافاً للرواية الأخرى التي اختارها بعض الأصحاب وقال بعضهم: هي المشهورة.

(٧) روضة الطالبين ١٠/٨٦.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه^(*)؛ فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ؛ وهو معصوم؛ وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع^(١).

الثامن: قول الصحابي^(*) عند من يراه حجة مقدماً على القياس يخص به العموم، فإن القياس يخصص به؛ فقول الصحابي المقدم عليه أولى^(*)، فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة^(٢)؛ فغيره^(*) يجب أن يتركه،

* قوله: «السابع تقرير رسول الله ﷺ إلخ» يمكن أن يمثل له بقوله تعالى: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَخْرُومِ﴾^(٣) فإنه يعم كل مال، وتدخل الخيل في عمومها فلما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم، دل على سقوط زكاة الخيل؛ إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره، فإن قيل: فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة، قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجهم الزكاة طول حياتهم؛ والسوم قريب من الإمكان؛ ويجب شرح ما يقرب وقوعه؛ فلو وجب لذكره.

* قوله: «الثامن: قول الصحابي» أي: إذا كان قوله؛ أي: مذهبه بخلاف العموم. مقدم، فلأن يخص به العموم من باب أولى.

* قوله: «فغيره» أي: فغير الصحابي يجب أن يتركه أي: يترك قوله للعموم؛ وإذا وجب ترك قول الصحابي للعموم؛ لم يجوز أن يخص به العموم؛ لأن التخصيص به ينافي تركه.

(١) تقدمت المسألة في ٢/١٢٨.

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٤٣)، ومسلم (١٥٤٧).

(٣) سورة المعارج، الآيتان [٢٤-٢٥].

قلنا: إنما تركه لنص عارضه لا للعموم (*).

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر (*) فيه وجهان: أحدهما: يخص به العموم؛ وهو قول أبي بكر (١) والقاضي (٢)، وقول الشافعي (٣) وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

* قوله: «قلنا: إنما تركه إلخ» قال الطوفي (٤): قلت فيكون العموم مؤكداً لذلك النص؛ فأما من لا يرى قول الصحابي حجة فلا يميز تخصيص العام به، لأن التخصيص تقديم الخاص وما ليس بحجة لا يجوز تقديمه. انتهى، قلت: وإلى هذا ذهب الجمهور (٥).

* قوله: «قياس نص خاص إلخ» مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٦) وهو عام في جواز كل بيع؛ ثم ورد النص بتحريم الربا في البر (٧) بعلة الكيل؛ وقياسه تحريم الربا في الأرز؛ فهو قياس نص خاص يخص به عموم إحلال البيع؛ وكذا تحريم النيذ بعلة الإسكار قياساً على الخمر؛ هو قياس نص خاص فيخصص به عموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ (٨) وقد أشار الصنف إلى هذين المثالين فيما بعد.

(١) العدة ٢/ ٥٦٢.

(٢) العدة ٢/ ٥٥٩.

(٣) قواطع الأدلة ١/ ٣٨٧.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٧١.

(٥) انظر: البحر المحيط ٣/ ٣٩٨.

(٦) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٧) انظر: صحيح البخاري (٢١٧٠)، ومسلم (١٥٨٦).

(٨) سورة الأنعام، الآية [١٤٥].

والوجه الآخر: لا يخص به العموم؛ وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا^(١) وجماعة من الفقهاء لحديث معاذ^(*)؛ ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة؛ ولأن العموم أصل والقياس فرع فلا يقدم على الأصل، ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس.

وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم دون خفية؛ لأن الجلي أقوى من العموم؛ والخفي ضعيف؛ والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج^(*) منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، فإن دلالة قوله: (لا تبيعوا البر بالبر)^(٢) على تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) على إباحة بيعه متفاضلاً، ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾^(٤) على إباحته، فإذا تقابل الظنان وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين والقياسين

* قوله: «لحديث معاذ» تقدم، وفيه أن النبي ﷺ قال له لما أرسله إلى اليمن: (بم تحكم؟) فقال: بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد؟) قال: بسنة رسول الله، قال: (فإن لم تجد؟) قال: أجتهد رأيي^(٥)، قالوا: فجعل الاجتهاد مؤخرًا فكيف يقدم على الكتاب؟
* قوله: «المخرج» اسم مفعول.

(١) العدة ٢/ ٥٦٢، المسودة ص ١٢٠.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وفي صحيح البخاري (٢١٧٤)، ومسلم (١٥٨٦) من حديث عمر: (البر بالبر إلا هاء وهاء). وفي حديث أبي سعيد: (مثلاً بمثل).

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٤) سورة الأنعام، الآية [١٤٥].

(٥) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/ ٢٣٠، والدارمي ١/ ٦٠، والبيهقي

١٠/ ١١٤، والطبراني ٢٠/ ١٧٠، وإسناده حسن.

المتقابلين، ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي؛ ففسره قوم بأنه قياس العلة^(*) والخفي بقياس الشبه، وقيل: الجلي ما يظهر فيه المعنى كقوله ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)^(١) وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع.

وقال عيسى بن أبان^(٢): يجوز ذلك في العام المخصوص دون غيره؛ لضعف العام بالتخصيص؛ وحكاه القاضي عن أبي حنيفة^(٣).
وجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص معرضة له؛ والقياس غير محتمل؛ فيقضي به على المحتمل؛ كالمجمل مع المفسر.

فأما حديث معاذ^(*) فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به؛ والقياس يدلنا على أنها غير مرادة؛ ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر؛ والسنة لا يترك بها الكتاب؛ لكن تكون مبينة له؛ والتبيين يكون تارة باللفظ وتارة بمعقول اللفظ،

* قوله: «قياس العلة» هو إثبات الحكم في الفرع بعلّة الأصل، كقياس الأمة على العبد في سراية العتق، والنيبذ على الخمر في التحريم ونحوه، والقياس الخفي سيأتي معناه وحاصله: ما كانت علته بالتأثير والاستنباط؛ كقولنا في تحريم الخمر فيه شدة مطربة به.

* قوله: «فأما حديث معاذ فإن كون هذه الصورة إلخ» يجاب عنه:

أولاً: بأنه آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقاً.

وثانياً: أنه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس، غايته أنه لا يبطل الخبر بالقياس؛ وأما العمل بهما جمعاً بين الدليلين فلم يمنعه.

(١) أخرجه بمعناه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكر.

(٢) قواطع الأدلة ١/٣٨٧، وانظر: الفصول ١/١٥٥-١٥٦.

(٣) في العدة ٢/٥٦٣: نسبه لأصحاب أبي حنيفة.

وقولهم: إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى؛ فلا نسلم ذلك على الإطلاق.

وقولهم: لا يترك الأصل بالفرع قلنا: هذا القياس فرع نص آخر؛ لا فرع النص المخصوص^(١) والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول النص^(*)؛ ثم يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد^(*).

وقولهم: هو منطوق به، قلنا: كونه منطوقا به أمر مظنون^(*)؛ فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقا بذلك القدر؛ وليس نطقا بما ليس بمراد؛ ولهذا جاز

* قوله: «وتارة بمعقول النص» أي: ولا معنى للقياس إلا معقول النص؛ وهو الذي يفهم (به)^(٢) المراد من النص، والله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص؛ إلا أنه مظنون نص؛ كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر؛ فهما ظنان في نصين مختلفين؛ وإذا خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣) لم نخصص الأصل بفرعه، فإن الأرز فرع حديث البر، لا فرع آية إحلال البيع.

* قوله: «ثم يلزم أن لا يخصص إلخ» أي: إن قولكم يلزم منه أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد؛ لأنه فرع؛ فإنه يثبت بأصل من كتاب أو سنة، فيكون فرعا له؛ فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس؛ فهذا لازم لهم، فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع لا بالظاهر والنص، قلنا: وكون القياس حجة ثبت أيضا بالإجماع؛ ثم لا مستند للإجماع سوى النص؛ فهو فرع الإجماع؛ والإجماع فرع النص.

* قوله: «أمر مظنون» إذ ليس زيدا في قوله أكرم العلماء، مثل قوله: أكرم زيدا، وكذلك الأرز في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣) ليس كقوله: يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلا ومتماثلا، فإذا كان كونه مرادا بآية إحلال البيع مشکوكا فيه، كان كونه =

(١) في المطبوع زيادة (به)، ولا وجه لها، وب حذفها وردت بعض النسخ، انظر: روضة الناظر ٢ / ٧٣٨.

(٢) زيادة يقتضيها المقام.

(٣) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

التخصيص بدليل العقل القاطع؛ مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض.

=منطوقا به مشكوكا فيه، لان العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقا بذلك القدر، ولم يكن نطقا بما ليس بمراد، والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع؛ ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح؛ لأن الأدلة لا تتعارض.

فإن قيل: ما أخرج العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم، قلنا: تحت لفظه أو تحت الإرادة، فإن قلتم: تحت اللفظ فإن الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) وإن قلتم: لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك؛ ولا فرق.

فصل

في تعارض العمومين

- إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخص من الآخر^(*)؛ فيقدم الخاص^(*)، أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل الصحيح والآخر غير ممكن تأويله؛ فيجب التأويل في المأول؛ ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائهما.

وإن تعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين؛ كما لو قال: (من بدل دينه فاقتلوه) (من بدل دينه فلا تقتلوه) فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما.

وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه، مثل قوله ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)^(١) فإنه يتناول الفائتة (بخصوصها)^(٢) ووقت النهي بعمومه، مع قوله: (لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس)^(٣) يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه، وقوله: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٤) مع قوله: (نهيت عن قتل النساء)^(٥) فهما سواء لعدم

* قوله: «بأن يكون إلخ» الباء للتصوير؛ أي: إذا تعارض عمومان وأمكن الجمع بينهما؛ وتصوير ذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر.

* قوله: «فيقدم الخاص» لما سبق من وجوب تقديم الأخص.

(١) أخرجه بمعناه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) من حديث أنس.

(٢) في المطبوع: (بخصوصها).

(٣) أخرجه البخاري (٥٨٦)، ومسلم (٨٢٧) من حديث أبي سعيد.

(٤) أخرجه البخاري (٣٠١٧)، وأبوداود (٤٣٥١)، والترمذي (٤٣٥١)، والنسائي (٤٠٦٤)، وأحمد

٢١٧/١ (١٨٧١)، وابن حبان (٤٤٧٦)، والحاكم ٣/٥٣٨.

(٥) أخرجه البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤) بلفظ: (نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء).

ترجيح أحدهما على الآخر فيتعارضان ويعادل إلى دليل غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح؛ لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة، قلنا: بل ذلك جائز؛ ويكون مبينا للعصر الأول؛ وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة؛ ويكون ذلك محنة وتكليفا علينا لنطلب دليلا آخر؛ ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا، وأما التنفير فباطل^(١)، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ؛ ثم لم يدل ذلك على استحالته^(*)، والله أعلم.

* قوله: «فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ» حتى قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً

مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^(٢) الآية.

(١) يعني: أن الاستدلال على بطلان الشيء بأنه يلزم منه التنفير من الدين استدلال باطل.

(٢) سورة النحل، الآية [١٠١]

فصل

في الاستثناء

وصيغته: إلا وغير سوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا، وأمّ الباب إلا، وحدّه أنه: قول ذو صيغة متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول (*).

* قوله: «وحده أنه قول ذو صيغة إلخ» احترز بقوله: (ذي صيغة) أي: محصورة عن مثل: رأيت المؤمنين ولم أر زيدا؛ فإن العرب لا تسميه استثناء؛ وإن أفاد ما يفيد قوله: «إلا زيدا» وزعم قوم إن الاستثناء في لغة العرب متعذر^(١)؛ لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيدا؛ فلا يخلو إما أن يكون داخلا في العموم أو غير داخل، قالوا: والقسمان باطلان: أما الأول: فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجه من النسبة وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على محل واحد وهو محال.

وأما الثاني: فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجه، وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة^(٢) بعد تقدير الإخراج، أما إذا كان كذلك فلا توارد، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول) ألا ترى أن المراد بقول القائل: جاءني عشرة إلا ثلاثة؛ إنما هو سبعة؛ وإلا ثلاثة قرينة إرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما في سائر المخصصات للعموم، والخلاف في هذه المسألة طويل الذيل؛ ومع هذا فهي قليلة الفائدة؛ لأن الاستثناء قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررأ مقطوعاً به لا يتيسر لمنكر أن ينكره؛ وتقرر أن ما بعد =

(١) لعلمهم يريدون لا حكم له، انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٥٨٢.

(٢) لعله سقط: (لا).

ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

أحدهما: في اتصاله (*).

والثاني: أنه يتطرق إلى النص؛ كقوله عشرة إلا ثلاثة؛ والتخصيص بخلافه.

= آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف؛ وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله، والعجب من أبي بكر من أصحابنا حيث قال: إن الاستثناء في الطلاق لا يصح؛ لأنه إذا قال: أنت طالق ثلاثاً وقعت الثلاث؛ فإذا قال: إلا واحدة، لم ينفعه؛ لأن الطلاق إذا وقع لا يرتفع؛ ولأنه يلزم التناقض المذكور في الطلقة الثالثة نقل ذلك عنه الطوفي^(١) في شرح مختصره؛ وليس بشيء لما علمته سابقاً ويشكل عليه بصحة الاستثناء في الإقرار بالمال وأبو بكر عبد العزيز نفسه قائل بصحته^(٢)؛ فما الفرق بينهما عنده؟.

* قوله: «أحدهما في اتصاله إلخ» أي: أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه؛ بخلاف التخصيص بغير الاستثناء؛ فإنه يجوز أن يتراخى؛ مثل أن يقول: اقتلوا المشركين، ثم يقول بعد مدة: اقبلوا الجزية من أهل الكتاب ولا تقتلوهم؛ بخلاف قوله: اقتلوا المشركين؛ ثم يقول بعد مدة: إلا أهل الكتاب؛ والفرق بينهما عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها؛ لأنها تابعة للمستثنى منه؛ بخلاف قوله: لا تقتلوا أهل الكتاب؛ فإنه استقل بنفسه؛ وهذا يقتضي أن التخصيص بالغاية والصفة والشرط يجب اتصاله لعدم استقلال هذه المخصصات بأنفسها؛ فعلى هذا قول المصنف فيما بعد: والتخصيص بخلافه، ليس على إطلاقه؛ فكان الواجب أن يقال: والتخصيص بالمنفصل بخلافه.

* قوله: «الثاني أنه يتطرق إلى النص» أي: فإن قوله له عليّ عشرة نص في مسأها؛ فتطرق الاستثناء إلى ذلك النص بقوله: إلا ثلاثة؛ وأما التخصيص بغير الاستثناء فإنه لا =

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٥٨٢.

(٢) انظر: الانصاف ٩/٢٨، ١٢/١٧٢.

وفارق النسخ أيضا في ثلاثة أشياء:

أحدها: في اتصاله (*).

والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ (*)، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل.

والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص (*); والاستثناء إنما يجوز في البعض.

=يصح في النص ويصح في العام ودلالته ظنية؛ فإذا قال: أكرم الرجال؛ ثم قال: لا تكرم زيدا؛ كان ذلك تخصيصاً؛ لأن دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم مضمون لا مقطوع؛ ولو نص على أسماء الرجال فقال: أكرم عمراً وبكراً وخالداً وبشراً حتى أتى على أسائهم؛ ثم قال: لا تكرم بشراً لم يكن ذلك تخصيصاً بل نسخاً؛ وذلك لأن التخصيص يبين أن مدلول اللفظ الخاص ليس مراداً من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها؛ وذلك صحيح مفيد؛ أما إذا نص على إرادة مدلول لفظ كزيد أو غيره من الرجال لم يصح بعد ذلك أن يبين أنه غير مراد لإفضائه إلى التناقض؛ بل يكون نسخاً؛ لأن التناقض من لوازمه.

* قوله: «أحدها في اتصاله» سبب الفرق أن الاستثناء لا يستقل بنفسه؛ بخلاف الناسخ مع المنسوخ؛ فإنه يستقل بنفسه؛ وينافي المنسوخ فاتصاله به يكون تهاقفاً.

* قوله: «والثاني أن النسخ رافع» بيانه: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص؛ ولا يصح أن يكون مستغرقاً؛ والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه؛ فيصح أن يوجب أربع ركعات؛ ثم ينسخها بأن يقول: لا تصلوها؛ ولا يصح أن يقول: صلوا أربعاً إلا أربعاً أو إلا ثلاثاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

* قوله: «والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص» هذا ليس بمحقق؛ والتحقيق أن النسخ قد يرفع جميع حكم النص وقد يرفع بعضه؛ كما نسخ خمس رضعات من عشر؛ وكما =

فصل

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط:

شروط الاستثناء

أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام ولا سكوت يمكن الكلام فيه^(*)؛ لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام؛ فإذا انفصل لم يكن إتماماً؛

= إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز؛ وهو بعض حكم النص؛ فقول المصنف: يرفع جميع حكم النص ليس على إطلاقه، ولذلك قال في المستصفي^(١): فالنسخ قطع ورفع، فقوله: رفع يشمل رفع الجميع ورفع البعض، قلت: هذه الفروق إنما تظهر على ما اصطاح عليه المتأخرون من علماء الأصول، وأما على مصطلح السلف فقد قال ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين^(٢): مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين؛ ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة؛ إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه؛ حتى إنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً؛ لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد؛ فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه؛ ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى؛ وزال عنه به بإشكالات أو جبهها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر. هذا كلامه فتأمل واشدد يدك عليه.

* قوله: «بحيث لا يفصل بينهما كلام» أي: أجنبي، وحاصله: أنه يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسيماً؛ ولا يضر القطع بتنفس أو سعال؛ وكذا البعد لطول الكلام المستثنى منه؛ فإنه يعد في العادة متصلاً.

(١) المستصفي ٣/٣٧٨.

(٢) إعلام الموقعين ١/٣٥.

كالشرط وخبر المبتدأ؛ فإنه لو قال: أكرم من دخل داري؛ ثم قال بعد شهر: إلا زيدا لم يفهم؛ كما لو قال: زيد ثم قال بعد شهر: قائم لم يعد خبرا؛ وكذلك الشرط، وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلا^(*)، وعن عطاء^(١)

* قوله: «وحكي عن ابن عباس^(٢) أنه يجوز أن يكون منفصلا» اختلف العلماء في النقل عنه فنقل عنه الآمدي^(٣) وابن الحاجب^(٤) أنه يجوز إلى شهر، ونقل عنه المازري أنه يجوز إلى سنة^(٥)، والذي يقتضيه كلام أبي إسحاق^(٦) والمصنف وإمام الحرمين^(٧) والغزالي^(٨) وصاحب المعتمد^(٩) وغيرهم أنه يجوز عنده أبداً، وبه صرح أبو الخطاب من أصحابنا^(١٠)؛ ومع ذلك فإنهم جميعاً قد توافقوا في إثبات أصل هذا المذهب وشرعوا في تأويله؛ إلا صاحب المعتمد فإنه نقله من غير إنكار ولا تأويل، ولما توافقت النقلة في إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله: وحكى وقال في المستصفي^(١١): ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء؛ ولعله لا يصح عنه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه؛ وإن صح فعله أراد به =

(١) أخرج ابن أبي حاتم (١٢٧٦٠) عنه: من حلف على يمين فله الثنيا حلب ناقة، وأخرج عبدالرزاق (١٦١٢١) عنه: إذا حلف ثم استثنى على إثر ذلك.

(٢) أخرجه ابن جرير (٢٢٩٩٠)، وابن أبي حاتم (١٢٧٥٨)، والحاكم ٣/٤، والطبراني في الكبير ٦٨/١١ (١١٠٦٩)، والأوسط (١١٩) والبيهقي ٤٨/١٠ بلفظ: (أن ابن عباس كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة).

(٣) الإحكام ٢/٣١٠.

(٤) بيان المختصر ٢/٢٦٦.

(٥) التمهيد ٢/٧٣.

(٦) الذي في التبصرة ص ١٦٢، وشرح اللمع ١/٣٩٩، تقييد مذهب ابن عباس بسنة.

(٧) المحصول ٣/٢٨.

(٨) المستصفي ٣/٣٧٩.

(٩) المعتمد ١/٢٤٢.

(١٠) التمهيد ٢/٧٣.

(١١) المستصفي ٣/٣٧٩.

والحسن^(١) جواز تأخيره ما دام في المجلس، وأوماً إليه أحمد رحمته الله (*) في الاستثناء في اليمين والأولى ما ذكرناه.

= إذا نوى الاستثناء أولاً؛ ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه، ومذهبه أن ما يديه به العبد يقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه انتهى، قلت: ذهابه إلى عدم صحة النقل ليس بجيد، فقد أخرج الحاكم مستدركه^(٢) وقال صحيح على شرط الشيخين عن ابن عباس قال: (إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة)، وقد روى عنه هذا غير الحاكم كما ذكره أبو موسى المدني وغيره، وقال سعيد بن منصور^(٣): حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات ولا عبرة بقول ابن مفلح^(٤): الأعمش مدلس، لأن هذا لا يقدر بثقته؛ فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله، والكلام في الاستدلال والإثبات والنفي طويل وحسب الناظر هنا ما قدمنا.

* قوله: «وأوماً إليه أحمد» أي: إلى قول عطاء والحسن، وهو ظاهر كلام الخرقى من أصحابنا في اليمين^(٥) دون الإقرار^(٦) واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٧) وغيره نقله عنه تقي الدين الفتوحى في شرح مختصر التحرير^(٨) وكذا صاحب التحرير^(٩).

(١) أخرج ابن جرير (٢٢٩٢) عنه: (إذا ذكر أنه لم يقل إن شاء الله فليقل إن شاء الله)، وأخرج عبدالرزاق (١٦١٢٤) عنه: (له ثياه ما لم يكن بين ذلك كلام إذا اتصل).

(٢) المستدرک ٣٠٣/٤، وتقدم في الصفحة السابقة.

(٣) ومن طريقه أخرجه البيهقي ٤٨/١٠.

(٤) أصول الفقه لابن مفلح ٩٠٢/٣.

(٥) مختصر الخرقى ص ٢١٧، ولم يصرح بذلك وإنما فهم من إطلاقه.

(٦) مختصر الخرقى ص ٩٩.

(٧) المسودة ص ١٥٢.

(٨) شرح الكوكب المنير ٣٠٠/٣.

(٩) التحبير ٢٥٦٢/٦.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز، لا يدخل في الإقرار؛ ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية^(١)، وقال بعضهم^(٢) ومالك^(٣) وأبو حنيفة^(٤) وبعض المتكلمين: يصح لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة^(*)؛ قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلْمًا﴾^(٥) و﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٦) و﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا أَتِنَاءً وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾^(٧) وقال الشاعر:

* قوله: «لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة» هذا دليل القائلين بصحة الاستثناء من غير الجنس؛ وحاصله: أنه وقع في القرآن وفي اللغة كثيرا؛ والوقوع دليل الجواز؛ وبيان الوقوع قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلْمًا﴾^(٥) والسلام ليس من جنس اللغو، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٦) والتجارة ليست من جنس المال؛ لأن المال هو الأعيان؛ والتجارة التصرف في تلك الأعيان ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ﴾^(٧) الآية و﴿إِلَّا أَتِنَاءً وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾^(٨) ليس من جنس النعمة.

(١) الوصول ١/ ٢٤٣.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٣١٣.

(٣) إحكام الفصول ص ١٨٥.

(٤) أصول السرخسي ٢/ ٤٤.

(٥) سورة مريم، الآية [٦٢].

(٦) سورة النساء، الآية [٢٩].

(٧) سورة الليل، الآية [١٩-٢٠].

(٨) سورة الليل، الآية [٢٠].

وما بالربع من أحد إلا أوارى*^(*)
 وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس*^(*)

* قوله: «إلا أوارى» الأوارى هي التي تسمى الطوائل؛ وليس من جنس أحد، وما ذكره المصنف تبعاً للغزالي^(١) كلام ملفق من بيتين؛ وأصلهما قول النابغة الذبياني^(٢) حكاة عنه سيبويه في كتابه^(٣) وهو:

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأبد
 وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
 إلا أوارىً لأياً ما أئينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد
 قال الشنتمري في شرح أبيات الكتاب^(٤): الأوارى: محابس الخيل؛ واحداً آرى، وهو من تاريت المكان إذا تحبست به؛ واللأى البطء؛ والمعنى: أئينها بعد لأي لتغيرها؛ والنوى حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده؛ وهو من نأيت إذا بعدت؛ وشبهه في استدارته بالحوض؛ والمظلومة أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها في فلاة فظلمت بذلك؛ لأن معنى الظلم وضع الشيء في غير موضعه؛ وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنوى به؛ ولذلك جعلها جلداء وهي الصلبة.

* قوله: «إلا اليعافير»^(٥) إلخ» اليعافير: أولاد الظباء؛ واحداً يعفور؛ والعيس بقر الوحش لبياضها؛ والعيس البياض، وأصله في الإبل؛ فاستعاره للبقرة قاله الشنتمري^(٦) فاليعافير والعيس ليس من جنس الأنيس.

(١) المستصفى ٢٥٨/١.

(٢) ديوان النابغة ص ١٥.

(٣) الكتاب لسبويه ١٣٣/١، وفيه (أصيلاًنا).

(٤) خزنة الأدب ١١٧/٤.

(٥) الرجز لعامر بن الحارث: جران العود، وهذه رواية النحاة وهي غير واردة في ديوانه، انظر: أوضح المسالك ٢/٢٦١.

(٦) المشهور أن العيس: الإبل البيض فيها صفرة، انظر: تاج العروس ١٦/٢٩٧.

ومثله كثير.

ولنا^(١): أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه^(*) بدليل أنه مشتق من قولهم: ثبتت فلانا عن رأيه؛ وثبتت العنان؛ فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه؛ فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول - لولا الاستثناء - فما صرف الكلام ولا ثناء عن وجه استرساله؛ فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن (موضعه)^(٢)؛ وتكون إلا ههنا بمعنى لكن؛ قال هذا ابن قتيبة^(٣)، وقال: هو قول سيبويه^(*)؛ وقاله غيرهما من أهل العربية؛ وإذا كانت بمعنى (لكن) لم يكن لها في الإقرار معنى^(*)؛ فلم يصح أن ترفع شيئاً منه؛ فتكون

* قوله: «ولنا إلخ» حاصل هذا الجواب: أن يتعين حمل ما ذكرتموه على المجاز والاتساع؛ وليس هذا محل النزاع؛ لأن ما ذكرناه من دليل الامتناع قاطع؛ وما ذكرتموه محتمل لتردده بين احتمال الحقيقة والمجاز؛ والقاطع مقدم على المحتمل.

* قوله: «وقال: هو من قول سيبويه» عبارته في كتابه^(٤): إن قولك ما فيها أحد إلا حماراً؛ جاؤا به على معنى: ولكن حماراً؛ وكرهوا أن يبدوا الآخر من الأول فيصير كأنه من نوعه فحمل على معنى (ولكن) وعمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم، هذا كلامه وهو صريح في المطلوب.

* قوله: «وإذا كانت بمعنى لكن إلخ» جواب^(٥) عن قولهم: ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً، وحاصل الأمر: أن الاستثناء المنقطع مقدر بلكن؛ فكما =

(١) في المطبوع: زيادة (في).

(٢) لعلها: (موضعه).

(٣) انظر: العدة ٦٧٦/٢.

(٤) الكتاب ١٣٣/١.

(٥) ليس هذا جواباً بل هو المقدمة الثانية للدليل، وحاصله: (إلا) في الاستثناء من غير الجنس بمعنى (لكن)، و(لكن) في الإقرار لا تؤثر، النتيجة أن (إلا) في الاستثناء من غير الجنس لا تؤثر، فدل ذلك على أن الاستثناء من غير الجنس باطل.

لاغية؛ فإن لكن إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد؛ والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه؛ ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات مجال.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف^(*)؛ وفي استثناء

= يجب فيه مخالفة إما تحقيقاً مثل: ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو؛ وإما تقديراً مثل: ما ضربني لكن أكرمني؛ فكذا ههنا، ويفترع على هذا ما قاله الخرقى في مختصره^(١): ومن أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً إلا أن يستثنى عينا من ورق^(٢) أو ورقاً من عين، فعلى ما ذكره المصنف هنا يكون قوله: إلا أن يستثنى إلخ مخالفاً لهذه القاعدة، ولما كان أحد القولين في المذهب حمله الأصحاب على الاستحسان، وحمله الطوفي^(٣) على الاستثناء من الجنس البعيد، وبيانه^(٤): أنه لو قال: له عندي مائة درهم إلا ثوباً أو إلا شاة أو غيرهما من المتقومات بطل الإقرار عند المصنف ومن تابعه؛ ولزمه مائة إلا قيمة ثوب على الرواية الثانية لاشتراك المستثنى والمستثنى منه في الجنس البعيد وهو أن الكل مال، وما يقع في المستثنى من جهالة تزال بالوساطة والصلح، قلت: وهذا هو المختار.

* قوله: «أقل من النصف إلخ» قال الشيخ مجد الدين بن تيمية في المحرر^(٥): يصح استثناء الأقل دون الأكثر في عدد الطلاق والمطلقات والأقارير نص عليه، وفي النصف وجهان؛ وقيل في الأكثر أيضاً، قال الطوفي^(٦): قلت المصحح لاستثناء الأكثر هم أكثر =

(١) مختصر الخرقى ص ٩٩.

(٢) يعني: ذهباً من فضة.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٥٩٧/٢.

(٤) هذا هو فائدة الخلاف كما ذكر الطوفي في مسألة الاستثناء من غير الجنس ٥٩٧/٢.

(٥) المحرر ٥٩/٢.

(٦) شرح مختصر الروضة ٥٩٨/٢.

النصف وجهان، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر؛ ولا نعلم خلافا في أنه لا يجوز استثناء الكل^(*)؛ واحتج من جوزه أي: جوزه الأكثر بقوله: ﴿فَعَبْرَتِكَ لَأَعْوَبِنَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(١) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ^(١) وقال في

=الفقهاء والمتكلمين؛ والمانع منه أصحابنا وبعض الفقهاء والقاضي أبو بكر^(٢) في آخر أقواله؛ قال الأمدى^(٣): وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح واختاره هو الوقف؛ ومثال العقد الصحيح له سبعون إلا عشرة؛ وقوله في المحرر: وفي النصف وجهان، قال ابن هبيرة: الصحة ظاهر المذهب وصححه في التصحيح والمحرر^(٤) والرعايتين والحاوي الصغير، واختاره ابن عبدوس في تذكرته وجزم به في الإرشاد والوجيز والمنور ومتخب الأدمي وهو ظاهر كلام ابن عقيل في التذكرة في الطلاق والإقرار؛ فإنه ذكر فيها لا يصح استثناء الأكثر واقتصر عليه والوجه الثاني: لا يصح^(٥).
* قوله: «ولا نعلم خلافا في أنه لا يجوز استثناء الكل» لأنه يفضي إلى العبث، وكونه نقضا كلياً للكلام ورجوعاً عن الإيجاد إلى الإعدام، فعلى هذا يلغو الاستثناء ويلزم المستثنى؛ فإذا قال: له عليّ عشرة إلا عشرة، أو أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً لزمه عشرة وطلقت ثلاثاً، ونقل القرافي^(٦) عن المدخل لابن طلحة أن في صحته قولين، قال شارح التنقيح: فعدم اللزوم يقتضي استثناء الكل.

(١) سورة ص، الآيتان [٨٢-٨٣]

(٢) التقريب والإرشاد ٣/١٤١.

(٣) الإحكام ٢/٣١٨.

(٤) كذا في المطبوع، وصوابه: تصحيح المحرر كما في الانصاف ٩/٢٩، والذي في المحرر اطلاق الوجهين بدون تصحيح.

(٥) انظر: الإنصاف ٩/٢٩.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٤.

أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(١) فاستثنى كل واحد منهما من الآخر؛ وأيهما كان الأكثر حصل المقصود، وقال الشاعر^(٢):
أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قواما^(*)
ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر، ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص.

ولنا: أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك، وأنكروه قال أبو اسحق الزجاج^(٣): لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير، وقال ابن جني^(٤): لو قال قائل: مائة إلا تسعة وتسعين، ما كان متكلماً بالعربية؛ وكان كلامه عياً من الكلام ولُكْنَةً، وقال القتيبي^(٥): يقال صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً؛ ولا يقال:

* قوله: «فاستثنى كل واحد منهما من الآخر» استثنى في الأولى العباد المخلصين من بني آدم، وفي الثانية الغاوين من العباد والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾^(٦) ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٧).

* قوله: «أدوا التي نقصت إلخ» أي: وهو معنى قوله: مائة إلا تسعين وهو استثناء الأكثر.

(١) سورة الحجر، الآية [٤٢].

(٢) ينسب لأبي مكعث أخي بني سعد بن مالك مع بعض الاختلاف، انظر: شرح شواهد المغني ٢٢٩/٧، خزائن الأدب ٤/٢٩٧.

(٣) شرح جبل الزجاجي ٢/٢٤٩.

(٤) انظر: التسهيل ص ١٠٣.

(٥) انظر: العدة لأبي يعلى ٢/٦٦٧.

(٦) سورة الأعراف، الآية [١٧].

(٧) سورة البقرة، الآية [١٠٠]، لكن الضمير فيها عائد لمخصوصين.

صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً، ويقول: لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين؛ ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم إلا أكثرهم، إذ ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل؛ ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه؛ وأما الآية التي احتجوا بها فقد أجيبت عن احتجاجهم منها بأجوبة؛ منها: أنه استثنى^(*) في إحدى الآيتين

* قوله: «منها أنه (استثنى)^(١)» هذا الجواب والذي بعده ضعيفان؛ أما الأول: فلأن المحاورة إنما وقعت في ذرية آدم التي أخرج آدم من الجنة بسببه، بدليل قوله: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ يعني بنبي آدم ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾^(٢) ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) وإذا كان الكلام في ذرية آدم لم يصح ضم الملائكة إليهم حتى يكون الغاؤون بالنسبة إليه وإلى بقية بني آدم قليلاً، وأما الثاني: فإن الأصل في الاستثناء الاتصال وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٤) أي بالجبر والقهر القدرى، بل ذلك لله تعالى، وذلك لا ينفي سلطانه بالإغواء والوسوسة؛ وهو المراد بالسلطان المثبت له بقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٥) أي: فلك عليهم سلطان الإغواء والوسوسة؛ بدليل قوله عز وجل: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَبْلِكَ وَرَجِّلِكَ وَاشارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ﴾^(٦) والجواب الصحيح عن الآية هو أن المنع من استثناء الأكثر إنما يكون إذا صرح بعدد المستثنى منه؛ أما إذا لم يصرح به فهو جائز بالاتفاق؛ كما إذا قال: خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزيوف وكانت أكثر؛ والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد =

(١) في المطبوع: (استثناء)، ولا يصح لغة.

(٢) سورة الأعراف، الآيتان [١٤-١٥].

(٣) سورة ص، الآية ب [٨٢].

(٤) سورة إبراهيم، الآية [٢٢].

(٥) سورة الحجر، الآية [٤٢].

(٦) سورة الإسراء، الآية [٦٤].

المخلصين من بني آدم وهم الأقل، وفي الأخرى استثناء الغاوين ومن جميع العباد؛ وهم الأقل؛ فإن الملائكة من عباد الله، قال تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١) وهم غير غاوين، ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(٢) بمعنى لكن؛ بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾^(٣) وأما البيت فليس فيه استثناء^(*)؛ مع أنه قد قال ابن فضال النحوي^(٤): هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب، وأما القياس في اللغة فغير جائز؛ ولو كان جائزا فهو جمع بغير علة^(*)؛ ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ويعارضه بأنه إذا لم يميز استثناء الكل فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه.

المستثنى منه، بل قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي﴾ وهو مقدار غير معين؛ بخلاف: له عندي مائة إلا تسعين فهذا هو المنوع؛ وهذا هو الجواب عن البيت المذكور بتقدير ثبوته؛ إذ ليس فيه صيغة استثناء. * قوله: «فليس فيه استثناء» وعمل النزاع مشروط بالتصريح بصيغة الاستثناء والعدد. * قوله: «فهو جمع بغير علة» أي: أن شرط القياس أن يكون لعللة جامعة بين المقيس والمقيس عليه^(٥)؛ فقياس استثناء الأكثر على جواز استثناء الأقل لا بد له من علة؛ ولا علة هنا؛ فالقياس باطل؛ فهذا جواب بالإبطال، وقوله: ويعارضه جواب بالمعارضة.

(١) سورة الأنبياء، الآية [٢٦].

(٢) سورة الحجر، الآية [٤٢].

(٣) سورة إبراهيم، الآية [٢٢].

(٤) انظر: التمهيد ٢/ ٨٠، الصعقة الغضبية ص ٥٠٧، وكذا ضبطه ابن قاضي شهبة بالضاد المعجمة.

(٥) القياس الذي يريد المؤلف هنا هو قياس الاستثناء على التخصيص بدلالة قوله بعد ذلك، ومثل هذا لو

جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، أي: يجاب عن القياس الثاني بمثل الجواب عن القياس الأول.

فصل

إذا تعقب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤١﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(١) وقول النبي ﷺ: (لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته^(*) إلا بإذنه)^(٢) رجع الاستثناء إلى جميعها^(*)، وهو قول أصحاب الشافعي^(٣)، وقال الحنفية^(٤): يرجع إلى أقرب المذكورين لأمر ثلاثة:

* قوله: «ولا يجلس على تكرمته» قال في النهاية^(٥): التكرمة الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش أو سرير مما يعده كرامة، وهي تفعله من الكرامة.

* قوله: «رجع الاستثناء إلى جميعها» أي: إلى جميع الجمل التي قبله ما لم يمنع مانع من عوده إلى بعضها؛ والمانع إما قرينة معنوية، أو لفظية، فمثال الأولى: إذا قال: نسائي طواق وعبيدي أحرار إلا الحيض فهذا راجع إلى الجملة الأولى بقرينة الحيض المختص بالنساء، ولو قال: «إلا الزنجيين أو الهنديين أو الحبشانيين»، اختص بالثانية لأن هذه الصفات في العرف مختصة بالعبيد، وأما الثانية: فإن ظهر أن الواو للابتداء في مثل: أكرم بني تميم والنحاة (البصريون)^(٦) إلا البغاددة اختص بالأخيرة وإلا فلا، وهذا هو التحقيق وإن كان المصنف أطلق القول.

(١) سورة النور، الآيتان [٤-٥].

(٢) أخرجه مسلم (٦٧٣) من حديث أبي مسعود.

(٣) الإحكام للآمدي ٣٢١ / ٢.

(٤) الفصول ١ / ٢٦٥.

(٥) النهاية «كرم» ٤ / ١٦٨.

(٦) في المطبوع: (البصريين) وهو خطأ، وانظر: الإحكام للآمدي ٣٢٢ / ٢، شرح مختصر الروضة ٦١٢ / ٢.

أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين^(*)؛ وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه؛ فلا يزيل - أي: العموم - المتيقن (بالشك)^(١).

الثانية: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله ضرورة أنه لا يستقل بنفسه؛ فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد؛ فلا حاجة إلى تعلقه بما قبل ذلك؛ فلا نعلقه به؛ وصار كالاستثناء من الاستثناء^(٢).

والثالثة: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى^(*)؛ فأشبهه ما لو فصل بينهما بكلام آخر.

وأدلتنا ثلاثة:

أحدها: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها؛ كقوله: (نسائي طوالت وعبيدي أحرار إن كلمت زيدا)^(*)؛ فكذلك الاستثناء؛ فإن الشرط والاستثناء

* قوله: «أحدها: أن العموم إلخ» بيانه: أن العموم في كل جملة من الجمل متيقن، وعود الاستثناء إلى كل واحدة منها مشكوك فيه؛ فلا يرفع العموم المتيقن بالشك، وإنما رفعنا عموم الجملة الأخيرة ضرورة تعلق الاستثناء بغيره.

* قوله: «مفصول بينها وبين الأولى» أي: وقع الفصل بين كل جملتين منها بالعطف؛ فأشبهه الفصل بكلام أجنبي؛ ولو فصل بينهما بكلام أجنبي لم يعد الاستثناء إلى الجميع؛ فكذا ما أشبهه.

* قوله: «نسائي طوالت إلخ» أي: فيكون تكليمه زيدا شرطاً في وقوع الطلاق والعتق جميعاً؛ فكذلك الاستثناء مثله؛ وقوله: فإن الشرط والاستثناء: شيان، بيان للجامع بينهما؛ وهو أن كلا منهما يفتقر إلى ما يتعلق به.

(١) كذا في المطبوع، ومراده: أن العموم في الجملة الأولى متيقن، فلا نزله بالاستثناء المشكوك في رجوعه لذلك العموم.

(٢) مثل قوله: له عليّ عشرة إلا أربعة إلا درهماً، فإن الاستثناء الأخير (إلا درهماً) لا يعود إلا إلى الجملة التي تليه (الأربعة)، فكذلك الاستثناء بعد العطف لا يعود إلا على الجملة التي تليه.

(سيان)^(١) في تعلقهما بما قبلهما (تغيرها)^(٢) له؛ ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء؛ فما يثبت^(*) لأحدهما ثبت في الآخر، فإن قيل^(*): الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء؛ قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما^(*)؛

* قوله: «فبما يثبت إلخ» جواب شرط مقدر أي: إذا ثبت أن بين الشرط والاستثناء هذا الاشتراك الخاص؛ وجب أن يستويا في رجوع كل منهما إلى جميع الجمل قبله.
* قوله: «فإن قيل» هذا قدح من الخصم في قياس الاستثناء على الشرط في رجوعه إلى جميع الجمل؛ فكان الخصم يقول: هذا قياس مع الفارق.
* قوله: «قلنا إلخ» لنا في نقض ما قالوه ثلاثة مسالك:

أولها: أن قولكم رتبة الشرط التقديم إنما هو من جهة العقل لا من جهة اللغة؛ وكلامنا في بحث لغوي لا عقلي؛ ولا يلزم من توقف المشروط على الشرط ولزوم تقدمه عقلا أن لا يساويه الاستثناء فيما ذكرناه.

ثانيها: ما ذكره المصنف، وحاصله: أن كلامنا فيما إذا تأخر الشرط، وحينئذ لا فرق بينه وبين الاستثناء؛ لأن كلا منهما متأخر عن الجمل؛ وما ذكر من استحقاق التقدم أمر عقلي لا اعتبار به ههنا؛ فلا فرق إذن بين قوله: (نسائي طوالت وعبيدي أحرار إن كلمت زيدا) وبين قوله: (نسائي طوالت وعبيدي أحرار (إلا أن أكلم)^(٣) زيدا).

ثالثها: أن (على)^(٤) ما ذكرتموه من الفرق يلزمكم أن يتعلق الشرط بالجملة الأولى فقط إما مطلقا سواء تقدم أو تأخر، نظرا إلى استحقاقه التقديم حكما، (أو)^(٥) إذا تقدم^(٦) =

(١) بمعنى: أنها متساويان، وفي المطبوع: (شيتان).

(٢) في المطبوع: (بغيرهما).

(٣) في المطبوع: (إن لا كلم)، وهذا خطأ مطبعي.

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٥) في المطبوع: (و).

(٦) في المطبوع: زيادة (حكماً) هو خطأ مطبعي.

ثم إن كان متقدما فلم لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؛ فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر؛ فكذلك الاستثناء؛ فإنه مساو للشرط في حال تأخره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عبي ولكنة؛ ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك؛ بل كان متعينا لازما فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعا من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه^(*)، فتصير الجمل كالجمله الواحدة فيصير كأنه قال: اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب؛ ولا فرق بين هذا وبين قوله اضرب من قتل وسرق إلا من تاب، وقولهم: إن التعميم مستيقن ممنوع^(*) فإن العموم والإطلاق

=لفظه نحو: إن كلمت زيدا فنسائي طوالق وعبيدي أحرار، فتعنت عبيده في الحال ويتوقف طلاق نسائه على تكليمه زيدا؛ لكن ذلك باطل باتفاق، فدل على أن استحقاق الشرط للتقديم حكما لا تأثير له في الفرق المذكور؛ وحينئذ يستوي الشرط والاستثناء في تعلقها بجميع الجمل المذكورة قبلها؛ وهو المطلوب.

* قوله: «يوجب نوعا من الاتحاد» أي: يوجب اتحادا معنويا، ولهذا قدرت التثنية والجمع نحو: الزيدان والزيدون بالعطف؛ نحو: قام زيد وزيد وزيد وشبه ذلك بقولهم: قاموا؛ فواو العطف والجمع والضمير المتصل بالفعل وأشباهه المعتبر ههنا هو الاتحاد المعنوي دون التفاضل اللفظي؛ وحينئذ تصير الجمل كالجمله الواحدة لربط الواو المقتضية للجمع بينهما؛ فيكون الاستثناء راجعا إلى الجميع.

* قوله: «وقولهم أن التعميم مستيقن ممنوع» حاصله: أنكم إن أردتم أن التعميم مستيقن قبل تمام الكلام فهذا ممنوع وإن أردتم أنه مستيقن بعد تمام الكلام، فالكلام إنما يتم بالاستثناء؛ وبعد الاستثناء لا يبقى العموم متيقنا حتى يكون رفعه بالشك ممتعا إلا على قولكم يتعلق بالجملة الأخيرة ويبقى العموم فيها قبلها؛ لكن هذا يصير استدلالا في محل النزاع فلا يسمع.

لا يثبت قبل تمام الكلام؛ وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه؛ ثم يبطل بالشرط والصفة؛ وقد سلّم أكثرهم عموم ذلك^(*)، ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ»^(١) رجع ذلك إلى جميعها، وقولهم: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة؛ ممنوع^(*)، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك؛ ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة، أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول^(*)، لأن الاستثناء من النفي إثبات؛ ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي؛ وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول كقوله تعالى: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا»^(٢) لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بما لهم؛ فالعتق ليس حقا لهم.

* قوله: «ثم يبطل بالشرط والصفة إلخ» فلو قال: أكرم بني تميم وبني أسد الطوال تعلقت الصفة بجميع ما تقدمها، مع أن ضرورة التعلق تندفع بالجملة الواحدة.

* قوله: «وقولهم: إن الاستثناء إلخ» حاصل ما أجاب عنه المصنف: أنا لا نسلم أن تعلق الاستثناء بما قبله للضرورة بل لصلاحية ما قبله لتعلقه به؛ وسائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به ما لم يمنع من تعلقه بها مانع خاص؛ كقوله سبحانه وتعالى: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا»^(٢) فهذا الاستثناء راجع إلى الدية لا إلى التحرير؛ لأنه ليس حق الورثة حتى يصدقوا به؛ كما ذكره المصنف.

* قوله: «أما الاستثناء من الاستثناء إلخ» جواب عن قولهم وصار كالأستثناء من الاستثناء.

(١) سورة المائدة، الآية [٨٩].

(٢) سورة النساء، الآية [٩٢]، وقد يتعلق الاستثناء بالجملة الأولى دون الأخيرة لدليل خاص مثل قوله: «فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ» البقرة، [٢٤٩].

فصل في الشرط^(*)

الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه؛ ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة ما يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات^(*).

والشرط عقلي وشرعي ولغوي، فالعقلي كالحياة للعلم^(*) والعلم للإرادة، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم، واللغوي كقوله: إن دخلت الدار

* قوله: «فصل في الشرط» هذا هو الثاني من مخصصات العموم المتصلة؛ ولا شك أن الأحكام الشرعية لها: علل - وهي المؤثرة^(١) في وجودها المعرفة لها شرعا - وشروط^(٢) - يتوقف تأثير العلل في الأحكام عليها -؛ كالزنا هو علة الرجم؛ ويتوقف تأثيره في إيجاب الرجم على الإحصان؛ والنصاب هو المؤثر في وجوب الزكاة؛ ويتوقف تأثيره في إيجابها على تمام الحول؛ فالشرط هو ما لا تؤثر العلة في وجود الحكم إلا بعد حصوله.

* قوله: «ولا يلزم من عدمها عدمه»^(٣) أي: عدم المعلول لجواز أن يكون له علة لم يصل فهمنا إليها.

* قوله: «كالحياة للعلم» إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل^(٤)، فإنه لا بد لها من محل، ولا يلزم وجودها بوجود المحل كما في الجمادات.

(١) يعني: بجعل الله لها مؤثرة، لا بذاتها.

(٢) كلام الأصوليين في الشرط المخصص للعموم، وهو الشرط اللغوي، وكلام الشارح هنا، وتعريف المؤلف للشرط إنما هو للشرط الشرعي وفرق بينهما، وانظر في الفرق بينهما: الفروق للقرافي ٥٩/١.

(٣) يظهر أن مراده العلة الكاملة، لثلا ينقض تعريفه بعدم الحكم مع وجود العلة لتخلف الشرط.

(٤) كذا قال الشارح، وصوابه: إذ العلم ينتفي بانتفاء الحياة، والجمادات ليست محلاً للحياة.

فأنت طالق؛ وإن جتني أكرمتك؛ مقتضاه في اللغة اختصاص الإكram بالمجيء
فينزل منزلة التخصيص والاستثناء^(*).

والاستثناء والشرط (يغير)^(١) الكلامَ عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله
متكلماً بالباقي؛ لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه؛ فإنه لو دخل لما خرج؛ فإذا
قال: أنت طالق إن دخلت الدار؛ معناه: أنك عند الدخول طالق، وقوله: له
على عشرة إلا ثلاثة؛ معناه له على سبعة؛ فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر
على إسقاط ثلاثة؛ ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل
فيصير موضوع الكلام ذلك، فقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾^(٢) لا حكم له قبل
إتمام الكلام؛ فإذا تم كان الكلام مقصوراً على من وجد منه السهو والرياء؛ لا
أنه دخل فيه كل متصل ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط.

قوله: «فينزل منزلة التخصيص» أي: فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه
اشترطاً؛ فنزل الشرط منزلة التخصيص إلخ.

(١) لعلها: (يغيران)، أو: (يغير كل منها).

(٢) سورة الماعون، الآية [٤]، وهذا في التخصيص بالوصف، وقد يجعل تقييداً.

فصل في المطلق والمقيد

المطلق هو تناول لواحد لا بعينه باعتباره حقيقة شاملة لجنسه^(*)؛ وهي النكرة في سياق الأمر؛ كقوله تعالى: «فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ»^(١) وقد يكون في الخبر كقوله **﴿لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْلِي﴾**^(٢).

* قوله: «هو المتناول لواحد» خرج به ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، وبقوله: (لا بعينه) المعارف كزيد ونحوه، وببإقي الحد: المشترك والواجب المخير؛ فإن كلا منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة؛ وذلك كما مثل به المصنف، فإن كل واحد من لفظ الرقبة والولي قد تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب والأولياء، ثم اعلم أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منها^(٣) في الأشخاص، يقال: رجل أو حيوان مطلق إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال؛ ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه؛ فإذا قلنا: اعتق رقبة؛ فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه؛ وإذا قلنا: اعتق رقبة مؤمنة كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد من بين أفراد جنسه ومانعة لها من الشيوع؛ كالقيد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة في جنسه.

(١) سورة المجادلة، الآية [٣].

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس أحد ١/ ٢٥٠ (٢٢٦٠)، وابن ماجه (١٨٨٠)، ومن حديث عائشة أخرجه أحد ١/ ٢٥٠ (٢٢٦١) و٦/ ٢٦٠، وابن حبان (٤٠٧٥)، ومن حديث أبي موسى أخرجه أحد ٤/ ٣٩٤، وأبوداود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١)، وابن ماجه (١٨٨١)، وابن حبان (٤٠٧٧)، والحاكم ٢/ ١٧١، ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن حبان (٤٠٧٦)، وذلك بأسانيد يقوي بعضها بعضاً فالحديث صحيح لغيره.

(٣) أي: من الإطلاق والتقييد في الأشخاص.

والمقيد هو: المتناول لمعين أو لغير معين^(*) موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ^ط فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾^(١) قيد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع، وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة؛ كقوله: ﴿رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(١) مقيدة بالإيمان مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات^(*)، ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به والآلة فيما يفتقر إلى الآلة والمحل للأفعال المتعدية؛ وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها، والله أعلم.

* قوله: «أو لغير معين» أي: كان متناولاً لغير معين لكنه موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه؛ وتتفاوت مراتبه في تقييده باعتبار قلة القيود وكثرتها؛ فما كثرت فيه القيود كان أعلى رتبة مما قلت قيوده.

* قوله: «وسائر الصفات» مثل الصحة، والسقم، والطول، والقصر، والنسب، والبلد، وكذلك يقال: فعل مقيد أو مطلق باعتبار اختصاصه ببعض مفاعيله من ظرف زمان أو مكان ونحوه من المفاعيل؛ كالمصدر والعلة والآلة ومحل الفعل وعدم اختصاصه بذلك.

* قوله: «وقد يتقيد بأحدهما إلخ» أي: قد يقيد الفعل ببعض مفاعيله دون بعض؛ فيكون مطلقاً مقيداً بالإضافة إلى بعضها دون بعض؛ كقولهم: صم يوم الإثنين فالصوم مقيد من جهة ظرف الزمان؛ ولو قال: صم في المدينة يومين لكان على العكس من ذلك^(٢).

(١) سورة النساء، الآية [١٩٢].

(٢) (صم يوم الاثنين)، مقيد في الزمان مطلق في المكان، و(صم في المدينة يومين)، مقيد بالمدينة، أما الزمان فإنه مقيد من جهة مقداره، مطلق من جهة تحديده.

فصل

إذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام^(*):

حالات حمل
المطلق على المقيد

القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد؛ كقوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)، وقال: (لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل)^(١)، فيجب حمل المطلق على المقيد، وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه^(*)؛ لأنه نسخ؛ فإن الزيادة

* قوله: «فهو على ثلاثة أقسام» وجه الحصر أنه إذا اجتمع معنا مطلق ومقيد فيما أن يتحد حكمها أو يختلف؛ فإن اتحد حكمها فيما أن يتحد (سببها)^(٢) أو يختلف.

* قوله: «وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه» رأيت على هامش نسخة قديمة ما لفظه: لعل ما حُكي عن أبي حنيفة في هذا لا يصح؛ فإنهم أنكروه^(٣)، وحكاه الغزالي اتفاقاً^(٤) وابن عقيل لم يذكر فيه خلافاً انتهى، ويثبت هذا ما رأيت في كتب أصول الحنفية من أنه لا يحمل المطلق على المقيد وإن كان في حادثة لإمكان العمل بها إلا أن يكونا في حكم واحد، وحادثة واحدة، لأن العمل بها غير ممكن؛ فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام ثلاثة أيام؛ وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعة^(٥)، لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متقابلين وهما التتابع وعدمه؛ فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه حملاً =

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٥٢٥)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/٢٨٦: «رجاله رجال الصحيح»، وأخرجه البيهقي ٧/١١٢ من قول ابن عباس.

(٢) في المطبوع: (حكمها)، وهو سبق قلم.

(٣) فواتح الرحموت ١/٣٦٢، فإنهم قالوا: يحمل المطلق على المقيد هنا على طريق النسخ لا على طريق البيان.

(٤) الغزالي في المستصفى ٣/٣٩٨ نقل عن القاضي حكاية الاتفاق.

(٥) أخرجه البيهقي ١٠/٦٠، وابن شعبة ٤ق١/٣٣، وابن جرير (١٢٥٠٤)، وسعيد بن منصور

٤/١٥٦٢ (٨٠٤)، وعبدالرزاق (١٦١٠٤).

على النص نسخ فلا سبيل إلى النسخ بالقياس؛ وقد بينا فساد هذا^(*)؛ فإن قوله: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ»^(١) ليس بنص في أجزاء الكافرة^(*)؛ بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه؛ والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب؛ كالعق في كفارة الظهار والقتل قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان؛ وأطلقها في الظهار^(*)، فقد روى عن أحمد رحمته الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد؛ وهو اختيار أبي اسحاق بن شاقلا^(٢)،

= على المقيد هكذا ذكره الأصوليون منهم وأوجبوا الحمل في هذا القسم اتفاقاً^(٣)؛ وحاصل مذهب الحنفية هنا أن المطلق والمقيد إما أن يردا في السبب والشرط؛ أو يردا في الحكم؛ وحيث إنهما إما أن يتحد الحكم والحادثة، أو يتعددا، أو يتحد الحكم وتتعدد الحادثة، أو بالعكس، فهذه خمسة أقسام، قسم منها يجب الحمل فيه بالاتفاق؛ وهو ما إذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة، وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولا يجوز؛ وهو ما إذا كانا متعددين، وأما الثلاثة الباقية فمختلف. فيها؛ ولعل المصنف توهم الخلاف من الحنفية في الكل.

* قوله: «وقد بينا فساد هذا» أي: في باب النسخ^(٤).

* قوله: «فإن قوله إلخ» حاصله: أنا لا نسلم أن المطلق منصوص على إرادته مجردا، بل بقيد المقيد؛ وذلك لأنه في دليبه ادعى أمرين؛ أحدهما: أن المطلق منصوص على إرادته، الثاني: أن التقييد زيادة عليه؛ والزيادة على (النص)^(٥) نسخ؛ فمنعنا الأمرين.

* قوله: «كالعق في كفارة الظهار إلخ» سببها مختلف؛ وهو الظهار والقتل، وحكمها

متحد؛ وهو عق الرقبة.

(١) سورة المجادلة، الآية [٣].

(٢) العدة ٢/٦٣٨.

(٣) بذل النظر ص ٢٦٢.

(٤) تقدم ١/٢٥٦.

(٥) في المطبوع: (النسخ).

وهو قول جُلِّ الحنفية^(١) وبعض الشافعية^(٢)، واختار القاضي^(٣) حمل المطلق على المقيد وهو قول المالكية^(٤) وبعض الشافعية^(٥)؛ لأن الله تعالى قال: «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ»^(٦) وقال في المدائنة: «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ»^(٧) ولم يذكر عدلاً؛ ولا يجوز إلا عدل؛ فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد، ولأن العرب تطلق في موضع وتفيد في موضع آخر؛ فيحمل أحدهما على صاحبه كما قال^(٨):

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف
وقال آخر^(٩):

وما أدري إذا يمت أرضاً أريد الخير أيهما يليني
الخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني
وقال أبو الخطاب^(١٠): يبنى عليه من جهة القياس؛ لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم؛ وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر^(*).

* قوله: «وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس إلخ» قال الطوفي^(١١) في شرح مختصره: معنى هذا الكلام أنه يحمل المطلق على المقيد إن وافقه قياس يدل عليه قياساً على =

(١) بذل النظر ص ٢٦٣.

(٢) البرهان ١/٤٣٩.

(٣) العدة ٢/٦٣٨-٦٤٠.

(٤) هذا قول بعض المالكية، وأكثرهم على خلافه، انظر: إحكام الفصول ص ١٩٣، الإشارة ص ٢١٧، شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦، مفتاح الوصول ص ٨٦، نشر البنود ١/٢٦٢.

(٥) الحاوي الكبير ١٠/٤٦٢.

(٦) سورة الطلاق، الآية [٢].

(٧) سورة البقرة، الآية [٢٨٢].

(٨) هو قيس بن الخطيم، انظر: كتاب سيبويه ١/٣٧.

(٩) ديوان مثقب العبدي ص ٢١٢.

(١٠) التمهيد ٢/١٨١.

(١١) شرح مختصر الروضة ٢/٦٤٠.

=تخصيص العام بالقياس الخاص، قال: وإن لم يوافق قياس لم يحمل المطلق على المقيد، قلت: هذا الذي فهمت من كلام الشيخ أبي محمد يعني المصنف^(١) وكلامه في ذلك مضطرب؛ لأنه قال: وقال أبو الخطاب يبنى عليه أي يبنى المطلق على المقيد من جهة القياس؛ لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم وذلك جائز بالقياس الخاص؛ قلت: فتعليقه في آخر هذا الكلام يدل على ما قلت وفهمت من كلامه؛ وهو أن حمل المطلق على المقيد هنا يحتاج إلى قياس عاضد موافق له؛ كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص؛ لكن صدر كلامه وهو قوله يبنى المطلق على المقيد من جهة القياس يحتمل ما فهمته ويحتمل أن المطلق يحمل على المقيد بطريق القياس؛ وهو قياس صورة الإطلاق على صورة التقييد بجامع القدر المشترك بينهما من اتحاد الحكم؛ لا من جهة أن المتكلم أراد بالإطلاق ما دل على التقييد، قلت: وعلى هذين الاحتمالين يترتب في الحكم خلاف؛ لأن بتقدير الاحتمال الأول: إن وجد قياس يدل على حمل المطلق على المقيد حمل وإلا فلا؛ فحمله في حال من حالين وعلى تقدير من تقديرين؛ وعلى الاحتمال الثاني يحمل عليه ولا بد؛ لكن مستند الحمل عليه هو القياس؛ أو قياس الدليل على إرادة المتكلم بمطلق كلامه فافهم هذا؛ هذه عبارة الطوفي، أقول: إن المصنف اختصر كلام أبي الخطاب فوق التشويش في نقله، وعبارة التمهيد^(٢): ويقوى عندي أنه لا يبنى المطلق على المقيد من جهة =

(١) كلام المصنف واضح في أن أبا الخطاب يرى حمل المطلق على المقيد على جهة القياس، سواء وافقه قياس أو لا؛ لأن القياس الآخر دليل مستقل، فإذا قلنا: يحمل إذا عضده القياس كما قال الرازي في المحصول ٣/ ١٤٥ فكأننا نقول: المطلق لا يحمل على المقيد وإذا ورد قياس عمل به سواء كان في هذه المسألة أو في غيرها، فحقيقة هذا القول، هو حقيقة القول الأول القائل بعدم حمل المطلق على المقيد.

(٢) التمهيد ٢/ ١٨١.

=اللغة؛ وبنى عليه من جهة القياس؛ وبه قال أبو الحسين البصري^(١) وجل أصحاب الشافعي^(٢)؛ ثم قال في استدلاله^(٣): والدلالة على بناء المطلق على المقيد من جهة القياس: أن المطلق يقتضي العموم؛ وتخصيص العموم جائز في القياس^(٤)، في البحث على هذا؛ وهو يدل على ما ذكرناه؛ والظاهر أن الطوفي لم يطلع على لفظ أبي الخطاب؛ وإنما اعتمد في اختيار أبي الخطاب على الروضة فقط؛ فدخله الوهم، ثم إن قول العلامة الطوفي: كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص، إن أراد أن كل صورة من صور تخصيص العموم تحتاج إلى قياس فهذا لا يعرف؛ وإنما القياس أحد المخصصات للعموم كما هو مذكور في موضعه، وقول المصنف هنا: وذلك جائز بالقياس؛ معناه أن تخصيص العموم بالقياس جائز؛ فكذلك المطلق يقيد بالقياس على صورة التقييد، وبعد هذا كله فإن المسألة لم تتضح؛ وإيضاحها ما قاله الإسنوي في شرح المنهاج^(٥): وهو أن الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الأمدي^(٦) وصححه هو والرازي^(٧) وأتباعهما، وجزم به المصنف يعني البيضاوي^(٨) أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد؛ كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشفو الشارع إليه؛ وإن لم يحصل ذلك فلا.

(١) المعتمد ١/ ٢٩١.

(٢) قواطع الأدلة ١/ ٤٨٤، شرح اللمع ١/ ٤١٨.

(٣) التمهيد ٢/ ١٨٧، وحقيقة مذهبه أنه لا بد من وجود شروط القياس فيه.

(٤) لعل هنا سقطاً لم يتبين.

(٥) نهاية السؤل ٢/ ٥٠٥، وهذا القول في الحقيقة هو نفس قول من يقول بعدم حمل المطلق على المقيد

عند اتحاد الحكم واختلاف السبب؛ لأن القياس دليل مستقل، والكلام في حمل المطلق على المقيد

لذاته لا لاعتضاده بالقياس فإن القياس دليل صالح لإثبات الحكم بمفرده.

(٦) الإحكام ٣/ ٨ على أن الزركشي في البحر ٣/ ٤٢١ يقول: وقد علمت أن أصحاب الشافعي إنما

نقلوا عنه الأول؛ وهم أعرف من الأمدي بذلك.

(٧) الرازي في المحصول ٣/ ١٤٥: اختار هذا القول ولم ينسبه لمذهب الشافعي.

(٨) منهاج الوصول ص ٨٤، حيث اختار هذا القول ولم ينسبه.

فإن كان ثم مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق؛ ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه^(*).

ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة^(*) إذ لا يتعرض القتل^(١) للظهار فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه، والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها^(*)، ثم يلزم من هذا تناقض فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار وبالتفريق في الحج^(*) حيث قال تعالى: «ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ»^(٢) ومطلق في اليمين فعلى أيهما يحمل؟ وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر؛ والله أعلم.

* قوله: «ألحق بأشبههما به إلخ» يعني يحمل على ما هو أشبه به من المقيدين المتضادين؛ وهذا تفريع على القول بحمل المطلق على المقيد في صورة يتجه فيها ذلك، مثاله أن غسل الأيدي في الوضوء ورد مقيداً بالمرافق؛ وقطعها في السرقة مقيد بالكوع بالإجماع؛ ومسحها في التيمم ورد مطلقاً؛ فهل يلحق بالقطع في تقييده بالكوع، أو بالغسل في تقييده بالمرافق؟ ولهذا خرج الخلاف فيه.

* قوله: «ومن نصر الأول إلخ» وهو القول بأنه لا يحمل المطلق على المقيد قال: هذا أي: حمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة تحكم محض إلخ.
* قوله: «شروط واجباتها» فاعل يختلف.

* قوله: «وبالتفريق في الحج» حيث قال تعالى: «ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ»^(٢) ومطلق في اليمين، فليت شعري على أي المقيدين يحمل؟.

(١) أي: دليل كفارة القتل.

(٢) سورة البقرة، الآية [١٩٦].

القسم الثالث: أن يختلف الحكم؛ فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اختلف السبب أو اتفق؛ كخصال الكفارة (إذ)^(١) قيد الصيام بالتتابع وأطلق الإطعام؛ لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم؛ والحكم هاهنا مختلف^(*).

*قوله: «لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم إلخ» بيانه: أن المطلق والمقيد لما كان حكمهما بالنظر إلى كل منهما بانفراده مختلفا؛ كان فائدة حمل أحدهما على الآخر اتحاد الحكم والتخلص من تعدده وتعارضه، اللذين هما على خلاف الأصل؛ وإذا كان حكمهما مختلفا بالنص امتنعت الفائدة المذكورة؛ فامتنع الإلحاق.

(١) في المطبوع: (إذا).

باب في الفحوى والإشارة

فصل

فيما يقتبس من الألفاظ (*) من فحواها (*) وإشارتها لا من صيغها.

* قوله: «فيما يقتبس من الألفاظ» اعلم أن الدليل الشرعي إما منقول وإما معقول أو ثابت بالمعقول والمنقول؛ فالمنقول الكتاب والسنة، ودلالاتها إما من منطوق اللفظ أو من غير منطوق اللفظ.

فالأول: يسمى منطوقاً كفهم وجوب الزكاة في السائمة من حديث: (في سائمة الغنم الزكاة) (١).

والثاني: يسمى فحوى ومفهوماً، كفهم عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الحديث المذكور؛ وهذا الباب مذكور لبيان ذلك، والمعقول القياس؛ لأنه يستفاد بواسطة النظر العقلي؛ والثابت بالمنقول والمعقول وليس واحداً منهما هو الإجماع (٢).

* قوله: «من فحواها» لما كان لفظ الفحوى يتناول ما أفاده اللفظ نطقاً (٣) وغيره أوردفه بقوله: لا من صيغها؛ أي: من صيغ الألفاظ ليخرج المنطوق؛ لأنه مستفاد من الصيغة، والفحوى بالحاء المهملة؛ وبعض من لا يعلم بقولها بالجيم وهو تصحيف قبيح؛ قال الجوهري (٤): فحوى القول: معناه ولحنه، يقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه و(فحواً) (٥) كلامه مقصوراً ومدوداً، وقال الزنجشيري في الأساس (٦): عرفته من فحوى كلامه بالقصر والمد أي: فيما تنسبت من مراده فيما تكلم به، وأما «الفجا بالجيم والقصر فهو إيراد القدر» (٧) كما ذكره الطوفي.

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس عن أبي بكر مرفوعاً.

(٢) تابع الشارح الطوفي في شرح مختصر الروضة ٧٠٥/٢، وكلامه في الإجماع محل نظر.

(٣) هذا حسب المعنى اللغوي لفحوى اللفظ، أما في الاصطلاح: فالكلام فيه مغاير.

(٤) الصحاح «فحا» ٦/٢٤٥٣.

(٥) في المطبوع: (فحا) والتصويب من الصحاح.

(٦) أساس البلاغة ١/٤٦٦.

(٧) قال في الصحاح ٦/٢٤٥٣: «والفحا مقصور: أبحار القدر.. والجمع أفحاء.. يقال: فتح قدرك تفحياً»،

وفي شرح مختصر الروضة ٧٠٦/٢: «قال: والفحا مقصور أبحار القدر»، وبذلك تعرف وهم الشارح.

وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمى اقتضاء، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ^(*)؛ وليس بمنطوق به؛ دلالة الاقتضاء إما ألا يكون المتكلم صادقا إلا به، كقوله: (لا عمل إلا بنية)^(*)، أو من حيث يتمتع وجود الملفوظ شرعا بدونه؛ كقوله تعالى: «فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ^(١)» أي: فأفطر فعدة^(*)؛ وقولهم: اعتق عبدك عني وعلي^(*)؛ يتضمن

* قوله: «وهو ما يكون من ضرورة اللفظ» أي: يتوقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على تقدير فيما دل عليه؛ كما يظهر من التمثيل؛ وسمي اقتضاء لاقتضاء الكلام شيئا زائدا على اللفظ.

* قوله: «لا عمل إلا بنية»^(٢) هذا يقتضي أن لا عمل صحيح إلا بالنية؛ ولولا هذا التقدير لم يكن الكلام صادقا؛ لأن صورة الأعمال كلها كالصلاة والصوم وسائر العبادات يمكن وجودها بلا نية؛ فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

* قوله: «أي: فأفطر فعدة» بيانه أن قضاء الصوم على المسافر إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء؛ ودليل ذلك ظاهر لغة وشرعا خلافا لما يحكى عن أهل الظاهر^(٣) من أن فرض المسافر صوم عدة من أيام آخر سواء صام في السفر أو أفطر؛ وهو من جهودهم المعروف، وأمثلة هذا النوع لا تحصى.

* قوله: «وقولهم: اعتق عبدك عني إلخ» هذا يقتضي ملك القائل للعبد؛ كأنه قال له: بعني عبدك واعتقه عني؛ لأننا قلنا: إذا اعتقه المقول له يعتق عن القائل؛ والقاعدة أنه لا يعتق عن الإنسان إلا ما كان ملكا له؛ فوجب ضرورة تصحيح هذا العتق على القاعدة المذكورة: أن يقدر دخول العبد في ملك القائل قبل عتقه بزمن ما؛ ليكون العتق متفرعا على ملكه ومبنيا عليه.

(١) سورة البقرة، الآية [١٨٤].

(٢) سبق هذا الحديث في ٦٣/٢.

(٣) المحلى ٦/٣٦٤، ٣٨١.

الملك ويقتضيه ولو لم ينطق به، أو من حيث يمتنع وجوده عقلا بدونه؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) يتضمن إضمار الوطاء ويقتضيه^(*)؛ ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار؛ ويقرب (منه)^(٢) حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

دلالة الإيحاء

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) يفهم منه كون السرقة علة وليس بمنطوق به ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام؛ وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(*) أي: لبرهم: ﴿وَأِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي نَجِيمٍ﴾^(٤) أي: لفجورهم؛ وهذا قد يسمى إيحاء وإشارة^(*) وفحوى الكلام ولحنه؛ وإليك الخيرة في تسميته.

* قوله: «يتضمن إضمار الوطاء ويقتضيه» لأن العقل يأبى إضافة التحريم إلى الأعيان فوجب لذلك إضمار فعل يتعلق به التحريم وهو الوطاء^(٥).

* قوله: «وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ﴾^(٦) إلخ» أي: وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب؛ وكذلك إذا قال: ذمّ الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم فجميع ذلك يفهم منه التعليل بلا نطق.

* قوله: «قد يسمى إيحاء وإشارة» قد يقال: إن الإيحاء أعم من الإشارة؛ لأن الإشارة مختصة باليد والإيحاء إشارة باليد وغيرها؛ فكل إشارة إيحاء، وليس كل إيحاء إشارة؛ ويجاب =

(١) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٢) في المطبوع: (من).

(٣) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٤) سورة الانفطار، الآية [١٤].

(٥) تقدمت هذه المسألة في ٥٩/٢.

(٦) سورة الانفطار، الآية [١٣].

الضرب الثالث: التنبيه؛ وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق مفهوم الموافقة (التنبيه) بدلالة سياق الكلام ومقصوده^(*)، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى؛ كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفْرِي﴾^(١)

= بأن الأمر قريب؛ لأن غالب هذه المسميات يجمعها أنها مفهومة من غير التصريح؛ فهي من باب دلالة الالتزام^(٢).

* قوله: «وهو فهم حكم المسكوت إلخ» الأخصر من هذا قول الغزالي في المستصفي^(٣): إنه فهم المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، والأخصر منها قول الطوفي في مختصره^(٤): فهم الحكم في غير محل النطق بطريق الأولى، وذلك، أن منطوق قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفْرِي﴾^(١) تحريم التأفif والانتهاز؛ ومفهومه بطريق التنبيه والضحوى تحريم الضرب وغيره من الإيلاطات الزائدة على التأفif والانتهاز بطريق أولى؛ لأنه إذا كان التأفif الذي هو ضعيف بالنسبة إلى الضرب محرماً؛ فلا أن يكون الضرب محرماً من باب أولى.

(١) سورة الإسراء، الآية [٢٢].

(٢) هذا القسم مع أقسام أخرى ستأتي في ٣٣٣/٢ تسمى: دلالة الإيلاء، وأما الضحوى فهو مفهوم الموافقة كما سيأتي قريباً، وأما دلالة الإشارة فهي المعنى المستفاد من اللفظ غير المقصود للمتكلم كما قال في شرح الكوكب المنير ٤٧٦/٣. ومن أمثلته دلالة قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَيْنَ بَنِثْرُوهُنَّ وَأَتْنَفَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۖ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ على صحة صيام من أصبح جنباً، وقد تطلق بعض هذه الأسماء عند بعض العلماء على قسم مغاير لذلك، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٣) المستصفي ٤١١/٣.

(٤) شرح مختصر الروضة ٧١٤/٢.

ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى^(*)؛ ومعرفة وجوده في الأعلى؛ فلولا معرفتنا أن الآية سيقى للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل، إذ قد يقول السلطان - إذا أمر بقتل ملك لمنزعتة له في ملكه - : اقتله ولا تقل له أف، ويسمى مفهوم الموافقة^(*) وفحوى اللفظ.

واختلف أصحابنا في تسميته قياساً^(*)؛ فقال أبو الحسن

* قوله: «ولابد إلخ» هذا بيان لشرط مفهوم الموافقة؛ يعني أن شرط مفهوم الموافقة فهم المعنى في محل النطق كالتعظيم ونحوه؛ فإننا فهمنا من آية: «فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي»^(١) أن المعنى المقضى لهذا النهي هو تعظيم الوالدين؛ فلذلك فهمنا تحريم الضرب بطريق أولى؛ حتى لو لم نفهم من ذلك تعظيماً لما فهمنا تحريم الضرب أصلاً، لكنه لما نفى^(٢) التأفيف الأعم دل على نفي الضرب الأخص بطريق أولى.

* قوله: «ويسمى مفهوم الموافقة» أي: لأن المسكوت عنه يوافق المنطوق به في الحكم؛ وإن زاد عليه في التأكيد.

* قوله: «واختلف أصحابنا في تسميته قياساً» حاصله: أن الأصوليين اختلفوا في ذلك المفهوم على قولين، فذهب جمهور منهم إلى تسميته مفهوم موافقة^(٣)؛ وجمهور منهم إلى تسميته قياساً جلياً؛ وأيا ما كان فإن الخلاف واقع في التسمية فقط وهذا لا يبنى عليه حكم، وأما كونه دليلاً فقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني^(٤): القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه، وقال ابن رشد^(٥): لا ينبغي للظاهرة أن يخالفوا في مفهوم =

(١) سورة الإسراء، الآية [٢٢].

(٢) الوارد النهي عن ذلك لا نفيه.

(٣) الجميع يسمونه مفهوم موافقة، لكن منهم من يقول: دلالتة مستفادة من اللغة، ومنهم من يقول بالقياس.

(٤) التقريب والإرشاد ٣/ ٣٣١.

(٥) بداية المجتهد ١/ ١٧.

(الخرزي)^(١) وبعض الشافعية^(٢): هو قياس؛ لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي^(*)؛ وهذا هو القياس؛ وإنما ظهر فيه المعنى^(*) فسبق إلى الفهم من غير تأمل؛ فأشبهه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره؛

= الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب، قال الزركشي^(٣): وقد خالف فيه ابن حزم^(٤) قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٥): إن خلافه هذا مكابرة انتهى، وثم مسلك ثالث وهو أن بعضهم قال: إن المنع من التأنيف مثلاً من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم؛ فالدلالة عندهم مجازية؛ وإلى هذا ذهب الغزالي^(٦) وابن القشيري وابن الحاجب^(٧) والآمدي^(٨).

* قوله: «لا اجتماعهما في المقتضي» أي: الذي هو الإيذاء.

* قوله: «وإنما ظهر فيه المعنى» جواب سؤال مقدر، تقديره: القياس يحتاج إلى تأمل

واستنباط علة؛ وهذا ليس كذلك؛ فأجابوا عنه بقولهم: وإنما - إلخ.

(١) كذا في المطبوع، وفي بعض المراجع والنسخ (الجزري)، وقد سبق التنبيه للخلاف فيه في ١/١٤٦،

والأولى أنه الجزري كما في النسخ القديمة من طبقات الحنابلة، وكما في العدة، وقيل يصح اللقبان.

(٢) شرح اللمع ١/٤٢٤.

(٣) البحر المحيط ٤/١٢.

(٤) الإحكام لابن حزم ٢/٣٢٣.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٧/٢٥١، ٢١/٢٠٧.

(٦) جعل الغزالي هذه الدلالة من باب المفهوم لا المجاز في المستصفي ٣/٤١١، المنحول ٤٠٨، وانظر:

التحبير ٦/٢٨٨٤.

(٧) ابن الحاجب يصرح بأن مفهوم الموافقة دلالة لغوية كما في بيان المختصر ٢/٤٣٩.

(٨) الآمدي يصرح بأنه دلالة لغوية كما في الأحكام ٣/٧٦، وقد تابع الشارح ابن السبكي في نسبة هذا

القول له وللغزالي، انظر: جوامع الجوامع ١/٣٢٠.

مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم^(١)؛ لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت^(٢) فيه حال جموده؛ أو كونه مائعا^(٣) بغير الفأرة.

وقال القاضي أبو يعلى^(٤) والحنفية^(٥) وبعض الشافعية^(٦): ليس بقياس إذا هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط؛ بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ؛ إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم، ومن سماه قياساً سلم أنه قاطع فلا تضر تسميته قياساً.

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع^(*)؛ كقولهم: إذا رُدَّت شهادة الفاسق للكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة؛ فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه.

* قوله: «ولا يفيد القطع» يعني أن مفهوم الموافقة ينقسم إلى قاطع كآية التأنيف وما شاكلها، وإلى ظني غير قاطع كما مثل به من رد شهادة الكافر؛ ولهذا قلنا: إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده في أحد الوجهين؛ بخلاف المسلم الفاسق؛ فان مستند قبول شهادته العدالة وهي مفقودة؛ فهو في مظنة الكذب ولا وازع له عنه كالرواية الأولى.

(١) يعني: القضاء.

(٢) يعني: فأرة.

(٣) يعني: وكانت نجاسته.

(٤) ما في العدة ٤٨٢/٢ يخالف هذا.

(٥) فواتح الرحموت ١/٤١٠.

(٦) الإحكام للإمامي ٣/٧٦.

وأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: إذا جاز السلم في المؤجل ففي الحال أجوز^(*)؛ ومن الغرر أبعد^(*)، فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضي؛ وليس المقتضي^(*) لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر (ليلتحق)^(١) به الحال؛ بل الغرر مانع احتمال في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه بل لوجود مقتضيه، ولو كان بعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الأصل؛ فكيف يصح الإلحاق؟.

مفهوم المخالفة

(دليل الخطاب)

الضرب الرابع: دليل الخطاب^(*)؛ ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه؛ ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى

* قوله: «وأما الفاسد إلخ» بيان من المصنف أن مفهوم الموافقة إما قاطع أو ظني كما تقدم، والظني إما صحيح واقع في محل الاجتهاد كرد الشهادة؛ أو فاسد كقولهم - أي: قول الشافعية -^(٢): إذا جاز السلم إلخ.

* قوله: «ومن الغرر أبعد» إذ المؤجل على غرر هل يحصل أو لا يحصل؟ والحال متحقق الحصول في الحال فهو أولى بالصحة.

* قوله: «وليس المقتضي إلخ» هذا جواب عما قالوه؛ وحاصله أن الغرر في العقود مانع من الصحة لا مقتض^(٣) لها؛ والحكم إنما يثبت بوجود مقتضيه ومصححه؛ لا لانتفاء مانعه؛ لأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، والمقتضي لصحة السلم هو الارتفاق بالأجل على ما قرر في كتب الفروع؛ كالأجل في الكتابة؛ وهو منتفٍ في الحال، والغرر مانع له لكنه احتمال في المؤجل رخصة وتخفيفاً للمقتضي، وهو الإرتفاق.

* قوله: «دليل الخطاب إلخ» ويسمى مفهوم المخالفة، ودليل الخطاب وحن الخطاب واللحن، قال الجوهري^(٤): هو بالتحريك: الفطنة؛ وقال ابن زيد: لحنْتُ له بالفتح ألحنُ =

(١) في المطبوع: (لتلحق).

(٢) روضة الطالبين ٧/٤، والفاسد ليس مظنوناً بل هو موهوم.

(٣) يعني: وليس انتفاء الغرر موجباً للصحة؛ إذ ليس عدم مانع الصحة علة للصحة، والمقتضي هو العلة.

(٤) الصحاح «الحن» ٦/٢١٩٤.

منطوق؛ وإلا فما دل عليه المنطوق أيضا مفهوم، ومثاله: «وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا»^(١) و(في سائمة الغنم الزكاة)^(٢) يدل على انتفاء الحكم في المخطيء والمعلوفة^(*)، وهذا حجة في قول إمامنا^(٣) والشافعي^(٤) ومالك^(٥) وأكثر المتكلمين.

= لحنًا إذا قلت له قولًا يفهمه عنك ويخفى على غيره؛ ولحنه - هو يعني بالكسر - يلحنه لحنًا أي: أفهمه؛ وحاصله: أن اللحن هو أن تتكلم بشيء وأنت تريد غيره وتعرض في حديثك فتزيله عن جهته من فطنتك وذكائك؛ وذلك^(٦) كمفهوم الصفة ومفهوم الغاية ومفهوم العدد.

* قوله: «يدل على انتفاء الحكم إلخ» أي: لأن تخصيص العمدة بوجوب الجزاء به يدل على نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأ؛ وهو أحد القولين لأهل العلم^(٧)، ومن أمثلته أيضا قوله عز وجل: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُبْتَلَةَ الْمُبْتَلَةَ»^(٨) الآية، فتخصيص جواز نكاح الإماء بعدم الطول يدل على أن واجد الطول لا يجوز له نكاح الإماء، ففي الآية مفهوم أحدهما هذا؛ والثاني: لا ينكح إلا أمة مؤمنة؛ وأمثلته كثيرة.

(١) سورة المائدة، الآية [٩٥].

(٢) أخرجه البخاري (١٤٥٤) من حديث أنس عن أبي بكر مرفوعاً.

(٣) العدة ٢/٤٤٨، المسودة ص ٣٥١.

(٤) قواطع الأدلة ٢/١٠.

(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٢٧٠.

(٦) هذا التمثيل لمفهوم المخالفة.

(٧) المغني ٥/٣٩٦.

(٨) سورة النساء، الآية [٢٥].

وقالت طائفة منهم أبو حنيفة^(*): لا دلالة له؛ لأمر خمسة:
أحدها: أنه يحسن الاستفهام^(*)؛ فلو قال: من ضربك عامداً فاضربه؛ حسن
أن تقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام
فيه بالمنطوق.

الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه^(*)،
كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّبِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١) ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ

* قوله: «منهم أبو حنيفة»^(٢) أي: وأصحابه^(٣) والقاضي أبو بكر^(٤) وابن سريج
والقفال والشاشي^(٥) وجمهور المعتزلة^(٦).

* قوله: «أحدهما: أنه يحسن الاستفهام إلخ» تقرير قولهم: أنه لو دل المخصوص
بالذكر على الاختصاص بالحكم لما حسن الاستفهام؛ لكن الاستفهام يحسن فلا يدل على
اختصاصه بالحكم؛ وبيان ذلك أن الاستفهام يحسن أن لو قال قائل: من ضربك عمداً
فاضربه؛ فإنه يحسن من السامع أن يقول: فإن ضربني مخطئاً فأضربه أم لا؟ ولو اختص
العامد بالحكم لما حسن هذا الاستفهام.

* قوله: «الثاني أن العرب إلخ» أخذ المصنف عبارة المستصفي وترك شقا من أحد
الشقين فالتبس المقصود وعبارة الغزالي^(٧): إنا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة تارة؛ مع =

(١) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٢) تيسير التحرير ١/ ١٠٠.

(٣) الفصول ١/ ٢٩١.

(٤) التقريب والإرشاد ٣/ ٣٣٢.

(٥) قواطع الأدلة ٢/ ١١.

(٦) المعتمد ١/ ١٥٠.

(٧) المستصفي ٣/ ٤١٦.

أَذَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ»^(١) «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ»^(٢)؛ فالمسكوت أيضا محتمل للمساواة وعدمها؛ فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم العلم لا يدل على التخصيص؛ ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات؛ إذ يلزم منه أن يكون قوله: زيد عالم كفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته؛ ويلزم من قوله: (محمد رسول الله) نفي الرسالة عن غيره وذلك كفر.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقا إلى الخبر عن مخبر واحد أو اثنين مع السكوت عن الباقي؛ فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة؛ فتقول: رأيت الظريف؛ وقام الطويل؛ فلو قال بعد: والقصير لم يكن مناقضة^(*).

مساواة المسكوت عنه للمنطوق؛ وتارة مع المخالفة؛ فالثبوت للموصوف معلوم منطوق؛ والنفي عن المسكوت محتمل فليكن على الوقف إلى البيان بقريئة زائدة دليل آخر؛ أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح.

* قوله: «لم يكن مناقضة» أي: لو فهم النفي من هذا الكلام كما فهم الإثبات لكان الإثبات بعده تكديبا ومضادا لما سبق، لكنه لم يفهم فثبت المدعى.

(١) سورة النساء، الآية [١٠٣].

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٩٩].

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به^(*)، فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته^(*)، ومنها: الاحتياط على المذكور بالذكر^(*) كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجهم عن عموم اللفظ

* قوله: «الخامس أن التخصيص إلخ» كلام المصنف في هذا المحل مشوش جداً؛ وذلك أنه أخذ بعضاً من المستصفي وأقامه مقام الدليل لمنكري المفهوم، فالغزالي^(١) قال في المسلك السابع من مسالك ما احتج به القائلون بالمفهوم: إن هذا المسلك عليه تعويل الأكثرين؛ وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة؛ فان استوت السائمة والمعلوفة والثيب والبكر والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر؛ والحكم شامل؛ والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعي له إلا اختصاص الحكم؛ وإلا صار الكلام لغوا، ثم أجاب عنه من أربعة أوجه، ثم قال: الرابع إن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد، تم ذكرها على نحو ما ذكره المصنف؛ ومن هنا يعلم المطالع كيف يبني هذا الدليل الخامس^(٢).

* قوله: «فمنها توسعة إلخ» بيانه: أنه لو استوعب الكلام جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال؛ فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد؛ إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظاً بإقبالهم ونشاطهم في الفكر، ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال.

* قوله: «ومنها الاحتياط إلخ» عبارة الغزالي: لو قال: في الغنم زكاة؛ ولم يخصص السائمة؛ لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له، فخص =

(١) المستصفي ٣/٤٢٨.

(٢) هذا الدليل الخامس لمنكري مفهوم المخالفة، هو في حقيقته: جواب عن الدليل الثاني لمبتي حجيته.

بالتخصيص، ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتبيين، ومنها: معان لا يطلع عليها؛ فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم؛ فلا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت؛ لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل^(*)؛ فبالذكر يبين ثبوته في المذكور؛ وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له، فإذن: لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال؛ وعماد الفرق نفي وإثبات؛ فمستند الإثبات الذكر الخاص، ومستند النفي الأصل^(*)، والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص؛ فيسبق إلى الأوهام العامة أن الاختصاص والفرق من الذكر^(١)، لكن أحد طرفي الفرق^(٢) حصل من الذكر،

=السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها إن رأى أنها في معناها، أو لا تلحق بها؛ فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد، وكذلك لو قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر؛ فنص على ما لا وجه لإخراجه وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد؛ لا سيما ولو ذكر الطعام أو الغنم وهو لفظ عام لصار عند الواقفية محتملا للعموم، وللبر خاصة، والتمر خاصة، وللمعلوفة خاصة، وللسائمة خاصة؛ فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك؛ ورد الباقي إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح، هذا كلامه وبه يتضح ما أجمله المصنف^(٣).

* قوله: «في الكل» أي: في المنطوق والمفهوم^(٤).

* قوله: «الأصل» وهو عدم الحكم في الكل^(٥).

(١) أي: حصل بسبب الذكر.

(٢) وهو إثبات المذكور.

(٣) المستصفي ٣/ ٤٣١.

(٤) بل مراده: المنطوق به والمسكوت عنه.

(٥) الأصل في الأفعال بعد ورود الشرع الإباحة، وبراءة الذمة.

والآخر^(١) كان حاصلًا في الأصل؛ وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرين.
ولنا: دليان:

أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه^(*)؛ بدليل ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب ألم يقل الله تعالى: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا)^(٢) فقد أمن الناس فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) رواه مسلم^(٣)، فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف: وجوب الإتمام حال الأمن، وعجبا من ذلك^(*)، فإن قيل^(*): الإتمام واجب بحكم الأصل فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه؛ فلذلك عجبا حيث خولف الأصل؛ ثم الآية حجة لنا فإنه لم يثبت انتفاء الحكم^(*) عند انتفاء الشرط فدل على انتفاء الدليل،

* قوله: «بدونه» أي: بدون الشرط والوصف.

* قوله: «فهما من تعليق إباحة القصر إلخ» أي وقد حصلت بذلك الموافقة على ما فهمه يعلى بن أمية وعمر من النبي ﷺ حيث لم ينكر عليهما ما فهماه؛ بل عدل إلى ذكر الرخصة؛ ولو لم يكن ما فهماه صحيحا لرده عليهما من حيث اللغة؛ وقال: إن الآية لا تقتضي اختصاص القصر بحالة الخوف.

* قوله: «فإن قيل» القائل ذلك الغزالي في المستصفي.

* قوله: «لم يثبت انتفاء الحكم» أي: القصر عند انتفاء الشرط الذي هو الخوف؛ وحيث لم يكن كذلك انتفى استدلالكم للمفهوم.

(١) وهو نفي الحكم عن المسكوت عنه.

(٢) سورة النساء، الآية [١٠١].

(٣) أخرجه مسلم (٦٨٦).

قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام بل، قد روي عن عمر^(١) وهو صاحب القصة، وعائشة^(٢)، وابن عباس^(٣): أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر؛ وزيد في صلاة الحضر، فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب؛ وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر؛ كما قد يخالف العموم، ولما قال النبي ﷺ: (يقطع الصلاة الكلب الأسود)، قال عبدالله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: (الكلب الأسود شيطان)^(٤)؛ ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه، ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: (لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس)^(٥)؛ فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه^(*).

* قوله: «فلولا إن تخصيصه إلخ» أي: فلولا أن تخصيص الشيء بالذكر ينفي الحكم عما عداه لما كان ذكره جواباً للسائل؛ لأن سؤال السائل عما يلبس المحرم عام فلولا لم يكن القميص والسراويلات مختصة بالتحريم لما كان الجواب مطابقاً.

(١) أخرجه النسائي (١٥٦٧)، وابن ماجه (١٠٦٣)، وأحمد ١/٣٧ (٢٥٧)، وابن حبان (٢٧٨٣)،

وابن خزيمة (١٤٢٥)، وأبو يعلى (٢٤١)، والطيالسي (١٣٦)، وعبدالرزاق (٤٢٧٨)، والطحاوي

(٤٢٧٨)، والبزار (٣٣١)، وعبد بن حميد (٢٩)، وابن أبي شيبة ٢/١٨٨، والبيهقي ٣/١٩٩.

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٠)، ومسلم (٦٨٥).

(٣) أخرجه مسلم (٦٨٧).

(٤) أخرجه مسلم (٥١٠).

(٥) أخرجه بنحوه البخاري (١٨٣٨)، ومسلم (١١٧٧) عن ابن عمر مرفوعاً.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة فلم خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم؟ والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؛ بل لو قال: في الغنم الزكاة لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم؛ فالتطويل لغير فائدة يكون ككنة في الكلام وعيا؛ فكيف إذا تضمن (تفويت)^(١) بعض المقصود، فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم.

اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقا إلى معرفة الوضع؛ وينبغي أن يعرف الوضع ثم تترتب عليه الفائدة^(*)؛ أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا. الثاني: لم قلت: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلت ما علمنا له فائدة؛ قلنا: فلعل ثم فائدة لم تعثروا عليها؛ وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علما بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللقب؛ فلم لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به؛ وأن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟ الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمنا^(٢)؛ ويحتمل أن السؤال وقع عنها أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها. الجواب أما الأول فغير صحيح؛ فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرفي النفي والإثبات؛ فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في

* قوله: «ثم تترتب عليه الفائدة» أي: والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع؛ وباقي ما

ذكر في المتن لوضوحه لا يحتاج إلى إيضاح.

(١) في المطبوع: (تقوية).

(٢) كما ذكر في الدليل الخامس لمنكري حجية دليل الخطاب.

الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع؛ وهو التفاهم، واستدلنا على عدم إله ثان بعدم وقوع الفساد؛ فإذا قد علمنا أن كلام الله تعالى لا يخلو من فائدة؛ وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم؛ فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود؛ فلا يترك المتيقن لأمر موهوم كيف والظاهر عدمها؛ إذ لو كان ثمة فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته؛ فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي.

وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة^(١)؛ ثم الفرق بينهما ظاهر؛ وهو أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه؛ وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكر ضدها؛ وهو متنف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث^(٢): فباطل، فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم؛ والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها؛ والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات؛ ثم يفضي إلى محذور (هو)^(٣) نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها.

وأما الفائدة الثانية والثالثة^(٤) فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضي أو مماثلا له فالتخصيص إذن يكون بعيداً، وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه وقد سبق الكلام فيه.

(١) سيأتي الكلام فيه في ٢/ ٢٨٨.

(٢) هو الرابع، وخلاصة الاعتراض: أن هناك فوائد أخرى مذكورة فيما سبق لتخصيص الوصف بالذكر، وأول الفوائد المذكورة: توسعة مجاري الاجتهاد.

(٣) في المطبوع: (فهو).

(٤) الثانية: عدم تخصيص المذكور من العام، والثالثة تأكيد الحكم في المذكور.

وأما الرابع^(١): فأمر موهومة؛ فلا يترك لها المتيقن لما ذكرنا، وقولهم: يحسن الاستفهام عنه ممنوع، وأما إذا قال: من ضربك متعمداً فاضربه؛ فلا يحسن أن يقال من ضربني خاطئاً هل أضربه؟ لكن يحسن أن يقال: فالخاطيء ما حكمه أو ما أصنع به؟ وهذا غير ما دل عليه الخطاب، ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم؛ كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم. وقولهم: إن العرب تعلق الحكم على ما لا (يتنفي)^(٢) عند عدمه؛ قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به؛ إما لكونه الأغلب أو غير ذلك، والكلام فيما لم يظهر له فائدة، والله أعلم.

(١) من الفوائد لتخصيص المذكور بالذكر وهو احتمال أسباب أخرى.

(٢) في المطبوع: (ينبغي).

فصل

في درجات أدلة الخطاب

صبيغ العصر اعلم أن ها هنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه وليست منه، وهي ثلاثة:

الأولى^(١): قوله: (لا عالم إلا زيد) فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم، وقالوا: هو نطق بالمستثنى منه وسكوت عن المستثنى^(٢)، فما خرج بقوله (إلا) فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي؛ والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات، وهذا فاسد؛ فإن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: لا إله إلا الله مثبت للإلهية لله سبحانه نافياً لها عن سواه^(*)، وقولهم:

* قوله: «فمن قال لا إله إلا الله للإلهية لله سبحانه» أي: وهو استثناء إثبات من نفي، إذ تقديره: لا إله موجود إلا الله^(٣)، وفي هذا الاستدلال نظر، وهو أنه لا يتحقق ولا يلزم منه المطلوب إذ للخصم أن يقول: لا نسلم أن قولنا: لا إله (إلا الله)^(٤) أفاد إثبات الإلهية (له)^(٤) بمجرد؛ بل الله سبحانه وتعالى في هذا الكلام مسكوت عن ثبوت إلهيته ونفيها؛ وإنما يثبت بدليل العقل؛ وهو خارج عن هذا اللفظ، والذي يعتمد عليه في دليل المسألة أن الاستثناء والمستثنى منه إما في تقدير جملتين أو في تقدير جملة واحدة، والتقدير الأول يستلزم الإثبات في الجملة الثانية فيكون الاستثناء من النفي إثباتاً؛ وذلك لأن الجملة =

(١) هذه مسألة الاستثناء من النفي إثبات.

(٢) في المطبوع زيادة (عنه)، وهو خطأ، ومرادهم أن هذا الكلام نفي لوجود عالم غير زيد، أما زيد فيحتمل أن يكون عالماً ويحتمل أن لا يكون.

(٣) هذا التقدير خطأ للدلالة الحس على خلافه، والصواب أن تقديرها: لا إله معبود بحق إلا الله، أو لا إله أعبد إلا الله.

(٤) زيادة لا يتم الكلام إلا بها.

=الثانية إما نافية أو مثبتة^(١) لزم منه التطويل بغير طائل؛ وهو باطل مناف لحكمة واضع اللغة، والتقدير الثاني وهو كونها في تقدير جملة واحدة؛ فإنه يمنع أن يكون المستثنى واسطة بين النفي والإثبات غير محكوم عليه بأحدهما؛ لأن التقدير أنها جملة واحدة؛ والمستثنى بعضها؛ وبعض الجملة لا يخلو من حكم؛ إما نفي أو إثبات؛ وقد اتفقنا على أن صدر الجملة منفي وهو المستثنى منه؛ فوجب أن يكون آخرها كذلك لاستحالة كون بعض الجملة نفيًا وبعضها إثباتًا^(٢)، فإذا قال الخصم: لا نسلم الحصر في الإثبات والنفي؛ بل بينهما واسطة، قلنا: لا واسطة؛ لأن الكلام ههنا في المستثنى من النفي؛ وهو جزء من الجملة الاستثنائية؛ والجملة الاستثنائية مستلزمة للتركيب الإسنادي الإفادي أي: هي مشتملة على جزأين فصاعدا أسند أحدهما إلى الآخر للإفادة، كقولنا: القوم قيام إلا زيدا؛ وقام القوم إلا زيدا؛ وما قام أحد إلا زيد؛ وكل ما اشتمل على التركيب الإسنادي الإفادي فهو كلام؛ فالجملة الاستثنائية كلام؛ وكل كلام^(٣) فلا يخلو من أن يكون مثبتاً أو منفيًا؛ لأنه لا بد فيه من محكوم ومحكوم عليه؛ والحكم إما بنفي أو إثبات؛ نحو: زيد قائم وقام زيد وما قائم زيد وما قام زيد؛ فإذا كانت الجملة الاستثنائية تستلزم التركيب الإفادي الذي هو الكلام؛ والكلام يستلزم الحكم؛ والحكم منحصر في النفي والإثبات كانت الوسطة مع ذلك في التركيب الإفادي محالاً؛ وإذا انتفت الوسطة بقي المستثنى من النفي متردداً بين أن يكون منفيًا أو مثبتاً، وقد اتفقنا على أنه غير منفي فتعين أن يكون مثبتاً؛ وهو المطلوب^(٤).

(١) هنا سقط، ولعله تقديره: (فهي مثبتة، إذ لو كانت نافية).

(٢) وهذا ما لا يقوله أحد، فدل ذلك على أنها جملتان، الأولى منفية والثانية مثبتة.

(٣) يعني الخبري.

(٤) هذا الدليل الذي ذكره الشارح ضعيف؛ لأن للخصم أن يقول: في قولنا (إلا زيد) حكم بنفي علمنا عن حال زيد، والدليل الذي ذكره المؤلف أقوى من جهة وقوع الإجماع على الاكتفاء بهذا اللفظ للحكم بإثبات الإسلام بدون الحاجة لاستدلال، والإجماع على الاكتفاء بهذا اللفظ من قائله، أخذاً من حديث: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، كما في صحيح البخاري (٧٢٨٤)، ومسلم (٢٠).

لا سيف إلا ذو الفقار؛ ولا فتى إلا عليّ نفي وإثبات يقينا؛ وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات؛ ومن الإثبات نفي؛ فهذا من صريح اللفظ لا من مفهومه، فأما قوله: (لا صلاة إلا بطهور^(*))^(١) و(لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء)^(٢)؛ فإن هذه صيغة الشرط^(*)، ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة، وأما وجودها

* قوله: «فأما قوله: لا صلاة إلا بطهور إلخ» هذا جواب عن سؤال مقدر تذكره الحنفية^(٣) مستدلين به على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وتقريره: أنه لو كان إثباتا لكان قوله **بِطَهْرٍ**: (لا نكاح إلا بولي)^(٤) و(لا صلاة إلا بطهور)، يقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهور؛ والنكاح عند وجود الولي؛ لأنه مستثنى من نفي الصلاة والنكاح، والاستثناء عندكم من النفي إثبات فيلزم منه الصحة؛ لكن ذلك باطل باتفاق لجواز تخلف الصلاة عن وجود الطهور؛ لانتفاء شرط آخر، وكذلك صحة النكاح مع وجود الولي.

* قوله: «فإن هذه صيغة الشرط إلخ» جواب من المصنف عما أورده الحنفية، وبيانه أن هذا الذي ذكرتموه ليس من باب الاستثناء؛ لأن الاستثناء يصدق على المستثنى فيه بعد (إلا) اسم المستثنى منه وهو ما قبل الأداة، أو يكون ما بعد (إلا) جزءاً مما قبلها؛ نحو: ما قام أحد إلا زيد؛ فزيد أحد؛ وما قام القوم إلا زيد؛ فزيد جزء من القوم، إذا عرفت هذا =

(١) لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ، ويؤدي معناه، ويتحقق به الاعتراض المذكور لفظ: (لا يقبل الله صلاة إلا بطهور) كما أخرجه ابن ماجه (٢٧٢)، وابن أبي شيبة ٥ / ١ من حديث ابن عمر، وأخرجه ابن ماجه (٢٧٢) من حديث أسامة بن عمير.

(٢) في صحيح البخاري (٢١٧٠)، ومسلم (١٥٨٦) من حديث عمر: (البر بالبر إلا هاء وهاء)، وفي صحيح البخاري (٢١٧٧) ومسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل)، ويحصل الشاهد بها.

(٣) فواتح الرحموت ١ / ٣٢٩.

(٤) تقدم تخريجه قريباً في ٢ / ٢٤٥ هامش (١).

عند وجودها فليس منطوقاً؛ بل هو على وفق قاعدة المفهوم؛ فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده؛ بل يبقى كما كان قبل النطق؛ فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط فإن قوله: لا صلاة ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط؛ وقوله: إلا بطهور إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام؛ فلم يفهم منه إلا الشرط.

الصورة الثانية: قوله (إنما الولاء لمن أعتق)^(١) فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة^(٢) وبعض منكري المفهوم على إنكاره وقالوا: هو إثبات فقط؛ لا يدل على الحصر، لأن (إنما) مركبة من (إن) و(ما)*؛ و(إن) للتوكيد و(ما) زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: إنما النبي محمد.

= فالطهور والولي لا يصدق عليهما اسم ما قبلها ولا هما جزء منه، إذ ليس الطهور بصلاة ولا جزئها، والولي ليس بنكاح ولا جزئه؛ فدل على أن قوله **﴿إِنَّمَا﴾**: (لا صلاة إلا بطهور) ليس من باب الاستثناء بل من باب انتفاء الحكم لانتفاء شرطه؛ فالطهور شرط الصلاة والولي شرط النكاح فينتفيان لانتفاء شرطهما، ولا يلزم من وجوده وجودهما^(٣).
* قوله: «لأنها مركبة من إن وما» أي: وكل منهما لا يفيد النفي؛ فكذا المركب منهما لا يفيد.

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٢)، ومسلم (١٥٠٤) من حديث عائشة.

(٢) أثبت هذا القول لهم في فواتح الرحموت ١/ ٤٣٤، ونفاه عنهم في تيسير التحرير ١/ ١٣٢.

(٣) قد يجاب بالتسليم بكونه استثناء، لكن الجار والمجرور: (بطهور، بولي) لا يصح جعلها المستثنى، بل هما متعلقان بمحذوف تقديره: (إلا صلاة بطهور)، (ولا نكاحاً بولي)، وتختلف الحكم في بعض الصور لانتفاء شرط آخر لا يؤثر على كونه إثباتاً، كما أن العموم إثبات وقد يتخلف عنه بعض أفراده لدليل خاص، فلا يدل ذلك على نفي كون العام دالاً على الإثبات.

وهذا فاسد؛ فإن لفظه إنما موضوعة للحصر والإثبات؛^(*) تثبت المذكور وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات؛ إن للإثبات وما للنفي فتدل عليهما، ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي^(*) والاستثناء منه؛ كقوله: «إِنَّمَا

* قوله: «فإن لفظه إنما موضوعة للحصر» يلزم لهذا الكلام تحقيق وهو: أن (إنما) لا يقع بعدها إلا جملة خبرية، والجملة الخبرية إما اسمية نحو: (الولاء لمن اعتق) (وإنما الأعمال بالنيات)^(١)، أو فعلية نحو قوله تعالى: «إِنَّمَا تُمَلَىٰ هُمْ لِيزْدَادُوا إِنَّمَا»^(٢) فإن وقع بعد (إنما) جملة اسمية اقتضت حصر المبتدأ في الخبر؛ كالولاء فيمن أعتق؛ والأعمال فيما وقع بالنيات، وإن وقع بعدها جملة فعلية اقتضى حصر الفعل في الفاعل؛ كالقيام في زيد فيما إذا قيل: إنما قام زيد، ومعنى الحصر أن المبتدأ لا يكون متصفاً إلا بالخبر وإن كان الخبر صفة لغيره، نحو: إنما زيد قائم، فزيد لا يتصف إلا بالقيام وإن اتصف بالقيام عمرو وبكر؛ وكذلك الفعل لا يتصف به إلا الفاعل وإن اتصف بغيره من الأفعال نحو: إنما قام زيد؛ فالقيام لا يوجد إلا في زيد وإن وجد من زيد ضرب، وقتل، وأكل، وغير ذلك من الأفعال، هذا والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرز في علم المعاني^(٣)؛ وله صور كثيرة من تتبعها من مؤلفاتهم ومن مثل الكشاف للزمخشري وما هو على نمطه وجدها تزيد على خمسة عشر نوعاً.

* قوله: «ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي» فيحسن أن تقول: إنما زيد قائم لا قاعد، واعلم أن علماء المعاني أنكروا أن تكون (ما) في (إنما) هي النافية، ونسبه المحققون منهم إلى وهم الأصوليين^(٤) حيث استدلوا على إفادته القصر بأنَّ للإثبات =

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر.

(٢) سورة آل عمران، الآية [١٧٨].

(٣) الإيضاح ص ٢١٦.

(٤) مغني اللبيب ص ٤٠٦، بل (إن) للتوكيد إثباتاً أو نفيّاً، (وما) كافة.

اللَّهُ إِلَهُهُ وَحْدَهُ»^(١)، «إِنَّمَا نَخْنِي اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»^(٢) و«إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ»^(٣) كما قال: «وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ»^(*) وقول النبي ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات) مثل قوله:

= وما للنفي، وعدلوا في الاستدلال على أنها للحصر بقول المفسرين^(٤) الموثوق بعريبتهم بأن قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ»^(٥) بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة فهي بمعنى ما وإلا، وبقول النحاة: إن (إنما) لإثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وبصحة انفصال الضمير معه كقولك: إنما يقوم أنا كما تقول: ما يقوم إلا أنا؛ وكبيت الفرزدق الآتي، وتحقيق هذا محله علم المعاني .

* قوله: «وإنما أنا منذر إلخ» بيان لأن (إنما) بمعنى (ما) و(إلا)، فإنما أنا منذر مفسر بقوله: «وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ»^(٦) وقوله: (إنما الأعمال بالنيات) مفسر بقوله: (لا عمل إلا بنية)^(٧)، ولو فطن الخطيب القزويني صاحب التلخيص في المعاني إلى هذا لما عدل عنه إلى قوله: لقول المفسرين^(٨): «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ»^(٥) بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة؛ لكن كلام المصنف يقتضي أن (إنما) متضمنة معنى (ما) و(إلا) كما يفهم من هذه المقابلة، وكلامه فيما قبل يقتضي أن (ما) للنفي؛ فالدليل لا يطابق المدعى، وأيا ما كان فالخطب سهل.

(١) سورة النساء، الآية [١٧١].

(٢) سورة فاطر، الآية [٢٨].

(٣) سورة ص، الآية [٦٥].

(٤) تفسير الطبري ٢/ ٨٩، تفسير القرطبي ٢/ ١٤٥.

(٥) سورة البقرة، الآية [١٧٣].

(٦) سورة الأحقاف، الآية [٩].

(٧) تقدم الحديث عليه في هامش (١) من ٢/ ٦٣.

(٨) انظر: الإيضاح للخطيب القزويني ص ٢١٧.

(لا عمل إلا بنية) وقال الشاعر^(*):

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

* قوله: «وقال الشاعر» هو الفرزدق^(١) ويروى بدل قوله: «أنا الرجل» أنا الذائد بالذال المعجمة من الذود وهو الطرد، والذمار: العهد، وفي أساس البلاغة للزخشي^(٢): هو الحامي الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم وعنف؛ من حماه وحريمه.

* قوله: «وإنما يدافع إلخ» لما كان غرضه أن يخص المدافع دون المدافع عنه؛ فصل الضمير وأخره؛ بناء على أن المقصور عليه هو الجزء الأخير من الجملة التي بعدها إذ لو قال: وإنما أذافع عن أحسابهم لصار المعنى أنه يدافع عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، كما إذا قيل: لا أذافع إلا عن أحسابهم وليس ذلك معناه، وإنما معناه أن المدافع عن أحسابهم هو لا غيره، واعلم أن الحصر إما حقيقي وإما إضافي، وكلاهما يطلق عليه اسم الحصر؛ ومن لم يفرق بينهما مشاغبة يعترض على ما ذكر من الأمثلة، ويقول: وردت لغير الحصر في مواضع كثيرة باتفاق؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة؛ ويقول: لو كانت (إنما) للحصر لاقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(٣) أنه لا يتصف بغير الوحدة؛ مع أنه تعالى متصف بالأسماء الحسنى والصفات العليا، وقولهم خطأ؛ لأنه تعالى إنما حصر ذاته في صفة الوحدة من جهة الرد على النصارى المثلثة، حيث قال تعالى: ﴿فَقَامِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ سُبْحٰنَهُ ۚ أَن يَكُونَ لَهُ وِلْدٌ﴾^(٣) فمن هذه الجهة الخاصة، ولهذا الاعتبار الخاص حصر سبحانه وتعالى نفسه المقدسة في صفة التوحيد؛ لا مطلقاً، فهو قصر إضافي لا حقيقي، ومثله: ﴿إِنَّمَا تَخَشَىٰ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ

(١) ديوان الفرزدق ص ٧١١.

(٢) أساس البلاغة ١/٢٠٧.

(٣) سورة النساء، الآية [١٧١].

وقولهم: إنما إثبات فقط غير صحيح، وقولهم: (إنما النبي محمد)؛ فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به، بلى لو قال: (إنما العالم زيد)؛ ساغ ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد، كما قال لا فتى إلا علي، يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه؛ وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل، فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق.

الصورة الثالثة^(*): قوله ﷺ: (الشفعة فيما لم يقسم)^(١) (وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم)^(٢) وهذا يلتحق بالصورة التي قبله؛ وإن كان دونه في القوة،

٣. حصر المبتدأ العام
في الخبر

أَلْعَلِمَتُوا^(٣) المحصور خشية الإجلال وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾^(٤) إنها هو باعتبار من لا يؤمن؛ إذ حظه منه الإنذار لا غير؛ فهو عليه الصلاة والسلام محصور في كونه منذراً لا وصف له غير الإنذار باعتبار هذه الطائفة، وإلا فهو عليه الصلاة والسلام موصوف بالبشارة والعلم والشجاعة وكثير من الصفات؛ وقس ما لم يذكر على ما ذكر، وأتقن باب القصر من فن المعاني فإنه باب عظيم لمن تدبره، ومنه تعلم فساد قول من قال: إن "إنما" وردت لغير الحصر فتدبر.

* قوله: «الصورة الثالثة» حاصلها: بيان صيغة من صيغ الحصر المعتبر مفهومه، وهو حصر المبتدأ في الخبر، وله صورتان، إحداهما: ما ذكره المصنف؛ والثانية أن تكون الجملة معرفة الطرفين نحو المنطلق زيد، وصور الحصر شتى تعلم من فن المعاني كما أسلفنا ذلك.

(١) أخرجه بنحو البخاري (٢٢١٣) من حديث جابر.

(٢) أخرجه أبو داود (٦١)، والترمذي (٣)، وابن ماجه (٢٧٥)، والدارمي (١٧٥/١)، وأحمد (١٢٣/١)

(٣) من حديث علي، وأخرجه الترمذي (٢٣٨)، وابن ماجه (٢٧٦)، والحاكم (١٣٢/١) من

حديث أبي سعيد، والتمن صحيح.

(٣) سورة فاطر، الآية [٢٨].

(٤) سورة الرعد، الآية [٧].

ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق^(*)؛ وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساويا للمبتدأ؛ كقولنا: الإنسان بشر؛ أو أعم منه كقولنا: الإنسان حيوان؛ ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا: الحيوان إنسان^(*)؛ فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة كان خلاف موضوع اللغة؛ ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصرًا فيما لم يقسم؛ وهو خلاف الموضوع.

* قوله: «ووجهه أن الاسم المحلى إلخ» يعني أن لام التعريف هل تقتضي الاستغراق أم لا؟ فمن قال باقتضائها الاستغراق قال: إن ذلك يفيد الحصر والعموم، ووجهه: أن قوله: تحليلها وتحريمها مضاف إلى ضمير عائد إلى ما فيه الألف واللام^(١) وهو الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: (مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير)، والمضاف إلى^(٢) ما فيه الألف واللام مضاف إلى ما فيه ذلك بواسطة ذلك الضمير؛ وحيث كان الأمر كذلك كان قوله: (الشفعة فيما لم يقسم) من قبيل العام؛ أي: عموم الشفعة ثابتة في المقسوم وعموم الأعمال منحصرة (في)^(٣) الصحة أو الكمال في الوقوع بالنية، ومن قال: إن لام التعريف لا تقتضي الاستغراق لم يفد ذلك عنده الحصر؛ وصار التقدير عنده: بعض الشفعة فيما لم يقسم، والجواب عنه ما ذكره المصنف.

* قوله: «كقولنا الحيوان إنسان» وجه عدم الصحة أن الخبر محكوم به على المبتدأ، وشأن المحكوم به أن يكون صادقًا على كل فرد من أفراد المحكوم عليه، والحيوان صادق على كل فرد من أنواع الإنسان، وليس الإنسان صادقًا على كل فرد من أفراد الحيوان، وإذا ثبت أن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساويا له أو أعم فتحليل الصلاة مبتدأ والتسليم خبره؛ فلو كان التسليم الذي هو الخبر أخص من تحليل الصلاة لخرجت هذه الأخبار عن موضوع اللغة ودليل العقل، فتعين أن التسليم مساوٍ لتحليل أو أعم منه؛ وعلى كلا =

(١) (تحريمها) مضاف للضمير وهو معرفة، واسم الجنس المضاف لمعرفة يفيد العموم كما سبق.

(٢) لعله سقط: ضمير.

(٣) (في) هنا تعني: بالنسبة للصحة.

فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست^(*):

درجات مفهوم المخالفة:

أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة: (إلى) أو (حتى)، كقوله تعالى: «حَتَّى تَنْكَحَ ١. مفهوم الغاية زَوْجًا غَيْرَهُ»^(١) «ثُمَّ أْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٢)، أنكره بعض منكري المفهوم^(*)؛ لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه؛ وكل ما له ابتداء فغاياته مقطع^(٣) ابتدائه^(*)، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية؛ وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات؛ فليكن بعدها كذلك.

=التقديرين ينحصر التحليل في التسليم انحصار الإنسان في الحيوان الناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، أو انحصاره في الحيوان في قولنا: الإنسان حيوان، وكذا الكلام في التحريم مع التكبير؛ والشفعة مع ما لم يقسم؛ والأعمال في المنوي لانحصارها فيه انحصار المساوي فيما يساويه؛ وانحصار الأخص في الأعم.

* قوله: «فعلى درجات ست» يعني أن لدليل الخطاب - وهو المفهوم في القوة والضعف - مراتب ودرجات على ما ذكرها هنا.

* قوله: «أنكره بعض منكري المفهوم» لم ينكر ذلك إلا طائفة من الحنفية^(٤) والآمدي^(٥) ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط؛ بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم؛ وليس ذلك بشيء؛ وهذا النوع يسمى مفهوم الغاية ومعناه عند من يقول به: أن حكم ما بعدها يخالف ما قبلها؛ كالحل بعد نكاح زوج غيره؛ وأن لا صيام بعد دخول الليل.

* قوله: «فكل ماله ابتداء إلخ» مثاله: السطح مبدؤه طرفه وغاياته منقطع ذلك المبدأ.

(١) سورة البقرة، الآية [٢٣٠].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٨٧].

(٣) مراده: أن كل أمر له ابتداء، فإن غايته التي ينتهي إليها يتقطع بتلك الغاية ذلك الابتداء.

(٤) فواتح الرحموت ١/٤٣٢.

(٥) الإحكام ٣/١٠١.

ولنا مع ما سبق من الأدلة: أن «حَتَّى تَنكِحَ»^(١) ليس بمستقل؛ ولا يصح حتى يتعلق بقوله: «فَلَا تَحِلُّ لَهُ» ولا بد فيه من إضمار وهو: حتى تنكح زوجا غيره فتحل له^(*)؛ ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: فَإِنْ نُكِّحْتَ هل تحل له؟ ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه^(*)؛ فإن لم يكن مقطعا فليس بنهاية ولا غاية.

* قوله: «فتحل له» فلو أضمرنا^(٢) بعدها نفي الحل لكان تطويلا بغير فائدة، وكذلك إذا قال: «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٣) لم يحسن أن يقال: فإذا جاء الليل فما الحكم؟

* قوله: «ونهاية الشيء مقطعه» فإذا انتهى وانقطع لم يكن بعده إلا ضده وإلا لم يكن منقطعا؛ وضد التحريم الحل؛ ووجوب الصوم^(٤) عدم وجوبه؛ وقول القائل: اضربه حتى (يتوب)^(٥) يقتضي عدم الضرب بعد التوبة؛ وقولهم: لألزمك حتى أو إلى أن تقضيني حقي ونحوه؛ يفيد ذلك في اللسان وهو المطلوب؛ سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرأ لكن النزاع لم يقع فيه، إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل؛ إنما النزاع في نفس الغاية، فإن غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه؟ ولا نعني بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم؛ بل ينتفي الحكم عند تحققها ليس إلا.

(١) سورة البقرة، الآية [٢٣٠].

(٢) كذا، ولعلها: أظهرنا المضمير بعدها من نفي الحل.

(٣) سورة البقرة، الآية [١٨٧].

(٤) يعني: وضد وجوب الصوم، ولو عبر بالنقيض لكان متوافقاً مع الاصطلاح.

(٥) في المطبوع: (يموت).

٢. مفهوم الشرط

الدرجة الثانية: التعليق على شرط^(١)؛
كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْ أَوْلَتْ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(*)، أنكره قوم^(*)؛

* قوله: «﴿وَإِنْ كُنْ أَوْلَتْ حَمَلٍ﴾»^(٢) إلخ» يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل؛ وهو مفهوم الشرط.

* قوله: «أنكره قوم» وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني^(٣) والغزالي^(٤) والآمدي^(٥) والقاضي عبد الجبار^(٦) وأبي عبد الله البصري^(٧)، وتحرير محل النزاع: أن تعليق الحكم على الشيء بكلمة (أن) أو غيرها من الشروط اللغوية كما في الآية فيه أمور أربعة: ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط، ودلالة (إن) عليه، وعدم المشروط عند عدم الشرط؛ ودلالة (إن) عليه، فالثلاثة الأولى لا خلاف فيها؛ وإنما الخلاف في دلالة إن على العدم^(٨)، فذهب المصنف وفريق إلى أنها تدل عليه؛ وذهب فريق إلى أنها لا تدل على العدم، بل هو منفي بالأصل^(٩)، وذلك =

(١) المراد به الشرط اللغوي.

(٢) سورة الطلاق، الآية [٦].

(٣) التقريب والإرشاد ٣/٣٦٣.

(٤) المستصفي ٣/٤٣٨.

(٥) الإحكام ٣/٩٦.

(٦) المعتمد ١/١٤٢.

(٧) شرح العمدة ٢/٢٢٤.

(٨) يعني: دلالة (إن) على عدم المشروط عند عدم الشرط.

(٩) ظاهر عبارة الشارح أن الخلاف في نوع الدليل على حكم النفي، مع الاتفاق على النفي، ويظهر أن للخلاف أثرًا، فيما لو كان الأصل الإباحة كما أن الأصل إباحة الأكل، فإذا قال: إن غربت الشمس فكل، فهل يدل على المنع من الأكل قبل غروب الشمس، فينظر في ذلك بحسب تقدم الشرط وكون الشرط والمشروط مثبتين أو منفيين وبحسب أداة الشرط.

لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين؛ كما يجوز بعلتين^(*)؛ فإن قوله: احكم بالمال إن شهد به شاهدان، لا يمنع الحكم به بالإقرار، وبالشاهد، واليمين؛ ولا يكون نسخاً؛ ولهذا جوزناه بغير الواحد.

= كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) قالوا: لو كان المعلق (بأن) ينتفي عند انتفائها لكانت الآية دليلاً على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن، وليس كذلك؛ بل هو حرام مطلقاً، ويجب عنه بآنا لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه، بل هو غير حرام؛ ولكنه غير جائز؛ وإن عدم حرمة لا تستلزم جوازه؛ لأن جوازها قد يكون لطريان الحل؛ وقد يكون لامتناع وجوده عقلاً؛ لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى؛ وههنا قد انتفى الموضوع؛ لأنهن^(٢) لم يردن التحصن فقد أوردن البغاء، وإن أوردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده؛ وإذا كان ممتنعاً فلا تتعلق به الحرمة؛ لأن المستحيل لا يجوز التكليف به؛ وقال المنكرون أيضاً: إن تسمية (إن) حرف شرط إنما هو اصطلاح النحاة كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما؛ وليس ذلك مدلولاً لغويًا؛ فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وأجاب المثبتون بأننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك؛ إذ لو لم تكن كذلك لكانت منقولة عن مدلولها؛ والأصل عدم النقل، وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث وإنما أطلنا الكلام هنا لأن المصنف لم يذكر سوى دليل واحد؛ وليس بكاف خصوصاً إذا أورد الخصم قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) فتنبه.

* قوله: «لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين» هذا نقض من المنكرين، وإيضاحه: سلمنا أن (إن) هي للشرط لغة؛ لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط حتى يتم لكم المدعى، وهو المفهوم؛ وسند المنع أنه قد يكون للشرط بدلٌ يقوم مقامه؛ وإنما يلزم =

(١) سورة النور، الآية [٢٣].

(٢) لعله سقط: (إن).

ولنا ما سبق، وتعليقه^(١) بشرطين لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائها؛ كما لو صرح فقال: لا تحكّم إلا بشاهدين أو إقرار؛ وجوزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص؛ وتخصيص العام بخبر الواحد جائز.

ذلك^(٢) وإن لم يكن له بدل؛ وحاصل الجواب: أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً^(٣)؛ بل الشرط أحدهما، وحينئذ يتوقف انتفاؤه^(٤) على انتفائها معا لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك؛ ولا يزول بزوال واحد منهما؛ وهذا ليس هو مدعانا؛ بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه، هذا وربما توهم متوهم من هذا الجواب أن النزاع في أن الشرط هل ينتفي عند انتفاء المشروط أم لا؟^(٥) وليس كذلك؛ لأن هذا متفق عليه؛ وقد لوححت لك فيما سبق إلى أن النزاع في أن ذلك الانتفاء هل يدل عليه اللفظ فيكون مفهوماً^(٦)؛ أم باستصحاب العدم الأصلي فلا يكون مفهوماً؛ فلو قال: أنت طالق إن دخلت الدار؛ كانت دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول؛ فإذا لم تدخل الدار لم تطلق اتفاقاً؛ ولكن عدم الطلاق هل دل عليه مفهوم الشرط أم كان باستصحاب الأصل، وهو بقاء ما كان على ما كان؟.

(١) تعليقه مبتدأ، وجملة (لا يمنع) خبر، وهنا جواب آخر: بأن التعليق بشرط آخر بمثابة تخصيص

المفهوم، وهو جائز مثل تخصيص المنطوق كما سيأتي.

(٢) يعني دلالة الشرط على المفهوم.

(٣) يعني: بحيث يدل على كون الآخر ليس شرطاً.

(٤) أي: المشروط.

(٥) كذا في المطبوع، ولعله: (المشروط هل ينتفي عند انتفاء الشرط؟).

(٦) يعني: من الشرط.

الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك^(*) والبيان؛ كقوله: (في الغنم السائمة الزكاة) أو (في سائمة الغنم الزكاة)^(١) و(من باع نخلاً بعد أن تؤبر^(*) فثمرتها للبائع) فهو حجة أيضاً؛

* قوله: «في معرض الاستدلال» قال الطوفي^(٢): هكذا وقع فيما رأيت من النسخ؛ يعني الاستدلال باللام؛ والصواب في معرض الاستدراك بالكاف انتهى.

قلت: وهكذا رأيت فيما وقع لي من النسخ؛ وصاحب المستصفي^(٣) حكاها بالكاف، والمعنى أن يذكر الاسم العام ثم يعقب بصفة خاصة فيكن مستدركا لعمومه بخصوص الصفة؛ مبينا أن المراد بعمومه الخصوص، نحو قوله بالتفصيل: (في الغنم السائمة الزكاة)^(٤) فالغنم اسم عام يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومه بخصوص السائمة ويبيّن أنها المراد من عموم الغنم، وكذلك: (من باع نخلاً مؤبراً)^(٥) فالنخل عام في المؤبر وغيره، فاستدرك عمومه بخصوص المؤبر؛ ويبيّن أنه المراد من عموم النخل.

* قوله: «بعد أن تؤبر» المأبورة الملقحة، يقال: أبرت النخل وأبرتها بالتخفيف والتشديد فهي مأبورة ومؤبرة، والاسم الإبار قاله في النهاية^(٦)، والإبار كإزار.

(١) ساوى المؤلف بين اللفظين، وذكر المرادوي فرقاً بينهما، انظره في: التحرير ٦/ ٢٩٠٥.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٦٤.

(٣) المستصفي ٣/ ٤٣٦.

(٤) أخرجه البخاري (١٤٥٤)، بلفظ: (في صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين ففيها شاة).

(٥) أخرجه البخاري (٢٢٠٤)، ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ: (من باع نخلاً قد

أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع).

(٦) النهاية ١/ ١٣ «أبر».

طلباً لفائدة التخصيص (*).

وفي معنى هذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما مفهوم التقسيم حكماً؛ يدل على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله قوله ﷺ: (الأيمن أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن) (*).

الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم كقوله: ٤. مفهوم الصفة

* قوله: «طلباً لفائدة التخصيص» أي: إنما قلنا: إن مفهوم الصفة حجة طلباً لفائدة التخصيص في نحو قوله ﷺ: (في الغنم السائمة الزكاة) ^(١) إذ لو سوينا بين السائمة وغيرها في وجوب الزكاة لبطلت فائدة التخصيص.

(تنبيه): المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه؛ ليس بشرط ولا غاية؛ ولا يريدون به النعت فقط؛ وهكذا عند أهل البيان فإن الصفة عندهم هي المعنوية؛ لا النعت؛ وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط.

* قوله: «ومثاله قوله ﷺ ^(٢) إلخ» أي: ومما يلحق بما تقدم تقسيم الاسم - وهو المرأة في هذا الحديث - إلى أيمن وبكر؛ (وتخصيص كل واحدة بحكم) ^(٣)؛ إذ لو سوينا بين الأيمن والبكر في الحكم لبطلت فائدة التقسيم.

* قوله: «التي تطرأ وتزول» وذلك كالسوم والثيوبة فلاجل أن السوم يطرأ ويزول وربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم ^(٤) ويقال مثل ذلك في الثيوبة.

(١) أخرجه البخاري (٢٣٧٩)، ومسلم (١٥٤٣/٨٠) من حديث ابن عمر بلفظه.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٢١) من حديث ابن عباس.

(٣) لعل صحة العبارة: (وتخصيص أحد القسمين بحكم دليل على عدم مساواة الآخر له في الحكم)، أو:

دليل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر.

(٤) أي إذا لم يجد سبب التخصيص حمله على انتفاء الحكم عما عداه.

(الثيب أحق بنفسها من وليها)^(١) فيدل على أن ما عداه بخلافه؛ طلباً للفائدة في التخصيص؛ وبه قال جلّ أصحاب الشافعي^(٢)، واختار التيمي^(٣): أنه ليس بحجة؛ وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، والفرق بين هذه الصورة وما قبلها: أن ذاك الثيب يظهر معه أنه ذاكراً للبكر؛ ويحتمل الغفلة عن الذكر^(*)؛ فصار المفهوم ظاهراً، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور فصار المفهوم ها هنا^(٤) أظهر.

٥. مفهوم العدد الدرجة الخامسة: أن يخص نوعاً من العدد بحكم^(*)؛ كقوله: (لا تحرم المصّة

* قوله: «ويحتمل الغفلة عن الذكر» أي عن ذكر غير المنطوق به^(٥)، والغفلة عن ذكر البكر عند التعرض للثيب أبعد لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم أظهر؛ وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية، فظهر احتمال المفهوم لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص، لكن وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص، وإن لم نعرفها فلا يحتاج بها لا يعلم فينظر إلى لفظه.

* قوله: «أن يخص نوعاً من العدد بحكم» هذا النوع يقال له مفهوم العدد، وتحقيق الكلام فيه: أن الحكم إذا قيد بعدد مخصوص كان منه ما يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على =

(١) أخرجه مسلم (١٤٢١/٦٧).

(٢) قواطع الأدلة ٤١/٢.

(٣) هكذا في التمهيد ٢/٢٠٧، ونسب إليه في العدة ٢/٤٥٥، والمسودة ص ٣٥١ نفي دليل الخطاب مطلقاً.

(٤) يعني مفهوم الوصف الخاص بعد الاسم العام - وتقدم في الدرجة الثالثة - أظهر من مفهوم الاسم المتصف بوصف يزول المذكور في الدرجة الرابعة، وكونه أظهر لا ينفي حجية الظاهر.

(٥) يعني: بحيث لا يريد مخالفة المتصف بالوصف المسكوت عنه، للمتصف بالوصف المذكور، وتكلمته من قوله: (وعند الاستدراك)، وأما قوله: (والغفلة) فهو شرح لقوله: (فصار المفهوم ظاهراً).

ولا المصتان^(١) و(ليس الوضوء من القطرة والقطرتين)^(٢) فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما؛ وبه قال مالك^(٣) وداود^(٤) وبعض الشافعية^(٥)، وخالف فيه أبو حنيفة^(٦) وجل أصحاب الشافعي^(٧)، والكلام فيه قد تقدم^(*).

= ذلك العدد بطريق الأولى؛ ولا يدل على ثبوته فيما نقص عنه، ومنه ما هو بصد ذلك، فالأول كحديث: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)^(٨) دل بطريق الأولى على أن ما زاد على القلتين لا يحمل الخبث؛ ولم يدل على ذلك فيما دون القلتين، ومثال الثاني إذا قيل: اجلدوا الزاني مائة دل بطريق الأولى على وجوب جلده تسعين وما قبلها من مقادير العدد لدخوله في المائة بدلالة التضامن؛ ولم يدل على الزيادة على المائة^(٩)، فما لم يدل على التقييد بطريق الأولى كالناقص عن القلتين والزائد عن مائة سوط هو محل النزاع في مفهوم العدد؛ لأن ما يفهم بطريق الأولى يكون من باب مفهوم الموافقة فلا يتجه فيه الخلاف.

* قوله: «والكلام فيه تقدم» لم أستحضر أنه قدم الكلام في خصوص مفهوم العدد، وأظنه أحال على ما سبق من الكلام في سائر المفهومات.

(١) أخرجه مسلم (١٤٥٠) من حديث عائشة.

(٢) أخرجه الدارقطني ١/١٥٧ عن أبي هريرة مرفوعاً بسند ضعيف جداً بلفظ: (ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء حتى يكون دماً سائلاً)، وفي التمثيل به مع ورود الغاية نظر.

(٣) انظر: مذهب المالكية في نشر البنود ١/٩٥.

(٤) التمهيد ٢/١٩٨، البحر المحيط ٤/٤١، وفي الإحكام لابن حزم ٢/٣٢٣ نسب خلاف هذا القول لجمهور الظاهرية.

(٥) قواطع الأدلة ٢/٤٢.

(٦) فواتح الرحموت ١/٤٣٢، وانظر: الفصول ١/٢٩٤.

(٧) المحصول ٢/١٣١، الأمدى ٣/١٠٤، وأكثر الشافعية على خلافه كما في البحر المحيط ٤/٤١.

(٨) أخرجه الترمذي (٦٧)، وأبو داود (٦٤)، والنسائي (٥٢)، وأحمد ٢/١٢ (٤٦٠٥)، وابن ماجه

(٥١٧)، وابن خزيمة (٩٢)، وابن حبان (١٢٤٩)، والحاكم ١/١٣٢ من حديث ابن عمر.

(٩) يعني: بإثباتها، أما بالنفي فهو محل النزاع هنا.

الدرجة السادسة: أن يخص اسماً بحكم إلخ» هذا الذي يسمونه مفهوم اللقب؛ وهو كالذي

٦. مفهوم اللقب

* قوله: «أن يخص اسماً بحكم إلخ» هذا الذي يسمونه مفهوم اللقب؛ وهو كالذي قبله في وقوع الخلاف فيه؛ فإذا قال قائل: زيد قائم؛ فمن قال إن مفهوم اللقب حجة دل ذلك على نفي القيام عن غير زيد، وكذا إذا قال: في الغنم زكاة دل على نفي الزكاة عن غيرها، ونسب القول بمفهوم اللقب إلى أبي بكر الدقاق^(١) وبعض الشافعية^(٢) ومال إليه ابن فورك^(٣)، ونقله أبو الخطاب في التمهيد^(٤) عن منصور أحمد، قال: وبه قال مالك^(٥)، وداود^(٦) وبعض الشافعية، وقال العلاء المرادوي في تحرير المنقول^(٧): هو حجة عند أحد وأكثر أصحابه ومالك وداود والصيرفي^(٨) والدقاق وابن فورك وابن خويز منداد وابن القصار^(٩)، ونفاه القاضي^(١٠) وابن عقيل^(١١) والأكثر والموفق يعني المصنف، وقال^(١٢):

(١) شرح اللمع ١/٤٤١، البرهان ١/٤٧١.

(٢) اللمع ص ٢٦.

(٣) البحر المحيط ٤/٢٥.

(٤) التمهيد ٢/٢٠٢.

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٧١.

(٦) نسبه له في التمهيد ٢/٢٠٣، وانظر: الإحكام لابن حزم ٢/٣٢٣.

(٧) التحرير ٦/٢٩٤٥.

(٨) في النسبه له خلاف، انظر: البحر المحيط ٤/٢٥.

(٩) إحكام الفصول ص ٤٤٦.

(١٠) المسودة ص ٣٦٠، وهو يخالف ما في العدة ٢/٤٧٥.

(١١) الواضح ٢/٤٥، وهو يخالف ما في ٣/٢٩٣.

(١٢) يعني ابن قدامة، مع أن المشتق قد يكون متعلقاً بالدرجة الرابعة.

والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها؛ وأنكره الأكثرون؛ وهو الصحيح لأنه يفضي إلى سد باب القياس؛ وأن تنصيبه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها، ولا فرق بين كون الاسم مشتقا كالطعام^(*)؛ أو غير مشتق كأسماء الأعلام^(*)، والله تعالى أعلم.

=ولو مشتقا كالطعام؛ وخالفه بعض الأصحاب فيه^(١)، وجعله الشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية حجة في اسم جنس لا في اسم عين^(٢)، ونفى قوم في الخبر^(٣)، والسبكي^(٤) في غير الشرع، هذا كلامه.

* قوله: «مشتقا كالطعام» أي: فإنه مشتق من الطعم.

* قوله: «كأسماء الأعلام» جعل الأمدي^(٥) اسم الجنس والعلم من باب مفهوم اللقب فشمّل غير المشتق زيदा وبكرا، والخنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة، وحاصل الأمر: أن القائل بمفهوم اللقب كلا أو بعضا لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيदा لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع، وقال الطوفي^(٦): الأشبه الذي تسكن النفس إليه: أنه ليس بحجة؛ وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات؛ والقياس الشبهي في الأقيسة، والله الموفق.

(١) التحبير ٦/ ٢٩٤٦.

(٢) المسودة ص ٣٦٠، وذكر في التحبير عنه اشتراط تقدم ما يعم الجنس، التحبير ٦/ ٢٩٦٤.

(٣) المسودة ص ٣٦١، ونسبه للقاضي في الكفاية.

(٤) الذي في جمع الجوامع ١/ ٣٣٥ انكسار حجية الكل في كلام الناس.

(٥) الإحكام ٣/ ١٠٤.

(٦) شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٧٥.

باب القياس

القياس في اللغة: التقدير ومنه: قست الثوب بالذراع إذا قدرته قال الشاعر
يصف جراحة أو شجة^(*):

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيتها أو زاد وهيا هزومها
قاس الطبيب^(١) الجراحة إذا جعل فيها الميل يقدرها به؛ ليعرف غورها.

* قوله: «قال الشاعر الخ» استشهد بالبيت على أن القياس في لغة العرب معناه التقدير سواء كان في الأجسام الحيوانية أو غيرها؛ لأنه يقال: قست الثوب بالذراع أي: قدرته به والجراحة بالمسبار وهو ما يسبر به الجرح أي: يرأز به ليعلم عمقه؛ وهو مع الجراحية شبه الميل؛ وفي بعض نسخ المتن: ومنه قست الذراع إذا قدرته وقاس الطبيب الجراحة إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها؛ وهذه النسخة أولى من التي حذفت منها تلك، وذلك لمطابقتها للاستشهاد بالبيت، ثم إن هذا البيت للبعيث بن بشر^(٢) يصف شجة أو جراحة، والآسي بالمد الطبيب، والنطاسي بكسر النون وفتحها: العالم بالطب فهو صفة للآسي، وأدبرت: ولت، وغثيتها بثائين مثلثين، وفي بعض النسخ بقافين وهو تصحيف، وغثيث الجرح مدته وقيحه، وما كان فيه من لحم ميت كما في تاج العروس^(٣)، «وقال في القاموس: وهي كوعى وولى تحرق وانشق واسترخى رباطه»^(٤) والهزوم: غمز الشيء باليد فتصير فيه حفرة؛ كما تغمز القربة فتتهزم في جوفها؛ وحيث تبين أن القياس في اللغة يدل على معنى التسوية على العموم؛ وهو في الشرع تسوية خاصة بين الأصل والفرع فهو كتخصيص لفظ الدابة ببعض مسمياتها فهو حقيقة عرفية مجاز لغوي.

(١) في المطبوع: (أطنست).

(٢) تاج العروس «نطس» ٩/١٣، لسان العرب «نطس» ٦/٢٣٢.

(٣) تاج العروس «غثث» ٣/٢٤٠.

(٤) كذا في المطبوع.

وهو في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما^(*)، وقيل: حكمك تعريف القياس على الفرع يمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل^(*)، وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما^(*) أو نفيه عنهما

* قوله: «حمل فرع على أصل إلخ» كحمل النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار، والمراد بالحمل الإلحاق والتسوية بينهما في الحكم؛ وربما أورد على هذا أن الأصل والفرع لا يعرفان إلا بعد معرفة حقيقة القياس، فأخذهما في التعريف دور؛ ويجاب عنه بأن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي، والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أي: الماهية العقلية للقياس وتعقل حقيقة الفرع وحصول الحكم الجزئي ليس شيء^(١) منها فرع القياس الذهني؛ أي: لا يتوقف على تعقل ماهية القياس؛ فلا دور.

* قوله: «وقيل: حكمك على الفرع إلخ» أي: بأن تحكم على النبيذ الذي هو الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، الذي هو الخمر، والحكم هنا هو التحريم لاشتراكهما في العلة التي هي الإسكار، فالنبيذ غير محل النص على التحريم إذ محله الخمر؛ ولكن العلة اقتضت أن تحكم على الفرع بحكم الأصل؛ وهذا قريب من قول أبي الحسين البصري^(٢) هو: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما في علة الحكم عند المجتهد.

* قوله: «وقيل حمل معلوم على معلوم إلخ» هذا ما اختاره الغزالي في المستصفي^(٣)، وقال بعده: ثم إن كان الجامع موجبا للاجتماع على الحكم كان قياسا صحيحاً وإلا كان فاسداً. انتهى، وعُزي هذا الحد إلى القاضي أبي بكر الباقلاني^(٤)، وقال الرازي في المحصول^(٥):=

(١) اسم ليس.

(٢) المعتمد ٢/١٩٥.

(٣) المستصفي ٣/٤٨١.

(٤) البرهان ٢/٧٤٥، وانظر: التلخيص ٣/١٤٥.

(٥) المحصول ٥/٥.

بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما، ومعاني هذه الحدود متقاربة(*) .

وقيل: هو الاجتهاد(*)؛ وهو خطأ؛ فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة وليس بقياس، ثم لا ينبىء في العرف إلا عن بذل المجهود؛ إذ

=اختاره جمهور المحققين منا. انتهى، وإنما قال: معلوم ليتناول الموجود والمعدوم؛ فإن القياس يجري فيها جميعاً، واعترض عليه بأنه إن أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر كان قوله بعد ذلك: في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك فيكون تكراراً من غير فائدة، واعترض عليه أيضاً بأن قوله: في إثبات حكم لهما؛ مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس؛ وهو باطل؛ فإن المعبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع.

* قوله: «ومعاني هذه الحدود متقاربة» أي: بعضها قريب من بعض إن لم تكن متساوية حقيقة، والاشتغال بها يرد عليها وبها يجب عن الإيراد تطويل لا يسعه الوقت، ولا هذا المختصر؛ على أن العبارات في تعريف القياس كثيرة، وحاصلها يرجع إلى أنه اعتبار الفرع بالأصل في حكمه.

* قوله: «وقيل هو الاجتهاد» نسبة الغزالي إلى بعض الفقهاء؛ ثم قال^(١): وهو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس؛ ثم إنه لا ينبىء في عرف العلماء إلا عن بذل المجهود وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يبذل نفسه ويستفرغ الوسع؛ فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد، ولا ينبىء هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال (القائس)^(٢) فقط.

(١) المستصفى ٣/ ٤٨٣.

(٢) في المطبوع: (القياس).

من حمل خردلة لا يقال: اجتهد؛ وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الجهد وبذل الوسع.

الفرق بين القياس
الشرعي والمنطقي

ولا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلّة وحكم، فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة؛ فليس بصحيح^(*)؛ لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به؛ فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة.

* قوله: «فأما إطلاق القياس إلخ» حاصله: التفرقة بين ما يسميه علماء الأصول قياساً؛ وبين ما يسميه الفلاسفة^(١) قياساً؛ وكل منهما بعيد عن الآخر؛ إذ القياس عندهم تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة؛ كقول القائل: كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه: أن كل نبيذ حرام، وإن كنا لا ننكر لزوم هذه النتيجة من المقدمتين، إلا أن القياس^(٢) يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان؛ فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين.

(١) لعله يريد المناطقة.

(٢) يعني: الشرعي.

فصل في العلة^(*)

ونعني بالعلة مناط الحكم^(*)؛ وسميت علة لأنها غيرت حال المحل^(*)؛ أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله، والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المنط للحكم وتنقيحه وتخريجه. أما تحقيق المنط فنوعان:

تحقيق المنط

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوصا عليها^(*)؛ ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثاله قولنا:

* قوله: «فصل في العلة» أي: في حصر مجاري الاجتهاد في العلة^(١).

* قوله: «ونعني بالعلة إلخ» المراد بالعلة هنا العلة الشرعية؛ ولذلك سماها مناط الحكم؛ يقال: ناط الشيء من باب قال؛ علقه، والمنط هنا: ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.

* قوله: «وسميت علة إلخ» هذا أحد تعليلي التسمية، والتعليل الثاني: أنها مأخوذة من العلة بعد النهل؛ وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة؛ لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة؛ وعندني أن هذا التعليل أقرب من الأول.

* قوله: «أن تكون القاعدة الكلية إلخ» ترك تقييدها بالشرعية لأن الكلام في الشرعيات، ومعناه أن تكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها أو منصوص عليها وهي الأصل؛ فيتبين المجتهد وجودها في الفرع، وإيضاحه أن قوله تعالى: «فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ»^(٢)، فالقاعدة الكلية وجوب المثلية؛ ثم إن المجتهد يجتهد في أن تلك المثلية^(٣) موجودة في البقرة أم لا؟ وكذلك أن كل مصل يجب عليه التوجه إلى القبلة قاعدة=

(١) مع بيان حقيقة العلة، وهو بمثابة تحرير محل النزاع في حجية القياس.

(٢) سورة المائدة، الآية [٩٥].

(٣) يعني لحمار الوحش.

في حمار الوحش بقرة^(*)؛ لقوله تعالى: «فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ»^(١) فيقول: المثل واجب؛ والبقرة مثل فتكون هي الواجب؛ فالأول معلوم بالنص والإجماع وهو وجوب المثلية؛ أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد^(*)، ومنه: الاجتهاد في القبلة؛ فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص؛ أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد؛ وكذلك تعيين الإمام^(*)، والعدل ومقدار

= كلية سندها قوله تعالى: «وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»^(٢) ثم إن المجتهد يجتهد في تحقيق الجهة لتكون مناط الوجوب.

* قوله: «في حمار الوحش بقرة» أي: إذا قتله المحرم متعمدا.

* قوله: «فمعلوم بنوع الاجتهاد» أي: أنه تحقيقي اجتهادي ثابت بالاجتهاد في تحقيق المناط، إذ لا نص فيه ولا إجماع؛ لأن الله تعالى لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش؛ إنما نص على أن الواجب المثلية؛ وفوض تعيين المثل إلى نظر المجتهد فهو الذي يحقق المثلية.

* قوله: «وكذلك تعيين الإمام» أي: والوالي والقاضي واجب، ولكن تعيين فلان أو فلان لذلك هو إلى اجتهاد أهل الحل والعقد في ذلك، ومثله تعيين العدل، وكذلك قولنا: قدر الكفاية في نفقة الزوجات والأقارب ونحوهم واجب، وكذلك قدرها كالرطل والرطلين ونحو ذلك، فوجوب قدر الكفاية متفق عليه؛ أما كون قدرها رطلا أو رطلين فيعلم بالاجتهاد، ومن هذا الباب: من أتلف شيئا فعليه ضمانه بمثله أو قيمته فهذا متفق عليه؛ لكن كون هذا مثلا له، أو هذا المقدار قيمته فهو اجتهادي^(٣)؛ وقولنا: هذا الفعل يجب فيه التعزيز الرادع؛ لكن كون عشرة أسواط أو ما دونها أو ما فوقها رادعا فهو راجع إلى اجتهاد الإمام على رأي من لم يتقيد في التعزيز بخبر أبي بردة^(٤).

(١) سورة المائدة، الآية [٩٥].

(٢) سورة البقرة، الآية [١٤٤].

(٣) التمثيل بالقيمة له وجاهته، بخلاف المثل.

(٤) أخرجه البخاري (٦٨٤٨)، ومسلم (١٧٠٨).

الكفايات في النفقات ونحوه، فليعبر عن هذا بتحقيق المناط (*) (إذ^(١)) كان معلوماً لكن تعدّر معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه بأمارات.

الثاني^(٢): ما عُرف علة الحكم فيه، بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده؛ مثل قول النبي ﷺ في الهر: (إنها ليست بنجس؛ إنها من الطوافين عليكم والطوافات)^(٣) جعل الطواف علة فيبين المجتهد باجتهاده الطواف في الحشرات (*) من الفأرة وغيرها، ليلحقها بالهر في الطهارة؛ فهذا قياس جليّ قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس، وأما النوع الأول (*) من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً؛ فإن هذا متفق عليه؛ والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لا يوجد.

* قوله: «فليعبر عن هذا بتحقيق المناط» أي: مناط الحكم؛ لأن المناط معلوم بنص أو إجماع فلا حاجة إلى استنباطه، لكن تعدّرت معرفته باليقين؛ فاستدل المستدل عليه بأمارات ظنية، فقول المصنف: (إذ كان) تعليلية.

* قوله: «في الحشرات» أي: وفي الكلب^(٤) أيضاً حتى يتحقق فيه الطواف، على رأي من يقول بطهارته استدلالاً بهذا الحديث، وكذلك يقال: الحياء^(٥) علة الاكتفاء من البكر في تزويجها بالصمات؛ وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

* قوله: «وأما النوع الأول» أشار بهذا إلى الفرق بين النوعين.

(١) في المطبوع: (إذا).

(٢) من أقسام تحقيق المناط.

(٣) أخرجه النسائي (٦٨)، والترمذي (٩٢)، وأبوداود (٧٥)، وابن ماجه (٣٦٧)، وأحمد ٣٠٣/٥، والدارمي ١٨٧/١، وابن حبان (١٢٩٩)، والحاكم ١/١٦٠، وابن خزيمة (١٠٤).

(٤) والجمهور يقولون الكلب ورد فيه دليل خاص، بل ليس من الطوافين لتحريم الانتفاع به إلا في مواطن خاصة.

(٥) هذه العلة ليست منصوصة ولا مجمعة عليها.

الضرب الثاني: تنقيح المناط^(*)، وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه، فتقرن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة؛ فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، ومثاله قوله للأعرابي الذي قال: هلكتُ يا رسول الله! قال: (ما صنعت؟) قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: (اعتق رقبة)^(١)، فيقول: كونه أعرابياً لا أثر له^(*) فيلحق به التركي والعجمي؛ لعلمنا أن مناط الحكم وقاع مكلف، لا وقاع الأعرابي^(*)؛ إذ التكليف تعم الأشخاص على ما مضى^(٢)، ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط حرمة رمضان لا حرمة ذلك الـرمضان، وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له؛ فإن الزنا أشد في هتك الحرمة، فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير،

* قوله: «تنقيح المناط» التنقيح في اللغة: التخليص والتهديب؛ يقال: نقحتُ العظم إذا استخرجتْ مخه، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف؛ وحاصله يرجع إلى تهذيب علة الحكم.
* قوله: «فيقول إلخ» أي ربما خيل للسامع أن علة الكفارة هي مجموع كونه أعرابياً جامع في رمضان مخصوص وأن الموطوءة منكوحة؛ فيقول المستدل: كونه أعرابياً لا أثر له إلخ.

* قوله: «لا وقاع الأعرابي» بدليل قوله ﷺ: (حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة)^(٣) أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص.

(١) أخرجه البخاري (٦٧١١)، ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة، وليس فيها كونه أعرابياً، بل ظهر الرواية أنه من أهل المدينة كما في البخاري (١٩٣٦)، ومسلم: (مابين لابيتها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر منا).

(٢) في ٢/١٢٧ و ١٨٠.

(٣) سبق تخريجه في ٢/١٣٠.

وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً^(*)؛ فيقع الخلاف فيه؛ كالوقوع إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم؛ والجماع آلة الإفساد؛ كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص؛ وليس هو من المناط كذا ههنا، ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين؛ فيحتاج إلى كفارة وازعة؛ بخلاف الأكل، والمقصود أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط، وقد أقربه أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده^(١).

* قوله: «وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً» اعلم أن أوصاف العلة على ثلاثة أقسام: أحدها ما اتفق على مناسبته للحكم كوقوع المكلف ههنا؛ الثاني: ما اتفق على طرديته وعدم مناسبته ككون الواطئ أعرابياً، لزوجته كذلك، الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردده بين الطردية والمناسب أو لكونه مناسباً لوجهه دون وجهه؛ ككون الفعل إفساداً للصوم؛ وهو وصف عام أو جماعاً؛ ولهذا وقع النزاع بين الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان^(٢)، فقال أبو حنيفة^(٣) ومالك^(٤) بوجوب الكفارة، وخالف فيه الشافعي^(٥) وأحمد^(٦) فقالوا: لا كفارة إلا بخصوص الجماع، ودليل الأولين قول المصنف: إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة إنخ، ودليل الأخيرين قوله: ويمكن أن يقال الجماع إنخ.

(١) فواتح الرحموت ٢/٢٩٨.

(٢) يعني: عمداً.

(٣) الهداية للميرغاني ١/١٢٤.

(٤) الجواهر الثمينة ١/٣٦٣.

(٥) روضة الطالبين ٢/٣٧٤.

(٦) المغني لابن قدامة ٤/٣٦٥.

الضرب الثالث: تخريج المناط^(*)؛ وهو أن ينص الشارع على حكم في محل تخريج المناط ولا يتعرض لمناطه أصلاً؛ كتحرمة شرب الخمر والربا في البر؛ فيستنبط^(١) المناط بالرأي والنظر؛ فيقول: حرم الخمر لكونه مسكراً؛ فيقيس عليه النبيذ؛ وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس؛ فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

* قوله: «تخريج المناط إلخ» تحرير الكلام ههنا إذا رأينا الشارع قد نص على حكم ولم يتعرض لعلته؛ قلنا: هذا حكم حادث لا بد له (بحق الأصل)^(٢) من سبب حادث؛ فيجتهد المجتهد في استخراج ذلك السبب من محل الحكم؛ فإذا ظفر بوصف مناسب له؛ واجتهد ولم يجد غيره؛ غلب على ظنه أن ذلك الوصف هو سبب ذلك الحكم.

(١) يعني: المجتهد.

(٢) كذا في المطبوع، ولو حذف استقام المعنى، والمراد بالأصل هنا: القاعدة المستمرة.

فصل

في إثبات القياس على منكريه

حجية القياس
عقلاً وشرعاً

قال بعض أصحابنا^(١): يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً، لقول أحمد رحمته الله: لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين، وذهب أهل الظاهر^(٢) والنظام^(٣) إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً؛ وقد أوما إليه أحمد رحمته الله^(٤) فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس، وتأوله القاضي^(٥) على قياس يخالف به نصاً، وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا لإيجاب لكنه في مظنة الجواز، فأما التعبد به شرعاً فواجب وهو قول بعض الشافعية^(٦) وطائفة من المتكلمين.

* قوله: «وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً» أي: حمله على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفاً؛ لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار؛ وهو تأويل صحيح؛ وقال أبو الورد من أصحابنا في كتابه أصول الدين: آخر ما صح عن الإمام أحمد رحمته الله إحسان القول في القياس^(٧) والثناء عليه.

(١) العدة ٤/ ١٢٨٠.

(٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٤٨٧.

(٣) شرح العمدة ١/ ٢٨١.

(٤) المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين ص ٦٥.

(٥) العدة ٤/ ١٢٨١.

(٦) البرهان ٢/ ٧٥٣، ٧٦٤.

(٧) كلام الإمام أحمد، وكلام أبي الورد إنما هو في الإمام أبي حنيفة لا في القياس، انظر: شرح مختصر

الروضة ٣/ ٢٩٠.

وجه قول أصحابنا أن تعميم الحكم واجب؛ ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام^(*)؛ لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها؛ فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة، فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية؛ فيكون من تحقيق المناط؛ وليس ذلك بقياس، وذلك مثل أن ينص على أن كل مطعموم ربوي؛ وهذه المقدمة الكلية؛ فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعموم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه، قلنا: إن تصور هذا فليس بواقع؛ فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص

* قوله: «وجه قول أصحابنا إلخ» إيضاحه: أنه لولا القول بالقياس لخلت حوادث كثيرة عن أحكام لكثرة الحوادث وقلة النصوص^(١) فلا يوجد في كل حادثة نص يخصها ويبين حكمها؛ فاحتيج إلى إلحاق غير المنصوص عليه بطريق ظني أو قطعي صيانة لبعض الوقائع عن (خلوها عن)^(٢) حكم شرعي، فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية؛ ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية؛ فتستخرج الأحكام من الكلليات على طريقة تحقيق المناط؛ كما سبق في النوع الأول منه؛ نحو قولنا: كل مطعموم ربوي ثم ينظر: هل الأرز والذرة من المطعومات فيثبت الحكم فيهما؛ وإلا فلا؟ ونحو قدر الكفاية واجب في النفقة؛ ثم ينظر هل هذا الرطل قدر الكفاية أم لا؟ قلنا: إن مجرد جواز النص على القواعد الكلية لا يكفي في إثباته؛ ووقوعه متنف؛ إذ أكثر الحوادث والوقائع لم ينص على مقدماتها، والجواز لا يستلزم الوقوع؛ وحينئذ اقتضى العقل وحكمة الشرع وضع طريق لتعميم الحوادث بالأحكام؛ وهي ما ذكرنا من القياس.

(١) مذهب أحد أن النصوص وافية بأحكام أفعال العباد، لكن قد تخفى على المجتهد فيحتاج للقياس،

وانظر: التفريق بين الأصول والفروع ٢ / ٢٣٠.

(٢) زيادة يحتاجها المقام.

على مقدماتها الكلية، كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم.

دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحة يتقاضى العقل تحصيلها وورود الشرع بها كالعلل العقلية، ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم؛ والعمل بالظن الراجح متعين. وشبهة المانعين منه عقلاً ما مضى في رد خبر الواحد وقد مضى.

* قوله: «دليل ثان إلخ» بيانه: أن العقل كما دل على العلل في المعقولات دل على العلل في الشرعيات وأدركها؛ وذلك لأنها عقلية مصلحة تدل على المصالح، يطلب العقل تحصيلها، وورود الشرع بها، كما أنه يتقاضى تحصيل العلل العقلية؛ وأورد على هذا الدليل أن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قُدّر خصوصه، فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال، وأيضاً أن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية خطأ؛ لأن من العلل ما لا يناسب، والعلة المناسبة لا توجب الحكم لذاتها؛ بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها؛ فيجوز أن لا يحرم المسكر؛ وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقه؛ وكذا سائر العلل والأسباب، وحاصله: أن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية قياس مع الفارق.

* قوله: «ولأننا نستفيد بالقياس إلخ» هذا دليل آخر وهو مع كونه دليلاً يشير إلى رد اعتراض: وهو أن الظن إنما يجوز في المسائل العملية؛ وهي الفروع، وأما هنا فهو إثبات أصل من الأصول فليس للظن في إثباتها مجال؛ لفرط الاهتمام فيها، وإيضاح الجواب لا نسلم أنها علمية؛ لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين، والعمليات يكفي الظن فيها؛ فكذلك ما كان وسيلة إليها.

فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص، فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص^(*)؛ إذ لو كان ثم نص لنقل؛ وتمسك به المنصوص

* قوله: «فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر بالاجتهاد إلخ» أراد بذلك أن الصحابة أجمعوا على العمل بالقياس في الوقائع كتقديمهم أبا بكر في الإمامة العظمى قياساً على تقديمه في الإمامة الصغرى حيث قدمه النبي صلى الله عليه وسلم في المحراب فصلى بهم فقالوا: (رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا أفلا نرضاك لدينا)؛^(١) فإن قيل: لا نسلم أن تقديمه في الخلافة كان بالقياس على تقديمه في الصلاة؛ بل بالنص، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (اقتلوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)^(٢)، وقوله للمرأة التي قالت له: إن جئت فلم أجدك يا رسول الله؟ قال: (فأتني أبا بكر)^(٣)، فهذا نص على إمامته ولا حاجة بنا إلى القياس؛ قلنا: الجواب^(٤):

أولاً: أنه صح عن عمر رضي الله عنه أنه لما طعن قيل له: استخلف؛ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف^(٥)؛ فلو كان لهذه الأحاديث أصل أو ثبوت لما خفيت عن عمر رضي الله عنه في العادة؛ مع كثرة ملازمته رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرصه على العلم، ولما استجاز أن يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف مع وجود النص على زعمكم؛ ولو سلمنا خفاء ذلك عن

(١) أخرجه النسائي (٧٧٨)، وأحمد ١/ ٢١ (١٣٣)، والحاكم ٣/ ٦٧، وابن سعد ٣/ ١٧٩، وابن أبي شيبه ١٤/ ٥٦٧، والبيهقي ٨/ ١٥٢ من طريق ابن مسعود، وأخرجه بنحو الحاكم ٣/ ٢٦٧، وأحمد ١/ ٣٥ (٢٣٣) من طريق أبي عبيدة.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٦٣)، وابن ماجه (٩٧)، وأحمد ٥/ ٣٨٢، وابن حبان (٢١٩٣)، والحاكم ٣/ ٧٥ من طريق حديث حذيفة.

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٥٩)، ومسلم (٢٣٨٦) من حديث جبير.

(٤) ذكر المؤلف جوايين، وأسدهما: أن الاستدلال بالقياس حاصل هنا من قبل بعض الصحابة لعدم اطلاعهم على هذه النصوص.

(٥) أخرجه البخاري (٧٢١٨).

عليه، وقياسهم العهد على العقد^(*)؛ إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنه؛

=عمر لكن خفاءه عن الصحابة ممتنع عادة، وقد كانت دواعيهم متوفرة على استخلاف (عمر)^(١) عليهم فلو ثبت النص لعرفوه ثم لصاروا إليه.

وأما الجواب ثانياً: فهو سلمنا صحة الحديثين، لكن لا نسلم الدلالة فيهما على الإمامة، أما الأول فإن قوله رضي الله عنه: (اقتدوا باللذين من بعدي)، أمر في سياق الإثبات فهو مطلق لا عموم له^(٢)؛ فلا يتعين للإمامة؛ وقد حصل الوفاء بمطلق الحديث باقتدائهم بهما في الفتاوى والآراء في الحروب وغيرها؛ ولعل هذا هو المراد بالقدوة؛ ولو أراد الاقتداء في الإمامة لصرح به؛ وإلا كان إبهاماً وتليسياً وتعريضاً (للأمة)^(٣) بعد للخلاف والاضطراب وفساد الاعتقاد فيمن يكون الخليفة؛ وأما الحديث الثاني؛ وهو حديث المرأة؛ فليس نصاً في الخلافة أيضاً؛ ولو سلمنا أنه نص فهو خبر لا إنشاء^(٤) ولا أمر بها؛ وقد يخبر الإنسان بها لا يرضاه ولا يأمر به، وأيضاً لو صح هذا الحديث ونحوه ودل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه لما عدل عنه يوم السقيفة إلى الأدلة العامة نحو قوله: (الأئمة من قريش)^(٥) وشبه ذلك مما احتج به، بل كان صدعهم بالنص الجلي، وإذا ثبت أنه لا نص على إمامته ولا على إمامة غيره، فما ثبتت إمامته إلا بقياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى.

* قوله: «وقياسهم العهد على العقد» أي: تقديم الصحابة رضي الله عنهم عمر للإمامة قياساً لعهد أبي بكر له^(٦) على عقدهم إمامة أبي بكر.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (أبو بكر).

(٢) بل العموم مستفاد من حذف المتعلق، وهذا الكلام نقله الشارح من الطوفي في شرح مختصر الروضة ٢/٢٦٣.

(٣) في المطبوع: (للإمامة).

(٤) يعني: إنشاء تولية.

(٥) أخرجه الحاكم ٤/٥٠١، وأحد ٣/١٢٩ (١٢٣٠٧)، والطيالسي (٢١٣٣) من حديث أنس.

(٦) أخرجه البخاري (٧٢١٨)، ومسلم (١٨٢٣).

ولم يرد فيه نص^(*)؛ لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة، ومن ذلك موافقتهم^(*) أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد، وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه^(١)، وجمع عثمان له على ترتيب واحد^(٢)، واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها^(٣)، وقولهم في المشركة^(٤)؛ ومن ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلاله: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه؛ الكلاله ما عدا الوالد والولد^(٥)، ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق^(٦)، ومنه حكم الصديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء

* قوله: «ولم يرد فيه نص» أي: في تقديم عمر.

* قوله: «ومن ذلك موافقتهم» أي: موافقة الصحابة لأبي بكر في قياسه الزكاة على الصلاة في قتال الممتنع منها؛ بجامع كونها عبادتين من أركان الإسلام حيث قال: (لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة)^(٧).

(١) أخرجه البخاري (٤٩٨٦).

(٢) أخرجه مسلم (٤٩٨٧).

(٣) انظر: أقوال الصحابة: في مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٦١-٢٧٣، مصنف ابن أبي شيبة ١١/٢٨٨-٣٢٠، سنن البيهقي ٦/٢٤٤-٢٥١، وبعضها في كتب الصحاح والسنن.

(٤) انظر: مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٤٩-٢٥١، مصنف ابن أبي شيبة ١١/٢٥٥-٢٦٠، سنن البيهقي ٦/٢٥٥-٢٥٧.

(٥) أخرجه الدارمي ٢/٢٦٥، والبيهقي ٦/٢٢٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٩٩، وابن أبي شيبة ١١/٤١٥.

(٦) أخرجه أبو داود (٢١١٦)، وأحمد ١/٤٤٧ (٤٢٧٦)، والحاكم ٢/١٨٠، والنسائي في الكبرى (٥٥١٨)، والصغرى (٣٣٦٠).

(٧) أخرجه البخاري (١٤٠٠)، ومسلم (٢٠) من طريق أبي هريرة.

(بقوله)^(١): «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه؛ وإنما الدنيا بلاغ، ولما انتهت النوبة إلى عمر فضل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً^(٢)، ومنه عهد عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك^(٣)، وقال علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد إلا يعين، وأنا الآن أرى يعين^(٤) وقال عثمان لعمر: أن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان^(٥)، ومنه قولهم في السكران: إذا سكر هذى^(٦)؛ وإن هذى افتري فحدوه حد المفتري^(٦)، وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته، وقال معاذ للنبي صلى الله عليه وسلم: (أجتهد رأيي)

* قوله: «هذى» بالذال المعجمة قال في القاموس وشرحه التاج^(٧): هذى يهذي هذياً بالفتح، وهذياناً محرّكة: تكلم بغير معقول لمرض أو غيره؛ وذلك إذا هدر بكلام لا يفهم؛ ككلام المبرسم والمعتوه.

(١) في المطبوع: (كقوله).

(٢) أخرجه بنحوه البيهقي ٦/٣٥٠، والطحاوي ٣/٣٠٥، والبزار (١٧٣٦)، وابن زنجويه ٢/٥٧٤، وأبو عبيد في كتاب الأموال ص ٢٤٥.

(٣) أخرجه الدارقطني ٤/٢٠٦، والبيهقي ١٠/١١٥، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/٢٠٠، وابن حزم في الإحكام ٢/٤٤٢، ووكيع في أخبار القضاة ١/٧٠ و٢٧٣.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبه ٦/٤٣٦، وعبدالرزاق ٧/٢٩٨ (١٣٢٢٤)، والبيهقي ١٠/٣٤٣ و٣٤٨، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/١٢٤.

(٥) أخرجه عبدالرزاق (١٩٠٥١)، والدارمي ٢/٣٥٤.

(٦) أخرجه الطحاوي ٣/١٥٣، والحاكم ٤/٣٥٧، والبيهقي ٨/٣٢٠، وعبدالرزاق ٧/٣٧٨ (١٣٥٤٢)، والدارقطني ٣/١٦٦.

(٧) تاج العروس «هذى» ٢٠/٣٣٤.

فصوبه^(١)، فهذا - وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر - مشهور؛ وإن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي؛ ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد؛ وما أنكر على القائل به؛ فكان إجماعاً.

فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله^(*)؛ فقال عمر رضي الله عنه: (إياكم

* قوله: «فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي إلخ» منشأ هذا الاعتراض أن ما قدمه المصنف من الأدلة إنما هو نصرة للرأي، وليس فيه إثبات القياس إلا في القليل النادر منه^(٢)، وقد وردت آثار بدم الرأي فأجاب بقوله: قلنا إلخ، واعلم أنه لا بد هنا من بيان يكون كالتتمة لهذا المبحث المهم؛ وقد غلط فيه كثير ممن يدعي الإشراف على فن الأصول ولم يشم رائحته إلا عن بعد شاسع ومسافات، وذلك أن القياس منه رأي مجرد مطروح؛ وهو ما ذمه العلماء الراسخون، ومنه ما هو معمول به؛ وهو ما وقع النص على علته وما قطع فيه ينفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمي ذلك قياساً^(٣)، ثم أعلم أن الذين نفوا القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوباً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعدوه؛ لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً؛ وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، واعلم أن ما جاءوا به من الأدلة =

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٨٧)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/ ٢٣٠.

(٢) هذا اعتراض آخر.

(٣) لم يذكر ما استنبطت علته أو أجمع عليها ولم تكن مما سبق.

=العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها، وبيان ذلك إذا نهض ما قالوه في ذلك: أن النصوص لا تنفي بالأحكام؛ فإنها متناهية والحوادث غير متناهية؛ ويجب عن هذا بأن الله عز وجل قد أخبر بأنه أكمل لهذه الأمة دينها، وأن رسوله ﷺ قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهاره؛ فكيف يتجاسر ذو عقل أن يقول: إن النصوص لا تنفي بالأحكام، وهل القول بهذا إلا بلاهة وبله، ولقد أنصف الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية عليه رضوان الله تعالى حيث شن الغارة على من يقول بذلك^(١)؛ وحجزه في أفعال السمس، ولم يذم هذا الإمام إلا جاهل غبي أو ملحد منافق فرحمه الله تعالى رغم أنف أعدائه، ثم اعلم أيضاً أنه لا بد من بيان الفرق بين الرأي والقياس، وبيانه: أن الرأي على ضربين: رأي لا يستند إلى دليل فذلك المذموم الذي لا يعول عليه، ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النص والإجماع والاستدلال والاستحسان وغيره مما ذكرناه من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها؛ ولهذا بذاته يقال: هذا رأي أبي حنيفة والشافعي وأحمد عن كل حكم صار إليه أحدهم، سواء كان مستنده فيه القياس أو دليل^(٢) غيره، وأما القياس فهو اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه؛ فهو أخص من الرأي؛ كما أن الاستحسان أخص من القياس^(٣)، واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي؛ فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته وأما «في عرف»^(٤) كون هذا اللفظ علماً فهو في =

(١) المسودة ص ٥٢٠، مجموع الفتاوى ١١/٤٩٠، وانظر: إعلام الموقعين ١/٣٣٧.

(٢) كذا وحقه: النصب.

(٣) الاستحسان ترك القياس كما سبق، فإن كان لقياس آخر فهو جزء من القياس، لكن قد يكون لدليل

غير القياس، فبين القياس والاستحسان عموم وخصوص وجهي.

(٤) لو قال: (باعتبار).

وأصحاب الرأي؛ فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا
بالرأي فضلوا وأضلوا^(١)، وقال علي عليه السلام: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل

=عرف السلف علم على أهل العراق؛ وهم أهل الكوفة: أبو حنيفة ومن تابعه، وإنما سمي
هؤلاء أهل الرأي؛ لأنهم تركوا كثيراً من الأحاديث إلى الرأي والقياس، إما لعدم بلوغهم
إياه^(٢) أو لكونه على خلاف الكتاب، أو لكونه رواية غير فقيهه، أو قد أنكره راوي الأصل
أو لكونه خبر واحد مما تعم به البلوى أو لكونه وارداً في الحدود والكفارات على أصلهم
في ذلك، وبمقتضى هذه القواعد لزمهم ترك العمل بأحاديث كثيرة حتى خرج الإمام أحمد
رحمه الله تعالى فيما ذكره الخلال في جامعه^(٣) نحواً من خمسمائة حديث صحاح خالفها
أبو حنيفة، وبالغ بعضهم في التشنيع عليه حتى صنّف كتاباً في الخلاف بين النبي عليه السلام وأبي
حنيفة، وكثر عليه الطعن من أئمة السلف حتى بلغوا فيه مبلغاً لا تطيب النفس بذكره،
وأبى الله إلا براءته مما قالوه كذا حكاه الطوفي في شرح مختصره، ثم قال: وجملة القول فيه أنه
قطعاً لم يخالف السنة عناداً وإنما خالف ما خالف منها اجتهاداً لحجج واضحة، ودلائل
صالحة لائحة وحججه بين الناس موجودة، وقل أن ينتصف منها مخالفوه، وله بتقدير الخطأ
أجر، وبتقدير الإصابة أجران، والطاعنون فيه إما حساد أو جاهلون بمواقع الاجتهاد؛
وآخر ما صح عن الإمام أحمد عليه السلام إحسان القول فيه والثناء عليه، كما ذكر ذلك أبو الورد
من أصحابنا في كتاب له في أصول الدين والله الهادي للصواب.

(١) أخرجه السدارقطني ٢٤٦/٣، وابن حزم في الأحكام ٢/٢١٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه

١٨٠/١، وابن عبد البر في جامع البيان وفضله ٢/١٦٤.

(٢) كذا، ولعلها: (بلوغه لهم).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢٨٩.

الخلف أولى بالمسح من أعلاه^(١)، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: (قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كان)^(٢)، (وقوله)^(٣): (إن حكمتم الرأي أحللتكم كثيرا مما حرمه الله عليكم وحرمتكم كثيرا مما أحله)^(٤)، وقول ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه وقال لنييه: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾^(٥) ولم يقل: بما رأيت^(٦) وقوله: إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس^(٧)، وقال ابن عمر: ذروني من رأيت وأرأيت^(٨)، قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه أو بدون شرطه، فذم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: أعميتهم الأحاديث أن يحفظوها، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها فالذم على ترك الترتيب؛ لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً؛ وكذلك قول علي رضي الله عنه، وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى، كما قال بعض العلماء:

(١) أخرجه أبو داود (١٦٢)، والدارمي ١/١٨١، والدارقطني ١/٧٥، والبيهقي ١/٢٩٢، وأحمد ١١٤ (٩١٧).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٨٥٥١)، والدارمي ١/٦٥، وابن حزم في الأحكام ٢٢/٥٠٩، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٢، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/١٣٦.

(٣) في المطبوع: (قولهم).

(٤) أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٢ (٤٨٦).

(٥) سورة النساء، الآية [١٠٥].

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٥٩٢٩)، وابن عبد البر في الجامع ٢/١٣٣.

(٧) ورد نحوه من قول ابن سيرين عند الدارمي ١/٦٥، وابن حزم في الأحكام ٢/٥١١، وابن عبد البر في الجامع ٢/٩٣، وابن جرير في التفسير (١٤٣٦٠)، ومن قول ابن شبرمة عند الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٦.

(٨) ورد نحوه من قول ابن مسعود عند سعيد بن منصور كما في إعلام الموقعين ١/٥٧، كما أخرجه عنه الطبراني في الكبير (٨٥٥٠)، والهروي في ذم الكلام (٢٣٧).

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا
علم الحديث الذي ينجوبه الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا
عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا^(١)
جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً
للاجتهاد والرأي؛ ويرجع إلى محض الاستحسان^(٢) ووضع الشرع بالرأي؛
بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد،
والقائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من القياس كقياس أهل الظاهر؛ إذ
قالوا: الأصول لا تثبت قياساً؛ فكذا الفروع، فإذا إن بطل القياس فليبطل
قياسهم^(*).

فإن قيل: فلعلهم عولوا في اجتهادهم على عموم، أو أثر، أو استصحاب
حال، أو مفهوم أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين
(آيتين)^(٣) أو خبرين؛ أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه؛
فقد علموا أنه لا بد من إمام وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم وهكذا في
بقية الصور، قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكره؛ بل قد
حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس، كعهد أبي بكر إلى عمر قياساً للعهد على
العقد بالبيعة، وقياس الزكاة على الصلاة؛ وقياس عمر الشاهد على القاذف

* قوله: «فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم» أي: لأنهم أبطلوا القياس بالقياس.

(١) نسبة السيوطي في صون الكلام والمنطق ص ١٤٧ لأبي حازم الخاقاني، ونسبه ابن عساکر في الأربعين

ص ١١٥، والخطيب في شرف أصحاب الحديث ص ٧٩ لأبي مزاحم الخاقاني.

(٢) مراده بالاستحسان هنا ما يراه حسناً بعقله المجرد.

(٣) في المطبوع: (اثنين).

في حد أبي بكرة^(*)؛ وإلحاق السكر بالقذف لأنه مظته^(*)؛ وقد اشتهر اختلافهم في الجدل قياساً؛ فقال ابن عباس: (ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أباً)^(١)، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام، وصرح من سوى^(٢) بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً؛ فالملدل به واحد

* قوله: «في حد أبي بكرة»^(٣) اسمه نفع بن الحارث على الصحيح، وسمي بذلك لأن النبي ﷺ لما غزا الطائف وحاصر حصنها وكان نفع فيه تدلى من الحصن ببكرة؛ ونزل إلى رسول الله ﷺ؛ فكناه رسول الله ﷺ بأبي بكرة، حكى ذلك ابن عبد البر في الاستيعاب^(٤)؛ ثم قال: وكان ممن شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا فلم تتم تلك الشهادة فجلده عمر انتهى، فقاس عمر عدم تمام الشهادة على القذف وحد الشاهد حد القذف.

* قوله: «وإلحاق السكر بالقذف» أشار به إلى ما رواه الدارقطني^(٥) عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفترى ثمانون جلدة)، وقال مالك في الموطأ^(٦) عن ثور بن زيد الديلي: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب: (نرى أن نجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى)، وإذا هذى افتري؛ أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين.

(١) جامع بيان العلم وفضله ١٣١/٢، وانظر: سنن سعيد بن منصور ٤٦/١.

(٢) لا يوجد من يسوي بين الجدل والإخوة في جميع الحالات.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة ٥٣٥/٩ و٩١/١٠، وعبدالرزاق ٣٨٤/٧ و٣٦٢/٨، والحاكم ٤٤٨/٣،

والطحاوي ١٥٣/٤، والبيهقي ٢٣٤/٨، والطبراني في الكبير ٣١١/٧.

(٤) الاستيعاب ٢٤/٤.

(٥) سنن الدارقطني ١٦٦/٣.

(٦) الموطأ ٥٢٦/٢.

والإدلاء مختلف وصرحوا بالتشبيه بالغصنين^(*) والخليجين^(١)، ومن فتش عن اختلافهم في الفرائض وغيرها، عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة؛ وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُوا آلَ بَصْرَةَ﴾^(٢) وحقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره؛ كما يقال: اعتبر الدينار بالصنجة^(*)؛ وهذا هو القياس، فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله لينزجر^(*)؛ ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ها هنا فيقول: ﴿يُخْرِبُونَ

* قوله: «وشبهوا بالغصنين» أي: شبهوا الأب والجد بالغصنين^(٣) المتأصل أحدهما عن الآخر، والخليج والمخالج: الطرق المتشعبة عن الطريق الأعظم الواضح.

* قوله: «قوله بالصنجة» هي الميزان معرب، قال ابن السكيت^(٤): ولا تقال بالسين.

* قوله: «المراد به الاعتبار بحال من عصى إلخ» هذا القيل من القائلين بنفي الاستدلال بالآية؛ قالوا: لا نسلم أن الاعتبار هنا المجاوزة والعبور حتى يصح قولكم: القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع؛ فكان داخلا تحت الأمر بالاعتبار، بل الاعتبار هنا هو عبارة عن الاتعاض؛ لأن قبله ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ ثم قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ الآية؛ فلا يحسن أن يصرح بالقياس ههنا؛ لأن شرط حمل اللفظ على =

(١) قال ذلك علي بن أبي طالب كما في مصنف عبدالرزاق ٢٦٥/١٠، والإحكام لابن حزم ٤٥٨/٢، وسنن البيهقي ٢٤٨/٦.

(٢) سورة الحشر، الآية [٣].

(٣) قال ذلك ذلك زيد بن ثابت كما في الإحكام لابن حزم ٤٥٧/٢، وسنن البيهقي ٢٤٧/٦.

(٤) لسان العرب «صنح» ٣١١/٢.

بِيُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ» فالحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام، قلنا: اللفظ عام^(*)؛ وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ههنا؛ لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعا لحالهم.

دليل آخر قول النبي ﷺ لمعاذ: (م تقضي؟) قال: بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد؟) قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، قال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ)^(١) قالوا:

= الحقيقة إنها يصح إذا لم يكن هناك ما يمنع؛ فإنه لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان مثل ما لو قيل: يخرجون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر، و(لكان)^(٢) ذلك ريككا لا يليق بالشرع؛ وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته. * قوله: «قلنا اللفظ عام» أي: أن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ؛ والمشارك بينهما هو المجاوزة؛ فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع؛ والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبه للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ؛ فإن من سئل عن مسألة فأجاب بها لا يتناولها فإن جوابه يكون باطلا؛ ولو أجاب بما يتناولها وغيرها لكان حسناً، وهذا الجواب أقرب من جواب المصنف، والحق أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا بتضمن ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بها لا طائل تحته.

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٩٣)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/٢٣٠، والطبراني ص ٧٦، والدارمي ١/٦٠، والبيهقي ١/٢١٥، والطبراني في الكبير ٢٠/١٧٠، وابن حزم في الإحكام ٢/٢٠١، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٩.

(٢) في المطبوع: (كان).

هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص^(*)، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي^(١)، ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط، قلنا: قد رواه عبادة بن نسي^(*) عن عبدالرحمن بن

* قوله: «هذا الحديث يرويه الحارث إلخ» هذا الحديث رواه الترمذي^(٢) مرة عن الحارث عن أصحاب معاذ، ومرة^(٣) قال: عن الحارث بن عمرو ابن أخ للمغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص، ثم قال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.

* قوله: «عبادة بن نسي» هو بضم النون وفتح المهملة وتشديد التحتانية الكندي أبو عمر الأردني بضم الهمزة وتشديد الدال المهملة المضمومة وإسكان المهملة بينهما قاضي طبرية، وثقه ابن معين^(٤) والنسائي^(٥)؛ وقال الهيثم: مات سنة ثمانٍ عشرة ومائة^(٦)، وعبدالرحمن بن غنم الأشعري زعم يحيى بن بكير أن له صحبة^(٧)؛ وذكره العجلي^(٨) في كبار التابعين؛ قال ابن عبد البر^(٩): كان أفقه أهل الشام؛ وقال العجلي وابن سعد^(١٠):

(١) لم أجده عند الترمذي، وانظر ذلك في: التاريخ الكبير للبخاري ٢/٢٧٧، والإحكام لابن حزم ٢/٢٠٧.

(٢) سنن الترمذي (١٣٢٧).

(٣) سنن الترمذي (١٣٢٨).

(٤) الجرح والتعديل ٦/٩٦.

(٥) تهذيب الكمال ١٤/١٩٦.

(٦) تهذيب الكمال ١٤/١٩٨.

(٧) تهذيب الكمال ١٧/٣٤١.

(٨) تاريخ الثقات للعجلي ص (٢٩٧، ٩٧٤).

(٩) الاستيعاب ٢/٤١٧.

(١٠) طبقات ابن سعد ٧/٤٤١.

غنم عن معاذ، ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلًا، والثاني (*) لا يصح لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

خبر آخر قول النبي ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران؛ وإن أخطأ فله أجر) (١) رواه مسلم؛ ويتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط دون تحريجه (*). خبر آخر قول النبي ﷺ للخثعمية: (أرأيت لو كان على أبيك

= شامي تابعي ثقة؛ قال خليفة (٢): مات سنة ثمان وسبعين، فقول المصنف قد رواه عبادة يشير به إلى أنه قد ورد من طريق صحيح (٣)، وهو وإن كان جاء من رواية الترمذي مرسلًا فلا يضره ذلك حيث تلقته الأمة بالقبول (٤).

* قوله: «والثاني» أراد به قولهم: إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ أي: لأنه طرقه الاحتمال (٥)؛ وما كان كذلك يسقط الاستدلال به؛ وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ذلك الاحتمال؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة؛ وما هذا سبيله لا يسمى تحقيق المناط.

* قوله: «دون تحريجه» أي: فلا يتناول القياس إلا بعمومه (٦).

(١) أخرجه البخاري (٧٢٥٣)، ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص.

(٢) طبقات خليفة بن خياط ص ٣٠٧، وتاريخه ص ٢٧٧.

(٣) رواه ابن ماجه (٥٥) بلفظ: (لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه) بسند فيه محمد بن سعيد المصلوب على زندقته وهو وضاع، على أن هذا اللفظ يدل على خلاف لفظ الرواية الأولى.

(٤) الفصول ٤/٤٥، إحكام الفصول ٢/٥٠١، الفقيه والمتفقه ١/١٨٩، التبصرة ص ٢٥، شرح اللمع ٢/٧٧٠، ومن صححه أو حسنه: ابن تيمية في الفتاوى ١٣/٣٦٤، والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٨/٤٨٢، وابن كثير في التفسير ١/٤.

(٥) وهو احتمال كون المراد به تنقيح المناط.

(٦) لعله يريد: فلا يتناول محل النزاع.

دين فقضيته أكان ينفعه؟) قالت: نعم، قال: (فدين الله أحق أن يقضى)^(١) فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق^(*)، وقوله ﷺ لعمر حين سأله عن القبلة للصائم؟ قال: (أرايت لو تمضمضت)^(٢) فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر^(*)، وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: (إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي)^(٣) وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٤) وقوله: ﴿يَبَيِّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٥) فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي،

* قوله: «فهو تنبيه عن قياس دين الله إلخ» فيه أنه لا بد من قرينة تعرف القصد؛ إذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة.

* قوله: «فهو قياس للقبلة على المضمضة» هذا ليس بصريح إلا بقرينة؛ إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه حيث أحق مقدمة الشيء بالشيء، فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص؛ لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب^(٦).

(١) حديث الخثعمية أخرجه البخاري (٤٣٩٩)، ومسلم (١٣٣٤)، لكن ليس فيه التعليل المذكور، والتعليل ورد في حديث الجهنية عند البخاري (١٨٥٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٨٢)، والدارمي ١٣/٢، وابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٣٥٣٦)، والحاكم ١/٤٣١، وأحمد ١/٢١ (١٣٨)، والنسائي في الكبرى (٢٩٤٥).

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥٨٥)، والدارقطني ٤/٢٣٧ من حديث أم سلمة.

(٤) سورة الأنعام، الآية [٣٨].

(٥) سورة النحل، الآية [٨٩].

(٦) مقدمة الفطر ليست فطراً فيها، والأصل وهو المضمضة متفق عليه، والفرع وهو القبلة ثابت بالحديث وبالقياس عليه.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(١) وهذا حكم بغير المنزل، وهكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢) وأنتم تردونه إلى الرأي.

وأما شبههم المعنوية قالوا: براءة الذمة بالأصل معلومة قطعاً؛ فكيف يُرفع بالقياس المظنون؟

والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات؛ إذ قال: يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام، ويجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول؛ ونظائر ذلك كثير.

الثالثة: أن الرسول ﷺ قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم؟ فيعدل عن قوله: (حرمت الربا في المكيل) إلى الستة الأشياء.

الرابعة: قالوا الحكم ثبت في الأصل بالنص؛ لأنه مقطوع به؛ والحكم مقطوع به؛ فكيف يحال على العلة المظنونة؟ والحكم يثبت في الفرع بالعلة؛ فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل.

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها؛ وذلك لا يوجب الإلحاق؛ كما لو قال: أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود؛ لم يقتض عتق كل أسود؛ ولا يجري ذلك مجرى قوله: أعتقت كل أسود؟ كذا قوله: (حرمت الربا في البر لأنه مطعوم) لا يجري مجرى قوله: حرمت الربا في كل مطعوم.

الجواب: أما قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي آلِ كَتَبٍ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣) فإن القرآن دل على جميع الأحكام؛ لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار؛ وإما بالدلالة على الإجماع والسنة؛ وهما قد دلا على القياس؛ وإلا فأين في الكتاب مسألة الجلد والإخوة والوعول والمبتوتة والمفوضة والتحریم وفيها حكم لله شرعي، ثم قد حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(١).

(١) سورة المائدة، الآية [٤٩].

(٢) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٣) سورة الأنعام، الآية [٣٨]، والآية في اللوح المحفوظ.

قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة؛ وقد دل عليهما القرآن المنزل؛ ولا يرده (إلا)^(١) إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله؛ فالقياس يفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له؛ ثم أنتم رددتم القياس بلا نص ولا معنى نص.

وقولهم: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟

قلنا: كما ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في أحاد الصور؛ ثم (نقول)^(٢): لا نرفعه إلا بقاطع؛ فإننا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة؛ فإننا نقطع بوجود الظن؛ ونقطع بوجود الحكم عند الظن؛ فيكون قاطعاً.

وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات، قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع؛ فلا جرم قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً.

وقولهم: لم لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟

قلنا: هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله؛ وليس لنا التحكم عليه فيما طول ونبه وأوجز؛ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فلم لم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ ولم لم يبين الأحكام كلها في القرآن وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز؛ ثم نقول: إن الله تعالى علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات.

(١) زيادة يقتضيها المقام.

(٢) في المطبوع: (يقول).

وقولهم: كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل، قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعا للأصل أن يساويه في طريق الحكم؛ فإن الضروريات والمحسوسات أصل النظريات؛ ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم.

وأما إذا قال: أعتقت سالماً لسواده؛ فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فإنه لو قال مع هذا: فقيسوا عليه كل أسود لم يتعد العتق سالماً، ولو قال الشارع: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه كل مشتد؛ للزمت التسوية؛ فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات المجردة؛ وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل (على) (١) رضا الشارع وإرادته، ولذلك ثبتت بدليل الخطاب وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث، ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن بل ظهرت عليه علامات الفرح؛ لا يصح البيع؛ بل قد ضيق الشرع أحكام العبد (٢) حتى لا تحصل بكل لفظ؛ ولو قال الزوج: فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي؛ لم يقع الطلاق إلا أن ينويه؛ وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه؛ وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة (٣).

على أن القياس مفهوم في اللغة فإنه لو قال: لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل ولا تجالس (٤) فلانا فإنه مبتدع، فهم منه التعدي بتعدي العلة؛ وهذا مقتضى

(١) في المطبوع: (عليه).

(٢) أي: أحكام تصرفات المخلوق.

(٣) في المطبوع: (الإدارة).

(٤) في المطبوع: (إلا).

اللغة، وهو مقتضاه في العتق لكن التعبد منع منه، على أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام (المكلفين)^(١) في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه؛ فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه؛ ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل؛ فتكون العلة في تحريم الخمر: شدة الخمر، وفي تحريم الربا: بطعم البر؛ لا بالشدة؛ والله أسرار في الأعيان؛ فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها؛ فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ؛ فيماذا يقع الأمن من هذا؟^(٢) قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل؛ كقوله: (أما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)^(٣) يعلم أن المرأة في معناه، وقوله: (من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي)^(٤) فالأمة في معناه، عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يُظن ذلك ظنا يُسكن إليه.

(وعرفنا)^(٥) أن الصحابة عولوا على الظن؛ فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع، وقد اختلف الصحابة في مسائل؛ فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها؛ فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس.

(١) في المطبوع: (التكليفين).

(٢) يعني: فما هو الدليل الذي يدل على الأمن والسلامة من هذا الاحتمال - احتمال اختصاص الحكم بمحله - ؟.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥١٩)، وأحمد ٥٢٥ / ٢ (١٠٧٩٤)، ومالك ٦٧٨ / ٢، وبنحوه الترمذي (١٢٦٢) من حديث أبي هريرة.

(٤) أخرجه بنحوه البخاري (٢٥٢٢)، ومسلم (١٥٠١) من حديث ابن عمر.

(٥) في المطبوع: (عرفنا).

فصل

الإلحاق بالعلة
المنصوصة

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم؛ لا بطريق القياس^(*)؛ إذ لا فرق في اللغة بين قوله: (حرمت الخمر لشدها)؛ وبين (حرمت كل مشتد).

وهذا خطأ^(*) إذ لا يتناول قوله: (حرمت الخمر لشدها) من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة؛ ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه؛ كما لو قال:

* قوله: «فصل قال النظام إلخ» حاصله: يرجع إلى إنكار القياس^(١)؛ وذلك أن العلة إما منصوص عليها وإما مستنبطة، فأما الثانية فلا اعتبار لها؛ لأن الحكم (لا)^(٢) يؤخذ حيثئذ من المفهوم؛ وأما (المنصوصة)^(٣) فإنها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم؛ كما تقول: رأيت مشفر زيد، فإن أصل وضع المشفر للبعير؛ ثم أطلق على كل شفة بها غلظ وتدل؛ فإذا قيل مثلاً: حرمت الخمر لشدها؛ كان كل شراب مشتد يطلق عليه اسم الخمر مجازاً ويلحقه التحريم، وكان كما لو قيل: يحرم كل مشتد؛ وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبار عليه.

* قوله: «وهذا خطأ إلخ» أقول: إنها ادعى المصنف هذه الدعوى تبعاً للمستصفي^(٤) لو قوفهم عند الوضع فقط باعتبار الحقيقة، وهذا لم يقل به النظام، وإنما قال بطريق اللفظ والعموم؛ ولا يكون عام إلا بطريق المجاز الذي علاقته الإطلاق بعد التقييد؛ وهذا النوع متفق عليه فليكن هو الأولى، وأما القياس فقد علمت مما مر أن إثباته شرعاً أو عقلاً محل نظر وصعوبة فتنبه لذلك.

(١) لعلة يعني المستنبط العلة، على أن مذهب النظام مختلف فيه، فالمؤلف يرى أن مذهب أن التنصيص على العلة يوجب الإلحاق بطريق العموم، وقيل: مذهب أن التنصيص على العلة أمر بالقياس لغة،

انظر: الإبهاج ٣/٢١، المعتمد ٢/٢٣٥، العدة ٤/١٣٧٢.

(٢) زيادة يقتضيها المقام.

(٣) في المطبوع: (المستنبطة).

(٤) المستصفي ٣/٥٧٨.

(اعتقت غانما لسواده)، وكيف يصح هذا والله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة؟ ويكون فائدة التعليل: زوال التحريم عند زوال الشدة، ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس، والله أعلم.

قوله: «ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس»^(١) راجع إلى قوله وهذا خطأ، أي: أن ما ذكر من هذا الرد يجب عنه بالأدلة التي استدلت بها نفاة القياس، وهذا من المصنف تلويح لما ذكرناه وطرح لما أطال به في المستصفي.

(١) مراد المصنف أن الأدلة التي استدلت بها نفاة القياس يتجه الاعتراض بها على مذهب النظام.

فصل

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه:
 أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً*.)
 والثاني: أن لا يصيب علته عند الله تعالى*.)
 والثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة*.)

أسباب الخطأ
 في القياس

* قوله: «أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً» أي: في نفس الأمر، فيكون القياس قد علل ما ليس بمعلل، كمن زعم أن علة انتقاض الوضوء بلحم الجزور هو أنه لشدة حرارته ودسمه، مُرخ للجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبد لا يظهر له علة.
 * قوله: «الثاني: أن لا يصيب علته عند الله» مثل أن يعتقد أن علة الربا في البر الطعم، فيلحق به الخضروات وسائر المطعومات؛ وتكون علته في نفس الأمر الكيل أو الاقتيات أو بالعكس؛ أو يظن أن علة ولاية الإجماع في البكر الصغيرة: البكارة، فيلحق بها البكر البالغة، أو الصغر فيلحق بها الصغيرة الثيب؛ ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك.
 * قوله: «الثالث أن يقصر في بعض أوصاف العلة» مثل أن يعلل الحنبلي بأنه قتل عمد عدوان فأوجب القود، فيقول الحنفي: نقصت من أوصاف العلة وصفا وهو الآلة الصالحة السارية في البدن يعني المحدد فلا يصح إلحاق المثلث به، ومثله ما لو زاد في العلة^(١) كأن يعلل الحنفي بذلك فيقول الخصم: زدت في أوصاف العلة وصفا ليس منها وهو صلاحية الآلة؛ وإنما العلة هي القتل العمد العدوان فقط؛ فيلحق به المثلث وكذا لو قال الحنفي في كفارة رمضان: إفساد للصوم فأوجب الكفارة، فقال الحنبلي: نقصت وصفا خاصا من العلة؛ وإنما هي إفساد الصوم الواجب بالجماع، فيخرج الأكل والشرب عن كونه موجبا لها، وهذا يصلح أن يكون مثالا للرابع أيضاً.

(١) هذا هو الوجه الرابع.

الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفا ليس منها.
الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة ولا يكون كذلك*).

قوله: «الخامس أن يخطئ في وجودها إلخ» مثاله: أن يظن أن الخيار ونحوه مكيلا فيلحقه^(١) في تحريم الربا، أو بالعكس مثل أن يظن أن الأرز (معدود)^(٢) فيلحقه بالخضراوات في عدم تحريم الربا بجامع أنه ليس بمكيلا.
واعلم أن تطرق الخطأ إلى القياس من هذه الوجوه إنما يستقيم على مذهب من يقول: المصيب واحد، أما من قال: كل مجتهد مصيب فلا غلط في القياس على رأيه، لأن العلة حيثئذ عند كل مجتهد ما غلب على ظنه فلا يتصور فيها الخطأ^(٣).

(١) يعني بالبر.

(٢) في المطبوع: (موزون)

(٣) تابع الشارح الطوفي في ذلك، انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٣٤٩ تبعاً للغزالي في المستصفى ٣/٥٩٠، وهذا وإن كان قد يقال بلزومه للمذهب المصوبة، إلا أنهم لا يقولون بذلك، ولذلك فإن كثيراً من الاعتراضات الموجهة للقياس مبنية على هذه الأوجه.

فصل (*)

أنواع إلقاء
المسكوت بالمنطوق

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون، فالمقطوع ضربان: أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو المفهوم^(*)؛ ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة؛ كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى؛ فإن الثلاثة اثنان وزيادة، وإذا نهى عن التضحية بالعوراء فالعمياء أولى؛ فإن العمى عور مرتين؛ فأما قولهم: إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى؛ وإذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين^(*)؛ وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ؛

* قوله: «فصل» قصد بهذا الفصل: بيان أن مساواة المقيس وهو الفرع للأصل المقيس عليه إما أن تكون تلك المساواة قطعية أي: مقطوعاً بها؛ وإما أن تكون مظنونة كما سيبين ذلك.

* قوله: «وهو المفهوم» كان الأجل والأوضح أن يقول: وهو فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة؛ وكلاهما قد مر بيانه، وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً كما علمته مما سبق هنالك^(١)، والحق أنه تبعد تسميته قياساً؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة؛ ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياساً كالمصنف اعترف بأنه مقطوع به؛ ولا مشاحة في الأسامي؛ فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنها مخالفتها في عبارة.

* قوله: «فهذا يفيد الظن إلخ» أقامه مقام التعليل والمعنى، فأما كذا وكذا فليس مما نحن بصدد، لإمكان الفرق في نظر المجتهد بين الفاسق والكافر في الشهادة؛ وبين الخطأ والعمد في الكفارة؛ ثم بين مثار الظن بقوله: لأن العمد نوع يخالف الخطأ إلخ.

(١) تقدم في ٢/٢٥٦.

فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه؛ بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لدينه؛ والفاسق متهم في الدين.

نفي الفارق

الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق^(*)، كسراية العتق في العبد؛ والأمة مثله^(*)، وموت الحيوان في السمن؛ والزيت مثله^(*)، وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم؛ وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس؛ وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة^(*)؛ بل يكفي بنفي الفارق المؤثر؛ ويعلم أنه ليس ثم

* قوله: «أن يكون المسكوت مثل المنطوق» يعني أن يكون الأصل والفرع متساويين في استحقاقهما ومناسبتها له؛ بأن لا يكون أولى منه ولا هو دونه؛ فيقال: إنه في معنى الأصل، وربما اختلفوا في تسميته قياساً؛ وعندي أنه ليس بقياس.

* قوله: «كسراية العتق في العبد إلخ» أي: إذا اعتق جزءاً من عبد سرى العتق إلى جميعه؛ وتلك السراية كما تكون في العبد تكون في الأمة أيضاً؛ إذ لا تأثير للذكورة والأنوثة في هذا الحكم ونحوه في عرف الشارع وتصرفه؛ إذ هما وصفان طرديان، كالسواد، والبياض، والطول، والقصر، والحسن والقبح، وإن كان للذكورية والأنوثة تأثير في الفرق في بعض الأحكام كولاية النكاح والقضاء والشهادة.

* قوله: «والزيت مثله» مبتدأ وخبر؛ والمؤثر هنا هو الجامع وهو الميعان المصحح لسريان النجاسة؛ ولا أثر للفارق بكون هذا سمناً وهذا زيتاً؛ لأنه فرق لفظي غير مناسب.

* قوله: «ما لا يحتاج فيه» هكذا رأيت في نسخ؛ والصواب أن لا يحتاج كما هي عبارة المستصفي^(١) الذي هو أصل المصنف.

(١) المستصفي ٣/٥٩٨.

فارق مؤثر قطعاً؛ فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به^(*)؛ بل يكون مظلوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً وما عدا هذا من الأقيسة فمظلون.

وفي الجملة فالإلحاق له طريقتان:

أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا^(*)؛ وهذه مقدمة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير؛ وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة؛ وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل^(*)؛ فلا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه الاجتماع.

الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه ويبين وجوده في الفرع^(*)؛ وهذا المتفق على تسميته قياساً، وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً:

* قوله: «فإن تطرق إليه احتمال»^(١) أي: فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا فارق إلا كذا، بأن احتمال أن يكون ثم فارق آخر؛ أو تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا مدخل له في التأثير؛ بأن احتمال أن يكون له مدخل لم يكن هذا الإلحاق مقطوعاً به، بل ربما كان مظلوناً.

* قوله: «لا فارق إلا كذا» أي: أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره.

* قوله: «إذا ظهر (التقارب)»^(٢) إلخ» أي: كقرب الأمة من العبد، وكذلك لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع؛ كاختلاف^(٣) الزمان والمكان والبياض والسواد والطول والقصر؛ وكونه أعرابياً أو بدوياً، فقوله (لكثرة) اللام فيه لتعليل عدم الاحتياج.

* قوله: «أن يتعرض للجامع إلخ» أي: أن يبين الجامع الذي هو مناط الحكم في الأصل ما هو؛ وأن يبين وجوده في الفرع؛ فيثبت الحكم، مثل أن يقول: العلة في الأصل كذا؛ وهي متحققة في الفرع، فيجب استواؤهما في الحكم.

(١) هذا مبني على أن مجرد الاحتمال ينفي القطعية ولو لم يستند لدليل.

(٢) في المطبوع: (التفاوت).

(٣) هذه أمثلة للفوارق التي لا تأثير لها.

إحدهما: أن السكر مثلاً علة التحريم في الخمر.

والثانية: أنه موجود في النيذ؛ فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وأدلة الشرع، وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي؛ فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي؛ كما أن نفس التحريم كذلك؛ وطريقه طريقه؛ فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة الحل؛ فليس إيجابها لذاتها.

وأدلة الشرع^(١) ترجع إلى نص أو إجماع أو استنباط^(*) فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية^(*)؛ وهي ثلاثة أضرب:

مسالك التعليل

* قوله: «وأدلة الشرع إلخ» لما فرغ من بيان أصناف القياس من جهة القطع والظن^(٢)؛ وكان ذلك مما يتوقف على معرفة العلة في قوتها وضعفها؛ والقوة والضعف فيها مستفاد من دليل ثبوتها الشرعي؛ احتاج إلى بيان أدلة الشرع التي تثبت بها العلة الشرعية، فقال: وأدلة الشرع ترجع أي: تنحصر، إلى نص أو إجماع أو استنباط؛ لأن النص يعم الكتاب والسنة؛ والاستنباط هو أعم من الاستدلال، فانحصرت أدلة الشرع المعتبرة في ذلك، والعلة القياسية يصح إثباتها بكل^(٣) واحد من هذه الأدلة، وليس المراد أن كل فرد من أفراد العلة يجوز إثباته بكل فرد من أفراد هذه الأدلة؛ بل المراد إثبات كل فرد من أفراد العلة بأدلة الشرع المذكورة على البدل؛ أي: إذا لم يوجد في النص ما يثبتها ففي الإجماع؛ فإن لم يوجد ففي الاستنباط؛ فمجموع الأدلة في الإثبات مقابل لمجموع العلل؛ وقد بان المراد بذلك.

* قوله: «بأدلة نقلية» هذا يعم الكتاب والسنة.

(١) يعني: التي تثبت بها العلة.

(٢) ثم قسم القياس إلى ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق، وهذا لا يحتاج إلى علة، وإلى ما يجمع بينهما بواسطة العلة، فاحتاج لبيان الطرق التي تثبت بها العلة.

(٣) مراده: بأي.

الأول: الصريح؛ وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل^(*)؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَلَا يَكُونُ دُولَةً﴾^(*)، ﴿لَيْكَيْلًا تَأْسَوْنَ﴾^(*)، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(*)، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^(*)،

* قوله: «لفظ التعليل» أي: كقوله: لكذا، أو لعل كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا؛ وما يجري مجراه من صيغ التعليل.

* قوله: «﴿وَيَلَا يَكُونُ دُولَةً﴾^(١)» أي: إنما جعلنا مصرفه هذه الجهات لئلا يتداوله الأغنياء قوما بعد قوم؛ ففتوت نفقة تلك الجهات المحتاجة إليه، ولا يقع من الأغنياء موقع ضرورة.

* قوله: «﴿لَيْكَيْلًا تَأْسَوْنَ﴾^(٢)» أي: شغل قلوبكم بالغم الأعظم لئلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة^(٣).

* قوله: «﴿بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٤)» أي: إنما عذبناهم في الدنيا بالقتل؛ وفي الآخرة بالنار لسبب شقاقهم، أو لعل شقاقهم.

* قوله: «﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ﴾^(٥) إلخ» أي: كتبنا على بني إسرائيل القصاص، من أجل قتل ابن آدم أخاه، يعني ذلك هو السبب في شرع القصاص، حراسة للدماء؛ وقيل: هو متعلق بندامة ابن آدم القاتل، أي: أصبح من النادمين من أجل قتله، أو من أجل تركه لم يواره حتى نهبه الغراب على مواراته؛ والتعليل صحيح على التقديرين.

(١) سورة الحشر، الآية [٧].

(٢) سورة الحديد، الآية [٢٣].

(٣) هذا تفسير الآية [١٥٣] من سورة آل عمران، قال ابن كثير ٤/ ٣٣٦ في تفسير آية سورة الحديد: «أعلمناكم بتقدم علمنا.. لتعلموا أن ما أصابكم لم يكن ليخطئكم»، يعني من أجل أن لا تحزنوا.

(٤) سورة الأنفال، الآية [١٣].

(٥) سورة المائدة، الآية [٣٢].

﴿لَتَعْلَمَنَّ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾^(*)، ﴿لَيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^(*)، وقول النبي ﷺ: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)^(١) (وإنما نهيتكم من أجل الدافة)^(*)، وكذلك إن ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر؛ كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكُنَّمْ حَشِيَّةَ الْإِنْفَاقِ﴾^(٢) و﴿يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوْعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾^(٣) وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل؛ فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل^(*)؛

* قوله: «﴿لَتَعْلَمَنَّ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾^(٤)» أي: ما كان ذلك إلا امتحاناً لهم بالاتباع، وإلا فالله تعالى عالم بجميع الشؤون.

* قوله: «﴿لَيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾^(٥)» أي: أوجبنا عليه الفدية عقوبة على فعله ليدوق وبال أمره، ومقابلته على فعله.

* قوله: «من أجل الدافة»^(٦) قال في النهاية^(٧): الدافة قوم من الأعراب يردون المصر؛ يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى؛ فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي؛ ليفرقوها ويتصدقوا بها؛ فينتفع أولئك القادمون بها.

* قوله: «فإن قام دليل إلخ» يعني أن الفعل بحكم الأصل في وضع اللغة واستعمالها إنما يضاف إلى علته وسببه؛ فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة فهو مجاز؛ ويعرف ذلك بعدم^(٨) =

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤١)، ومسلم (٢١٥٦) من حديث سهل بن سعد.

(٢) سور الإسراء، الآية [١٠٠].

(٣) سورة البقرة، الآية [١٩].

(٤) سورة البقرة، الآية [١٤٣].

(٥) سورة المائدة، الآية [٩٥].

(٦) أخرجه مسلم (١٩٧١) من حديث عائشة.

(٧) النهاية «دف» ١٢٤/٢.

(٨) كذا في المطبوع، ولعلها: بقيام الدليل على عدم صلاحية التعليل به.

التعليل بيان نحو: أن يضاف إلى ما لا يصح (علة)^(١) فيكون مجازاً؛ كما لو قيل: لم فعلت هذا؟ قال: لأنني أردت؛ فهذا استعمال للفظ في غير محله^(*)، فأما لفظة (إن)^(*) مثل قوله ﷺ لما ألقى الروثة: (إنها رجس)^(٢) وقال في الهرة: (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم)^(٣) و(لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)^(٤)، فإن انضم إلى (إن) حرف الفاء فهو أكد نحو: قوله ﷺ: (ولا تقربوه طيباً؛ فإنه يبعث مليئاً)^(٥)، قال

=الدليل على صلاحيته علة؛ مثل أن يقال للفاعل: لم فعلت؟ فيقول: لأنني أردت؛ فإن هذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال للفظ في غير محله، وإنما قلنا: إن الإرادة ليست علة للفعل؛ وإن كانت هي الموجبة لوجوده أو المصححة له؛ لأن المراد بالعلة في الاصطلاح هو: المقتضي الخارجي للفعل أي: المقتضي له من خارج، والإرادة ليست معنى خارجاً عن الفاعل.

* قوله: «فهذا استعمال اللفظ»^(٦) هو بالفاء، وفي بعض النسخ بهذا الباء وهو خطأ.

* قوله: «فأما لفظ إن الخ» هكذا وجدته في النسخة التي بيدي وهو ليس بجيد، لأنه مبتدأ لا خبر له^(٧)؛ إلا أن يقدر (فإنه من هذا النوع)، ولعله (ومنها) فصحفتها الكاتب لأن المصنف ذكر أمثلة اختلفت في كونها من هذا النوع كما صرح به فيما بعد.

(١) في المطبوع: (غاية)، والغاية تأتي بمعنى المقصود من الفعل وعلته.

(٢) أخرجه أحمد ١/ ٣٨٨ (٣٦٨٥)، والترمذي (١٧) من حديث ابن مسعود، وأصله عند البخاري (١٥٦) بدون إن.

(٣) أخرجه النسائي (٦٨)، والترمذي (٩٢)، وأبو داود (٧٥)، وابن ماجه (٣٦٧)، وأحمد ٥/ ٣٠٣، وابن حبان (١٢٩٩)، وابن خزيمة (١٠٤).

(٤) أخرجه بنحوه ابن حبان (٤١١٦)، وعبدالرزاق (١٠٧٦٦).

(٥) أخرجه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦) من حديث ابن عباس.

(٦) لو قال: (استعمال للفظ) لكان أوضح.

(٧) بل خبره جملة قال: أبو الخطاب.

أبو الخطاب^(١): هذا صريح في التعليل، وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة^(*)؛ لا من طريق الصريح، والله أعلم.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء^(*) إلى العلة؛ وهو أنواع ستة:

أحدها: أن يُذكر الحكمُ عقيب وصف بالفاء فيدل على التعليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرَلُوا أَلَيْسَ فِي الْمَجِيضِ﴾^(٢) ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) وقول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٤) (ومن أحيا

* قوله: «وقيل: بل هذا من طريق التنبيه» جعل الطوفي^(٥) النزاع لفظياً فإن أبا الخطاب يعني بكونه صريحاً في التعليل كونه يتبادر منه إلى الذهن بلا توقف في عرف اللغة؛ وغيره يعني بكونه ليس بصريح أن حرف (إن) ليست موضوعة للتعليل في اللغة؛ وهذا أقرب إلى التحقيق، هذا كلامه، أقول: يعلم كل لغوي أن حرف الجر يحذف من أن قياساً مطرداً؛ والمحذوف كالثابت ففهم التعليل إنما جاء من اللام المحذوفة لا من (إن) فالأقرب إلى التحقيق ما قاله أبو الخطاب.

* قوله: «التنبيه والإيماء» الإيماء ضرب من الإشارة؛ والفرق بينه وبين النص أن النص يدل على العلة بوصفه لها؛ والإيماء يدل عليها بطريق الالتزام؛ كدلالة نقص الرطب على التفاضل؛ أو بطريق من الطرق الست التي ذكرها المصنف.

(١) عد أبو الخطاب في التمهيد ١٠/٤ من أنواع الصريح؛ (أن) ومثل له بقوله: (إنها ركس)، وذكر في ١١/٤ من أنواع التنبيه: أن تدخل الفاء على السبب والعلة ويكون الحكم متقدماً، ومثل له بقوله: (فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً)، وبقوله: (فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً).

(٢) سورة البقرة الآية [٢٢٢].

(٣) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٤) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس.

(٥) شرح مختصر الروضة ٣/٣٦١.

أرضاً ميتة فهي له^(١) فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب؛ فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقبيه؛ فيلزم منه السببية؛ إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقبيه؛ ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة، نحو قوله: (من مس ذكره فليتوضأ)^(٢)، ويلحق بهذا القسم ما رتبته الراوي بالفاء كقوله: (سها رسول الله ﷺ فسجد)^(٣)، (ورضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين)^(٤) يفهم منه السببية؛ فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تليسا في دين الله؛ والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه^(*)؛ لا سيما إذا علم عموم فساده؛ فيظهر أنه فهم منه التعليل؛ والظاهر أنه مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها؛ واللفظ مشعر به؛ ولا يحتاج إلى فقه الراوي فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه.

* قوله: «والظاهر أن الصحابي إلخ» خص الصحابي^(٥) بذلك؛ لأن الراوي إن كان غير صحابي فإننا لا نقبل إلا رواية من انتفت عنه الخيانة والجهل؛ ليحصل الأمان من اللبس.

(١) أخرجه أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨)، والنسائي في الكبرى (٥٧٦١) عن سعيد بن زيد، وأخرجه الترمذي (١٣٧٩) عن جابر، وأخرجه البخاري (٢٣٣٥) عن عائشة بلفظ: (من أتمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق).

(٢) أخرجه أبو داود (١٨١)، وابن ماجه (٤٧٩)، والنسائي (٤٤٥)، وأحمد (٤٠٦/٦)، ومالك (٤٢/١)، وابن حبان (٢١٢)، والحاكم (٣٦/١).

(٣) أخرجه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي (٣٩٥)، والنسائي (١٢٣٧)، وابن خزيمة (١٠٦٢) من حديث عمران.

(٤) أخرجه بنحوه البخاري (٢٤١٣)، ومسلم (١٦٧٢) من حديث أنس.

(٥) اللفظ المذكور لفظ الصحابي في مثل قوله: (سها فسجد).

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به^(*)؛ كقوله تعالى: «مَنْ يَأْتِ مِنْكُنْ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ»^(١) «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ»^(٢) «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»^(٣) أي: لتقواه، وقول النبي ﷺ: (من اتخذ كلبا إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان)^(٤) وكذلك ما أشبهه^(*)، فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه؛ (فلا)^(٥) معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

* قوله: «بصيغة الجزاء» أي: بصيغة الشرط والجواب؛ وإنما كان تعليلا لأن الجزاء يعقب الشرط في اللغة، وقد تقدم أن السبب ما ثبت الحكم عقيبه؛ فإذاً الشرط في مثل هذه الصيغ سبب الجزاء؛ فيكون الشرط اللغوي سببا وعلة، والشروط اللغوية أسباب.

* قوله: «وكذلك ما أشبهه» أشار به إلى أن الأمر والنهي قد يتضمنان الشرط فيجزم جوابهما؛ نحو قوله «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا»^(٦) «يَرِثُنِي» أي: هب لي؛ فإنك إن تهب لي وليا يرثني؛ وقولك: لا تقرب الشر تنج؛ أي: لا تقربه فإنك إن لا تقربه تنج؛ وتدخل الفاء في جوابها كقوله: زملوهم بكلوهم فإنهم يحشرون، فالظاهر استواء الصيغ جميعها في تأخر الحكم وترتبه على الوصف؛ لأن الوصف إما سبب أو مشروط (وهو مسبب أيضا وكلاهما متأخر)^(٧).

(١) سورة الأحزاب، الآية [٣٠].

(٢) سورة الأحزاب، الآية [٣١].

(٣) سورة الطلاق، الآية [٢].

(٤) أخرجه بنحوه البخاري (٥٤٨٠)، ومسلم (١٥٧٤) من حديث ابن عمر.

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها: (ولا).

(٦) سورة مريم، الآيتان [٥-٦].

(٧) كذا في المطبوع، ويظهر أن صحة العبارة: (والحكم إما مسبب أو مشروط بالصفة، وكل من المسبب والمشروط متأخر عن السبب والشرط).

النوع الثالث: أن يذكر للنبي ﷺ أمراً حادثاً فيجيب بحكم^(*)؛ فيدل على أن المذكور في السؤال علة؛ كما روى أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت؟ قال: (ماذا صنعت؟) قال: واقعت أهلي في رمضان؟ فقال ﷺ: (اعتق رقبة)^(١)؛ فيدل على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له^(٢)، والسؤال كالمعاد في الجواب^(*)؛ فكأنه قال: واقعت أهلك فاعتق رقبة، واحتمال أن يكون المذكور معه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب؛ فيتأخر البيان عن وقت الحاجة؛ وهو ممتنع بالاتفاق.

النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم سبباً لو لم يقدر التعليل به لكان لغواً غير مفيد؛ فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو^(*)؛ وهو قسمان:

أحدهما: أن يستنتق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود^(*) ثم يذكر

* قوله: «أن يذكر النبي إلخ» وفي بعض النسخ (أن يُسأل عن أمر حادث) والمعنى واحد.
 * قوله: «كالمعاد» وهو بضم الميم أي: لأن السؤال في تقدير الإعادة في الجواب، كما لو قيل: فلان واقف يسأل، فقال: أعطوه؛ إذ التقدير حيث جاء فلان يسأل فأعطوه.
 * قوله: «فيجب تقدير الكلام إلخ» في عبارته هذه خفاء فالأولى أن يقول: فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه صيانة لكلام الشارع عن اللغو؛ إذ الدليل القاطع دل على عصمته من ذلك.

* قوله: «أحدهما: أن يستنتق إلخ» يعني أن يسأل في الواقعة عن أمر ظاهر لا يخفى على عاقل؛ ثم يذكر الحكم عقبيه فيدل على أن ذلك الأمر المسؤول عنه كنعص الرطب مثلاً هو علة الحكم المذكور.

(١) أخرجه البخاري (٦٠٨٧)، ومسلم (١١١١) من حديث أبي هريرة.

(٢) أي: ذكر الحكم جواباً لذلك الوصف، فيدل ذلك على أن الوصف المذكور هو علة ذلك الحكم.

الحكم عقيبه، كما سئل عن بيع الرطب بالتمر^(*)؛ فقال: أينقص الرطب إذا ييس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن؛ فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال كما روي أنه لما سألت الخثعمية عن الحج عن الوالدين؛ فقال عليه السلام: (أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟) قالت: نعم، قال: (فدين الله أحق بالقضاء)^(١)، فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل^(*).

* قوله: «لما سئل عن بيع الرطب^(٢) إلخ» ليس هذا من باب الاستعلام؛ إذ المعلوم لكل عاقل أن الرطب: ينقص إذا ييس لزوال الرطوبة الموجبة لزيادته وثقله، ولكنه دليل على تعليل الحكم، قال في المستصفى^(٣): وفي هذا الحديث التنبيه على العلة من ثلاثة أوجه: أحدها: أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به.

الثاني: قوله (إذن) فإنه للتعليل.

الثالث: الفاء في قوله: فلا إذن؛ فإنه (للتعليق)^(٤) والتسيب.

* قوله: «تقريراً لفائدة التعليل» بيانه: أن ذلك يدل على التعليل بالمعنى المشترك بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها بطريق القياس؛ إذ لو لم يكن كذلك لخلا السؤال عن جواب، فكأنه قال للمرأة: الحج دين الله فيجزئ قضاؤه عن الوالد كدين آدمي؛ والجامع كونها ديناً.

(١) تقدم تخريجه في ٣١٧/٢.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٣٥٩)، والنسائي (٤٥٤٩)، والترمذي (١٢٢٥)، وابن ماجه (٢٢٦٤)، وأحمد ١٧٥/١ (١٥١٥)، والحاكم ٣٨/٢، وابن حبان (٤٩٩٧) من حديث سعد بن أبي وقاص.

(٣) المستصفى ٦٠٨/٣.

(٤) في المستصفى: (التعقيب).

النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم؛ كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(١) فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خطباً في الكلام، وكذا قوله ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)^(٢) تنبيه على التعليل بالغضب^(*)؛ إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً.

النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب فيدل على التعليل به؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿٥٠﴾ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾^(٤) أي: لبرهم وفجورهم؛ فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به؛ كما لو قال: أكرم العلماء وأهن الفساق؛ يفهم منه أن إكرام العلماء لعلمهم وإهانة الفساق لفسقهم، فكذلك في (لفظات)^(٥) الشارع؛ فإن الغالب منه اعتبار المناسبة؛ بل قد نعلم أنه لا (يورد الحكم)^(٦) إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم

* قوله: «على التعليل بالغضب» أي: بكونه يتضمن اضطراب المزاج الموجب

لاضطراب الفكرة الموجب غالباً للخطأ في الفكر^(٧).

(١) سورة الجمعة، الآية [٩].

(٢) أخرجه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكر.

(٣) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٤) سورة الانفطار، الآيتان [١٣-١٤].

(٥) كذا في الأصل، والمراد (خطاب).

(٦) في المطبوع: (يرد بالحكم).

(٧) هذه الحكمة، وفرق بين الحكمة والعلة.

مقرونا بمناسبة فهمنا التعليل به، ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم؛ لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه؛ ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة؛ نحو نهيهِ عن القضاء مع الغضب ينه على أن الغضب علة لا لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والهاقن، ويحتمل أن ترتب فساد الصوم عن الوقوع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والشرب، والظاهر الإضافة إلى الأصل^(١) فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل^(*).

* قوله: «يحتاج إلى دليل» أي: يدل على أن العلة ما تضمنه^(٢) كالدهوة؛ أو لزم عنه كالتفاضل اللازم عن نقص الرطب؛ أو اشتمل عليه كالشغل عن الجمعة الذي اشتمل عليه البيع.

(فائدة): أنواع الإيحاء المذكورة تنقسم باعتبار الوفاق والخلاف فيها ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يصرح فيه بالحكم والوصف جميعاً أولاً، فإن صرح فيه بهما فهو إيحاء متفق عليه لا خلاف فيه؛ وإن لم يصرح بهما^(٣)؛ فإن صرح بالحكم؛ والوصف مستنبط فليس بإيحاء باتفاق، وإن صرح بالوصف؛ والحكم مستنبط فهذا هل يكون إيحاء فيه خلاف، مثال الأول: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له)^(٤)، (من ملك ذا رحم محرم عتق عليه)^(٥) فقد صرح في الأول بالإحياء وهو الوصف؛ وبالحكم وهو الملك؛ وفي الثاني بالملك وهو الوصف؛ =

(١) يعني: ذات الوصف، لا لتضمنه العلة.

(٢) يعني: العلة التي تتضمن الوصف المذكور كالدهوة المتضمنة للغضب.

(٣) أي: جميعاً، فمراده: إن لم يصرح بأحدهما.

(٤) تقدم تخريجه في ٢ / ٣٣٤.

(٥) أخرجه أبو داود (٣٥٤٩)، والترمذي (١٣٦٥)، وابن ماجه (٢٥٢٤)، وأحمد ١٥ / ٥، والحاكم

٢ / ٢١٤ من حديث سمرة.

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع؛ كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية^(*)، وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان اشتغال قلبه عن

=وبالعق وهو الحكم، ومثال المتفق على أنه ليس بإيباء ما ذكر في تخريج المناظر؛ وهو أنه إذا حرم الربا في البر، فاستخرجنا منه علة الكيل أو الطعم أو الوزن، ولو نص على تحريم الخمر فاستخرجنا منه وصف الإسكار، فالحكم مصرح به؛ والوصف مستنبط، ومثال المختلف فيه قوله^(١) عز وجل: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٢) فمن زعم أنه ليس إيباءً إلى الصحة قال: لأنها غير مصرح بها فيه؛ فهو كما لو صرح بالحكم واستخرجنا العلة قياساً لأحدهما على عكسه، ومن زعم أنه إيباء قال: إنه سبحانه وتعالى دل بإحلال البيع على الصحة؛ إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة؛ كما أنه لولا إفساد الربا لم يكن لتحريمه فائدة^(٣).

* قوله: «على تأثير الصغر في الولاية» أي: على كون الصغر علة لولاية الإجماع على البكر الصغيرة؛ وعلى الصغير في المال أو في النكاح، فيقول الحنفي في الثيب الصغيرة: صغيرة فتجبر في النكاح قياساً على البكر الصغيرة^(٤) والابن الصغير ويدعي أن العلة في الأصل الصغر بالإجماع؛ وقد تحققت في الفرع.

(١) الأولى أن يقول: (دلالة قوله... على الصحة).

(٢) سورة البقرة، الآية [٢٧٥].

(٣) من فوائد التحريم التأثيم وقد يكون الإثم مع الصحة.

(٤) الأولى أن يقال: علة الولاية على الصغير في المال الصغر بالإجماع، فثبت أن علة الولاية الصغر بالإجماع فثبت ولاية النكاح على الصغيرة قياساً على الصغير في المال، ومن ثم فهو لا يجعل البكر الصغيرة أصلاً، ليثبت له الإجماع.

الفكر والنظر في الدليل والحكم^(*) (وتغيير)^(١) طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد، وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية^(٢) في الضمان؛ فإنه يؤثر في الغضب إجماعاً فنقيس السارق - وإن قطع - على الغاصب؛ لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً^(*)؛ فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها^(*)؛

* قوله: «اشتغال قلبه إلخ» أي: فيلحق به اشتغاله بجوع أو عطش أو خوف أو ألم بالقياس؛ فيقال: الجوع شاغل للقلب عن استيفاء النظر، فمَنَعَ من الحكم كالغضب، وهو محل إجماع^(٣).

* قوله: «لاتفاقهما في العلة المؤثرة» وهي التلف تحت اليد العادية.

* قوله: «فلا تصح المطالبة في تأثير العلة إلخ» أي: إذا قاس المستدل على علة إجماعية فليس للمعترض المطالبة بتأثير تلك العلة في الأصل ولا في الفرع، لأن تأثيرها في الأصل ثابت بالإجماع كتأثير الصغر في ولاية المال أو نكاح البكر^(٤)؛ وأما المطالبة بتأثيرها في الفرع فلأن المطالبة مطردة في كل قياس؛ إذ القياس هو تعديدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك؛ وما من قياس إلا ويتجه عليه سؤال المطالبة بتأثير الوصف في الفرع؛ فيقال: ما الدليل على أن الصغر مثلاً مؤثر في إجبار الثيب الصغيرة؟ فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب على المستدل لثلا يفضي إلى انتشار الكلام؛ فبيان عدم تأثير الوصف في الأصل والفرع على المعترض، (فيقال)^(٥) له مثلاً: أنا قد بينتُ أن العلة مؤثرة في الأصل بالاتفاق؛=

(١) في المطبوع: (يغير).

(٢) يعني: المعتدية.

(٣) يعني: والعلة محل إجماع.

(٤) الأولى حذف نكاح البكر للاختلاف في علة ولاية الإجبار فيها، إذ هناك من يقول: الصغيرة الثيب

لا يصح إجبارها.

(٥) في الأصل: (أن يقال). والصواب: (فيقال)، والقائل هو المستدل.

وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع؛ وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال؛ فلا يفتح هذا الباب؛ بل يكلف المعترض الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق، و(كذلك لو قال)^(١): الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً فلتؤثر في التقديم في النكاح، أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الشيب.

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط، وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة^(*)، وهو أن يكون الوصف المقرون بالحكم

المناسبة

= وبينت وجودها في الفرع فتم لي القياس؛ فأنت إن كان عندك ما يبين عدم تأثيرها لتمنع قياسي فعليك بيانه؛ فإن أمكن المعترض ذلك بأن يثبت^(٢) الفرق بين الأصل والفرع؛ بأن يقول مثلاً في تأثير الأخوة في ولاية النكاح قياساً على تأثيرها في الإرث: إن إخوة الأم إنما أثرت في الترجيح في باب الإرث لأنها تؤثر فيه مستقلة؛ إذ الأخ من الأم من ذوي الفروض فيها؛ بخلافه^(٣) في باب النكاح فإنه لا أثر له فيها مستقلاً بالكلية؛ فلم قلت: أن الترجيح إذا حصل بها يستقل بالتأثير يحصل بها لا يستقل بالتأثير، فإن أبدى مثل هذا السؤال لزم المستدل جوابه وإلا انقطع، أما فتح باب المطالبة بالتأثير ابتداءً فلا يمكن منه لما ذكرنا.

* قوله: «إثبات العلة بالمناسبة إلخ» ملخصه: أن يكون الحكم مقترناً بوصف مناسب

- وهو ما تتوقع المصلحة عقبيه لرابط ما عقلي - ثم اعلم أن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء والظهور؛ فما خفيت عنا مناسبتها سُمي تعبداً؛ وما ظهرت مناسبتها سمي معللاً، فقوله: أن يكون في إثبات الحكم عقبيه مصلحة، معناه: ما إذا =

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (وذلك كما لو قال).

(٢) في المطبوع زيادة: (على مثال خيال)، ولا داعي لها.

(٣) يعني: بخلاف إخوة الأم، والمسألة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح.

مناسبا؛ ومعناه أن يكون في إثبات الحكم عقبيه مصلحة؛ ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة^(*)، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب

= وجد^(١) أو سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرباط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة. وذلك الوصف^(٢)، ومثاله: أنه إذا قيل المسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة؛ وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القصاص مشروع، أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفض إلى مصلحة؛ وهي حفظ النفوس وأمثله كثيرة، والأصل في هذا أن القضايا العقلية أصناف كما تقدم لك في المقدمة أول الكتاب^(٣)، منها البدييات والنظريات والمقبولات، والمناسب من قبيل المقبولات وهي ما يتلقاه العقل بجوهره بالقبول من غير قطع به؛ فالعقول معيار له لا تختلف فيه^(٤)؛ كما لا تختلف في إدراك البدييات مع القطع؛ والنظريات بعد تحقيق مقدمات النظر، ولذلك أطلق ابن الحاجب^(٥) وغيره على هذا النوع لفظ الإخالة، وسماه تحريج المناط؛ ويسمى أيضاً بالمصلحة وبالاستدلال ورعاية المقاصد، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه.

* قوله: «ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة إلخ» اعلم أن هذا المكان من دقائق هذا الباب خصوصاً على نشأة الطلاب فيجب الاعتناء بكشفه، وقد تضمن كلام المصنف ألفاظاً فينبغي أولاً الكشف عنها؛ ثم ذكر معنى الجملة، فأما الألفاظ فهي المناسب والمنشأ والحكمة، فأما المناسب فقد تقدم بيانه، وأما المنشأ فمعناه الظهور، ونشوء الشيء: الموضع =

(١) يعني: كون الوصف علة للحكم.

(٢) لعله يريد: ربط الحكم بالوصف.

(٣) تقدم في ١/٩٥.

(٤) اختلاف العقول في المناسبات أظهر من أن يدل عليه.

(٥) بيان المختصر ٣/١١٠.

=الذي يظهر منه ويبدو^(١)، والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه؛ كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع، إذا عرف هذا فكون هذا الوصف المناسب منشأ للحكمة المطلوبة من الحكم غير مشترط خلافا لقوم، بل المعتبر ثبوت المصلحة عقيبه، وهو أعم من أن يكون منشأ لها أولا؛ فإن قولنا: هذا الوصف مناسب يصدق باعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن يكون منشأ للحكمة، كقولنا مثلا: السفر منشأ المشقة الميعة للترخص؛ والزنا منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، والقتل منشأ المفسدة وهي تفويت النفوس، فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، أو يقال: إيجاب القصاص منشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجاب الحد منشأ حكمة الردع عن الزنا، فإن ذلك يتضمن تحصيل مصلحة ودرء مفسدة؛ وهي الحكمة المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف معرفا للحكمة ودليلا عليها، كقولنا: النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يدل على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سببا للصحة، وتحقيقه: أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجة اقتضت جعل البيع سببا لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة؛ فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبار الثالث: أن يظهر^(٢) عند الوصف ولم ينشأ عنه ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسبة للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب، وزيادة النعمة^(٣)، ووجوب الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يدل على زيادة النعمة نظر، وبالجملة فهذه أمثلة تقريبية إن لم تكن تحقيقية، وحاصله: أن كل حكم شرعي تعليلي لا بد له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه، بخلاف الحكم التعبدي؛ فإنه لا يبحث فيه عن ذلك^(٤).

(١) نشوء الشيء: ظهوره وبدوه، ومنشأ الشيء مبدؤه وهو الموضع الذي يظهر منه ويبدو.

(٢) يعني: المناسب.

(٣) كذا في المطبوع، ولعله سقط: (هي الحكمة).

(٤) يعني: أن الحكم التعبدي فيه حكمة، لكنها خفية، ولذا لا يبحث عنها.

الوصف مصلحة فيكون مناسباً؛ كالحاجة مع البيع والشكر مع النعمة؛ فيدل ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة؛ فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قد قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة؛ فيعلل بالوصف المشتغل عليها، إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملاتم، وغريب، فالمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع^(*)، (وهو ما يظهر تأثير عينه في الحكم)^(١) كقياس الأمة على الحررة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار^(*) إذ قد ظهر تأثير عينه في عين

* قوله: «ما ظهر تأثيره إلخ» أي: ظهر اقتضاؤه بحكم المناسبة لترتب الحكم عليه بنص أو إجماع، ومعنى ذلك أننا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت مناسبة بنص أو إجماع، ألحقنا به إثبات غير ذلك الحكم أو جنسه بدليل الوصف المناسب في صورة أخرى.

* قوله: «كقياس الأمة على الحررة إلخ» بيانه: أن يقال: سقطت الصلاة عن الحررة الحائض بالنص والإجماع لمشقة التكرار؛ لأن الصلاة تتكرر؛ فلو وجب قضاؤها لشق عليها ذلك؛ فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في إسقاط الصلاة بالإجماع، فألحقنا الأمة بالحررة في ذلك، فعين الوصف وهو المشقة (في التكرار)^(٢) أثر في عين الحكم، وهو سقوط الصلاة، ثم اعلم أن هذا المثال لا يصح إلا على جهة التقدير؛ أي: لو قدرنا أن النص ورد بذلك في خصوص الحررة، لكان إلحاق الأمة بها فيه من باب ما أثر عينه في عين الحكم؛ وإلا فدليل الشرع لم يرد بذلك في خصوص الحررة حتى يكون إثبات الحكم في الأمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض، وهو أعم من الحررة والأمة، فالحكم ثابت في الأمة بما ثبت (به)^(٢) في الحررة، =

(١) ورد في المطبوع: (وهو شيان أحدهما ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم).

(٢) زيادة يقتضيها المقام.

الحكم بالإجماع؛ لكن في محل مخصوص فعديناه إلى محل آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل^(*)، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يعلل بهما، فإن الحيض والعدة والردة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع، وهو قسمان:

=والدليل الشرعي هو ما روي أن عمرة قالت لعائشة رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: (كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقض الصوم ولا نقضي الصلاة)^(١)، وهذا إخبار عن عموم النساء في ذلك: الحرة والأمة، ثم انعقد الإجماع عليه، ومن هذا الباب إلحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر؛ فالصغر وصف أثر عينه في عين الحكم^(٢) وهو الولاية على الصغير، ولم يختلف إلا محل الولاية؛ وهو المال والنكاح، وكذلك قولنا: الطواف موجود في الفارة ونحوها، فتكون طاهرة كالحرة^(٣) والطواف وصف أثر عينه في عين الحكم وهو الطهارة.

* قوله: «ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه إلخ» معناه: أن هذا الوصف المؤثر عينه في عين الحكم لا يضر وجود وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه الثابت تأثير الوصف فيه بالنص أو بالإجماع، بل إن وجد معه مؤثر آخر علل بهما الأصل، وألحق الفرع به بجامع الوصف المشترك بينهما؛ وذلك كالحائض المعتدة المرتدة يعلل امتناع وطئها بالأسباب الثلاثة: الحيض والعدة والردة، فلو أردنا أن نقيس الأمة على الحرة في ذلك بأحد الأوصاف المذكورة صح؛ وكان من باب المناسب المؤثر بتقدير أن لا يكون النص شاملاً لها.

(١) أخرجه البخاري (٣٢١)، ومسلم (٣٣٥).

(٢) الذي يظهر أن الولاية جنس.

(٣) يعني: فيكون سؤرها طاهراً.

أحدهما: أن يظهر (عينه)^(١) في عين ذلك الحكم؛ فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل، وربما يقر به منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل^(*)، كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي فالتركي والهندي في معناه.

الرتبة (الثانية)^(٢): أن يظهر أثر عينه^(٣) في جنس ذلك الحكم؛ كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث^(*)؛ فيقاس عليه ولاية النكاح؛ فإن الولاية ليست هي (عين)^(٤) الميراث لكن بينهما مجانسة.

* قوله: «إلا تعدد المحل» أي: كما في البر والزبيب؛ وكالتركي والهندي والأعرابي في أمثلة المصنف.

* قوله: «كظهور أثر الإخوة من الأبوين إلخ» أي: إذا قلنا: الأخ من الأبوين مقدم في ولاية النكاح قياسا على تقديمه في الإرث؛ فالوصف الذي هو الأخوة^(٥) في الأصل والفرع متحد بالنوع، والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم؛ وهو جنس التقديم؛ فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم؛ بخلاف ما قبل هذا؛ وهو تأثير المشقة في سقوط الصلاة، فإن المشقة والسقوط متحدان بالنوع، أي: إن المشقة في الأمة والحرة جميعا متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة في =

(١) يعني: أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم.

(٢) في المطبوع: (الثالثة).

(٣) أي: الوصف.

(٤) في المطبوع: (غير)، وهو خطأ.

(٥) أي: الأخوة من الأبوين.

النوع الثاني^(١): الملائم وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم؛ كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض^(*)، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

=حقها كذلك، إذ هي مشقة ومشقة وسقوط (وسقوط)^(٢) بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث، إذ نقول: هي أخوة وأخوة فيتحدان بالنوع، ولا نقول: ولاية وولاية؛ ولا إرث وإرث حتى يتحدا في نوع واحد، بل نقول: ولاية نكاح؛ وإرث فيختلفان بالنوع؛ أي: لا يجمعهما نوع واحد، بل إنما جمعها جنس واحد، وهو جنس التقديم.

* قوله: «كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة إلخ» أي: فقد أثر فيه جنس المشقة في عين السقوط، إذ مشقة تكرار الصلاة في حق الحائض مخالفة لمشقة إتمامها في حق المسافر؛ إن لم يكن بالحقيقة والماهية فبالكمية والكيفية؛ أما ماهية السقوط في حقها فواحدة، لكن هذا المثال الذي مثل به المصنف يرجع إلى القسم الأول، وهو ما أثر عينه في عين الحكم؛ لأن نوع المشقة في التأثير واحد؛ وكذا نوع الحكم^(٣)، وإنما اختلفا من جهة سببها؛ إذ هذه مشقة تكرار وهذه مشقة إتمام؛ وهذا سقوط أصل الصلاة؛ وذلك سقوط ركعتين منها؛ والأجود أن يقال في المثال المذكور: كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة، فإن جنس المشقة أثر في عين هذا السقوط من غير تعرض لمسافر ولا غيره، وهذا يسمى الملائم، أي: هو ملائم لتصرف الشرع في تأثير جنس (الأسباب)^(٤) في أعيان الأحكام.

(١) من أنواع المناسب.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) الاتحاد في النوع لا يعني الاتحاد في العين.

(٤) في المطبوع: (الأعيان).

النوع الثالث: الغريب؛ وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم؛
كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام^(*)، ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من
بعض^(*)؛ فإن أعم (الأحكام)^(١) كونه حكماً^(*)؛ ثم ينقسم^(٢) إلى إيجاب وندب

* قوله: «كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام» أي: إلحاق بعض الأحكام ببعض
بجامع المناسبة المصلحة المطلقة، وذلك كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين، كما قال
علي عليه السلام: (أراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فأرى عليه حد المفترى)^(٣)، فمظنة جنس
الافتراء وهو الوصف أثر في جنس الجلد أو الحد وهذا هو الحكم وسمي هذا النوع بالمناسب
الغريب لقلّة الثغرات الشرع إليه في تصرفاته فبقي لقلّة وقوعه كالغريب بين أهل البلد.

* قوله: «ثم للجنسية مراتب» اعلم أنه لما تقرر أن الوصف يؤثر في الحكم، والحكم ثابت
بالوصف؛ وسمي^(٤) الوصف والحكم جنساً مختلفاً أنواع مدلوله بالعموم والخصوص؛
كاختلاف أنواع مدلول (الجسم)^(٥) والحيوان وغيرهما من الأجناس؛ كما تقرر ذلك أول
الكتاب، ولهذا اختلف تأثير الوصف في الحكم تارة بالجنس؛ وتارة بالنوع؛ احتاج المصنف
رحمه الله تعالى إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم؛ ومعرفة الأخص منها من الأعم؛
للتحقق لنا معرفة أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام فقال: ثم للجنسية مراتب إلخ.

* قوله: «فإن أعم الأوصاف إلخ» بيانه أن أعم مراتب الوصف كونه وصفاً؛ لأنه أعم
من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون؛ إذ بتقدير أن يكون طرفياً غير مناسب لا يصلح أن =

(١) في المطبوع: (الأوصاف).

(٢) هناك تقسيم أعلى من هذا التقسيم، وهو انقسام الحكم إلى تكليفي ووضعي.

(٣) أخرجه الحاكم ٣/٤، ومالك ٢/٥٢٦، والبيهقي ٨/٣٢٠، وعبد الرزاق (١٣٥٤٢)،
والدارقطني ٣/١٦٦، والطحاوي ٣/١٥٣.

(٤) في المطبوع: (يسمى).

(٥) في المطبوع: (الجنس).

وتحریم وإباحة وكراهية، ثم الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام^(*).

= يُنَاطُ به حكم؛ فكل مناط وصف؛ وليس كل وصف مناطاً، ثم كونه مناطاً^(١) أعم من أن يكون مصلحة أولاً؛ فكل مصلحة مناط للحكم؛ وليس كل مناط مصلحة؛ لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدى لا يظهر وجه المصلحة فيه، وكلامنا في المصلحة في ظاهر الأمر؛ أما في نفس الأمر فلا يخلو تصرف الشرع عن مصلحة، ثم كون الوصف مصلحة^(٢)؛ لأنها قد تكون مصلحة عامة بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع؛ وقد تكون خاصة بمعنى كونها من باب الضرورات والحاجات والمكملات والتتمات؛ كما سبق تقريره في الاستصلاح^(٣)، ثم لما كان أعم (الأوصاف)^(٤) كونه حكماً قسمه المصنف إلى الإيجاب وغيره كما ترى.

* قوله: «فما ظهر تأثيره في الصلاة إلخ» حاصله: أن تأثير بعض الأجناس في بعض يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير؛ كمشقة التكرار في سقوط الصلاة؛ والصغر في ولاية النكاح، وتأثير الأعم في الأعم يقابل ذلك، فهو أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم وعكسه وهو تأثير الأعم في الأخص واسطتان بين ذينك الطرفين؛ إذ في كل واحد منهما قوة من جهة الأخصية، وضعف من جهة الأعمية؛ بخلاف الطرفين إذ الأول تمحضت فيه الأخصية، فتمحضت له القوة، والثاني تمحضت فيه الأعمية، فتمحض له الضعف.

(١) في المطبوع: زيادة (لأنه).

(٢) يعني: يلي رتبة كون الوصف مناطاً، كونه مصلحة.

(٣) تقدم في ١/٥٣٨.

(٤) كذا في المطبوع، ولعله: (الأحكام).

وفي المعاني أعم أوصافه أنه وصف يناطق الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه^(*)؛ وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة؛ كالردع أو سد الحاجة، فلاجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن؛ والأعلى مقدم على ما دونه.

وقيل: بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم^(*)؛

* قوله: «وفي المعاني أعم أوصافه إلخ» لما بين أن الوصف يؤثر في الحكم، أراد أنه يؤثر في المعاني أيضاً؛ فكان المصنف قال: أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً لكنه من جهة اللفظ، وأما من جهة المعاني فأعم أوصافه أنه وصف يناطق أي: يتعلق الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه من جهة أنه هو المناط أو غيره، فيحتاج إلى دليل يفيد غلبة الظن، فقله: وفي المعاني معطوف على مقدر تقديره فإن أعم الأوصاف من جهة اللفظ كونه حكماً؛ وفي المعاني أي: وأعمها من جهة المعاني، ومع هذا فلا تخلو العبارة من تشويش^(١).

* قوله: «وقيل بل الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم إلخ» هذا القيل خلاف ما تقدم، فإنه تعريف للملائم بتعريف الغريب^(٢) وتعريف الغريب بغير تعريفه المتقدم، وحاصله: أن بعض الأصوليين عرف الملائم بما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ وقال إن ما سواه من الأقسام المتقدمة مؤثر؛ وهو^(٣) تأثير العين في العين وتأثير العين في الجنس، =

(١) إنها تشويشت العبارة عند الشارح لأن النسخة التي لديه: (أعم الأوصاف كونه حكماً)، وهذا خطأ، وصحة العبارة: (أعم الأحكام كونه حكماً)، وبالتالي فقله: في المعاني، يعني: أن أعم الأوصاف والمعاني كون الشيء وصفاً، فالمعاني يراد بها الأوصاف، لأنه سبق الحديث عن الأحكام، ومن هنا تعرف وهم الشارح في هذا التعليق.

(٢) هؤلاء يعرفون الملائم بما يسميه أصحاب القول الأول: غريباً، والغريب عندهم هو: ما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٣) يعني: وتلك الأقسام هي.

كتأثير المشقة في التخفيف^(*)؛ والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس

= وتأثير الجنس في العين، ووجه هذا القول هو أنا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجده من حيث الجملة يراعي جنس (المصالح)^(١) في جنس الأحكام، وحيث يكون تأثير الجنس في الجنس ملائماً لتصرف الشرع، وأما ما سوى ذلك من أنواع تأثير الوصف فهو أقوى من هذا النوع؛ فإذا كان الأضعف ملائماً فجدير أن يكون الأقوى مؤثراً؛ وإن تفاوتت في قوة التأثير وضعفه، وهذا القول يظهر أنه مختار ابن الحاجب، فإنه قال في مختصره^(٢): والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل؛ لأنه إما معتبر أولاً؛ والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتباراً عينه في جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه في جنس الحكم فهو الملائم؛ وإلا فهو الغريب، وغير المعتبر هو المرسل فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام^(٣) والغزالي^(٤) بقبوله وذكر عن مالك والشافعي، والمختار رده، وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية^(٥) هذا كلامه، وإذا أردنا تفاصيل الأقسام في كل من كلام الرازي والغزالي أفضى إلى أقسام متكثرة، واقتضى إيراد أمثلة متعددة، وتفصيل ذلك تحتاج إلى بسط لا يليق بما نحن فيه، فلذلك اقتصرنا على حل ما ذكره المصنف.

* قوله: «كتأثير المشقة إلخ» أي: فإن جنس المشقة أثر في جنس التخفيف؛ والتفات

الشرع إلى مثل ذلك معلوم، فيكون هذا النوع ملائماً لتصرفه.

(١) في المطبوع: (مصالح).

(٢) بيان المختصر ٣/١٢٣، وهذا اصطلاح ثالث في الملائم فهو عام عندهم يشمل ما اعتبر عينه في

جنس الحكم، وما اعتبر جنسه في عين الحكم أو جنسه، والقول الذي ذكره المؤلف انظره في شفاء

الغليل ص ١٤٩.

(٣) المحصول ٥/١٦٦ و ١٧٢.

(٤) المستصفى ٣/٦٣٠.

(٥) المستصفى ٣/٤٨٩.

تصرفات الشرع؛ كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكراً، وفي معناه كل مسكر^(*)؛ ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر؛ لكنه مناسب اقترن الحكم به، وقولنا (المبتوتة)^(١) في مرض الموت تراث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث؛ فعورض بنقيض قصده، قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فإننا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر؛ فتبقى مناسبة مجردة غريبة^(*).

* قوله: «وفي معناه كل مسكر» هذا الإلحاق إنما هو على تقدير أن لا يرد في ذلك نص، ولم يقدر التنبيه بقوله: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ»^(٢) الآية.

* قوله: «فتبقى مناسبة مجردة غريبة» أي: مناسبة مجردة عن الشهادة له بالاعتبار اقترن الحكم بها، ومجرد الاقتران لا يكفي في ثبوت العلية، واعلم أن المصنف حصر الوصف المناسب في المؤثر والملائم والغريب ولم يذكر خلافاً^(٣) إلا في الملائم والغريب كما رأيت، مع أن في جميعها خلافاً، فأما المؤثر ففيه قولان:

أحدهما: أنه ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع.

الثاني: أن المؤثر هذان القسمان والقسم الثالث وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم. وأما الملائم ففيه قولان أيضاً:

أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

والثاني: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

وأما الغريب ففيه قولان أيضاً:

أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

والثاني: أنه ما لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشارع.

(١) أي: الملققة ثلاثاً، وفي المطبوع: (المبيوتة).

(٢) سورة المائدة، الآية [٩١].

(٣) ذكر المصنف ابن قدامة القول الثاني في الملائم والغريب، فيلزم من ذلك معرفة مصطلح أصحاب

هذا القول في المؤثر.

وقد قصر قوم القياس على المؤثر، لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكماً^(*)، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تبعداً كتحریم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع؛ مع إباحة الضب والضبع؛ ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب (لم يظهر)^(١) لنا ويحتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث احتمالات؛ فالتعيين تحكماً بغير دليل ووهم مجرد مستنده: أنه لم يظهر إلا هذا، وهذا غلط؛ فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر؛ ويمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم^(*)؛ وهذا لا ينقلب في المؤثر فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً.

* قوله: «وقد قصر قوم القياس على المؤثر إلخ» حاصله: أن قوماً من الأصوليين ذهبوا إلى أن القياس لا يصح إلا بجامع وصف مؤثر في الأصل؛ وقد علم ما هو المؤثر، وشبهتهم في ذلك: أنا لو أجزنا القياس بجامع غير مؤثر كالملائم والغريب للزم التحكم والترجيح من غير مرجح؛ وذلك باطل، ويبان ذلك أنا مثلاً لو قسنا النبيذ على الخمر بعلّة الإسكار - على تقدير عدم ورود النص بالنبيذ - لاحتل أن يكون تحريم الخمر تبعداً غير معلل؛ كتحریم الخنزير والميتة والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع؛ واحتل أن يكون تحريمها لوصف آخر مناسب لم يظهر لنا؛ واحتل أن يكون لهذا الوصف المعين وهو الإسكار، وإذا احتل المقتضي لتحریمه هذه الأمور كان تعيين بعضها لإضافة التعيين^(٢) إليه تحكماً، وأما بطلان التحكم فظاهر؛ وحيث يجب قصر القياس على الجامع المؤثر؛ لأن تأثيره ثبت بالنص أو ما دل عليه وهو الإجماع؛ فلا يتردد بين الاحتمالات، فالتحكم فيه مأمون.

* قوله: «ويمثل هذا القول إلخ» الإشارة راجعة إلى قوله: «فالتعيين تحكماً إلخ»، أي: ويمثل هذا الوهم تمسك القائلون ببطلان المفهوم فكان رأيهم فاسداً كما بين في=

(١) زيادة من بقية النسخ.

(٢) لو قال: (الاقتضاء) لكان أولى.

قلنا: لا يصح ما ذكره لوجهين:

أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع (*).

محل^(١)، وقوله: وهذا؛ راجع إلى التحكم بالاحتمالات فإنه لا ينقلب في المؤثر؛ فإنه لا احتمال فيه؛ فإن كونه علة قد علم بإضافة الحكم إليه؛ إما بنص وإما بإجماع فلا احتمال فيه، وذلك كالصغر وتقديم الأخ^(٢) الشقيق.

* قوله: «أحدهما أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة إلخ» بيانه: أنا قد علمنا قطعاً من تصرف الصحابة في الأقيسة أنهم ربطوا الأحكام بالأوصاف المناسبة ولم يشترطوا كون العلة^(٣) منصوبة ولا إجماعية؛ ولو كان ذلك مشروطاً لما تركوا اعتباره؛ وإلا للزم القدح في العصمة النبوية^(٤)؛ إذ كانوا هم كل الأمة حينئذ؛ فلو تركوا ما هو مشروط في الاجتهاد لأجمعوا على الخطأ؛ وللزم وقوع الخبر النبوي مخالفاً لمخبره، وهو قدح في العصمة.

(١) ليس هذا هو المراد، وأصل وهم الشارح ناشئ من وهم ابن قدامة، فإن ابن قدامة نقل هذه اللفظة من المستصفى ٦٢٧/٣ وذلك أن المعارض على التعليل بالوصف الملائم والغريب قال بوجود الاحتمالات فيها، ووجود الاحتمال يبطل الاستدلال، كما أنك - وهم يخاطبون الغزالي - أبطلت الاستدلال بمفهوم المخالفة لورود الاحتمال عليه، فيلزمك أن تبطل التعليل بالملائم والغريب لورود الاحتمال عليها، وبذلك تعرف وهم المصنف والشارح رحمهما الله.

(٢) الأولى أن يقول: (وأخوة)، لأن التقديم هو الحكم، والكلام في الأوصاف.

(٣) الأولى أن يقول: (لم يشترطوا كون تأثير العلة منصوباً عليه أو مجمعاً عليه)؛ لأن الكلام في العلة المستنبطة لا العلة المنصوص عليها أو الثابتة بإجماع.

(٤) يعني: عصمة إجماع الأمة الإسلامية.

والثاني: أن المطلوب غلبة الظن؛ وقد حصل^(*)؛ فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس؛ كما في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمال اختصاصها به^(*)؛ وبه^(*) اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم: علم من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد^(*) مهما أمكن، فكذا ههنا؛ ولا فرق، وقولهم: يحتمل أن ثم مناسبة آخر، فهو وهم محض^(*)، وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم^(*)؛ ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر

* قوله: «والثاني: أن المطلوب غلبة الظن إلخ» حاصله: أن اقتران الحكم بالوصف الملائم والغريب يفيد الظن بأنه سببه ومقتضيه، والظن واجب الاتباع في العمليات، والمقدمتان ظاهرتان فوجب القول باعتبارهما.

* قوله: «احتمل اختصاصها به» أي: كما اختص تأثير الزنا بالمحصن وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع، وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية.

* قوله: «وبه» أي هذا الاحتمال، وقوله: «لكن» استدراك عليه.

* قوله: «واطراح التعبد» كذا رأيت في نسخ، وعبارة المستصفي^(١): «واطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، والمعنى واحد إلا أن عبارة الغزالي أوضح.

* قوله: «وقولهم: يحتمل أن يكون وثم مناسباً آخر إلخ» معناه: أنهم قالوا: لعل أن يكون هناك معنى آخر مناسب هو الباعث للشرع؛ ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر؛ لعدم ظهور الآخر؛ لا للدليل دل عليه؛ فيكون ذلك وهماً محضاً.

* قوله: «وغلبة الظن إلخ» هذا خبر عن قوله: قولهم؛ فكان عليه أن يقول: جوابه أو نحو ذلك مما يفهم منه أنه جواب، وإلا حصل تشويش للمطالع.

لبطل الظن^(*)؛ ولو فُتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثرة^(*) إنما تُغلب على الظن لعدم ظهور الفرق؛ ولعدم ظهور معارض، وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة^(*)؛ لو ظهرت لزال الظن؛ وإذا لم

* قوله: «لبطل الظن»^(١) كان الأولى أن يقول: لبطلت غلبة الظن؛ إذ الذي يبطل هنا الغلبة لا الظن نفسه.

* قوله: «فإن المؤثرة» صفة لمحذوف، أي: فإن العلة المؤثرة أي: العلة الجامعة بين الفرع والأصل.

* قوله: «إنما تغلب على الظن» بمعنى أن العلة المذكورة إنما تغلب - بتشديد اللام - على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق^(٢)؛ ولعل فيه معنى لو ظهر لزالته عنه غلبة الظن، وقوله: وعدم ظهور معارض؛ معناه: ولعدم علة معارضة لتلك العلة فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلّة أخرى تُناقض العلة الأولى لاندفع غلبة الظن، بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة؛ لو ظهرت لزال الظن؛ لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه، (وذلك)^(٣) لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد إلاّ اتباع الرأي الأغلب^(٤)؛ وإلا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن؛ ولم يميزوا جنسا عن جنس، فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه، هذه عبارة المستصفي^(٥) المأخوذ كلام المصنف منها.

(١) معنى كلام المصنف: ويشترط في ذلك انتفاء ظهور مناسبة وصف آخر وصلاحيته للتعليل، إذ لو ظهر وصف آخر مناسب لبطل ظننا بأن الوصف الأول هو علة الحكم.

(٢) قد يكون المعنى: أن العلة إنما تغلب على ظننا بأنها علة الحكم في الفرع بشرط انتفاء الدليل على تخصيص الفرع من العلة المذكورة، ومجرد ورود احتمال التخصيص لا يلتفت عليه، فكذلك مجرد احتمال وجود وصف مناسب آخر، مجرد احتمال فلا يلتفت إليه.

(٣) كذا في الأصل، ولعلها: (وكذلك هنا).

(٤) يعني: الظن الغالب.

(٥) المستصفي ٣/٦٢٦.

تظهر جاز التعويل عليه؛ ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب^(١)؛ ولم يضبطوا أجناسه ولم يميزوا جنسا عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن وجب اتباعه، وقولهم: هذا وهم^(*)؛ لا يصح، فإن الوهم ميل النفس من غير سبب^(*)؛ والظن ميلها بسبب؛ وهذا الفرق بينهما؛ ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذورا؛ ومن بناء على الوهم سؤفه؛ ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن ولو تصرف بالوهم ضمن، وقد بينا الظن ههنا فيجب البناء عليه والله أعلم.

* قوله: «وقولهم هذا وهم» أي: قولهم إن الذي استندتم عليه ووسمتموه بغلبة الظن إنما هو وهم وليس بظن.

* قوله: «من غير سبب» أي: مرجح لأحد الطرفين على الآخر، والظن ميل النفس إلى أحد الطرفين بسبب مرجح فيبينهما فرق^(٢).

* قوله: «سفه» بتشديد الفاء مبنيًا للمجهول، أي سفهه العقلاء في عقله؛ وأصل السفه: الخفة والحركة والطيش، وسفه الإنسان رأيه إذا كان مضطربا لا استقامة له.

* قوله: «وقد بينا الظن ههنا إلخ» بيانه: بالمثال أن من رأى مركب الأمير على باب دار السلطان، فاعتقد أن الرئيس ليس في داره، بل في دار السلطان وبنى عليه مصلحته لم يعد متوهما؛ وإن أمكن أن يكون قد أعار مركبه أو باعه أو ركب المركابي في شغل، ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل؛ وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس؛ فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذورا، ومن عرف شخصا بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحمله عليه لم يكن متوهما.

(١) يعني: الظن الغالب.

(٢) الظن هو الطرف الراجح في النفس، والأظهر أن الوهم هو مخالفة الواقع على جهة محتملة، فالظن متعلق بها في النفس، والوهم متعلق بها في الخارج، وقيل: الوهم الطرف المرجوح في النفس وهما منهجان واصطلاحان ولا مشاحة في الاصطلاح، وانظر: القطع والظن عند الأصوليين ١/ ١١٢.

النوع الثاني في إثبات العلة: السبر^(*)، قال أبو الخطاب^(*): ولا يصح إلا أن السبر والتقسيم

* قوله: «السبر» حاصل معناه لغة: يرجع إلى الاختبار؛ ولذلك سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه: مسبارا؛ واصطلاحا إبطال كل علة علل بها الحكم المعلن بالإجماع إلا واحدة فتتبعين؛ ومعنى ذلك أن المستدل بالقياس إذا أراد أن يبين أن علة الأصل المقيس عليه كذا ليلحق به الفرع المقيس، وأراد تبين العلة بالسبر والتقسيم ذكّر كل علة علل بها حكم الأصل؛ ثم يبطل الجميع إلا العلة التي يختارها؛ فيتعين التعليل (بها) فيثبت الحكم في الفرع بواسطتها، مثل أن يقول: علة الربا في البر ونحوه إما الكيل، أو الطعم، أو القوت، والعلل كلها باطلة إلا الأولى مثلا؛ وهي الكيل إن كان حنبليا أو حنفيا، أو إلا الطعم إن كان شافعيًا، أو إلا القوت إن كان مالكيًا؛ فيتعين للتعليل؛ ويلحق الأرز والذرة ونحو ذلك بالبر بجامع الكيل؛ ويقيم الدليل على بطلان ما أبطله، إما بانتقاضه انتقاضا مؤثرا، أو بعدم مناسبته، أو بغير ذلك بحسب الإمكان والاتفاق.

* قوله: «قال أبو الخطاب^(١)»: ولا يصح إلا أن تجمع الأمة الخ» حاصله: أن أبا الخطاب التزم في السبر أن يكون الحكم مجمعا على تعليله، إذ بتقدير أن يكون مختلفا في تعليله فللخصم (التزام)^(٢) التعبد فيه فيبطل القياس، قال العلامة الطوفي^(٣): قلت: وهذا موضع تفصيل؛ وهو أن يقال: إن كان المستدل مناظرا أو خصمه متميا إلى مذهب ذي مذهب كفاه موافقة الخصم على التعليل ولم يعتبر الإجماع عليه من الأمة، وإن كان الخصم مجتهدا اعتبر الإجماع على تعليله؛ إذ المجتهد لا حجر عليه إلا بإجماع الأمة؛ إذ بدونه له أن يلتزم التعبد في الأصل؛ ويفسد كل علة علل بها، أما إذا أجمع على كونه معللا لم يمكنه ذلك =

(١) التمهيد ٤/٢٢.

(٢) في المطبوع: (التزامه).

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٥.

تجمع الأمة على تعليل أصل (*) ثم يختلفون في علته، فيبطل (*) جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر؛ مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة: الكيل أو القوت أو الطعم؛ وقد بطل التعليل بالقوت والطعم؛ يثبت أن العلة الكيل؛ فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بد من علة؛ ودليله الإجماع على أن الحكم معلل؛ فإن لم يكن مجمعا عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة صحتها؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها؛ والوجود المجرد لا يكفي في التعليل، وقول المستدل: بحث في المحل فلم أعر على ما يصلح للتعليل، ليس بأولى من قول خصمه: بحث في الوصف الذي ذكرته فلم أعر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل^(١)؛ فيتعارض الكلامان.

= لمخالفة الإجماع؛ وإن كان المستدل ناظراً لا مناظراً اعتبر الإجماع على التعليل أيضاً لأن غرضه ليس إفحام الخصم بل استخراج حكم، وذلك إنما يحصل بحصول غلبة الظن بأن العلة هذا الوصف، ولا يحصل ذلك مع وقوع الخلاف في تعليل الحكم^(٢)، وفي هذا شيء لا يخفى، وهذا التفصيل اختيار ابن برهان^(٣).

* قوله: «على تعليل أصل» أي: لأنه لو كان تعبداً لامتنع القياس عليه.

* قوله: «فيبطل» من أبطل الرباعي أي: فيبطل المستدل جميع ما قالوه إلخ.

(١) يعني: لم أعر في الوصف الذي ذكره خصمي ما يصلح به أن يكون علة.

(٢) يعني: في كون الحكم معللاً، وقد يقوم دليل غير الإجماع عند الناظر يفيد التعليل.

(٣) البحر المحيط ٥/ ٢٢٣.

الأمر الثاني: أن يكون سببه حاصراً لجميع ما يعلل به؛ إما بموافقة خصمه؛ وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره^(*)؛ فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر؛ فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها لتنظر في صحتها^(*)؛ فإن كتمانها حينئذ عناد وهو محرم، وصاحبها إما كاذب وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره؛ وكلاهما محرم.

الثالث: إبطال أحد القسمين؛ وله في ذلك طريقتان:

طرق إبطال

علية الوصف

أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه^(*)؛ فبين أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونها.

* قوله: «إما بموافقة خصمه؛ وإما بأن يسبر إلخ» حاصله: أن هذا بيان لطريق ثبوت

حصر السبر؛ وهو من وجهين:

أحدهما: موافقة الخصم على انحصار العلة فيما ذكره المستدل؛ كانحصار علة الربا في الكيل أو الطعم أو القوت؛ لأن الخصم إن سلم انحصار العلة فيما ذكره المستدل؛ واستتم له إبطالها إلا واحدة حصل مقصوده.

الوجه الثاني: أن يعجز الخصم عن إظهار وصف زائد على ما ذكره المستدل، لأنه إذا عجز عن ذلك فقد سلم الحصر ضرورة، فحاصل الأمر أن موافقة الخصم على الحصر إما اختيارية بالتسليم أو اضطرارية بعجزه عن الزيادة.

* قوله: «لتنظر في صحتها» فنفسدها، وقوله: «فإن كتمانها إلخ» حاصله: أنه لا يسمع

قول المعارض: عندي وصف زائد لكنني لا أذكره؛ لأنه حينئذ إما صادق، فيكون كاتماً لعلم دعت الحاجة إليه فيفسق بذلك؛ أو كاذب فلا يعول على قوله؛ ويلزمه الحصر.

* قوله: «أحدهما أن يبين بقاء الحكم إلخ» مثاله: أن يقول الحنبلي أو الشافعي: يصح

أمان العبد؛ لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم فيصح قياساً على الحر، فيقول =

الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام، كالتطول والقصر والسواد والبياض، أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها؛ كالذكورية والأنثوية في سراية العتق^(*)، ولا يكفيه^(*)

=الحنفي: إن ما ذكرت (ليس)^(١) أو صاف العلة في الأصل فقط؛ بل هناك وصف آخر وهو الحرية؛ وهو مفقود في العبد؛ وحيث لا يصح القياس؛ فيقول المستدل: وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له؛ فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية فصار وصفا لاغيا لا تأثير له في العلة.

* قوله: «كالذكورة والأنثوية في سراية العتق» أي: مثل ما لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة قياسا على العبد بجامع الرق؛ إذ لا علة غيره عملا بالسبر، فقال المعارض: الذكورية وصف (زائد)^(٢) معتبر في الأصل؛ لأن العبد إذا كمل عتقه بالسراية حصل منه ما لا يحصل من الأمة من تأهله للحكم والإمامة وأنواع الولايات، ولا يلزم من ثبوت السراية في (الأكمل)^(٣) ثبوته في غيره، فيقول المستدل: ما ذكرت من الفرق (مناسب)^(٤)، غير أننا لم نر الشرع اعتبر الذكورية والأنثوية في باب العتق؛ فيكون اعتبار ذلك على خلاف معهود تصرفه؛ فيكون وصفا طرديا في ظاهر الأمر.

* قوله: «ولا يكفيه» الضمير راجع للمستدل، أي: لا يكفي المستدل في إفساد الوصف الذي أبرزه المعارض أن يبين كونه مناقضا^(٥) بل يوجد بدون الحكم؛ لاحتمال أن يكون الوصف المذكور جزء العلة أو شرطها وحيث لا يكون مستقلا بوجود الحكم لوجوده، =

(١) زيادة يقتضيها المقام.

(٢) كذا في المطبوع: زائد، والأولى حذفها.

(٣) في المطبوع: (الأكل).

(٤) لعلها: (موجود).

(٥) الأولى: منقوضا، والمراد بالنقض: أن يوجد الوصف في محل ولا يوجد معه الحكم.

في إفساد علة خصمه النقض؛ لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة أو شرطاً فيها فلا يستقل بالحكم؛ ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه، ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحث في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه؛ فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد (*).

فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة أو سلم له ذلك بموافقة خصمه؛ فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر؛ فالسبر إذن تطويل طريق غير مفيد؛ فلنصطلح

= ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم صحة علة المستدل بدونه؛ لأنه جزء لها وشرط؛ والعلة لا تصح بدون جزئها أو شرطها، مثال ذلك لو قال المستدل: علة الربا في البر الكيل؛ فعارضه المعترض بالطعم؛ فنقضه المستدل بالماء أو غيره مما يطعم ولا ربا فيه لم يكفه ذلك في بطلان كون الطعم علة؛ لجواز أن يكون جزء علة الربا؛ بأن تكون العلة مجموع الكيل والطعم؛ أو شرطاً فيها فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مطعوماً؛ وحينئذ لا يلزم من بطلان كون الطعم علة مستقلة أن يكون الكيل علة صحيحة لجواز أن يكون الطعم جزءها أو شرطها، ثم اعلم أن الفرق بين النقض وبين بقاء الحكم مع (عدم)^(١) الوصف حيث كان مبطلاً له دون النقض هو أن بقاء الحكم مع عدم الوصف يدل على أنه غير مؤثر ولا معتبر في الحكم علة ولا جزء علة ولا شرطاً، إذ لو اعتبر فيه بأحد هذه الوجوه لما وجد بدونه أصلاً^(٢)، بخلاف وجود الوصف بدون الحكم فإنه لا يدل على عدم اعتباره في الحكم بوجه من الوجوه لما ذكر؛ وإنما احتيج إلى ذكر الفرق بينهما لأنه قد يستشكل فيظن تناقضاً.

* قوله: «يفسد» أي: ويقف المستدل.

(١) في المطبوع: (صدق).

(٢) يعني لما وجد الحكم بدون الوصف، مع أن بعض أحكام الشريعة لها عدد من العلة كانتناقض الموضوع.

على رده، وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك^(١)، وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما ثم أفسد أحدهما علة صاحبه كان ذلك دليلاً على صحة علته^(*)، وليس بصحيح فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما^(*)؛ والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة

* قوله: «ثم أفسد أحدهما علة صاحبه» مثل إن اتفق الحنبلي والشافعي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نقض الشافعي علة الكيل بالماء إذ هو مكيل ولا ربا فيه على خلاف؛ فهل يكون ذلك مصححاً لعله الناقض؛ فيه قولان، الأول: نعم؛ وهذا ما عزاه المصنف لبعض المتكلمين؛ دليله أن ما عدا علتيهما ثبت فساده باتفاقهما؛ وعلة الخصم ثبت فسادهما بإفسادهما، فتعينت العلة الباقية، والثاني: ما أشار إليه المصنف بقوله: وليس بصحيح.

* قوله: «فإن اتفاقهما إلخ» بيانه: أن اتفاقهما على فساد علة غيرهما لا يقتضي فسادهما في نفس الأمر؛ بل في اعتقادهما؛ وهو لا يؤثر بالنسبة إلى غيرهما، إذ غيرهما يعتقد فساد علتها؛ كالمالكى يعتقد فساد التعليل بالكيل والطعم؛ ويدعي علة القوت فيتعارض اعتقادهما واعتقاده؛ وكذلك كل منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغائب، أي: يعتقد فساد سوى علته فيتعارض اعتقادهما، فليس أحدهما أولى من الآخر، هذا بيان ما أبداه أبو محمد رحمه الله تعالى، ويمكن أن يقال: إن اتفاقهما على فساد علة غيرهما وإفساد أحدهما علة الآخر تدل على صحة علة مناظره جدلاً لا نظراً واجتهاداً؛ أي: على صحة علته بالإضافة إلى إفحام خصمه وقطعه في مقام النظر، أما بالإضافة إلى إثبات الحكم شرعاً في نفس الأمر فلا، وبهذا يعود النزاع لفظياً.

(١) المنخول ص ٣٥٠، وإذا ذكر دليل التعليل فلا إشكال فيه، والخلاف في حالة عدم ذكر الدليل على صحة العلة، فإذا أبطلت علة خصمي فهل يعني ذلك إلزامه بصحة علتي؟ فالجمهور من الحنابلة والشافعية قالوا: لا، ونسب المصنف خلافه لبعض المتكلمين، وهذا هو الذي جعل ابن مفلح يقول في ١٢٧٢/٣ عن كلام ابن قدامة: وفيه نظر.

خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب؛ فيتساوى عنده الأمر فيهما؛ فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل: إنه علة، والله أعلم.

النوع الثالث في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم الدوران بعدمها^(*)؛ كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه لعدمها^(*)؛ فإنه

* قوله: «النوع الثالث» هذا النوع يسميه الأصوليون: الدوران، وهو في اللغة مصدر دار دورانا إذا تحرك حركة دورية؛ كالدولاب والرحى وفي الاصطلاح وجود الحكم بوجود العلة، وعدمه بعدمها كما ذكره المصنف؛ وسماه بعضهم بالطرده والعكس، وفي كونه علة خلاف، والأكثر من أصحابنا^(١) وغيرهم يقولون بكونه حجة، والقائلون بأنه حجة اختلفوا فقال بعض المعتزلة يدل على العلية قطعاً^(٢)، وقال القاضي أبو بكر^(٣) وكثير من المتوسطين يدل عليها ظناً.

* قوله: «كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر» (هذا)^(٤) مثال لما كان الدوران في صورة واحدة، وقد يكون في صورتين كقولهم في وجوب الزكاة في حلي الاستعمال المباح: العلة الموجبة للزكاة في كل من النقدين كونه أحد الحجرين؛ لأن وجوب الزكاة دار مع =

(١) العدة ٥/١٤٣٢، التمهيد ٤/٢٤.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٣/٣٣٠، البحر المحيط ٥/٢٤٣، الإبهاج ٣/٧٩، ولم أجده في كتب المعتزلة.

(٣) الباقلاني يرى عدم دلالة الدوران على التعليل كما في التلخيص ٣/٣٩٥، والبرهان ٢/٨٣٦، وقد خالفه تلميذه الجويني في ذلك.

(٤) زيادة يقتضيهام المقام.

دليل على صحة العلة العقلية^(*)؛ وهي موجبة؛ فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية؛ وهي أمانة^(١)، ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف؛ فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله ثم جلس عند خروجه وتكرر منه؛ غلب على ظننا أن العلة في قيامه: دخوله.

فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض؛ وزيادة العكس لا تؤثر^(*)، إذ

= كونه أحد الحجرين (ولا زكاة فيه)^(٢)، لكن الدوران في صورة أقوى منه في صورتين على ما هو مدرك ضرورة أو نظراً ظاهراً.

* قوله: «فإنه دليل على صحة العلة العقلية» هذا أحد الأدلة على أن الدوران يفيد العلية إلخ، يعني أن الدوران (شأن)^(٣) العلة العقلية، والأصل حمل الشرعيات عليها، فإن الكسر مثلاً (يوجد)^(٤) الانكسار بوجوده ويعدم بعده، وبمثل هذا علم الأطباء ما علموه من قوى الأدوية وأفعالها، حيث دارت آثارها معها وجوداً وعدمها؛ وكذلك القائلون بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لما رأوه يكمل بمقابلتها وينقص بمقاربتها لغلبتها عليه؛ وإن كان هذا من باب الحدس والتخمين إلا أن مستنده الدوران، ومستند كثير من أمور الدنيا والآخرة، وهذا معنى قول المصنف وهي أمانة.

* قوله: «فإن قيل الوجود عند الوجود إلخ» اعترض المانعون للاحتجاج بالدوران

=

بوجهين:

(١) مراده بالإمارة ما لا يوجب الحكم لذاته، وليس مراده ما لا يفيد إلا الظن؛ لأنه يرى كما سبق أن بعض العلة تفيد القطع، والدليل الثاني من قوله: «لأنه يغلب... إلخ».

(٢) كذا في الأصل، ولعل صحة العبارة ما يأتي: (وجوداً وعدماً، فالذهب والفضة تجب زكاتها، والعقار والثياب واللؤلؤ والمرجان لا زكاة فيها).

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها (ثبتت به).

(٤) في المطبوع: (يوجب).

ليس بشرط في العلل الشرعية، ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة ويتنفي بانتفائه؛ ويحتمل ما ذكرتم؛ ومع التعارض لا معنى للتحكم^(*)، ثم لو كان ذلك علة

أحدهما: أن الاحتجاج إما أن يكون بوجود الحكم عند وجود الوصف أو بانتفائه عند انتفائه وهو العكس؛ فإن كان بالأول فهو طرد محض غير مؤثر كما تقرر، وإن كان بالثاني كانتفاء التحريم عند انتفاء الإسكار؛ فالعكس لا يعتبر في العلل الشرعية، وحينئذ لا ينبغي الاعتداد على الدوران^(١)، فقول المصنف وزيادة العكس حقه أن يقول والعكس فزيادة زيادة.

الثاني: أن الوصف وهو ما يدور معه الحكم وجوداً وعدماً له احتمالات؛ إذ يحتمل أن يكون ملازماً للعلة كالحمرة، والميعان، والقذف بالزبد بالنسبة للخمر، وأن يكون جزءاً للعلة كالعمدية أو العدوانية في علة الحكم بالنسبة إلى القتل، فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكون العلة ملازمة^(٢) ويتنفي بانتفائه؛ ويحتمل ما ذكرتم من أنه يكون علة للإسكار^(٣) في الخمر^(٤).

* قوله: «ومع التعارض لا معنى للتحكم» أي: وإذا كان مدار الحكم محتملاً لهذه الأمور فتعيينه لكونه علة تحكم وترجيح من غير مرجح.

(١) المصنف إنما قال: الطرد ليس طريقاً للتعليل، وكون العكس انضم مع الطرد لا يفيد؛ لأنه لا يشترط في صحة العلة الانعكاس، وبالتالي تعلم فائدة لفظ: (زيادة)، وفرق بين العكس وهو شرط العلة، والانعكاس وهو دليلها.

(٢) الأولى أن يقول: لكون الوصف ملازماً للعلة.

(٣) كذا في المطبوع، ولعله: يكون الإسكار علة للتحريم في الخمر.

(٤) هناك اعتراضاً آخران:

الأول: أن جعل الدوران مسلكاً للتعليل يؤدي إلى إثبات كون الأوصاف المتضادة عللاً لحكم واحد.

الثاني: نقض كون الدوران طريقاً للتعليل برائحة الخمر، فإنها دائرة مع التحريم وليست علة له.

لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها^(*)، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها وليس بعلة.

قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن^(*)؛ وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفردا لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا

* قوله: «ثم لو كان ذلك علة إلخ» تنزل مع الخصم بالتسليم؛ وبيانه ظاهر.

* قوله: «قلنا قد بينا إلخ» حاصله: أن عدم تأثير الطرد والعكس كل منهما حال انفراده لا يمنع تأثيرهما مجتمعين لأن التركيب يفيد ما لا يفيد الإفراد؛ وحاصل هذا: أنه جواب بمنع الحصر، لأن قولهم: إما^(١) بالوجود عند الوجود أو بالعدم عند العدم تقسيم غير حاصر؛ فلذلك نقول: لا نسلم الحصر فيما ذكرتم؛ وإنما نحتج بمجموع الأمرين، ولا نسلم عدم تأثيره؛ ونقول أيضاً: العكس في العلة؛ وإن كانت صحة العلة لا تتوقف عليه غير أنه يفيد بانضمامه إلى (المطرد)^(٢) ظناً بأن الوصف علة فيجب اتباع ما أفاده الظن؛ عملاً بالدليل العام في ذلك؛ وقد يحصل الترجيح والتكميل بما ليس مستقلاً بالاعتبار؛ (على أن العكس عن العلة)^(٣) قد روي عن الإمام أحمد ما يدل على اعتباره^(٤)، حيث قال: =

(١) يعني: قولهم إفادة الدوران للتعليل إما بسبب وجود الحكم لوجود الوصف، أو بسبب عدم الحكم

لعدم الوصف، ليس تقسيمياً حاصراً؛ لأنه قد يكون بهما معاً.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (الاطراد)، وظناً مفعول: يفيد.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (أن الانعكاس في العلة).

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١٥، ونص كلام أحمد في العدة ٥/ ١٤٣٢: «إذا أقبل به وأدبر فكان مثله

في كل أحواله فهذا ليس في نفسي منه شيء»، وفي المسائل الأصولية من كتاب الروايتين ص ٧٤:

«القياس أن يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، وأقبل به وأدبر في كل أحواله وأما

إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فهذا خطأ».

كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما، واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة؛ ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضا، والنقض برائحة الخمر غير لازم فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به، إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم^(١): إنما يصح التعليل به مع السبر؛ فيقول: علة الحكم أمر حادث؛ ولا حادث إلا كذا وكذا؛ ويبطل ما سواه، والسبر إذا تم بشروطه استغني به عما سواه^(*)؛ مع أنه لا يلزم أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ يجوز أن تكون العلة سابقة؛ ويقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به أو يكون الحكم غير معلل، والله أعلم.

= لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها، وأما (بطلان)^(٢) احتمال دوران الحكم مع جزء علته أو شرطها فهو بأن نقول: احتمال ذلك لا ينفي إفادة الظن بأن (مدار)^(٣) الحكم علة على ما سبق، وإفادة الظن بذلك هي مناط التمسك في هذا الباب؛ وإذا كان احتمال ما ذكرتموه لا ينفي حصولها^(٤) لا يضرنا.

* قوله: «والسبر إذا تم إلخ» حاصله: أن ما اشترطه أولئك القوم لا لزوم له أصلاً، إذ السبر بمفرده يكفي كونه دليلاً؛ وكلامنا في الدوران وحده.

(١) عن قال ذلك الغزالي في المستصفى ٦٣٧/٣.

(٢) لعله: (وأما جواب إبطال التعليل بالدوران لوجود).

(٣) لعلها: (المدار مع).

(٤) يعني إفادة الظن.

ومما يشبه هذا شهادة الأصول، كقولهم في الخيل^(*): ما لا تجب الزكاة في ذكره منفردة لم تجب في الذكور والإناث، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب^(*)، وقولهم: من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم؛ ذهب القاضي^(١) وبعض الشافعية^(٢) إلى صحته لشبهه بما ذكرنا وتغليبه على الظن، ومنع منه بعضهم، والله أعلم.

* قوله: «في الخيل» أي: في الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في الخيل. وقال العلامة الطوفي^(٣): التحقيق في هذا أنه يختلف باختلاف النظار والمجتهدين قوة وضعفاً؛ وباختلاف الأصول الشاهدة كثرة وقلة، فمتى كان هذا الطريق مفيداً من الظن ما يساوي ما يفيد دليل آخر متفق عليه بين الفريقين المختلفين فيه؛ كخبر الواحد والعموم أو بالقياس الجلي ونحوه؛ صح التمسك به؛ إذ قد يتفق ناظر فاضل مرتاض فتظهر له أصول كثيرة شاهدة للفرع المتنازع فيه حتى يكاد يجزم بأن حكم هذا الفرع حكم تلك الأصول؛ فهذا يجب عليه المصير إلى (ما ظنه)^(٤) من ذلك إن (كان)^(٥) مجتهداً لنفسه؛ وإن كان مناظراً أمكنه إبراز تلك الشواهد لخصمه؛ وقرب مدعاه إلى ذهنه^(٦) بالمقدمات الظاهرة المقبولة حتى يحصل له الظن بذلك فيسلم.

* قوله: «ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس» فيقال: الإبل والبقر والغنم وجبت الزكاة في ذكورها منفردة فوجبت في ذكورها وإناثها؛ والحمير والبغال لم تجب في ذكورها فلم تجب في ذكورها وإناثها، فكذا ينبغي أن يقال في الخيل، ثم تذكر ما مر قريباً عن الطوفي تعلم الفصل في هذه المسألة.

(١) العدة ٥/ ٤٣٥، وانظر منه ٤/ ١٣٢٩.

(٢) شرح اللمع ٢/ ٨٦٠.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤١٧.

(٤) في المطبوع: (مناطه).

(٥) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٦) يعني: ذهن الخصم.

فصل (*)

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد، إذ لا معنى له إلا سلامتها مسلك الطرد عن مفسد واحد هو النقض^(*)، وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة؛ فربما لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلا على صحتها؛ كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية^(*)؛ فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة، وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم؛ ولا يكتفى في إثبات الحكم أنه لا مفسد له؛ وكذلك العلة، ويعارضه أنه لا دليل على الصحة،

* قوله: «فصل» لما بين الطرق الدالة على صحة العلة أخذ يبين الطرق الفاسدة التي لا

تدل على صحتها.

* قوله: «هو النقض» أي: وهو بعض مفسداتها؛ وسلامتها عن مفسد واحد لا ينفي

بطلانها بمفسد آخر ككونها قاصرة أو عدمية أو طردية غير مناسبة عند من لا يرى التعليل بذلك؛ وما ذلك إلا كقول القائل: زيد عالم؛ لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم؛ ويعارضه أنه جاهل؛ لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

* قوله: «كما لو سلمت شهادة المجهول إلخ» معناه: أن صحة العلة حكم؛

والأحكام إنما تثبت صحتها بدليل الصحة لا بانتفاء المفسد، وبوجود المقتضي لا بانتفاء المانع، وعدالة الشاهد والراوي إنما تثبت بمحصول المعدل لا بانتفاء الجارح؛ فكذلك العلة إنما تصح بوجود مصححها لا بانتفاء مفسدها، وقول القائل: هذه العلة صحيحة إذ لا دليل على فساده معارض بقول الخصم: هي فاسدة إذ لا دليل على صحتها.

واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة^(*)؛ فقد يلازم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم؛ ويطرده وينعكس؛ والعلة الشدة، واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب أو هبوب ريح، ثم للمعترض في إفساد المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التفصي عنه طريقا، ومثال ذلك قولهم في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك؛ ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق؛ وكذلك^(١) لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح لما ذكرنا؛ فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد؛ قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين.

* قوله: «واقتران الحكم بها ليس بدليل إلخ» أي ومن الطرق الفاسدة^(٢) في إثبات العلة الاستدلال على صحتها باقتران الحكم بها، وذلك لا يدل إذ الحكم يقترن بما يلازم العلة وليس بعلة؛ كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها؛ وإنما العلة الإسكار؛ وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: أن ثبوت حكم العلة معها واقترانه بها دليل على كونها علة، فأجاب عنه بقوله: (واقتران الحكم) إلخ، ثم أتى بجواب آخر أشار إليه بقوله: (واقترانه بما ليس بعلة) أي: فهو كذلك؛ ومع هذا كله فإن للمعترض أن يفسد العلة بالمعارضة بأن يعارضها بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد المستدل إلى التفصي أي: إلى الخروج والتخلص عنه طريقا، ومثاله ما ذكره المصنف.

(١) هذا طريق آخر للتعليل أفسده المؤلف، وهو سلامة الوصف من قوادح التعليل.

(٢) ظاهر عبارة الشارح أن هذا طريق آخر للتعليل فاسد، وظاهر عبارة المصنف أن الكلام طريق

فصل (*)

حتى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة أو اختتام المناسبة بوجود مفسدة راجحة عليها؛ فقيل: إن المناسبة تنتفي؛ فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء^(*)، لعدم الفائدة على تقدير التساوي؛ وكثرة الضرر على تقدير الرجحان؛ فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول؛ فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين.

* فصل في بيان ما إذا كان الوصف المصلحة المناسب يستلزم أو يتضمن مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها؛ وفي بيان الخلاف في أنه هل يلغي (مصلحته)^(١) وتحتل مناسبته أولاً، فألغاهما قوم منهم الآمدي^(٢) في المنتهى وأبقاها آخرون.

* قوله: «فإن تحصيل المصلحة إلخ» هذا حجة من نفاها، وحاصله: أن المناسب هو ما تلقته العقول السليمة بالقبول؛ وما عارض مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة ليس كذلك؛ فلا يكون مناسباً؛ إذ ليس من شأن العقلاء المحافظة على تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين؛ لأن الأول ترجيح بلا مرجح لتكافئ المصلحة والمفسدة؛ والثاني التزام^(٣) للمصلحة الراجحة، ثم استنتج المصنف من تلك المقدمات على مدعاهم أن الشارع لم يرد بالحكم أن تكون المصلحة حاصلة في ضمن الوصف المناسب.

(١) في المطبوع: (بمصلحته).

(٢) قال في المنتهى ص ٢١٢: «والمختار اختلاها»، وانظر: الإحكام ٣/٣٠٦.

(٣) لعلها: (إلغاء).

وهذا غير صحيح؛ فإن المناسب المتضمن للمصلحة^(*)؛ والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر، وقد أخبر الله تعالى أن

* قوله: «وهذا غير صحيح فإن المناسب إلخ» بيان لرد حجج النافين واستدلال للمثبتين، فالمناسب اسم إنّ و(المتضمن) خبرها؛ وكان حقه أن يأتي بضمير الفصل لثلاثي يلبس الخبر بالوصف، وقوله: والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ معناه أن المصلحة من متضمنات الوصف؛ والمفسدة من لوازمه أي: قد تضمن مصلحة ولزمته مفسدة فوجب اعتبارهما لاختلاف جهتهما؛ وقد مثل المصنف لذلك بالخمر والميسر؛ ثم بالجاسوس؛ ونزيد الأمر بياناً بالصلاة في الدار المغصوبة^(١) فإنها تعتبر طاعة من وجه معصية من وجه، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا؛ لكن يصدني عنه ما فيه من ضرر كذا؛ كما يقول التاجر: لي مصلحة في ركوب البر والبحر للتجارة وتحصيل الربح؛ لكن يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال، وقد يقول الشخص: لي في التزويج مصلحة الإعفاف لكن فيه مفسدة التزام المؤنة، ويقول المسافر: لي في الفطر مصلحة الترخص والتخفيف لكن فيه مفسدة فوات الأجر^(٢)، وبالجملة فمعارضته ضد الشيء له لا تبطل حقيقته؛ وكذلك المفسدة إذا عارضت المصلحة لا تبطل حقيقتها، نعم قد يخفى أثرها ويمتنع اعتبارها بالعرض إذا ساوتها أو ترجحت عليها كما مر ذلك في باب الاستصلاح والمصلحة المرسلة.

(١) المصنف قد لا يرتضي هذا المثال؛ لأن الصلاة في الدار المغصوبة فاسدة عنده كما تقدم ١/ ١٦٠، ومن

ثم فلا مصلحة فيها.

(٢) هل الأجر هنا يفوت؟ وقد يقال: فيه مفسدة مشقة القضاء.

في الخمر والميسر منافع وأن إثمهما أكبر من نفعهما فلم ينف منافعهما^(*) مع رجحان إثمهما؛ والمصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة؛ ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها^(*)، وإنما يحتل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر؛ فيكون هذا معارضا؛ إذ هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد بعيدا؛ ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه؛ فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان: أحدهما: قتله دفعا لضرره.

والثاني: الإحسان إليه استمالة له (ليكشف)^(١) حال عدوه. فسلوكه (أحد)^(٢) الطريقين لا يعد عبثا، بل يعد جريا على موجب العقل؛ ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظرا إلى الجهات المختلفة كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها سبب للشواب من حيث أنها صلاة وللعقاب من حيث أنها غضب^(٣)؛ نظراً إلى المصلحة والمفسدة؛ مع أنه لا يخلو: إما أن يتساويا أو يرجح أحدهما؛ فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحه ولا المفسدة مفسدة فيلزم انتفاء الصحة والحرمة؛ وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم

* قوله: «فلم ينف منافعهما» بل أثبت النفع وهو مصلحة مع تضمنه الإثم وهو

مفسدة.

* قوله: «من أجلها» الضمير للمصلحة وباقي ما ذكره ظاهر.

(١) في المطبوع: (لتكشف)، والتصحيح من النسخ الأخرى، انظر: روضة الناظر ٣/ ٨٦٦.

(٢) في المطبوع: (إحدى).

(٣) ظاهر المذهب عدم الصحة، والتمثيل إنها هو على مذهب الجمهور، انظر: المغني ٢/ ٤٧٦.

انتفاء الحرمة؛ وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة؛ فلا يجتمع الحكمان معاً؛ ومع ذلك اجتماعاً فدلّ على بطلان ما ذكره.

ثم (لو)^(١) قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة فدليل الرجحان أننا لم نجد في محل الوفاق مناسبا سوى ما ذكرناه؛ فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً؛ وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً؛ واحتمال التعبد أبعد وأندر؛ فيكون احتمال الرجحان أظهر، ومثال ذلك تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر؛ كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء؛ فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك؛ فيكون جوابه ما ذكرناه، والله أعلم.

(١) زيادة يقتضيها السياق.

فصل

في قياس الشبه^(*)

واختلف في تفسيره؛ ثم في أنه حجة؛ فأما تفسيره؛ فقال القاضي يعقوب^(١): هو أن يتردد الفرع بين أصليين حاذر ومبيح^(*)؛ ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو

* قوله: «فصل في قياس الشبه» بفتح المعجمة والباء الموحدة، ثم اعلم أن ظاهر كلام أهل اللغة والأصول الفرق بين المثل والشبه والمائلة والمشابهة، وأن مثل الشيء ما ساواه من كل وجه في ذاته وصفاته؛ وشبه الشيء وشبيهه ما كان بينه وبينه قدر مشترك في الأوصاف؛ وحيث تفتاوت المشابهة بينهما قوة وضعفا بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة بينهما كثرة وقلة؛ فإذا اشتركا في عشرة أوصاف كانت المشابهة بينهما كثرة أقوى مما إذا اشتركا في تسعة فما دون^(٢)، وعلى هذا القياس، وهذا هو المتعارف فإذا أطلق لفظ الشبيه على المثل أو لفظ المثل على الشبيه فهو مجاز باعتبار ما بينهما من القدر المشترك من الأوصاف، ثم اعلم أنه بهذا الاعتبار أي: اعتبار أن الفرع لا بد أن يشبه الأصل يطلق على كل قياس؛ لكن غلب إطلاقه على هذا النوع.

* قوله: «فقال القاضي يعقوب إلخ» هو من أصحابنا، وبه قال القاضي أبو يعلى^(٣) وأبو الوفاء بن عقيل^(٤)، ومن المتأخرين ابن حمدان والطوفي^(٥) وجمع.

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٥، التجير ٧/ ٣٤٢٠.

(٢) ينبغي ملاحظة مقدار التشابه في كل صفة، فينظر إلى عدد الصفات التي حصل التشابه فيها وإلى نسبة التشابه في كل وصف منها.

(٣) العدة ٤/ ١٣٢٥، وسماه قياس غلبة الشبه، واختار حجته وتردد في كونه قياساً.

(٤) الواضح ٢/ ٥٣.

(٥) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٥.

أن (يشبهه)^(١) المبيح في ثلاثة أوصاف؛ ويشبه الحاضر في أربعة فنلحقه بأشبههما به، ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك؛ فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه أشبه بالدابة، ومن يملكه قال: يثاب ويعاقب وينكح ويطلق ويكلف أشبه الحر^(*)، فيلحق بما (هو أكثرهما شبيها)^(٢).

* قوله: «أشبه الحر الخ» وعلى هذا خرج الخلاف في ضمانه إذا أتلّف بقيمته وإن جاوزت دية الحر إلحاقاً له بالبهيمة والمتاع في ذلك؛ وبها دون دية الحر بعشرة دراهم تشبيهاً له به وتقاعداً به عن درجة الحر؛ وكذا المذبي تردد بين البول والمنى؛ فمن حكم بنجاسته قال: هو خارج من الفرج لا يخلق منه الولد ولا يجب به الغسل أشبه بالبول، ومن حكم بطهارته قال: هو خارج تخلله الشهوة ويخرج أمامها فأشبهه المنى، وزعم بعضهم أن الخلاف في طهارة المذبي مبني على أنه جزء من المنى أو رطوبة ترخيها المثانة، قال المحقق الطوفي^(٣): واعلم أنك إذا تفقدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية وجدتها نازعة إلى الشبه بهذا التفسير؛ فإن غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرفين تنزع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه فيجذبها أقوى الشبهين إليه؛ فإن وقع في ذلك نزاع فليس في هذه القاعدة، بل في أي الطرفين أشبه بها حتى يلحق به، قال: وقد ذكرت جملة من أمثلة ذلك في القواعد الكبرى وتلخيص الحاصل.

(١) في المطبوع: (نشبهه).

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (بها هو أكثر شبيهاً به).

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/٤٢٥.

وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهـم اشتـمـاله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة^(*)؛ وذلك أن الأوصاف تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يعلم اشتـمـاله على المناسبة^(*)؛ لوقوفنا عليها بنور البصيرة؛ كمناسبة الشدة للتحريم، وقسم لا يتوهم ثم مناسبة أصلاً لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام؛ مع إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما؛ كالطول، والقصر، والسواد والبياض وكون المائع لا تبنى عليه القناطر^(*)،

* قوله: «من جلب المصلحة أو دفع المفسدة» ذكر معناه الأمدي فقال^(١): هو ما اجتمع فيه مناطان لحكـمـين مختلفين، لا على سبيل الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، وقال الطوفي^(٢): هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهـم اشتـمـاله على حكمة ما.

* قوله: «يعلم اشتـمـاله على المناسبة» أي: تعلم مناسبته للحكم؛ واعتبار الشرع له لأجل مناسبته قطعاً^(٣)؛ كمناسبة شدة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص، والقطع للسرقة، والزنا للحد، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة لأحكامها، وهي كثيرة جداً.

* قوله: «كالطول والقصر إلخ» فيما لو قال قائل: إنما قتل القاتل وحد السارق والزاني والقاذف، ووجبت الكفارة على الأعرابي لكونه أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيراً أو نحو ذلك؛ فهذا طرد^(٤) محض نعلم قطعاً أن الشرع لم يعلق الحكم عليه؛ لما سبق من أن تصرفه لا يخرج من تصرف العقلاء؛ وهذا خارج عنه؛ فلا يكون تصرفاً له؛ وأيضاً لألفنا في موارد تصرفه ومصادرها عدم الالتفات إلى مثل هذا الوصف، فهذان الطرفان معلومان في الحكم.

(١) الإحكام ٣/٣٢٦، وقال: ومنهم فسرته بذلك.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٤٢٧، حكاها بصيغة (قيل).

(٣) لا يشترط القطع بذلك عند الأصوليين.

(٤) يعني: أنه وصف طرد، فالوصف الطردى هو الذي لا تلتفت إليه الشريعة في بناء الأحكام إما دائماً أو في ذلك الباب، بينما الطرد هو وجود الوصف بوجود الحكم كما سبق في مسالك التعليل ٢/٢٧١.

وقسم ثالث بين القسمين الأولين وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم؛ ويظن أنه مظتها وقالها من غير اطلاع على عين المصلحة^(*)؛ مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام؛ كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة، فهذا قياس الشبه^(*)،

* قوله: «من غير اطلاع إلخ» أي: من غير قطع^(١) بذلك.

* قوله: «فهذا قياس الشبه»^(٢) سمي بذلك لتردده بالشبه بين القسمين الأولين؛ وهما المناسب والطردي؛ لأنه من حيث إننا لم نقطع بمناسبته واشتماله على المصلحة، بل ظننا ذلك فيه^(٣) أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث إننا لم نقطع بمناسبته^(٤) واشتماله على المصلحة أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المعنوية؛ وذلك كما ألحقنا نحن والحنفية^(٥) مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكونه ممسوحاً؛ فقلنا: ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف، وألحقه الشافعي^(٦) بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكونه أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسن تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين، وفي كل من (القياسين)^(٧) جامع وفارق؛ إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح فالمسح جامع؛ ولكنه =

(١) لا يشترط القطع بكونه مصلحة كما سبق في مبحث المناسب ٢/٣٤٢.

(٢) الشبه هنا ليس في ذات القياس وإنما في الوصف، فكان حقه أن يقال: الوصف الشبهي، لا القياس الشبهي أو قياس الشبه.

(٣) الأولى أن يقول: (بل ظننا أنه مظنة المناسبة).

(٤) الأولى أن يقول: (ولم يكن مناسباً بحسب ظننا، ولا نقطع باشتماله على مظنة المناسبة).

(٥) بدائع الصنائع ١/٢٢.

(٦) روضة الطالبين ١/٥٩.

(٧) في المطبوع: (القياس).

فالقسم الأول قياس العلة^(*)؛ وهو صحيح، والقسم الثاني باطل^(*).

= قياس أصل على بدل فهذا هو الفارق؛ إذ مسح الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين، والثاني قياس أصل على أصل فهذا هو الجامع؛ لكنه قياس ممسوح على مغسول فهذا هو الفارق^(١)، وهذا أجود ما قرر في قياس الشبه وعليه الأكثر، ولما قرره الغزالي في المستصفى^(٢) بمعنى هذا قال: وإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا فلست أدري ما الذي أرادوه وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب؟ ثم قال: ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى هذا القياس إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

* قوله: «فالقسم الأول قياس العلة» أي: فالأول من أقسام الوصف الثلاثة المذكورة؛ وهي: المناسب، والطردي، والشبهي، فالجمع بين الأصل والفرع بالوصف المناسب هو قياس العلة؛ لأن الحكم ثبت في الفرع بعلة الأصل؛ كنبوت التحريم في النبيذ بعلة الإسكار التي ثبت بها^(٣) تحريم الخمر؛ وإثبات القصاص في المثل بعلة القتل العمد العدوان التي ثبت بها في المحدد، وكذلك اتباع كل وصف ظهر كونه مناطا للحكم بنص أو إجماع أو غير ذلك فهو من قبيل قياس العلة؛ لأننا لا نعني بقياس العلة إلا اتباع مناط الحكم في الجمع بين الأصل والفرع به.

* قوله: «والقسم الثاني: باطل» لأنه جمع بين الأصل والفرع بوصف يعلم خلوه عن المصلحة وعدم التفات الشارع إليه؛ ويقال له: الطردي؛ وهو كما سبق من اعتبار الطول والقصر؛ وكقولهم في الخل: مائع لا تبني عليه القناطر ولا يصاد منه السمك ولا تجري =

(١) مسح الرأس فرع تردد بين أصلين، فهذا مثال للمعنى الأول المذكور عن القاضي يعقوب.

(٢) المستصفى ٣/٦٤٤.

(٣) كأن الشارح يرى أن الحكم في الأصل ثبت بالعلة لا بالنص.

والثالث: الشبه^(*)؛ وهو مختلف فيه، وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد^(*)

=عليه السفن أو لا يثبت فيه القصب أو لا يعوم فيه الجواميس أو لا يزرع عليه الزرع أو نحو ذلك، أو يقال: أعرابي أو إنسان فوجبت عليه الكفارة قياساً على الأعرابي المذكور في الحديث.

* قوله: «الثالث: الشبه» هو الجمع^(١) بين الأصل والفرع بوجه شبيهي؛ وهو ما نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي؛ أو ما توهم اشتماله على المصلحة ولم يقطع بها فيه.

* قوله: «وكل قياس فهو يشتمل إلخ» أشار به إلى الفرق بصورة سؤال وجواب؛ وإيضاحه: إن قيل: كل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد، إذ الوصف في قياس العلة في الفرع يشبه الوصف في الأصل لأنه مثله؛ والمثلية أخص من المشابهة؛ والأعم لازم للأخص^(٢)، كوصف الإسكار في النبيذ هو مساوٍ لوصف الإسكار في الخمر في ماهية الإسكار؛ وهو مطرد^(٣) أيضاً؛ وكذلك قياس الشبه الوصف فيه مطرد؛ إذ بدون الاطراد لا يكون شبهاً معتبراً؛ وإذا كان كل قياس مشتملاً على الشبه والاطراد فلم خص كل واحد من الأقيسة باسمه العلم عليه كقياس العلة والطردي؛ فأجاب المصنف على طريقة الاستدراك بقوله: لكن قياس العلة إلخ وحاصله: أن كلا (منها)^(٤) أضيف إلى أخص صفاته وأقواها؛ لأن العلية أخص^(٥) صفات المناسب المؤثر؛ والطردي أخص^(٥) صفات الطردي، والشبه أخص صفات الشبيهي، وهذا كما يقسم الجسم إلى نباتي وحيواني وإنساني، إضافة لكل قسم منها إلى أخص أوصافه؛ وهي: النباتية في النبات؛ والحيوانية في الحيوان؛ والإنسانية في الإنسان.

(١) كان الأولى التقسيم بناء على الأوصاف كما سبق.

(٢) الأولى أن يقول: الأعم يلزمه الأخص، أو الأخص لازم للأعم؛ لأنه إذا حصل تشابه في عموم الصفات - أي: الماثلة - لزم منه التشابه في بعض الصفات.

(٣) كان الأولى أن يقول: (وهو طردي أيضاً من جهة كذا).

(٤) في المطبوع: (منها).

(٥) في المطبوع: زيادة (من)، ولا محل لها.

لكن قياس العلة عُرِف بأشبه صفاته وأقواها؛ وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرِف به؛ وكذلك القياس الطردي عرِف بخصايته وهو الاطراد؛ إذ لم يكن له ما يعرف به سواه، وكل وصف ظهر كونه مناطا للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه.

واختلفت الرواية عن أحمد رحمته الله في قياس الشبه فروي: أنه (صحيح)^(١)، والأخرى أنه غير صحيح اختارها القاضي^(٢)، وللشافعي^(٣) قولان كالروایتين، ووجه كونه حجة هو أنه يثير ظنا غالبا (ينبئ)^(٤) عليه الاجتهاد^(*) فيجب أن

* قوله: «هو أنه يثير ظناً إلخ» ترتيب الدليل هو أنه يثير ظناً غالباً بثبوت حكم الأصل في الفرع، وكل ما أثار ظنا غالباً فهو متبع في العمليات، فالقياس الشبهي متبع في العمليات؛ ولا نعني بصحة التمسك به إلا هذا، بيان الأولى وهي إثارة الظن هو: أنا إذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم (ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وجدت فيه تلك الأوصاف أو أكثر)^(٥) غلب على ظننا استواؤهما في الحكم، وبيان الثانية وهي أن ما أثار الظن متبع بالقياس على العموم وخبر الواحد ونحوهما.

(١) التحبير ٧/٣٤٢٩.

(٢) العدة ٤/١٣٥٤، وقال في المسودة ص ٣٧٥، وزعم المقدسي أن اختيار القاضي أنه لا يصح.

(٣) قواطع الأدلة ٤/٢٥٣.

(٤) لعلها: (ينبئ).

(٥) كذا قال، والأولى أن يقال: (ثم لم نجد في تلك الأوصاف وصفاً مناسباً؛ ووجدنا وصفاً واحداً مستلزماً للمناسب في ظننا أنه مظنة المعنى المناسب، فإننا يغلب على ظننا أن كل مسألة يوجد فيها ذلك الوصف أنها ملحقه بها وغلب على ظننا استواؤهما في الحكم).

يكون متبعا كالمناسب؛ فلا يخلو إما أن يكون الحكم لغير مصلحة أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر؛ لا يجوز أن يكون لغير مصلحة؛ فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة؛ واحتمال كونه لمصلحة وعلّة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد؛ واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به (فيعدّي)^(١) الحكم بتعديته.

= (تنبيه): اعلم أن قياس الشبه ينتفع به الناظر في استخراج الحكم دون المناظر لخصمه؛ لأن الخصم لو منع حصول الظن من الوصف الشبهي لاحتاج المستدل إلى بيان اشتماله على المصلحة؛ ولا طريق له إلى ذلك إلا السبر والتقسيم؛ وحينئذ يبقى قياس الشبه واسطة لاغية لا أثر لها.

(١) في المطبوع: (فتعدّي).

فصل

في قياس الدلالة^(*) وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً^(*)، ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر: جاز تزويجها وهي ساكنة فجاز وهي ساخطة؛ كالصغيرة فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها، إذ لو اعتبر لاعتبر دليله، وهو النطق، أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيع تزويجها حال السخط^(*)، وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه^(*) فلا يجبر على ابتدائه؛ كالحر فإن عدم

* اعلم أن القياس من حيث التأثير، والمناسبة، وعدمها، ينقسم إلى المناسب والشبهى والطردي، ومن حيث التصريح بالعلة وعدمها، ينقسم إلى قياس العلة وقياس الدلالة والقياس في معنى الأصل، فقياس العلة هو الجمع بين الأصل والفرع بعلة كالجمع بين النيذ والخمر بعلة الإسكار، وقياس الدلالة هو ما ذكره المصنف، والقياس في معنى الأصل هو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع أو كان بينهما فارق لا أثر له.

* قوله: «ليدل اشتراكهما» أي: اشتراك الأصل والفرع، وقوله: فيه أي: في دليل العلة، وذلك لأن المدلول لازم الدليل؛ والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم كالاشتراك في الإنسانية يقتضي الاشتراك في الحيوانية، وإذا اشتركا في العلة اشتركا في الحكم عملاً بالقياس.

* قوله: «أبيع تزويجها حال السخط» أي: فقد جمع في هذا القياس بين الصغيرة والبكر الكبيرة، بدليل عدم اعتبار رضاها؛ وهو تزويجها ساكتين؛ فهو قياس دلالة لذلك.

* قوله: «على إبقائه» يعني استدامته.

الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح^(١)؛ وذلك يقتضي المنع (من)^(١) الإجبار في الابتداء.

* قوله: «يدل على خلوص حقه في النكاح» أي: وإذا كان النكاح خالصا للعبد لم يجبر على خالص حقه في استدامته وابتدائه؛ كما أن الحر لما كان النكاح حقاً خالصاً له، لم يجبر عليه، لا في الاستدامة، ولا في الابتداء، ثم اعلم أن قياس الدلالة على ضربين: أحدهما: الاستدلال بالحكم على العلة؛ وهو كما ذكره المصنف من المثالين.

والثاني: الاستدلال بأحد أثري المؤثر على الآخر؛ كقولنا: القطع والغرم يجتمعان على السارق إذا سرق عيناً (فتلفت)^(٢) بيده قطع بها وغرم قيمتها؛ لأنها عين يجب ردها مع بقائها؛ فوجب ضمها مع فواتها؛ كالمغصوب؛ لأن وجوب ردها مع بقائها دل على وجود علة وجوب الرد؛ إذ الواجب لا بد له من علة؛ والضمان عند التلف رد لها من حيث المعنى؛ وتلك العلة تناسبه؛ وقد ظهر اعتبارها في الأصل وهو المغصوب؛ والعلة في ذلك كله إقامة العدل برد الحق أو بدله إلى مستحقه؛ وبهذا يعلم أن قياس الدلالة تارة يكون استدلالاً بأثر العلة المفرد عليها بلا واسطة؛ وتارة بأحد أثريها عليها بواسطة الأثر الآخر، وأما القياس في معنى الأصل^(٣) فهو ما شارك الأصل فيه الفرع من غير فارق غير مؤثر، مثال الأول: قياس الماء الذي صب فيه البول مع إناء على الماء الذي بال فيه شخص، ومثال الثاني قياس الأمة على العبد في سراية العتق وإلغاء فارق الذكورية.

(١) في المطبوع: (مع).

(٢) في المطبوع: (فبانت).

(٣) سبق أن ذكره المصنف في ٣٢٧/٢.

باب أركان القياس (*)

وهي أربعة: أصل وفرع وعلة وحكم:

فالأول: له شرطان:

أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص (*)؛

* قوله: «باب أركان القياس» أركان الشيء: أجزاؤه في الوجود التي لا يحصل إلا بحصولها داخلية في حقيقته محققة لهويته، وإنما كانت أربعة؛ لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الأصل في علة حكمه، وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة: المشبه، والمشبه به، ووجه الشبه، والأداة، فإن قيل أهمل المصنف خامساً وهو حكم الفرع، قلنا: حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل؛ وإن كان غيره باعتبار المحل، وأجاب العضد^(١) تبعاً للامدي^(٢) بأن حكم الفرع ثمرة القياس؛ فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه؛ وهو دور، وفيه نظر؛ فإن ثمرة القياس هي العلم بالحكم لا نفس الحكم.

* قوله: «أن يكون ثابتاً بنص» كقولنا: إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة تحالفاً؛ لأنها متبايعان اختلفا فوجب أن يتحالفاً؛ كما إذا كانت السلعة قائمة، والخنفيه يمنعون الحكم في الأصل وهو التحالف عند قيام السلعة على رأي لهم، فيدل عليه قوله بالتحالف: (إذا اختلف المتبايعان تحالفاً وتراداً)^(٣) والتراد ظاهر في بقاء العين، على أن بعض الرواة قال: (إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة)^(٤)، وكذلك نقول في غسل ولوغ الخنزير: حيوان نجس فيغسل الإناء من ولوغه سبعا قياساً على الكلب، فإن منعوا الحكم في ولوغ الكلب دللنا عليه بالحديث الصحيح المشهور فيه^(٥).

(١) شرح العضد ٢/٢٠٨.

(٢) الإحكام ٣/٢١٣.

(٣) أخرجه أحمد (٤٤٤٤)، وأبو داود (٣٥١١)، والنسائي (٤٦٥٢)، والترمذي (١٢٧٠)، والحاكم ٢/٤٥.

(٤) أخرجه أحمد ١/٤٦٦ (٤٤٤٦)، وابن ماجه (٢١٨٦)، والدارمي ٢/٢٥٠، والدارقطني ٣/٢٠.

(٥) أخرجه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩) من حديث أبي هريرة.

أو اتفاق من الخصمين^(*)؛ فإن كان مختلفاً فيه لا نص فيه لم يصح التمسك به؛ لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس^(*)؛ ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز^(*)، فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل

* قوله: «أو اتفاق من الخصمين» مثاله قياس النبيذ على الخمر؛ والأرز على البر، والقتل بالمثل على القتل بالمحدد، وهو كثير، وإنما اشترط ثبوت الأصل بالنص لأنه ينبغي عليه الفرع ويلحق به؛ وما لا ثبوت له لا يتصور بناء غيره عليه؛ وإنما اشترط إذا لم يكن منصوباً عليه أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين لكون غاية ينقطع عندها النزاع؛ لأن الأصل إذا كان مختلفاً فيه فالمعترض كما ينازع في الفرع ينازع في الأصل.

* قوله: «لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر إلخ» معناه: أن الذي ليس منصوباً ولا متفقاً عليه لا يصح التمسك به لعدم أولويته، وهذا توجيه لاشتراط كون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن بكونه أصلاً مقيساً عليه بأولى من أن يكون فرعاً مقيساً على غيره؛ لأنه إنما اختص بكونه أصلاً لثبوته في نفسه (و)^(١)الاتفاق عليه؛ فإذا لم تحصل له هذه الخاصية لم يكن بالأصل أولى من الفرع.

* قوله: «ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز إلخ» مثاله: أن يقيس الذرة على الأرز المقيس على البر؛ فلا يصح؛ لأنه إن كان بين ذلك الأصل الآخر الذي قاس عليه وهو البر هاهنا وبين محل النزاع وهو الذرة جامع فقياس محل النزاع على ذلك الأصل الآخر البعيد وهو البر أولى، لأن توسط الأول الذي قاس عليه محل النزاع وهو الأرز تطويل بلا فائدة؛ إذ عوض ما يقول: يحرم التفاضل في الذرة قياساً على الأرز؛ وفي الأرز قياساً على البر؛ فليقل: يحرم التفاضل في الذرة قياساً على البر، إذ توسط الأرز في البين عبث.

(١) كذا في الأصل، ولعلها: (أو).

الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقتسه على هذا الأصل الثاني؛ ويكفيه؛ فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده؛ وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلته غير موجودة في الفرع؛ ومن شرط القياس التساوي في العلة، ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به (*) في قياسه إياه على الأصل الثاني؛ فإنه (*) إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه؛ ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عربياً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً من أجزائها، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين أو بكل واحد منهما منفرداً احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً أو بأحدهما غير معين؛ فالتعيين تحكم؛ ولذلك

* قوله: «ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول إلخ» معناه: إن لم يكن بين الأصل الآخر الثاني وبين محل النزاع جامع لم يصح القياس؛ كما لو قاس الذرة على الأرز والأرز^(١) على الحديد لانتفاء الجامع بين محل النزاع وهو الذرة وأصله وهو الحديد الذي جعله أصلاً للأرز الذي هو أصل الذرة؛ وكذلك لو قال المستدل في اشتراط النية للوضوء: عبادة فيفتقر إلى النية كالتيمة؛ فلو منعت الحكم في التيمم؛ وأثبت الحكم فيه قياساً على الصلاة؛ فإن جمع بين التيمم والصلاة بكونها عبادة، قلنا: نقيس الوضوء على الصلاة بجامع العبادة؛ ولا حاجة إلى توسط التيمم، وإن جمع بينها بكون التيمم طهارة لم يصح القياس؛ لأن الصلاة ليست طهارة؛ والجامع بينهما منتف.

* قوله: «فإنه» تعليل للمدعى.

(١) لو قال: قاس بجامع الطعم الذرة على الأرز الثابت حكمه بالقياس على الحديد بعلته الكيل، لكان

كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً، وقال بعض أصحابنا^(*): يجوز القياس على ما ثبت بالقياس^(*)؛ لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه؛ فجاز القياس عليه كالمخصوص؛ ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان.

* قوله: «وقال بعض أصحابنا يجوز القياس على ما يثبت بالقياس إلخ» قال المرادوي^(١) في تحرير المنقول: قال القاضي يعني أبا يعلى^(٢): يجوز أن يستنبط من الفرع المتوسط علة ليست في الأصل ويقاس عليه، وقال أيضاً: يجوز كون الشيء أصلاً لغيره في حكم، وفرعاً لغيره في حكم آخر؛ وجوزه الفخر من أصحابنا وأبو الخطاب ومنعه^(٣) أيضاً، وقال أيضاً هو^(٤) وابن عقيل^(٥) والبصري^(٦) وبعض الشافعية^(٧) يقاس عليه بغير العلة التي ثبت بها، وحكي عن أصحابنا^(٨)، ومنعه الموفق والطوفي^(٩) والمجد^(١٠) وغيرهم مطلقاً إلا باتفاق الخصمين، والشيخ يعني تقي الدين ابن تيمية^(١١) في قياس العلة فقط انتهى، ومنه تعلم البعض الذي لم يصرح به المصنف.

* قوله: «على ما ثبت بالقياس» أي: كما مر في قياس الأرز المقيس على البر؛ لأنه لما قيس الأرز على البر صار أصلاً برأسه؛ فجاز القياس عليه؛ كما جاز القياس على المنصوص؛ =

(١) التحبير ٣١٥٦/٧.

(٢) العدة ١٣٦١/٤.

(٣) أجزاه في ٣/٤٤٣، ومنعه في ٣/٤٤٠ من التمهيد.

(٤) التمهيد ٢٢٣/٤.

(٥) الواضح ٣٤٨/٥.

(٦) تيسير التحرير ٢٨٨/٣.

(٧) التبصرة ص ٤٥٠.

(٨) الإحكام للآمدي ٢١٥/٣.

(٩) شرح مختصر الروضة ٢٩٣/٣.

(١٠) المسودة ص ٣٩٥.

(١١) المسودة ص ٣٩٦.

- (وقيل)^(١) يعتبر كون الأصل متفقاً عليه بين الأمة؛ فإنه إذا لم يكن مجمعا عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به^(*) لا يتعدى إلى الفرع؛ فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع؛ وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس؛ وسموه القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب؛ فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب؛ فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يُعلم هل المستحق (لدمه)^(٢)

= وذلك يؤدي في قياس الشبه إلى ما قاله الغزالي في المستصفى^(٣) إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع وبالرابع خامس؛ فينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول، كما لو التقط حصاة وطلب ما يشبهها؛ ثم طلب ما يشبه الثانية؛ ثم طلب ما يشبه الثالثة؛ ثم ينتهي بالأخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول؛ لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة، ثم إن المصنف أراد أن يجعل لصاحب هذا القول مخرجا فقال فيما بعد: ولعله أراد إلخ، أي: ولعله أراد بجعل الفرع أصلا أن الخصمين اتفقا على ذلك؛ فيكون القياس حينئذ صحيحاً جدلاً؛ لأنه لا يشترط في الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الأمة؛ ولأنه يشترط في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق وهنا قد حصل الثاني.

* قوله: «بمعنى مختص به» كما في الأحكام التبعية؛ وباقي ما علل به المصنف ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

(١) في المطبوع: (فإنه لا)، انظر: روضة الناظر ٣/ ٨٧٩، وهذا القول اختاره الغزالي في المستصفى

٣/ ٩٧٣ و٧٣٨.

(٢) في المطبوع: (لديه).

(٣) المستصفى ٣/ ٦٧٢.

الوارث أم السيد؟ فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم؛ وإن منعت منعا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس. وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد؛ فليس له منع حكم ثبت مذهبا لإمامه؛ لعجزه عن تقريره؛ فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده؛ إذ من المحتمل أن يكون لقصوره؛ فإن إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده^(*)، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم

* قوله: «لوجود مانع عنده» أي: لانتفاء شرط أو وجود مانع لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل، ومثاله: أن أبا حنيفة لم يمنع من قتل المرتدة لكون العلة في المرتد ليست بتبديل الدين؛ بل لأن المرأة وجد فيها نص خاص منع من قتلها، وهو قوله عليه عليه السلام: (نهيت عن قتل النساء)^(١) فهو من باب تخصيص العموم، والعلة في قوله: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٢)؛ فليس للحنفي أن يقول للحنبلي أو الشافعي: إن سلمت أن علة قتل المرتد إعانة العدو^(٣)؛ وإلا منعت قتله مع أن قتله مذهب لإمامه، وحاصل الأمر أن المعارض إن زعم أن منعه على مذهب إمامه فالأمر بخلافه؛ (والفرض)^(٤) أنه منع ما ثبت مذهباً لإمامه، أما لو منع على مذهب إمامه منعاً صحيحاً مثل إن قيل له: جلد الميتة نجس =

(١) أخرجه البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤) بلفظ: (نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء).

(٢) أخرجه البخاري (٣١٠٧) عن ابن عباس.

(٣) يعني وهو لا يوجد في المرأة.

(٤) في المطبوع: (الغرض).

ثبت يقينا بناء على فساد مأخذه احتمالا؛ وحاصل هذا: أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه أو على خلافه؛ فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه^(١)، والثاني باطل؛ فإنه تصدى لتقرير مذهبه، فتجب مؤاخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد الخصمين من إلزام خصمه حكما على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه.

الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام؛ لقلّة القواطع وندرة مثل هذا القياس، فإن كان الحكم منصوبا عليه جاز الاستناد إليه في القياس وإن كان مختلفا فيه بين الخصمين؛ بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع؛ فإنه إذا كان متناولا للفرع كان منصوبا عليه؛ فلا يستروح إلى القياس (إلا)^(٢) على وجه لا يجد بدا من الاسترواح إلى النص؛ فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده،

= فلا يظهر بالدباغ كجلد الكلب؛ فمنع حكم الأصل جاز^(٣)؛ لأنه مذهب إمامه؛ وإن منع على غير مذهب إمامه لم يميز؛ لأنه إنما تصدى لتقريره؛ فكيف يعدل عنه؛ بل يكون بذلك منقطعاً لأنه منتقل؛ ثم لو ساغ ذلك لما تمكن أحد الخصمين من إفحام خصمه غالبا، لأنه متى ألزمه حكما منعه على مذهبه أو مذهب غيره ممن خالف فيه؛ فكان ينعكس مقصود المناظرة؛ إذ هي طريق وضعت لإظهار الحق باختصار، وفتح هذا الباب يوجب التطويل والتعب وتضييع الحق.

(١) يعني: لعلمنا أنه على خلاف مذهب إمامه.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام، مع أنه على ذلك مشكل أيضاً، فما زال العلماء يقولون: والدليل عليه النص والقياس.

(٣) وحيثئذٍ تخرج المسألة مما نحن فيه؛ لأنها في كفاية الاتفاق على حكم الأصل عن ثبوته بالإجماع، ولم يحصل اتفاق هنا.

وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال^(*)؛ لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة وبناء الخلاف على الخلاف؛ وليس أحدهما أولى من الآخر، ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان (الدليل)^(١)؛ فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه^(*)؛ فإنه ليس من شرط ما يفترق إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقا عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن^(*)؛ فيجب

* قوله: «وقال قوم لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال^(٢) إلخ» يعني أنه إذا قاس على أصل مختلف فيه منعه الخصم؛ فإن أثبتة المستدل بقياس آخر جاز أن يكون مختلفاً فيه أيضاً؛ فيمنعه الخصم؛ ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى أخرى، وينتشر الكلام ويتسلسل، وإذا أثبت الأصل بدليل غير القياس فربما كان ذلك الدليل مختلفاً فيه كما مرسل والمفهوم ونحوه، فيفضي إلى مثل ذلك.

* قوله: «كبقية أركانه» من علة وحكم وغيرهما.

* قوله: «بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل إلخ» أي^(٣): لأن الانتقال من مسألة إلى مسألة إذا عاد (بثبوت)^(٤) محل النزاع لم يُمنع؛ لأن المقصود إثباته؛ وهما ساعيان فيه بتقرير مقدماته؛ فهما بمثابة من يضرب اللبن، ويعمل الطوب ليبنى جداراً، وإنما ينكر هذا القاصرون الذين قَلَّتْ موادهم؛ فيرتبطون في محل النزاع لا يخرجون عنه، ويسمونه^(٥) (ارتباطاً)^(٦) في الكلام وتفريقاً له؛ وليس كذلك.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (القياس).

(٢) يعني: أنهم يقولون: لا بد أن يكون الأصل ثابتاً بالإجماع، فلا يصح القياس على أصل مختلف فيه ولو كان ثابتاً بالنص.

(٣) ما أورده المصنف استدلالاً، وما ذكره الشارح جواب عن دليل الخصم.

(٤) في المطبوع: (ثبوت).

(٥) أي: يسمى أولئك القاصرون هذا الخروج.

(٦) كذا في المطبوع، ولعلها: (انتشاراً).

أن يكتفى بذلك في الأصل إذ الفرق مُحكم، وإنما منعنا من إثباته^(١) بالقياس لما ذكرناه ابتداءً؛ فأما إذا بيّن (إمكان)^(٢) إثبات ذلك بنص أو بإجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو تعديدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي؛ وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا (يُوقف)^(٣) فيه على المعنى المقتضي؛ ولا يعلم تعديده فلا يمكن تعديدية الحكم فيه.

الركن الثاني: الحكم: وله شرطان:

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل؛ كقياس البيع على النكاح في الصحة^(*)؛ والزنا على الشرب في التحريم؛ والصلاة على الصوم في الوجوب؛ فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها^(*)، والسبب يقضي الحكم لإفضائه إلى حكمته؛ فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل

* قوله: «كقياس البيع على النكاح في الصحة» أي: كقولنا في بيع الغائب: عقد على غائب فصح؛ قياساً على النكاح؛ وكقياس الزنا على الشرب في التحريم، وكقياس الصوم على الصلاة في الوجوب.

* قوله: «فإن حقائق هذه الأحكام» أي: من الصحة، والتحريم، والوجوب، كما هي ثابتة في الأصل ثابتة في الفرع على التساوي؛ بحيث إن ما هو في الأصل من حيث حقيقته هو عين^(٤) ما هو في الفرع كذلك.

(١) أي: الأصل.

(٢) في المطبوع: (أمكن).

(٣) في المطبوع: (يتوقف).

(٤) هو عين الحكم في الذهن، أما في الخارج فهو مساو له وليس عينه.

تأدى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل؛ فيجب أن يثبت، أما إذا كان مخالفاً له فلا يصح قياسه عليه؛ لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل، إما بزيادة^(*) وإما بنقصان؛ فإذا كانت أنقص فإثبات الحكم في

* قوله: «إما بزيادة» كما لو قسنا الوجوب على الندب، وقوله: «أو نقصان» كما إذا قسنا الندب على الوجوب، وتقرير هذا المقام: أن الحكم في الأصل والفرع لو تفاوتتا لكان حكم الفرع إما دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة أو أعلى منه؛ فإن كان دونه فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع ولم يحصل؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب؛ فقد تخلف عن حكمة الأصل مقتضاها فيبطل القياس؛ وإن كان أعلى منه فاقتصار الشارع على حكم الأصل يقتضي أنه اختص بمزيد فائدة أو جَبَتْ تعيينه والاقْتِصَار؛ أو بثبوت مانع منع من مجاوزته اختص بمزيد فائدة؛ لأن الحكيم إذا عَنَّ له أمران أحدهما أرجح من الآخر لا يعدل عن الرجح إلى المرجوح إلا لمانع من الرجح أو زيادة فائدة في المرجوح؛ وأياً ما كان يلزم من زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت^(١) في نظر الشارع؛ لأن اقتصاره على الندب في الأصل إن كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في (الفرع)^(٢) مفوت لتلك الفائدة، وهو (تثقيل)^(٣) في التكليف؛ وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فوجب أن يمنعنا من إثباتها في (الفرع)^(٢) ما منع الشارع من إثباتها في الأصل، لأن حكم (الفرع)^(٤) متلقى عن حكم الأصل؛ واجتهاد القائس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل، وقد يكون الخلاف بين حكم =

(١) يعني: من الحكمة.

(٢) في المطبوع: (الفروع).

(٣) في المطبوع: (متصل).

(٤) في المطبوع: (الأصل).

الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال فلا يلزم^(١) اعتبارها بصفة النقصان؛ وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة، أوجبت تعيينه؛ أو على وجود مانع، منع ثبوت حكم الفرع؛ فكيف يصح قياسه عليه؟ ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علقته؛ فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية؛ بل ابتداء حكم، وقولهم في السلم: بلغ بأحد عوضه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون؛ قياساً لأحدهما على الآخر، ليس بقياس؛ إذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه؛ فكيف تختلف التعدية؛ وهذا إثبات ضده، وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية، مثاله قولهم في صلاة الكسوف: يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة؛ كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات؛ وهذا فاسد؛ لأنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً^(*)؛ فإن كان عقلياً أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمر ظنية؛ وكذلك لو أراد

=الأصل والفرع بالنفي والإثبات، كما يقال في تقرير السلم المؤجل: لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو الحلول، وجب أن يبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب الديون وهو التأجيل؛ فإن هذا قياس لإثبات الأجل في المسلم فيه على نفيه في الثمن.

* قوله: «أن يكون الحكم شرعياً» أي: فرعياً بقريئة ما بعده.

(١) يعني: يلزم من ذلك إثباتها في الفرع بصفة النقصان.

أثبت أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجوز لما ذكرناه^(١)؛ فإن كان لغويا^(*) ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى^(٢).

الركن الثالث: الضرع؛ ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة؛ واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت؛ لأن الحكم يحدث بحدوث العلة؛ فكيف تتأخر عنه؟ والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة^(*)؛ ولا يشترط لقياس الدلالة؛ بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه؛ فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول؛ فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم؛ وإن الدخان دليل على النار؛ والأثر دليل على المؤثر.

* قوله: «فإن كان لغويا» أي: كقياس النبيذ على الخمر في تسميته خمرًا؛ واللائط على الزاني في كونه زانيا، والنباش على السارق في كونه سارقا.

* قوله: «فإن تعدية الحكم فرع تعدى العلة» أي: وإلا لم يكن فرعًا؛ لأن تعدي الحكم إليه فرع تعدي العلة؛ لما علم من أن العلة أصل في الفرع.

* قوله: «والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة» والفرق بينهما في ذلك أن العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول؛ لئلا يلزم وجوده بغير علة، أو بعلة (غير)^(٣) العلة المتأخرة؛ والدليل يجوز تأخره عن المدلول؛ كالعالم دليل على الصانع القديم وهو متأخر عنه؛ وكل أثر كالدخان ونحوه متأخر عن مؤثره وهو النار وهو دليل عليه.

(١) تابع المصنف في هذا الشرط الغزالي في المستصفى في ٣/٦٨٩-٦٩١، مع أن المؤلف سبق أن ذكر أن من القياس ما هو قطعي في ٢/٣٢٧، بل قد استدل على قبول خبر الواحد بالقياس في ١/٢٧٨، وذكر أنه قياس مقطوع به، وانظر هذا البحث في القطع والظن عند الأصوليين ١/٢٥٢ و ٢/٤٢٢ و ٢/٤٣٣، وقد استشكله الطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/٣١١.

(٢) تقدم في ٧/٢.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (هي).

ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع؛ بل يكفي فيه غلبة الظن؛ فإن الظن كالقطع في الشرعيات^(*).

الركن الرابع: العلة: ومعنى العلة الشرعية العلامة^(*)؛ ويجوز أن تكون حكماً شرعياً؛ كقولنا: يحرم بيع الخمر^(*)، فلا يصح بيعه كالميتة، وتكون

* قوله: «فإن الظن إلخ» بيانه: أن غلبة الظن كالقطع في الشرعيات فيما يتعلق بترتيب الأحكام الشرعية؛ بناء على أن المقصود فيها هو القدر المشترك بين الظن والقطع، فإن اتفق لنا حكم شرعي مقطوع به فما زاد عن القدر المشترك هو بفضل من الله تعالى علينا؛ إذ حصل لنا اليقين في ذلك الحكم؛ فصار الظن في الشرعيات كالقطع في العقليات، من حيث إن كل واحد منهما يحصل مقصوده في بابه.

* قوله: «ومعنى العلة الشرعية العلامة» يريد أن العلة هي مجرد أمانة وعلامة نصبها الشارع دليلاً يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفاً به؛ ويجوز أن تتخلف كالغيم الذي هو علامة على المطر؛ وقد يتخلف؛ وهذا لا يخرج العلة عن كونها علة، وقالت المعتزلة^(١): إن العلة مؤثرة في الحكم؛ وهذا مبني على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقليين؛ ونحن نقول: ليس شيء من العالم مؤثراً في شيء؛ بل كل موجود فيه فهو بخلق الله سبحانه وإرادته^(٢).

* قوله: «يحرم بيع الخمر» أي: لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس، فالعلة هنا حكم^(٣)؛ وغلط من قال: إن الحكم أيضاً يحتاج إلى علة فلا يعلل به.

(١) شرح العمدة ٥٧/٢.

(٢) ما ذكره الشارح هنا هو مذهب الأشاعرة، وأهل السنة يقولون: بل تأثير المخلوقات بعضها في بعض ثابت شرعاً وعقلاً وحساً، وذلك لا ينافي كونها من خلق الله وإراداته، والفرق بين قولهم، وقول المعتزلة، أن المعتزلة يرون أن التأثير إنما هو بذات المؤثر، وأهل السنة يقولون تأثيره بخلق الله له وجعله مؤثراً.

(٣) فالعلة تحريم البيع، والحكم عدم الصحة، والأصل الميتة والفرع الخمر.

وصفا عارضا^(*)؛ كالشدة في الخمر، ولازما كالصغر والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، ووصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كثيرة؛ ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف، وتكون نفيًا وإثباتًا، وتكون مناسباً وغير مناسب^(*)، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم، كتحریم نكاح الأمة لعلّة رق الولد، وتنفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف^(*).

* قوله: «عارضاً»^(١) أي: ومحسوساً.

* قوله: «مناسباً وغير مناسب»^(٢) أي: أو متضمناً لمصلحة مناسبة.

* قوله: «وتنفارق العلة الشرعية إلخ» قال في المستصفى^(٣): وتنفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية على ما بينا في كتاب التهذيب؛ ولم نر فيه فائدة؛ لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلاً^(٤)، فلا معنى لقولهم: العلم علة كون العالم عالماً لا لكون الذات عالمة، ولا أن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات، بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيام العلم بذاته؛ وأما الفقهيّات فمعنى العلة فيها العلامة، وسائر الأقسام التي ذكرناها، يعني وذكرها المصنف تبعاً له يجوز أن ينصبها الشارع علامة؛ فالذي يتعرض له في هذا الركن كيفية إضافة الحكم إلى العلة، ويتهدّب ذلك في أربع مسائل:

إحداها: تخلف الحكم عن العلة مع وجودها؛ وهو الملقب بالنقص والتخصيص.

والثانية: وجود الحكم دون العلة؛ وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بعلتين.

والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة، وعنه تشعب

الرابعة: وهي العلة القاصرة، هذا كلامه وفيه شرح ما قاله المصنف.

(١) العارض هو الوصف الذي يأتي ويزول بخلاف الوصف اللازم.

(٢) أي: علمنا مناسبه أو لم نعلم، ولا يشترط علمنا كون الوصف مناسباً أو متضمناً للمناسبة.

(٣) المستصفى ٣/ ٧٠٤.

(٤) بناءً على قول الأشاعرة في التعليل.

فصل

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية^(*) فإن كانت قاصرة على العلة القاصرة محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو^(*) قول الحنفية^(١)، لثلاثة أوجه^(*):

أحدها: أن علل الشرع أمارات^(*)؛ والقاصرة ليست أمانة على شيء.

* قوله: «قال أصحابنا^(٢)»: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية» يعني من محل النص إلى غيره؛ كالإسكار والكيل والوزن والطعم؛ فلا عبرة بالقاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص؛ ككون النقدين أثمان الأشياء في الأصل؛ فإن هذا يختص بهما قاصر عليهما^(٣).

* قوله: «وهو» أي: عدم الصحة خلافا للشافعي^(٤) وأبي الخطاب^(٥) وأكثر المتكلمين، واعلم أن الخلاف إنما هو العلة القاصرة المستنبطة؛ أما المنصوصة أو المجمع عليها فاتفقوا على صحتها، لأنها حكم المعصوم واجتهاده.

* قوله: «لثلاثة أوجه» اللام للتعليل؛ أي: احتج القائل بإبطالها لوجود ثلاثة أوجه هي علة البطلان.

* قوله: «أحدها أن علل الشرع أمانة» أي: علامة على الحكم، والعلة القاصرة ليست أمانة على شيء؛ لأن الحكم في الأصل ثبت بالنص؛ فيبقى التعليل بها عريا عن فائدة؛ إذ فائدتها إنما إثبات الحكم في الأصل؛ وهو باطل بما قلنا^(٦)، أو في غيره وهو غير حاصل لقصورها؛ إذ الثمنية ليست موجودة في غير النقدين لتتعدى إليه.

(١) أصول السرخسي ١٥٨/٢، تيسير التحرير ٥/٤.

(٢) العدة ١٣٧٩/٤، والتمهيد ٦١/٤.

(٣) قد يقال بأن الورق النقدي فيه علة الثمنية.

(٤) البحر المحيط ١٥٧/٥.

(٥) التمهيد ٦٢/٤.

(٦) يعني: من كون الحكم في الأصل يثبت بالنص لا بالعلة.

الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل ورجم بالظن؛ وإنما جوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها؛ والعلة القاصرة لا عمل بها، فتبقى على الأصل^(١).

الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها^(*)؛ وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به^(*)؛ دليل المقدمة الأولى^(*): أن فائدة العلة تعدية الحكم؛ والقاصرة لا تعدى^(*)، ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص لكونه مقطوعاً به؛ والقياس مظنون؛ ولا يثبت المقطوع بالمظنون، إذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.

* قوله: «لا فائدة فيها» أي: لعدم تعديتها.

* قوله: «لا يرد الشرع به» أي: فالقاصرة لا يرد الشرع بها؛ فلا تكون معتبرة.

* قوله: «دليل المقدمة الأولى» أي: قول: إن القاصرة لا فائدة فيها.

* قوله: «أن فائدة العلة تعدية الحكم إلخ» بيانه^(٢) أن اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه؛ فإن كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا تحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً؛ لأنّ نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره؛ وفيه نظر؛ لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية ذلك الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى؛ واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع.

(١) كون الأصل عدم العمل بالظن يخالف ما قرره المصنف في مواطن عديدة كما تقدم قريباً في ٢/٣٠٠

(٢) ما سيذكره الشارح فيه نقص ولا علاقة له بكلام المصنف.

فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها؛ ولا تنحصر الفائدة في التعدي؛ بل في التعليل فائدتان سواء:
إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع؛
والمسارعة إلى التصديق.

والثانية: قصر الحكم على محلها؛ إذ معرفة خلو محل عن الحكم يفيد ثبوت ضده وذلك فائدة، قلنا: قولكم: الحكم يتعدى مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول؛ والتحقيق فيه أنه لا يتعدى^(١)؛ وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم؛ وظننا^(*) أن باعث الشرع على الحكم كذا؛ لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه فكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به؛ وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها؛ بل لأن ثم دليلاً أقوى منها؛ ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها وخلوها من المعارض، وقولكم: فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصالحته، قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة؛ إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع^(١)؛ والقاصرة ليست كذلك، وقولهم: فائدته قصر الحكم على محلها، قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله، وقال أصحاب الشافعي^(٢): يصح التعليل بها؛ وهو قول بعض المتكلمين؛ واختاره أبو الخطاب^(٣)؛ لثلاثة أوجه:

* قوله: «وظننا» بفتح الظاء المعجمة وتشديد النون مع ضمها.

(١) الحكم في الأصل والفرع واحد بالجنس وفي الذهن، متعدد بالعين وفي الخارج.

(١) يشير إلى أن الحكم والمعاني قد لا تكون عللاً، وأن العلة قد لا تعرف مناسبتها.

(٢) التبصرة ص ٤٥٠.

(٣) التمهيد ٤/ ٦٢.

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة؛ فلا يجوز أن تكون شرطاً؛ فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره؛ وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإجماع والمناسبة^(*) أو (تضمّن)^(١) المصلحة المبهمة؛ ثم ينظر فيها فإن كانت أعم من النص عداها، وإلا اقتصر؛ فالتعدية فرع الصحة فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟.

الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها ولا في العقلية؛ وهما أكد؛ فكذلك المستنبطة^(*).

* قوله: «إن الناظر ينظر في استنباط العلة إلخ» معناه: أنا أولاً نقيم الدليل على صحة العلة بطريقه من إنباء أو مناسبة، أو تضمن مصلحة مبهمة؛ ثم ننظر في (المصلحة)^(٢) إن كانت أعم من النص عدينا حكمها، وإلا قصرناها على محلها، فالتعدية فرع الصحة وتابعة لها؛ فكيف يكون تابع الشيء وفرعه مصححاً له.

* قوله: «فكذا المستنبطة» أي: فإنها أولى بأن لا تشتط في التعدية لضعفها، ويمكن الاعتراض على هذه الدعوى من وجهين، أحدهما: أنه لا يلزم من عدم اشتراط التعدية للعقلية والمنصوصة أن لا يشترط للمستنبطة؛ لقيام الفرق من جهة أن العقلية موجبة مؤثرة؛ وإنما يظهر تأثيرها في محلها لا يتجاوزه؛ بخلاف الشرعية فإنها أمانة، والتعريف لا يختص بمحل المعرفة، وأيضاً (فالقياص)^(٣) بالتعدية إنما يفيد الظن؛ ولا مدخل له في العقليات، ويرد على هذا أن قياس العلة (في العقليات)^(٤) يفيد القطع؛ فإن العلة إذا كان =

(١) في المطبوع: (يضمن).

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (العلة).

(٣) في المطبوع: (في القياص).

(٤) كذا في المطبوع، ولعله الصواب: (قد)، بدل: (في العقليات).

الثالث: أن الشارع لو نص على جميع (القاتلين)^(١) ظلما بوجود القصاص؛ لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر؛ وإن لم يتعد إلى غير قاتل؛ فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث أو اقتصراره على البعض، قولهم: لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة عنه جوابان؛ أحدهما: المنع، فإن فيها فائدتين^(*) ذكرناهما:

إحدهما: قصر الحكم على محلها، قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل، قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة؛ فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد؛ فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الحكم؛ فإذا أمكن التعليل بعلة متعددة تعدي الحكم؛ فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت التعدية ودفعتها وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

=ثبوتها في الأصل ووجودها في الفرع قاطعا كان القياس قاطعا؛ عقلية كانت أو شرعية؛ بل إذا كان قاطعا في الشرعية ففي العقلية أولى، وأما المنصوصة فهي ثابتة بالنص فثبتت قوتها به؛ واستغنت عن قوة التعدي؛ بخلاف المستنبطة، الوجه الثاني في الاعتراض: أن قولهم إذا لم تشترط التعدية في العقلية والمنصوصة ففي غيرها أولى؛ كلام فاسد الوضع، والذي ينبغي العكس لما مر من استغناء العقلية والمنصوصة عن التعدي لقوتها وافتقار المستنبطة إليه لضعفها.

* قوله: «فإن فيها فائدتين» حاصله: أن العلة القاصرة أمانة على ثبوت الحكم بها في محل النص على قول من يقول: إنه في محل النص ثابت بها، أو على كون الحكم معللا لا تعبدا، عند من يرى أن الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بها؛ فعلى التقديرين لا تخلو عن فائدة.

(١) في المطبوع: (القاتلين).

والثانية^(١): معرفة باعث الشرع وحكمته؛ ليكون أسرع في التصديق وأدعى إلى القبول؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميلُ منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ومثل هذا الغرض استحَب الوعظ والتذكير وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها؛ وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسنا وتأكيذاً.

الثاني^(٢): أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم؛ وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن أن حكمتهما دفع مشقته؛ وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف؛ وإن لم يقس عليه غيره؛ ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم، ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر؛ ولا حجر علينا في أن نصدق فتقول: إنما ظننا كذا مهما ظننا كذا؛ ولا مانع من هذا الظن؛ وأكثر المواعظ ظنية؛ وطباع الأدميين خلقت مطيعة للظنون؛ وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون؛ قولهم: لا نسمي هذا علة؛ قلنا: متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة - وهي غير متعدية - وجب أن يقتصر الحكم على محلها؛ وهو فائدة الخلاف؛ ولا يضرنا أن لا تسموه علة؛ فإن النزاع في (العبارات)^(٣) بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد، وتلخيص ما ذكرناه أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن ينازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصلحة

(١) يعني: الفائدة الثانية للتعليل بالقاصرة.

(٢) هذا هو الجواب الثاني عن قولهم: لا فائدة في التعليل بالقاصرة فأجيب بجوابين الأول المنع، وهذا

الثاني.

(٣) في المطبوع: (العبادات).

المنطوية في ضمن محل النص؛ وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية؛ هل يجوز تعديته؟^(*) فالصحيح أنه لا يتعدى، لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به؛ أو رعاية للمصلحتين جميعاً؛ فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم؛ ومع بقائهما تمتنع التعدية، والله أعلم.

* قوله: «أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية» أي: وغلب على ظن المجتهد أن القاصرة علة هل يمنع التعليل بالمتعدية أم لا؟ فعلى قول المصنف أنه يعلل بالقاصرة ويمنع المتعدية، وعلى قول الحنفية لا يمنع التعليل بالمتعدية؛ لأنه لا اعتبار بغلبة الظن (بغلبة)^(١) الوصف القاصر؛ فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن؛ فلا يعارض غلبة الظن (بغلبة)^(١) الوصف المتعدية المؤثر، قال الآمدي^(٢): النزاع في هذه المسألة لفظي؛ لأن مراد الشافعية بكون الحكم ثابتاً بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم؛ (لا أنها)^(٣) معرفة له، ومراد الحنفية بكون الحكم ثابتاً بالنص أنه المعرف للحكم؛ لا للعلة، فكل من الفريقين غير منكر لقول الآخر؛ بل هم متفقون في المعنى فثبت أن النزاع بينهم لفظي.

(١) في المطبوع: (بغلبة).

(٢) كلام الآمدي إنها هو في مسألة: هل ثبت الحكم في الأصل المنصوص عليه بالنص أو بالعلة؟ كما في

الإحكام ٣/ ٢٧١، وانظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٢٢.

(٣) في المطبوع: (لأنها).

فصل

في اطراد العلة

الاطراد

وهو استمرار حكمها في جميع محالها^(*)، حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين:

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلّة إن كانت مستنبطة؛ أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوباً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى؛ وبه قال بعض الشافعية. والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص؛ اختاره أبو الخطاب؛ وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية لوجهين:

* قوله: «وهو استمرار حكمها في جميع محالها» أي: وجود حكمها في كل محل وجدت فيه؛ كوجود التحريم حيث وجد الإسكار، وهذا الاطراد مختلف في اشتراطه للعلّة فاشتراطه القاضي أبو يعلى^(١) وبعض الشافعية^(٢)، ولم يشترطه بعض الشافعية^(٣) ومالك^(٤) والحنفية^(٥) وأبو الخطاب^(٦)، وثمرة الخلاف: أنها على الثاني تبقى العلة بعد تخصيصها حجة كالعموم؛ وعلى الأول لا تبقى كذلك.

(١) العدة ٤/١٣٨٦، وحكي عنه قول بخلافه، كما في المسائل الأصولية من كتاب الروايتين ص ٧١، والمسودة ص ٤١٣، والتحرير ٧/٣٢١٥.

(٢) البحر المحيط ٥/٢٦٢.

(٣) المستصفى ٣/٧٠٦.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٠.

(٥) أصنول السرخسي ٢/٢٠٨.

(٦) التمهيد ٤/٦٩.

أحدهما: أن علل الشرع أمارات^(*) والأمانة لا توجب وجود حكمها معها أبداً؛ بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر؛ كالغيم الرطب في الشتاء أمانة على المطر؛ وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمانة على أنه عنده؛ وقد يجوز أن لا يكون عنده؛ فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك مَنْ رأى تلك الأمانة إن يظن وجود ما هو أمانة عليه.

الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة؛ بدليل أنه يكتفي بذلك (إن)^(١) لم يظهر أمر سواه؛ وتختلف الحكم يمتثل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع؛ ويحتمل أن يكون لعدم العلة؛ فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد، فإن قيل: نفي^(٢) الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه وهو خلاف الأصل^(*)؛ ونفيه لعدم العلة

* قوله: «أمارات» أي: لا مؤثرات^(٣).

* قوله: «فإن قيل نفي الحكم لمعارض إلخ» تلخيصه: أن انتفاء الحكم لانتفاء علته موافق للأصل، وانتفاؤه مع وجود علته على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه، والجواب عنه على سبيل القول بالموجب، وهو: أنه مخالف للأصل من جهة أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها؛ والأصل توفير المقتضى اسم مفعول وهو العلة على المقتضي وهو الدليل^(٤) فيتساوى المقتضى =

(١) في المطبوع: (وإن).

(٢) لو قال: انتفاء الحكم، يعني في محل النقض، لكان أوضح.

(٣) على رأي الأشاعرة.

(٤) يعني الدليل المثبت لعلية الوصف.

موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى، قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى؛ وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها؛ والأصل توفير المقتضى على المقتضى؛ فيتساويان؛ ودليل العلة ظاهر؛ والظاهر لا يعارض بالمتحمل المتردد، وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة (بجعل)^(١) نقض المستنبطة مبطلاً لها^(*)، وإن كانت ثابتة بنص أو إجماع^(*)، فلا يقدح ذلك

= والمقتضى^(٢)؛ وأيضاً فإن دليل العلة ظاهر ونفيها محتمل متردد؛ والظاهر لا يعارض بالمتحمل.

* قوله: «وجعل نقض المستنبطة» المراد بالنقض هنا عدم الاطراد؛ وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه.

* قوله: «وإن كانت» أي: وإن كانت العلة ثابتة بنص أو إجماع لم يقدح النقض فيها؛ لأن كونها علة إلخ، وحاصل ما قاله: أن العلة إذا كانت منصوطة أو مجمعة عليها تعين الانقياد لنص الشارع؛ وإجماع المعصومين، ولم يؤثر في ذلك تخلف الحكم عنها في صورة ما؛ لأن النص والإجماع يفيدان من ظن الصحة أكثر مما يفيد التخصيص من ظن البطلان.

(١) في المطبوع: (وجعل).

(٢) كذا في المطبوع، ومراد المصنف بقوله: فيتساويان، يعني الاحتمالين السابقين في مخالفة الأصل: والاحتمال الأول: إثبات عليّة الوصف مع تخلف الحكم عنه في بعض المحال فهذا مخالف للأصل من جهة ثبوت الوصف في تلك المحال وتخلف الحكم عنها. والاحتمال الثاني: دلالة الدليل على صحة العلة مع إسقاط التعليل بها لتخلف الحكم عنها في بعض المحال فهذا مخالف للأصل الدال على أن العلة الثابتة بدليل يجب جعلها علة. قال المصنف: وإثبات عليّة الوصف ظاهر لقيام الدليل، وإسقاط عليّة الوصف لتخلف الحكم عنه في بعض المحال محتمل، والظاهر يقدم على المحتمل.

فيها؛ لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي؛ وتختلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال، ولأن ظن ثبوت العلة من النص؛ وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر؛ والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط، وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع؛ فتختلف الحكم عنه يدل على أن الشرع الغاه؛ وقول القائل: إنني اعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه ليس بأولى ممن قال: أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم، ثم إن جَوَز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تختلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع.

قولهم: ثبوت الحكم^(*) على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة، قلنا: وتختلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة؛ فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل؛ وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل، قولهم: إنه مخالف للأصل إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان^(*)، قلنا: متى سلمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب، كاحتمال انتفائه لوجود المعارض

* قوله: «ثبوت الحكم» هو مبتدأ خبره دليل إلخ، وهذا وارد على قوله: (ثبوت الحكم على وفق المعنى) إلخ^(١).

* قوله: «قولهم إنه مخالف للأصل إلخ» أشار بذلك إلى ما قاله من قبل: (فإن قيل نفي الحكم لمعارض) إلخ.

(١) يعني: أنه جواب عن دليل أصحاب القول الثاني القائلين بعدم اشتراط اطراد العلة، وهو دليلهم الثاني.

على السواء لم يبق ظن صحة العلة، إذ يلزم من الشك في دليل الفساد الشك في الفساد لا محالة، إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال: أشك في الغيم، وأظن الصحو، أو أشك في موت زيد، وأظن حياته.

قولهم: دليل العلة ظاهر، قلنا: المعارض ظاهر أيضا فيتساويان فلا يبقى الظن مع وجود المعارض^(١).

قولهم: العلة أمانة؛ والأمانة لا توجب وجود حكمها أبداً، قلنا: إنما يثبت كونها أمانة إذا ثبت أنها علة، والخلاف ههنا هل هذا الوصف علة وأمانة أم لا؟ وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقرونا به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة (بتخلف)^(٢) الحكم عنه، إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علته (و)^(٣) احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض، كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره؛ وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان، وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة، فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمانة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدر فيها تخلفه عنها؛ كما لا يقدر في كون الغيم أمانة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمانة باقتران الحكم بها فتخلفه عنها (ينفي)^(٤) ظن أنها أمانة والله أعلم.

(١) يعني: المساوي، وهذا نهاية الإجابة عن الدليل الثاني، وسيبدأ بالإجابة عن الدليل الأول.

(٢) في المطبوع: (يتخلف).

(٣) في المطبوع: (أو).

(٤) في المطبوع: (يقي)، على أن هذا الكلام إنما يتجه للعلة المستنبطة بطريق الدوران دون المستنبطة

بالمناسبة أو السبر والتقسيم.

أنواع الجواب
عن النقض

فإذن طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أحدها: منع العلة في صورة النقض.

والثاني: منع وجود الحكم^(١).

والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين^(٢)،

وإن أمكن المعارض إبراز قياس (لا)^(٣) ينقض مسألة النقض كانت علته المطردة

أولى من المنقوضة؛ ولم يقبل دعوى المعلن أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض أو تخلف ما يصلح

شرطاً.

ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة

الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان؛ فإن الغالب من^(٤) الشرع

اعتبار المصالح والمفاسد؛ فيظن أن عدم الحكم للمعارض؛ فلا تكون

العلة منتقضة.

(١) المراد: منع تخلف الحكم في صورة النقض.

(٢) يعني: أصل المستدل وأصل المعارض.

(٣) في المطبوع: (ما).

(٤) في المطبوع: زيادة (ذات).

فصل (*)

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس؛ كإيجاب الدية (*) على العاقلة دون الجاني؛ مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه (*). وإيجاب صاع تمر في لبن المصرة (*)؛ مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء؛ فهذه العلة

أسباب تخلف
الحكم عن العلة

* قوله: «فصل»؛ لما أنهى الكلام على تخصيص العلة بتخلف حكمها عنها في بعض الصور، وكان للتخلف أحكام بعضها مؤثر في العلة؛ وبعضها غير مؤثر في العلة؛ وبعضها غير مؤثر، ذكر أقسام التخلف لتمييز بعضها من بعض.

* قوله: «كإيجاب الدية» أي: في قتل الخطأ.

* قوله: «مع أن جناية الشخص إلخ» لقوله تعالى: «وَلَا تَرْرُ وَأَزْرَةٌ وَرَرَ أُخْرَى» (١)، وقوله ﷺ: (لا يجني جان إلا على نفسه) (٢)، وقوله لأبي رمثة عن ابنه: (أما إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه) (٣).

* قوله: «وإيجاب صاع» أي: عوضاً عن اللبن المحتلب؛ وقوله: مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء أي: فكان يقتضي ذلك أن يضمن لبن المصرة بمثله؛ ولهذا ترك الحنفية العمل بهذا الحديث (٤)؛ وجعلوه مما يخالف الأصول؛ فهذا لا تبطل به علة القياس لثبوته قطعاً بنص الشارع ومناسبة العقل؛ ولا يلزم المستدل الاحتراز عنه في تعليقه بأن =

(١) سورة الإسراء، الآية [١٥].

(٢) أخرجه ابن ماجه (٣٠٥٥)، والترمذي (٢١٥٩)، وأحمد ٤٩٨/٣ من حديث عمرو بن الأحوص.

(٣) أخرجه أحمد ٢/٢٢٦ (٧١٠٦)، وأبوداود (٤٢٠٨)، والنسائي (٤٨٣٦)، والحاكم ٢/٤٢٥،

والدارمي ١٩٩/٢.

(٤) حاشية ابن عابدين ٩٦/٤.

معلومة قطعاً؛ ولا تنقض بهذه الصورة؛ ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها؛ وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضا لعلّة من يعلل الربا بالكيل أو الطعم؛ فإنه مستثنى أيضاً بدليل وروده على علة كل معلل؛ فلا يوجب نقضا على القياس؛ ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء الاستثناء؛ فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر: إنه مستثنى (*) إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً؛ أو بدليل يصلح لذلك.

= يقول: كل امرئ مختص بضمان جنابة نفسه في غير دية الخطأ؛ وتماثل الأجزاء علة إيجاب المثل في ضمان المثليات^(١) إلا في المصراة؛ لأنه إنما يجب الاحتراز عما ورد نقضاً؛ وهذا ليس كذلك.

* قوله: «ولا يقبل قول المناظر: إنه مستثنى» بأن يقول: إن العرايا مستثناة عن علة الربا على (كل قول)^(٢) بدون إقامة الدليل على ذلك؛ لأنه دعوى؛ والدعوى لا تقبل إلا بحجة؛ فيروي له الأحاديث التي في العرايا وبيان كونها رخصة^(٣)، ومن هذا الباب قولهم في اشتراط النية للعبادة: عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية؛ فلا ينتقض ذلك بالحج حيث جاز الإحرام بما أحرم به زيد من غير تعيين نية؛ لأنه ورد على خلاف قياس العبادات؛ إما لمحافظة الشرع على تحصيله بكل وجه حصل مقصوده؛ أو تخفيفاً عن المكلف لثلا يلغو حجه فيحتاج إلى إعادته وربما لم يمكنه في ذلك العام فيحتاج إلى إنشاء سفر آخر لفعله مع ما فيه من المشقة والتغرب، واعلم أن قول الفقهاء هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس أو خارج عن القياس أو ثبت على خلاف القياس ليس المراد به أنه =

(١) في المطبوع: زيادة (أي).

(٢) كذا في المطبوع، ولا أرى لها داعياً.

(٣) أو يقيم الدليل الإجماعي، أو يبين أنها تنقض العلة التي يذكرها خصمه.

فإن (*) قيل: فلم لا يعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقص (*)؟ فنقول في مسألة المصرة: العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصرة؛ ويكون التماثل المطلق بعض العلة؛ وعلى هذا

تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس؛ وإنما المراد به أنه عدل عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي؛ فمن ذلك أن القياس عدم بيع المعدوم وجاز ذلك في السلم والإجارة توسعة وتيسيراً على المكلفين؛ ومنه أن القياس أن كل واحد يضمن جنائية نفسه وخولف في دية الخطأ رفقاً بالجاني وتخفيفاً عنه لكثرة وقوع الخطأ من الجناة؛ وكذلك الكلام في المصرة لما كان اللين المحتلب منها مجهولاً فلو وجب ضمانه بمثله لأفضى إلى النزاع؛ لجهالة القدر المضمون؛ فقطع الشارع النزاع بينهم بإيجاب صاع تمر باجتهاده؛ لأنه مضبوط معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام؛ لأن الشخص تارة يكون آخذاً للصاع بتقدير كونه بائعاً للمصرة؛ وتارة مأخوذاً منه بتقدير كونه مشترياً لها؛ فما يقع من التفاوت بين التمر وقيمة اللين مغتفر في تحصيل هذا العدل العام؛ والغرض أن كل خارج عن القياس في الشرع في غير التعبدات (١) فهو لمصلحة أكمل وأخص؛ وهذا استحسان شرعي؛ وقد سبق في باب الاستحسان أنه أخص من القياس.

وورد في بعض النسخ: «والثاني: انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى» وهذا ثابت في بعض النسخ ومشطوب عليه في بعض آخر؛ وشطبه هو الصواب لأن الثاني قد يجيء بعد هذا، وقوله: فإن قيل إلخ لا يلائمه.

* قوله: «فإن قيل: فلم لا يعطف إلخ» هذا وارد على قوله: ولا يقبل قول المناظر إنه مستثنى إلخ، وخلاصته: ادعاء كون العلة مركبة من جزئين؛ فوجوده جزء منها دون الآخر لا ينتج المطلوب، وحاصل الجواب منع ذلك وبيان أن العلة إنما هي التماثل فقط.

(١) حتى في التعبدات، وإن لم يظهر لنا جانب المصلحة.

يكون تخلف الحكم في المصرة لعدم العلة؛ فلا يكون نقضا فليجب على المعلل ذلك^(١).

قلنا: بل العلة مطلق التماثل، (فإن العلة)^(٢) أما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث؛ فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل؛ فمن أعطى فقيرا شيئا لفقره وعلل بأنه فقير؛ ثم منع فقيراً آخر وقال: لأنه عدوي؛ ومنع آخر وقال: هو معتزلي؛ فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد^(٣) ذلك ولا (يعده)^(٤) متناقضاً، ويجوز^(٥) أن يقول: أعطيته لفقره، إذ الباعث هو الفقر؛ وقد لا يحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما؛ ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه؛ وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر، كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على: إيجاب المثل في ضمانه؛ ولا تحضرنا مسألة المصرة أصلاً في تلك الحالة؛ ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصرة.

وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله^(*)؛ كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم؛ فيجوز أن تسمى: الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط ووجود المانع؛ فإن البرودة مثلا علة المرض في المريض؛

* قوله: «وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض إلخ» معطوف على قوله: إما أن

تكون سميت علة إلخ.

(١) يعني: فيجب على المعلل الاستثناء في العلة لإخراج المستثنى.

(٢) زيادة من بعض النسخ، انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٠٥.

(٣) هذا خبر: (إن الباقي).

(٤) في المطبوع: (نعه).

(٥) يعني: للمعلل.

لأنه يظهر عقيبتها؛ وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة؛ بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كاليابض^(١) مثلاً، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز أيضاً أن يسمى التماثل المطلق علة؛ وإن كان ينضاف إليها آخر إما شرطاً وإما انتفاء المانع والله أعلم.

ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته، لم يسم التماثل المطلق علة؛ ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط؛ بل العلة المجموع؛ والأهل والمحل وصف من أوصاف^(٢) العلة ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة العلامة^(٣)؛ وإنما العلامة جملة الأوصاف؛ والأول أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها؛ بل هي أمانة معرفة للحكم^(٤)، فاستعارتها عما ذكرنا أولاً أولى، والله أعلم.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى^(*)؛ كقوله: علة رق الولد رق الأم؛ ثم المغرورُ بحرية جارية (ولده حر)^(٥) لعلة الغرور^(*)، ولولا أن الرق في

* قوله: «لمعارضة علة أخرى» أي: أخص منها، وسماه العلامة الطوفي^(٦) النقض التقديري.

* قوله: «ثم المغرور إلخ» أي: فينتقض قوله: رق الأمة رق الولد بولد المغرور بأمة؛ وهو من تزوج امرأة على أنها حرة فبانَت أمة فهذا الولد حر مع أن أمه أمة، فقد تخلف =

(١) اليابض صفة من صفات النفس والمزاج.

(٢) لو قال: (ركنان) لكان أولى.

(٣) العلة العقلية ليست علامة فقط، بل وكذلك الشرعية على الصحيح.

(٤) هكذا نقل المصنف عن الغزالي، المستصفى ٣/٧٢٢، وهو يتوافق مع مذهب الأشاعرة.

(٥) ولد مبتدأ، وحر خبره، والجملة الاسمية في محل رفع خبر المبتدأ الأول (المغرور).

(٦) شرح مختصر الروضة ٣/٣٣٠.

حكم الحاصل المتدفع لما وجب قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضا أيضاً؛ ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ههنا كالحاصل تقديراً.

الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا للخلل في ركن العلة^(*)؛ لكن لعدم مصادفتها محلها أو فوات شرطها؛ كقولنا: السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فيقطع، فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي، أو بسرقة من غير الحرز^(*)، وكقولنا: البيع علة الملك؛ وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار؛ فيقال: يبطل ببيع الموقوف والمرهون^(*)، فهذا لا يفسد العلة.

= حكم العلة عنها، فيقول المستدل: هذا الولد وإن كان حراً حكماً فهو رقيق تقديراً؛ بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أمه؛ ولولا أن الرق فيه حاصل تقديراً لما وجبت قيمته؛ إذ الحر لا يضمن بالقيمة^(١).

* قوله: «لا للخلل في ركن العلة» أي: ولا لاستثناء عام عن قاعدة القياس ولا لمعارضة علة أخرى.

* قوله: «كقولنا: السرقة علة القطع» مثال لكون العلة لم تصادف محلها؛ ويقال عن الأمثلة المذكورة: ليس ذلك لكون السرقة ليست علة؛ بل لفوات أهلية القطع في الصبي وفوات شرطه في دون النصاب ومن غير الحرز؛ فهذا وأمثاله لا يفسد العلة؛ لأن تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها وهذا منه.

* قوله: «وكقولنا البيع علة الملك» هذا مثال لما فات شرطه^(٢).

(١) كونه صلح التقدير في هذا المثال لا يعني وجود التقدير في كل مثال لهذا النوع، واعلم بأن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أعادا جميع أمثلة القسم الأول لهذا القسم.

(٢) بل هو تمثيل لعدم مصادفة العلة محلها.

الاحتراز
من النقض

لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله^(*) كيلا يرد ذلك نقضاً؟ فهذا اختلف فيه الجدليون والخطب فيه يسير، فإن الجدل موضوع^(*)؛ فكيف اصطلاح عليه فإليهم ذلك، والأليق تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير؛ وفيه ضمُّ نشرِ الكلام وجمعه، فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة فهو الذي تنقض العلة به؛ وفيه من الاختلاف ما قد مضى^(*).

* قوله: «هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط إلخ» أي: هل يكلف المعلل أو المستدل على ثبوت الحكم بوجود علته الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله؛ كقوله: بيع صدر من أهله وصادف محله، أو استجمع شروطه فأفاد الملك؛ أو المكلف سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله لا شبهة فيه فوجب قطعه.

* قوله: «فإن الجدل موضوع» أي: طريقة موضوعة لإظهار الصواب وسلوكها تابع لاصطلاح أهلها؛ فإن كان اصطلاحهم ذلك كلفه المعلل؛ وإلا فلا، نعم الاحتراز منه أولى؛ لأنه أجمع للكلام وأنفى لنشره وتبدده؛ فربما أفضى إلى تشعيب منافع للغرض.

* قوله: «وفيه من الاختلاف ما قد مضى» وهو هل تبقى العلة حجة مطلقاً أو لا أو يفرق بين ما إذا كان التخلف مانعاً^(١) أو كانت العلة منصوصة وما إذا لم يكن، وقد مضى هذا في تخصيص العلة.

(١) هذا القول لم يذكره المصنف، وانظر: المسألة في ٢/٤٠٨.

فصل

والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم إلى ما عقل معناه^(*)، وإلى ما لا يعقل؛ فالأول يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة؛ من ذلك استثناء العرايا للحاجة لا يبعد أن نقيس العنب^(*) على الرطب إذا تبين أنه في معناه، وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل؛ نقيس عليه ما لو ردّ المصرة بعيب آخر وهو نوع إلحاق، ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة، يقاس عليه بقية المحرمات إذا اضطر إليها؛ ويقاس عليه المكروه؛ لأنه في معناه.

وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم؛ كتخصيصه أبا بردة^(*)

* قوله: «إلى ما عقل معناه» أي: عقل المعنى الذي لأجله عدل عن القياس؛ ويقابله ما لم يعقل إلخ.

* قوله: «أن نقيس العنب» أي: فيما دون خمسة أوسق، رخصة للناس وتوسعة عليهم؛ إذا احتاجوا إليه؛ لأن عرية الرطب تثبت لهذا المعنى وهو مشترك بينهما.

* قوله: «كتخصيصه أبا بردة» أشار بذلك إلى ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه^(١) عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله ﷺ في يوم نحر؛ فقال: (لا يذبحن أحدكم حتى يصلي)، قال: فقام خالي، فقال: يا رسول الله هذا يوم اللحم فيه مكروه وإني عجلت نسكي لأطعم أهلي وأهل داري وجيراني، قال: (فأعد ذبحا آخر)، فقال: يا رسول الله إن عندي عناق لبن، وهي خير من شاتي لحم أفأذبحها، فقال: (نعم وهي خير نسيكتيك، ولا تجزيء جذعة لأحد بعدك).

(١) أخرجه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١)، وأبو داود (٢٨٠٠)، والنسائي (١٥٦٤)، والترمذي

بجذعة من المعز؛ وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده^(*)، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى (فإنه لما)^(١) لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها، وفي الجملة أن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره، والله أعلم.

* قوله: «وتخصيصه خزيمة» أشار بذلك إلى حديث خزيمة^(٢)، وهو أن النبي ﷺ اشترى من أعرابي فرسا ولم يكن بينهما أحد؛ فلما ذهب النبي ﷺ ليأتيه بالثمن ساوم الأعرابي رجالاً من الأنصار في الفرس وأعطوه أكثر مما باعه من النبي ﷺ وهم لا يعلمون ذلك، فلما جاء النبي ﷺ قال له الأعرابي: إن كنت تشتري الفرس وإلا بعته من غيرك؟ فقال له: (أوليس قد اشتريته منك؟) فقال: لا، وطفق الأعرابي يقول: هلم شهداء؛ فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك بعته من النبي ﷺ؛ فقال له النبي ﷺ: (كيف تشهد ولم تحضرننا؟) فقال: شهدت بتصدقك يا رسول الله؛ نصدقك في خبر السماء ولا نصدقك بأخبار الأرض؛ أو كلام هذا معناه، فجعل النبي ﷺ شهادته بشهادتين.

(١) زيادة يستقيم بها الكلام، وهي في النسخ الأخرى كما في روضة الناظر ٣ / ٩١٠.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي في الكبرى (٦٢٤٣)، والمجتبى (٤٦٥١) من حديث عمارة بن خزيمة عن عمه، وقد أخرجه من حديث خزيمة: الحاكم ١٩ / ٢، والطبراني (٣٧٣٠)، وعبدالرزاق (١٥٥٦٦)، وابن عساكر ٥ / ٦١١، وابن أبي عمير وابن أبي شيبة وأبو يعلى كما في المطالب العالية (٤٠١٩).

فصل

قال أبو الخطاب^(١): يجوز أن تكون العلة نفي صورة أو اسم أو حكم على قول التعليل بالنفي أصحابنا^(*)، كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون^(*)؛ ليس بتراب؛ لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه، وقال بعض الشافعية^(٢): لا يجوز أن يكون العدم سببا لإثبات حكم^(*)؛

* قوله: «يجوز أن تكون العلة نفي الخ» معناه: أنه لا يشترط أن تكون العلة أمرا ثبوتيا، بل يجوز أن تكون أمرا عدما أو (نفي)^(٣) صفة أو اسم أو حكم.
* قوله: «كقولنا ليس بمكيل ولا موزون» أي: فلا يحرم فيه التفاضل؛ وكقولنا: ليس بتراب فلا يجوز التيمم به؛ والخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه^(٤).

* قوله: «وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سببا لإثبات حكم» هذا بيان لمحل الخلاف، وحاصله: أنه يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوت؛ كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي، كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف (بالإسراف)^(٥)، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فهذا محل الخلاف، قال عضد الدين الإيجي في شرح مختصر ابن الحاجب^(٦): والأكثر على جوازها؛ والمختار منعه؛ واختار البيضاوي في المنهاج^(٧)، وإمام الحرمين^(٨) الجواز؛ لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران مفيد ظن العلية؛ وقوله: «لا يجوز =

(١) التمهيد ٤/٤٨.

(٢) المعالم للرازي ص ١٧٠، البحر المحيط ٥/١٤٩.

(٣) في المطبوع: (هي)، ولعل أو قبلها: (أي).

(٤) ليس بمكيل: نفي صفة وصورة، وليس بتراب: نفي اسم، ولا يجوز بيعه: نفي حكم.

(٥) في المطبوع: (الاصراف).

(٦) شرح العضد ٢/٢١٤.

(٧) منهاج الوصول ص ١٥٨.

(٨) في البرهان ٢/٨٣٩: «عدم ترجيح العلة المثبتة على النافية»؛ وقال ٢/٨١٧: «قد يتعلق ثبوت

لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت (الحكم)^(١) رعاية له؛ والمعنى إما تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة؛ والعدم لا يحصل به شيء من ذلك، فلئن قلت^(*): إنه تحصل به الحكمة؛ فإن ما كان نافعا فعدمه مضر؛ وما كان مضرأ فعدمه يلزم منه منفعة؛ ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة؛ ولا يشترط أن يكون منشأ لها، قلنا: لا ننكر ذلك؛ لكن لا يناسب حكما في حق كل أحد؛ بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام زجراً له؛ وإعدام المضر يناسب حكما نافعا في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً له على تعاطي مثله؛ فالمناسبة في الوضعين انتسبت إلى الإعدام؛ وهو أمر وجودي لا إلى العدم، فلئن قلت: إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبراً لحاله، قلنا: عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة^(٢)، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عز وجل أو إلى غيره، وفي الجملة شرع (الزاجر)^(٣) إنما يكون معقولا على من وجد

= أن يكون العدم سببا إلخ» محصله: أن قول القائل مثلا عن الجص: ليس بصعيد فلا يجوز التيمم به؛ قد حكم بالنفي على عدم التيمم بالجص وجعله سببا له؛ مع أن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة إذا روعيت ثبت الحكم مراعاة لها؛ والعدم لا يحصل منه شيء من ذلك، ويجب عن هذا بأن ما ذكرتموه شأن الأعدام المطلقة؛ وهذه ليس لها تمييز؛ ونحن نسلم امتناع التعليل بها؛ وأما الأعدام المضافة كقولنا: هذا ليس بتراب، فإنها ليست كذلك؛ بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم؛ ولذلك نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس.

* قوله: «فلئن قلت» أي: في نقض قولنا: والعدم يحصل منه شيء من ذلك.

(١) في المطبوع: (الحكم).

(٢) يعني: منع بناء الأحكام على المناسبات، كما يقوله الأشاعرة.

(٣) في المطبوع: (الجانز).

منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره (عدول)^(١) عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة؛ كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بأفة سماوية، فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عز وجل فهو عود إلى الوجود^(٢)، ثم أن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له، فلا يكون مناسباً؛ فإن نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني: أنه لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٣) وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم؛ فان علل الشرع أمارات على الحكم^(*)؛ ولا يشترط فيها أن تكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها؛ وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمانة؛ إذا كان ظاهراً معلوماً؛ ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا يتنفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه؛ فما المانع من هذا

* قوله: «فإن علل الشرع أمارات إلخ» أي: دليلنا على الجواز: أن علل الشرع أمانة أي: علامة على ثبوت الحكم؛ فجاز أن تكون أمراً عديمياً، إذ لا يمتنع أن يكون الشارع جعل نفي أمر علامة على وجود أمر آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَاطِلًا وَمِمَّا كَرِهَتْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٤) فجعل انتفاء ذكر الله علامة على تحريم الأكل؛ وكذا لو قال: ما لا مضرة فيه من الحيوان فهو مباح لكم؛ فهو تعليق للإباحة على عدم المضرة؛ فهذه أمارات عديمية.

(١) الأولى: (فعدول)، لأنه جواب أما.

(٢) يعني: أصبحت العلة أمراً وجودياً لا عديمياً.

(٣) سورة النجم، الآية [٣٩].

(٤) سورة الأنعام، الآية [١٢١].

وأشباهه؟ وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينتفي بانتفائه؛ وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله؛ فإنه لو قال الشارع: ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله؛ وما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله؛ لم يمتنع ذلك، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١) وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله، ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أن يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد؛ فالحلل ضده الحرمة؛ والوجوب ضده براءة الذمة؛ والصحة ضدها الفساد؛ وكل (من)^(٢) نفي شيئاً أثبت ضده؛ فما كان لانتفاء الحرمة فهو علة للإباحة. وما ذكروه من النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر.

قلنا عنه جوابان:

أحدها: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة؛ بل طرقها كثيرة على ما علم؛ فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها. الثاني: أن المناسبة متحققة فيه؛ فإن ما كان وجوده نافعا لزم من عدمه الضرر وما كان مضراً لزم من عدمه النفع، فله تعالى فرائض وواجبات كما أن له محظورات محرمت؛ فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها حثاً عليها، ولا بعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل أو الضرب والحبس؛ وكذلك أشباهها من الواجبات.

وقولهم: إن هذا إعدام غير صحيح؛ بل هو مجرد عدم، إذ الإعدام إخراج الموجود إلى العدم؛ ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها؛ ولا يلزم من

(١) سور الأنعام، الآية [١٢١].

(٢) في المطبوع: (ما).

ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر؛ ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر^(١)؛ ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذن، وقوله تعالى: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^(٢) يتناول ما له دون ما عليه؛ فليست عامة؛ فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي؛ على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة دون أحكام الدنيا؛ بدليل أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له؛ وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة؛ وأمثال هذا يكثر؛ والله أعلم.

(١) تقدم في ٢/٣٧٣.

(٢) سور النجم، الآية [٣٩].

فصل (*)

التعليل بعلتين

يجوز تعليل الحكم بعلتين؛ لأن العلة الشرعية أمانة فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد^(*)؛ ولذلك من لمس وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما؛

* قوله: «فصل» اعلم أنه يجوز تعليل الحكم الشرعي بعلتين معا كما فصله المصنف، وقال الآمدي^(١): اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلتين في كل صورة بعلة، واختلفوا في الحكم الواحد بالشخص في صورة واحدة هل يعلل بعلتين معا؟ فمنع من ذلك القاضي أبوبكر^(٢) وإمام الحرمين^(٣) وجوزه آخرون، وفصل الغزالي^(٤) بجواز ذلك في العلل المنصوصة دون المستنبطة، قال الآمدي^(٥): والمختار منعه انتهى، وهذا التفصيل هو الذي ذكره القرافي^(٥)، وهو مراد المصنف من إطلاقه؛ بدليل سياق كلامه في أثناء المسألة حيث يقول: وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت إلخ.

* قوله: «فلا يمتنع إلخ» أشار به إلى أن عدم الامتناع إنما هو في العلل الشرعية كما صرح به، وأما العلل العقلية^(٧) فإنه يمتنع ذلك فيها؛ لأنه لا يجوز عقلا اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وليس كلامنا فيه.

(١) الإحكام ٣/٢٥٨.

(٢) المنحول ص ٣٩٢، الوصول ٢/٢٦٣.

(٣) مذهب الجويني في البرهان ٢/٨١٩-٨٢٩ و١١٢٤ منع التعليل للحكم الواحد بعلتين شرعاً، وجوازه نظراً، ومذهبه في التلخيص ٣/٢٨٢: الجواز، وأشار ابن برهان في الوصول ٢/٢٦٣: إلى أن مذهب الجويني الذي استقر عليه رأيه أخيراً هو المنع.

(٤) المستصفي ٣/٧٢٤.

(٥) الإحكام ٣/٢٥٨.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٤.

(٧) العلل العقلية محل خلاف أيضاً.

ومن أرضعتها أختك وزوجة أخيك فجمع لئبهما وانتهى إلى حلقتها دفعة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها؛ ولا يحال على أحدهما دون الآخر؛ ولا يمكن أن يقال: تحريمان وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة(*)؛ ويستحيل اجتماع مثلين، فإن قيل: فإذا ذكر المعارض علة أخرى في الأصل(*) فلم يعارض علة المستدل، ولم يُقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين علتين، قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة(*) لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة؛

* قوله: «ولا يمكن أن يقال تحريمان وحكمان إلخ» نعم لو فرض رضاع ونسب جاز أن يرجح النسب لقوته؛ أو اجتمع ردة، وعدة، وحيض، فيحرم الوطاء فيجوز أن يتوهم تعدد التحريمات؛ ولو قيل: قتل وارتد لجاز أن يقال المستحق قتلان؛ ولو قتل شخصين فكذلك؛ ولو باع حرا بشرط خيار مجهول ربما قيل: علة البطلان الحرية دون الخيار؛ فهذه أوهام ربما تنقذ في بعض المواضع؛ وإنما فرض المصنف في اللمس والمس^(١) والخؤولة والعمومة لدفع هذه الخيالات؛ فدل هذا على إمكان نصب علامتين على حكم واحد؛ وعلى وقوعه أيضا.

* قوله: «فإن قيل إلخ» في الكلام حذف؛ تقديره: فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة؛ فذكر المعارض علة أخرى في الأصل؛ بطل قياس المعلل؛ ون أمكن الجمع بين علتين فلم يُقبل الاعتراض؟.

* قوله: «مؤثرة» أي: دل النص أو الإجماع على كونها علة، والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر^(٢) فمن ضرورته اتحاد العلة؛ وإلا انقطعت شهادة الحكم للعلة؛ وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

(١) كذا في المطبوع، ولعل الصواب: (البول).

(٢) مراده الاستنباط.

وكاجتماع العدة والردة؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها؛ وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر؛ وهو أنه لا بد لهذا الحكم من علة؛ ولا يصلح علة إلا هذا؛ فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين؛ وهو: أنه لا يصلح علة إلا كذا، مثاله: من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به؛ فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة؛ فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما أو لأحدهما فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه.

فإن قيل: فلم يلزم العكس؟^(١) وهو وجود الحكم بدون العلة؛ فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم، قلنا: هذا صحيح وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا واحدة؛ فإن الحكم لا بد له من علة؛ فإذا اتحدت وانتفت فلو (بقى)^(٢) الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها بل عند انتفاء جميعها.

(١) معناه: لو صح اجتماع علل على حكم واحد لما صح الاعتراض بعدم العكس، لكنه صحيحه فدل

ذلك على عدم جواز اجتماع العلل على حكم واحد.

(٢) في المطبوع: (نفي).

فصل

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب؛ فنقول: إنما نصب الزنا سبباً (لوجوب)^(١) الرجم لعله كذا وهو^(٢) موجود في اللواط فيجعل سبباً^(*)؛ وإن كان لا يسمى زناً، ومنع منه آخرون^(*)؛ قالوا: الحكم يتبع السبب دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علة؛ فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى (الزجر)^(٣)

* قوله: «فيجعل سبباً» أي: ومثله الكلام في النباش والنيذ، وحاصل هذا النوع: أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم؛ فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً؛ وذلك كما مثل به المصنف.

* قوله: «ومنع منه آخرون» منهم أصحاب أبي حنيفة^(٤) وجماعة من الشافعية^(٥) وأكثر أهل الأصول، وقال الإسنوي الشافعي^(٦) في شرح المنهاج الأصولي: الصحيح - وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام^(٧) أن القياس يجري في الشرعيات كلها؛ أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات، إذا وجدت شرائط القياس فيها.

(١) في المطبوع: (لوجود).

(٢) يعني: وهذا المعنى وهذه العلة.

(٣) في المطبوع: (الرجم).

(٤) هذا هو مذهب كثير من الحنفية، فواتح الرحموت ٢/٣١٩.

(٥) المحصول ٥/٣٤٥.

(٦) نهاية السؤل ٤/٣٥، لكنه قال في ٤/٤٩: «القياس لا يجري في أسباب الأحكام على المشهور»، كما قاله في المحصول وصححه الأمدى وابن الحاجب، وذهب أكثر الشافعية كما قاله الأمدى إلى

الجواز، وانظر: الإحكام للأمدى ٤/٦٧، بيان المختصر ٣/١٧٣.

(٧) المحصول ٥/٣٤٩.

بدون القتل^(*)؛ وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل، ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة؛ وهذا أمر أستأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي؛ فيمكن أن تعقل علته ويتعدى إلى سبب آخر؛ فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم؛ كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص؛ وفي البيع دون النكاح، وإن ادعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك بضرورة أو نظر؟ كيف ولحن نبين إمكانه بالأمثلة، فإن قالوا: هو ممكن في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يُلْفَى للأسباب علة مستقيمة تتعدى، قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة (و)^(١) لا تتعدى؛ وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف، ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين:

أحدهما: تنقيح المناط؛ فنقول: قياس اللائط على الزاني^(*) كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة^(*)؛ فإننا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر؛ بل المؤثر كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً،

* قوله: «فلا يجوز أن يقال إلخ» هذا الاستدلال لأبي زيد الدبوسي من الحنفية قال: لا يجوز أن يقال جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع؛ فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر؛ وإن لم يتحقق القتل وهذا فاسد.

* قوله: «قياس اللائط على الزاني» أي: مع الاعتراف بخروج اللائط عن اسم الزاني.

* قوله: «في إيجاب الكفارة» أي: عندكم، والمراد بالأكل الفطر به؛ مع أن الأكل لا

يسمى وقاعاً؛ وقد قال الأعرابي: واقعت في نهار رمضان.

فإن قالوا: ليس هذا بقياس^(*)؛ فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلّة كذا؛ وهي موجودة في اللواط فيلحق به؛ كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلّة الشدة، وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم؛ ولم نغير من الخمر شيئاً؛ ونحن لم نبين^(١) أن الحكم ثبت للجماع ولم نعلق به؛ وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم؛ فتتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد وكيف ورد؟ وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السببية؛ فإن تعليل الحكم تعديّة له عن محله مع تقريره في محله؛ وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلّة كذا، فألحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علّة ومناطاً؛ فإننا نتبين بالآخرة أن الزنا لم يكن هو السبب؛ بل معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرّم؛ فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً؛ والتعليل تقرير لا (تغيير)^(٢)؛ وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر؛ كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر؛ وذلك غير جارٍ في الأسباب، قلنا: هذا الطريق جارٍ لنا في اللواط والنباش؛ وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي

* قوله: «فإن قالوا: ليس هذا بقياس» أي: فإن حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه، فقالوا: إن هذا ليس بقياس؛ وإنما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة، قلنا: هذا الطريق إلخ أي: هذا لا ينفعكم فإنه قياس من حيث المعنى؛ لوجود شرائط القياس فيه، ولا عبرة بالتسمية.

(١) يعني: في كفارة رمضان.

(٢) في المطبوع: (يعتبر).

مناط الحكم، (فيرجع)^(١) النزاع إلى (الاسم)^(٢)؛ ولا فائدة فيه، (أو)^(٣) يقول: هذا بعينه (جار)^(٤) في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعللة الشدة تبينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له؛ والمؤثر إنما هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل؛ كما تبينا أن المؤثر في الحد إيلاج فرج في فرج محرم، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم؛ فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بجذب الأوصاف غير المؤثرة، وقولهم: إنا (نتبين)^(٥) بهذا أن الزنا لم يكن سبباً، قلنا: بل هو سبب لاشتماله على المعنى المؤثر.

المنهج الثاني^(٦): أن نعلل الحكم بالحكمة، وتُعدي الحكم بتعديها، كما في قوله ﷺ: (لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان)^(٧)، إنما جعل الغضب سبباً؛ لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر؛ وهو موجود في الجوع والعطش المفرطين فنقيسه عليه، وكقولنا: الصبي يُولى عليه لحكمة، وهي عجزه عن النظر لنفسه^(*)؛ فينصب الجنون سبباً قياساً على الصغر لهذه الحكمة ولذلك

* قوله: «وهي عجزه عن النظر لنفسه» أي: فليس الصبا سبب الولاية لذاته؛ بل لهذه

الحكمة.

(١) في المطبوع: (فيرفع).

(٢) في المطبوع: (الحكم).

(٣) في المطبوع: (أن).

(٤) في المطبوع: (جاز).

(٥) في المطبوع: (نتبين).

(٦) هذا الدليل الثاني على إمكان القياس في الأسباب.

(٧) أخرجه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكر.

اتفق عمر وعلي على قتل الجماعة بالواحد^(١) قياساً على الواحد بالواحد^(*) للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

وقولهم: الزجر ثمرة وإنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟ قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة لكون القتل سبباً؛ دون نفس الزجر؛ والحاجة سابقة؛ وإن تأخر الزجر، كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد؛ ولقاء زيد بعد خروجه؛ لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه^(*)؛ وإنما المتأخر نفس اللقاء؛ كذلك ههنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة؛ وهي متقدمة.

* قوله: «قياساً على الواحد بالواحد» أي: والشرع إنما أوجب القتل على القاتل؛ والشريك ليس بالقاتل على الكمال.

* قوله: «سابقة عليه» أي: وإنما المتأخر نفس اللقاء.

(١) قتل عمر للجماعة بالواحد أخرجه البخاري (٦٨٩٦)، ومالك ٧٣/٢، وعبدالرزاق (١٨٠٧٥)، والدارقطني ٢٠٢/٣، والبيهقي ٤٠/٨، وابن أبي شيبة ٣٤٧/٩، وقتل علي للجماعة بالواحد أخرجه ابن أبي شيبة ٣٤٨/٩، ومناظرة علي لعمر في ذلك وقياسه على السرقة أخرجه عبدالرزاق (١٨٠٧٧).

فصل

ويجري القياس في الكفارات والحدود؛ وهو قول الشافعية^(١)، وأنكره الحنفية^(٢)؛ لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم والزرع والردع عن المعاصي؛ والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه^(*)؛ وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله سبحانه؛ فلم يجز الإقدام عليه بالقياس، ولأن الحد يدراً بالشبهة؛ والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح^(٣)، ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام، وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد^(٤) والقياس يجري فيها، ولو ساء ما ذكروه لساغ لنفاة القياس في الجملة، ولأننا إنما نقيس إذا علمنا (الأصل) ويثبت ذلك عندنا بالقياس^(٥) فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه، وقولهم: إن في القياس شبهة، قلنا: يبطل بخبر الواحد والشهادة، والظاهر أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه^(٦).

جريان القياس
في الحدود والكفارات

* قوله: «استأثر الله بعلمه» أي: فهو غير معلوم لنا حتى (نلحق)^(٧) به غيره بالقياس؛ وحينئذ يكون قياساً على أمر مجهول.

(١) الإحكام للآمدي ٤ / ٦٤.

(٢) الفصول للجصاص ٤ / ١٠٥.

(٣) يعني: باتفاق بيننا وبين المخالف، كما تقدم ٢ / ٤٣٢.

(٤) يعني والمقدار الذي يحصل به ذلك لا نعلمه تحديداً دقيقاً، ومع ذلك جرى فيها القياس.

(٥) كذا في المطبوع، ولعل صحة العبارة: (إنما نقيس إذا علمنا علة الأصل فيثبت عند ذلك القياس).

(٦) وقد يجاب بالفرق بين الاحتمال والشبهة، أو أن المراد شبهة عائدة لذات الواقعة أو بينتها، لا ما يعود للدليل.

(٧) في المطبوع: (يلحق).

(مسألة): والنفي على ضربين^(*)؛ طارئ كبراءة الذمة من الدين^(*)؛ فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالإثبات^(*)، ونفي أصلي وهو البقاء على ما كان قبل (ورود)^(١) الشرع، كانتفاء صلاة سادسة؛ فهو منفي باستصحاب موجب العقل^(٢)؛ فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل

* قوله: «النفي على ضربين إلخ» اعلم أن النفي الطارئ ما تقدمه ثبوت؛ والأصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت؛ وقد مثل لها المصنف.

* قوله: «كبراءة الذمة من الدين» أي: بعد ثبوته فيها.

* قوله: «كالإثبات» أي: فهو كالإثبات الشرعي؛ وذلك لأن النفي الطارئ بالشرع له خواص يستدل بانتفائها على انتفائه؛ وآثار يستدل بوجودها على وجوده؛ وكذلك له علل وأسباب يعلل بها وتُلحق به ما شاركه فيها؛ ومثاله أن يقول^(٣): من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب بعد أدائه ولا يرتفع إلى الحاكم ولا يحبس به ولا يحال به عليه ونحو ذلك، وكل هذه الخواص موجودة فدل على وجود براءة الذمة؛ كما نقول من خواص المطلق^(٤) جواز بيعه وهبته والتصدق والوصية به؛ وقد انتفت بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب؛ فدل على عدم ملكه لها؛ وثبت بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة فدل على ثبوت ملكه لها؛ ومثال قياس العلة في النفي الطارئ أن يقال: علة براءة الذمة من دين آدمي هي أداؤه؛ والعبادات هي دين الله تعالى فليكن أداؤها علة البراءة منها؛ وقد دل على صحة هذا القياس قوله عليه الصلاة والسلام: (فدين الله أحق بالقضاء)^(٥).

(١) في المطبوع: (ورد).

(٢) هل دليل ذلك العقل أو الشرع؟ تقدم معنا في ١ / ١٤٤.

(٣) هذا مثال لقياس الدلالة في النفي الطارئ.

(٤) يعني: المملوك مطلقاً عن أي قيد.

(٥) أخرجه البخاري (١٩٥٣)، ومسلم (١١٤٨) من حديث ابن عباس.

ورود السمع؛ فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية^(*)؛ بل هو نفى حكم الشرع ولا علة له؛ إنما العلة لما يتجدد؛ لكن يجري فيه قياس الدلالة؛ وهو أن يستدل بانتفاء حكم^(١) شيء على انتفائه عن مثله^(*)؛ ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال^(*)، والله أعلم.

* قوله: «لأنه لا موجب له قبل ورود السمع إلخ» بيان للفرق بين قياس الدلالة وقياس العلة في النفي الأصلي.

* قوله: «وهو أن يستدل إلخ» مثاله: أن يقال: إنما لم تجب صلاة سادسة وحج ثان في العمر لما فيه من المفسدة في نظر الشارع^(٢)؛ ووجوب صوم شهر ثان، أو وجوب ستة أيام من شوال فيه مثل تلك المفسدة؛ فينبغي أن لا تجب؛ فهذا قياس أحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتملا عليه من المفسدة؛ وقد يكون الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه، على قول من يقول يجري قياس العلة^(٣) في النفي الأصلي؛ كأن يقال: ترتيب الوعيد من خواص الوجوب؛ وهو متنف في صلاة الوتر والضحي وصوم الأيام البيض فلا تكون واجبة.

* قوله: «هو استصحاب الحال» الضمير راجع إلى قوله: إلى دليل، والمعنى أن يضم دليلاً إلى دليل آخر، وذلك الدليل الثاني^(٤) هو استصحاب الحال.

(١) المراد بلفظة (حكم) هنا: الأثر والنتيجة.

(٢) لما كان هذا الحكم والأثر غير محدد، كان هذا القياس بعيداً.

(٣) الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه من قياس الدلالة لا من قياس العلة، فالمثال الآتي من قياس الدلالة لا قياس العلة.

(٤) والدليل الأول هو قياس الدلالة في النفي الأصلي.

فصل (*)

قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً: الاستفسار^(١)، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير، والفرق^(٢)، والمعارضة، والتركيب.

* الأسئلة الواردة على القياس

* الأسئلة جمع سؤال؛ ومعناه هنا: إما السؤال من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يرد عليه؛ وإما من معاند يقصد قطع خصمه ورده إليه، ثم اعلم أن من الأصوليين من لم يذكر هذه الأسئلة في أصول الفقه إحالة على فنها الخاص بها؛ وهو فن الجدل؛ وإلى هذا ذهب الغزالي في المستصفى^(٣)، ومنهم من ذكرها لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه؛ ومكمل الشيء من ذلك الشيء، وهذه الشبهة أكثر قوم في الأصول من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية لأنها من مواده ومكملاته.

* قوله: «قال بعض أهل العلم يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً إلخ» اختلف في عدد القواعد فأوصلها ابن الحاجب^(٤) وابن مفلح^(٥) والفتوح في مختصر التحرير^(٦) إلى خمسة وعشرين نوعاً؛ وقال صاحب المحصول^(٧): إنها أربعة، والنقض وعدم التأثير والقول بالموجب والقلب، وأوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول^(٨) إلى ثمانية وعشرين، وحاصل الأمر أن تلك الأسئلة تنقسم في الأصل إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقواعد، ومعارضة؛ =

(١) كذا في المطبوع، بإسقاط: فساد الاعتبار مع أنه ذكره أثناء الأسئلة.

(٢) كذا في المطبوع، مع أنه في أثناء الأسئلة لم يذكر الفرق، والفرق يدخل في المعارضة.

(٣) المستصفى ٣/٧٤٦.

(٤) بيان المختصر ٣/١٧٨.

(٥) أصول ابن مفلح ٣/١٣٥٢.

(٦) شرح الكوكب المنير ٤/٢٣٠.

(٧) في المحصول ٥/٢٣٥ جعلها خمسة، خامسها: الفرق.

(٨) إرشاد الفحول ص ٢٢٤.

أما الاستفسار^(*) فيتوجه على المجمل، وعلى المعارض إثبات الإجمال^(١)،
ويكفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه

لأنَّ كلام المعارض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا؛ الأول المعارضة؛ والثاني
إما أن يكون جوابه (بذكر)^(٢) الدليل أو لا؛ الأول المطالبة، والثاني القدح، وقال ابن
الحاجب^(٣): كلها راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع، وقال ابن السبكي في شرح
مختصر ابن الحاجب^(٤): كلها ترجع إلى المنع؛ لأن الكلام إذا كان مجملاً لا يحصل غرض
المستدل بتفسيره؛ فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه.

* قوله: «أما الاستفسار» هو طلب تفسير اللفظ، وبيان المراد به.

* قوله: «فيتوجه على المجمل» أي: إنها يسمع إذا كان في ذلك اللفظ (إجمال)^(٥) أو
غرابية؛ وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة، إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ (يستفسر
عنه)^(٦)؛ ويتسلسل، ولذلك قيل: ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.

* قوله: «وعلى المعارض إثبات الإجمال» أي: وبيان كونه مجملاً على المعارض؛ إذ
الأصل عدمه؛ فإن وضع الألفاظ للبيان، والإجمال فيه قليل جداً؛ وإنما البينة على مدعي
خلاف الأصل؛ ويكفي المستدل أنه خلاف الأصل.

* قوله: «ويكفيه في إثباته بيان احتمالين إلخ» أي: يكفي المعارض في إثبات الإجمال أن
يبين صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر؛ ولا يكلف بيان أن المعنيين متساويان؛ وإن =

(١) لعلها: (المحتمل .. الاحتمال).

(٢) في المطبوع: (ذلك).

(٣) بيان المختصر ١٧٨ / ٣.

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب قسم القياس ص ٢٢٤، تحقيق د. أحمد عبدالعزيز، وانظر: جمع الجوامع

بشرح المحلى ٢ / ٣٣٠.

(٥) في المطبوع: (إجمالاً)، ولعل الصواب: (احتمال).

(٦) زيادة يقتضيها المقام.

ليس في وسعه ذلك، وجوابه بمنع تعدد الاحتمال، أو بترجيح أحدهما^(*).

= كان الإجمال لا يحصل إلا به؛ وهو قد ادعى الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به؛ لكنه اغتفر ذلك لعسره؛ ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم؛ ولم يحصل مقصود المناظرة؛ وأيضاً فإنه يخبر عن نفسه فيكفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه؛ ويصدق بعدالته السالمة عن المعارضة، مثاله أن يقال: بان به البطلان فيكون باطلاً؛ فيقال: ما معنى بان؛ فإنه يقال بمعنى ظهر؛ وبمعنى انفصل، وإذا قال في المكره: مختار للقتل فيقتص منه كالمكره، فيقال: ما تعني بالمختار فإنه يقال للفاعل القادر؛ والفاعل الراغب؛ فهذا في دعوى الإجمال، وأما الغرابة فلا تخفى؛ ولذلك لم يتعرض لها المصنف، ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده: أيل لم يُرَضْ فلا تحل فريسته كالسيد؛ فيقال: ما الأيل؟ وما معنى لم يرض؟ وما الفريسة؟ وما السيد؟ واعلم أن المعارض مع أنه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعاً وقال: وهما متساويان؛ لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر، والأصل عدم المرجح؛ لكان جيداً وفاء بما التزمه أولاً.

* قوله: «وجوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما» أي: أحد المعنيين على الآخر، أما الأول فهو أن يقول لا نسلم أن لهذا اللفظ (إلا)^(١) محملاً واحداً؛ ثم يبين ذلك عن أئمة اللغة؛ وأما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه أو بأنا اتفقنا على أن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى الواحد والأصل عدم جواز إطلاقه على غيره نفيًا للمجاز والاشتراك؛ فمن ادعى إطلاقه عليه فعليه الدليل؛ وأما الثاني فهو أن يبين رجحان اللفظ في أحد المحملين (بأمر)^(٢) ما من الأمور المرجحة، إما بالنقل عن أهل اللغة أو باشتهاره =

(١) زيادة لا يستقيم الكلام بدونها.

(٢) في المطبوع: (في أمر).

=في عرفهم؛ مثل أن يقول: لفظ المختار ظاهر فيمن لا حامل له على الفعل من خارج،
وحيث لا يكون مجملاً، وإن أمكنه أن يبين أن صدق اللفظ على المحملين بالتواطؤ والمراد
القدر المشترك بينهما نفيًا للمجاز والاشتراك كفاه أيضاً، ومتى أجاب المستدل عن سؤال
الاستفسار بأحد الأجوبة المذكورة انقطع المعارض بالإضافة إلى هذا السؤال، وله إيراد
غيره؛ وإن عجز عن الجواب لزمه تفسير مراده بلفظه، بأن يقول في المثال الأول^(١): أردت
بقولي بأن بالمبيع ما بان به جواز الرد: ظهر به ما (انتهى)^(٢) جواز الرد؛ فبان الأولى بمعنى
ظهر؛ وبيان الثانية بمعنى انتهى، وبالمثال الثاني أردت بالمختار من وقع الفعل بكسبه
وقدرته ولا مانع له في بدنه؛ وإن كان محمولاً عليه من الخارج، وفي المثال الثالث^(٣) أردت
البيع أو الصوم أو الوضوء الشرعي؛ لأنه الحقيقة كما سبق بيانه^(٤)؛ وقال الشيخ رشيد
الدين الحواري^(٥): حق المستفسر أن يقول: أي شيء تعني بهذا الكلام، لأنه طلب المراد
من الكلام، ولا يقول مثلاً: ما القتل؟ لأن هذا صيغة استفهام؛ والمستدل إنما تصدى
للإفحام لا للتعليم والإفهام.

(١) المثال الأول: هو قول المستدل في جماعة اشتروا عيناً فظهرت معيبة: ليس لأحدهم الانفراد بالرد؛
لأنه بان بالمبيع ما بان به جواز الانفراد بالرد، فيقول المعارض: لفظه (بان) جملة تختمل أن تكون
بمعنى: ظهر، وتحمّل معنى: انتهى.

(٢) في المطبوع: (انتهى).

(٣) المثال الثالث: قول المستدل: يجوز بيع لبن الأدميات لأنه بيع صادف محله، أو صح لأنه صوم
وافق محله، أو صح لأنه وضوء استكمل شروطه، فقال المعارض: هل تريد المعنى اللغوي أو
الشرعي؟

(٤) تقدم في ١٥/٢.

(٥) شرح مختصر الروضة ٣/٤٦٦.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار^(*)؛ وهو أن يقول: هذا القياس يخالف نصا فيكون باطلا^(*)؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر؛ فإنهم

* قوله: «الثاني: فساد الاعتبار» هو أن يكون القياس مخالفا للنص أو الإجماع؛ وسمي هذا فساد الاعتبار؛ لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه وهو اعتبار فاسد وظلم؛ لأنه وضع له في غير موضعه.

* قوله: «أن يقول هذا قياس يخالف نصا إلخ» مثال ما خالف نص الكتاب قولنا: يشترط تبين النية لرمضان لأنه مفروض فلا يصح تبينه من النهار كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١) فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم؛ وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام فيكون صومه صحيحا^(٢)، ومثال ما خالف السنة قولنا: لا يصح السلم في الحيوان لأنه عقد يشتمل على الغرر فلا يصح، كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: (أنه رخص في السلم)^(٣)، ومثال ما خالف الإجماع: أن يقول: لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته لأنه يجرم النظر إليها فحرم غسلها كالأجنبية؛ فيقال له: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الإجماع السكوتي؛ وهو أن عليا غسل فاطمة^(٤) ولم ينكر عليه؛ والقضية في مظنة الشهرة فكان ذلك إجماعا.

(١) سورة الأحزاب، الآية [٣٥].

(٢) هذا قول الحنفية والجمهور يخالفونهم، ويشتون الحكم بالنص لا بمجرد القياس، والمثال للتقريب.

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٤٠)، ومسلم (١٦٠٤) من حديث ابن عباس: (من أسلف فلا يسلف إلا في

كيل معلوم ووزن معلوم)، واللفظ لمسلم، وأما لفظ رخص في السلم فلم أجده، وانظر: فتاوى ابن

تيمية ٢٠/٥٢٩، ونصب الراية ٤/٤٥.

(٤) أخرجه الحاكم ٤/١٦٣، وعبد الرزاق ٣/٤١٠، والدارقطني ٢/٧٩، والبيهقي ٣/٣٩٦.

كانوا يجتمعون لطلب الأخبار ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس؛ وقد
 أخر معاذ رضي الله عنه العمل به عن السنة*^(١) فصوبه النبي ﷺ والجواب من وجهين:
 أحدهما: أن يبين عدم المعارضة*^(٢).
 والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على
 المعارض المذكور.

* قوله: «وقد أخر^(١) معاذ إلخ» أي: فدل على أن رتبة القياس بعد النص؛ فتقديمه
 عليه يجب أن يكون باطلا؛ وهو المراد بفساد الاعتبار، وهنا دليل آخر وهو أن الظن
 المستفاد من كلام صاحب الشرع أقوى من الظن المستفاد من القياس والرأي.
 * قوله: «والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما إلخ» يعني على المستدل منع النص
 الذي ادعى أن القياس على خلافه، إما منع دلالة أو منع صحة، مثال الأول أن يقول في
 الصوم: لا نسلم أن الآية تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية؛ لأنها مطلقة وقيدناها
 بحديث: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)^(٢)، أو يقول: إنها دلت على أن الصائم
 يثاب، وأنا أقول به؛ لكنها لا تدل على أنه لا يلزمه القضاء؛ والنزاع فيه، أو يقول: إنها
 دلت على ثواب الصائم وأنا لا أسلم أن المسك بدون تبييت النية صائم، ومثال الثاني^(٣)
 أن 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، وأما مسألة غسل
 الزوجة فبأن يمنع صحة ذلك عن علي؛ وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر؛ وإن سلم فلا
 نسلم أن الإجماع السكوتي حجة، وإن سلم فالفرق بين علي وغيره أن فاطمة كانت زوجته
 في الدنيا والآخرة فالموت لم يقطع النكاح بينهما بإخبار الصادق رضي الله عنه بخلاف غيرهما فإن
 الموت يقطع نكاحهما، الوجه الثاني، في جواب فساد الاعتبار: أن يبين المستدل أن ما ذكره =

(١) أخرجه أبو داود (٣٥٨٧)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/٣٩٦.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٤٥٤)، والنسائي (٢٣٣٨)، والترمذي (٧٣٠)، وابن ماجه (١٧٠٠)، وأحمد
 ٦/٢٨٧، وابن خزيمة (١٩٣٣).

(٣) أي: منع صحة الدليل المعارض به على القياس.

السؤال الثالث: فساد الوضع^(*): وهو أن يبين أن الحكم المعلق على العلة

= من القياس يستحق التقديم على النص الذي أبداه المعارض؛ إما لكون النص ضعيفا فيكون القياس أولى منه؛ أو لكون النص عاما فيكون القياس مخصصاً له جمعا بين الدليلين؛ أو لكون مذهب المستدل يقتضي تقديم القياس على ذلك النص لكونه حنفيا يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالف الأصول أو فيما تعم به البلوى؛ أو مالكي يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالفه خبر الواحد، وبالجملة للمستدل الاعتراض على النص الذي يبيده المعارض بجميع ما يعترض به على النصوص سندا ومتنا.

(تنبيه) فساد الاعتبار إنما يرد على القياس^(١) وكذلك فساد الوضع المذكور بعد؛ بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا يختص بالقياس بل يرد على النصوص بطريق الأولى، لأن الاحتمال والغرابة تقع (فيهما)^(٢) كما تقع في ألفاظ القياس، ومعنى فساد الاعتبار أن المعارض كأنه يقول للمستدل: إنك اعتبرت ما لا يصلح أن يكون دليلا، وإذا توجه سؤال فساد الاعتبار على المستدل انقطع مطلقا لتجرده في دعواه عن دليل^(٣)؛ بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا ينقطع مطلقا بل بالنسبة إلى مقامه الخاص، والفرق أن النزاع هنا^(٤) لفظي لا يقدر في الحكم بخلاف فساد الاعتبار فإنه قادر في عمدة الحكم؛ وهو الدليل.

* قوله: «فساد الوضع» إنما سمي بذلك لأن وضع الشيء جعله في محل على هيئة أو كيفية ما؛ فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه كان وضعه على خلاف الحكمة؛ وما كان على خلاف الحكمة كان فاسدا، فنقول، ها هنا: إنَّ العِلَّةَ إذا اقتضت نقيض الحكم =

(١) قد يرد فساد الاعتبار على قول الصحابي وسد الدرائع.

(٢) في المطبوع: (فيها).

(٣) يعني بذلك: الدليل الصحيح لا القياس الفاسد.

(٤) أي: في الاستفسار.

تقتضي العلة نقيضه^(١)؛ مثاله ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة؛ فيقال له^(*): هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه؛ فإن انعقاد غير النكاح به^(*) يقتضي انعقاد النكاح به لا عدم الانعقاد^(*)، وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن يدفع قول الخصم: أنه يقتضي نقيض ذلك^(*).

= المدعى أو خلافه كان ذلك مخالفا للحكمة؛ إذ من شأن العلة أن تناسب معلولها؛ لا لأنها تخالفه فكان ذلك فاسد الوضع بهذا الاعتبار^(٢).

* قوله: «فيقال» أي: فيقول الحنفي: هذا فاسد الوضع لأن انعقاد غير النكاح إلخ.
* قوله: «به» أي بلفظ الهبة.

* قوله: «لا عدم الانعقاد» أي: لأن تأثير لفظ الهبة في انعقاد غير النكاح دليل على أن له حظا من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عقد فلينعقد به كالهبة، ويلتزم عليه الإجارة أو يفرق بينها وبين الهبة والنكاح إن أمكن.

* قوله: «أحدهما أن يدفع قول الخصم إلخ» مثاله أن يقول في مسألة الكتاب: لا نسلم أن انعقاد الهبة بلفظها أو كون لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح يقتضي (عدم)^(٣) انعقاد النكاح به، قولكم: انعقاد غير النكاح^(٤) يدل على قوته وتأثيره في العقود، قلنا: إنها يدل على تأثيره فيها =

(١) الأولى أن يقول: (ما يخالفه).

(٢) اختلفت إطلاقات فساد الوضع عند العلماء على ثلاثة مناهج:

الأول: ما ذكر هنا.

الثاني: إطلاقه على فساد الاعتبار السابق.

الثالث: إطلاقه على استعمال القياس في باب لا يصح استعماله فيه.

والجمهور على أن المعنى الثاني والثالث من فساد الاعتبار لا فساد الوضع.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) أي: بلفظة الهبة، وقوله: (قوته)، أي: لفظ الهبة.

الثاني: أن يسلم ذلك^(*)؛ ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر والحكم على وفقه فيجب تقديمه، لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلا يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة^(*).

=وضع له وهو الهبة، أما غيره فلا، لوجوه، أحدها: أن تأثيره إنما يناسب أن يكون في موضوعه لإشعاره بخواصه ودلالته عليها بحكم الوضع؛ والنكاح والبيع والإجارة لها خواص لا يُشعر بها لفظ الهبة فيضعف عن إفادتها والتأثير في انعقادها به، الوجه الثاني: أن استعمال اللفظ في غير موضوعه تجوز؛ وهو ضعيف بالنسبة إلى الحقيقة، والأصل عدم التجوز، الوجه الثالث: أن قوة اللفظ وسلطانه وظهور دلالاته لما كانت في موضوعه كان استعماله في غيره تفريقاً لقوته، وكالتغريب له عن موطنه، فيضعف بذلك عن التأثير^(١).

* قوله: «الثاني أن يسلم ذلك» هذا هو الجواب بالتسليم؛ وهو أن يقال: سلمنا أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به؛ لكن اقتضاؤه لعدم انعقاده أقوى من اقتضائه لانعقاده؛ لأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة يقتضي أن اللفظ مشترك بينهما أو مجاز في النكاح عن الهبة، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل؛ وما ذكرناه يقتضي نفيهما وتخصيص كل عقد بلفظ (وهو)^(٢) وفق الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى مما خالفه، وعلى هذا النمط يكون الجواب في غير المثال.

* قوله: «فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً» يعني أن المستدل إذا علل بوصف فادعى المعارض أن ذلك الوصف يقتضي نقيض الحكم المدعى، وذكر له شاهداً بالاعتبار في اقتضاء النقيض كان ذلك معارضة منه للدليل المستدل، وانتقالاً من سؤال (فساد)^(٣) =

(١) نقل الشارح هذا عن الطوفي، وهو مضاف لكلام المؤلف.

(٢) في المطبوع: (هو).

(٣) في المطبوع: (فاسد).

=الوضع إلى إيراد المعارضة وهو انقطاع^(١)؛ فإن لم يكن انقطاعاً فهو مستقبح لكونه نشراً للكلام وانتقالاً من مقام إلى مقام، مثاله أن يقول المستدل: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح؛ فيقول المعارض: هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم؛ إذ انعقاد غير النكاح به، يقتضي انعقاده به، ويشهد لذلك أصل بالاعتبار وهو لفظ البيع حيث (ينعقد)^(٢) به غير البيع وهو السلم والإجارة، فإن هذا صار خروجاً عن خصوصية فساد الوضع إلى طريق المناقضة والمعارضة حتى صار كأنه قال للمستدل: ما ذكرته من الدليل وإن دل على ما ذكرت لكن عندي ما يعارضه ويدل على خلافه؛ وهو لفظ البيع قد انعقد به البيع وغيره، فكذا ينبغي أن ينعقد بلفظ الهبة الهبة وغيرها^(٣)؛ فإن ساعه المستدل ولم يؤاخذ به بذلك فعليه أن يجيبه بما يجيب به عن المعارضة فيقول: لا نسلم أن السلم والإجارة يُنْعَقِدَانِ بلفظ البيع حتى يجوز مثله في لفظ الهبة مع النكاح؛ سلمناه ولكن لا نسلم أن السلم والإجارة مغايران للبيع، بل هما نوعان له، إذ البيع ينقسم إلى بيع منفعة وهي الإجارة، وإلى بيع عين موجودة أو موصوفة وهو غالب أنواعه، أو في معدومة لكنها موجودة في الذمة وهو السلم؛ بخلاف النكاح فإنه مغاير للهبة مختص^(٤) عنها بخواص لا يشعر بها لفظها، فحاصل المذكور هاهنا في الجواب إما منع المعارضة أو الفرق بينها وبين حكم قياس المستدل.

(١) لعل القول: بأنه انقطاع مبني على عدم صحة توجيه أكثر من قادح، أو على فساد الاعتراض باعتراضين في وقت واحد، ومراد المصنف الرد على من جعله من فساد الوضع.

(٢) في المطبوع: (لا ينعقد).

(٣) يعني فيقال للمعارض: أنت مخطئ من خلطك فساد الوضع بالمعارضة، أو من انتقالك من فساد الوضع إلى المعارضة.

(٤) في المطبوع: (مختصة).

السؤال الرابع: المنع: ومواقفه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع. وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل؛ والصحيح أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه^(*).

* قوله: «والصحيح أنه لا ينقطع إلخ» أي: لا ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل على أصح الأقوال فيه؛ وهي أربعة:

أحدها: ينقطع؛ لأننا لو مكناه من الكلام على الأصل وإثباته بالدليل لانتشر الكلام وانتقل إلى مسألة أخرى؛ ولنُثْمَل ذلك مثالا يتضح به هذا القول والأقوال بعده، وذلك لو قال حنبلي في جلد الميتة: إنه نجس فلا يطهر بالدباغ كجلد الكلب، فقال الحنفي: لا أسلم حكم الأصل، وهو أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ بل يطهر عندي، فشرع المستدل يقول: الدليل على أن جلد الكلب لا يطهر أنه حيوان نجس العين فلا يطهر جلده بالدباغ كجلد الخنزير؛ فقد خرج عن محل النزاع وهو جلد الميتة إلى غيره؛ وقد يتسلسل المنع مثل (أن يمنع)^(١) المعترض الحكم في جلد الخنزير والوصف في جلد الكلب فيخرج قانون النظر عن وضعه.

القول الثاني: لا ينقطع المستدل بذلك.

القول الثالث: إن كان المنع جليا في مذهب المعترض مشهورا يعلمه غالب الفقهاء انقطع المستدل؛ وإن كان خفيا لا يعلمه إلا الأحاد والخواص لم ينقطع؛ والفرق أن خفاء المنع يكون عذرا له فيمكن من الاستدلال عليه ولا يحكم بانقطاعه؛ بخلاف المنع الجلي فإنه يعد كالمفرط (إذ)^(٢) قاس على أصل ممنوع حيث عرض الكلام (للتسلسل)^(٣) والانتشار، ومن أمثلة المنع الجلي: لا يقتل الحر بالعبد للفتاوت بينهما قياساً على المسلم =

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) في المطبوع: (إذا).

(٣) في المطبوع: (التسلسل).

=بالذمي؛ فإن ذلك ممنوع عند الخصم، وهو جلي على مذهبهم أنهم يقتلون المسلم بالذمي؛ ومثال المنع الخفي قولنا في تعيين النية لرمضان: صوم واجب فيجب تعيين النية له كالقضاء، وقولنا في الوضوء: عبادة فيفتقر إلى النية كالتييم؛ فإن المنع في ذلك خفي إذ منع احتياج القضاء إلى النية إنما هو على مذهب زفر^(١) وأما افتقار التيمم إلى النية فلا نعلم عندهم فيه خلافا، وفي هذا القول التفصيلي نظر؛ لأن ضبط خفاء المنع وظهوره مما (لا)^(٢) يعلمه غالب الفقهاء (وهو)^(٣) وإن كان قريبا لكنه متفاوت جداً إذ غالب^(٤) الفقهاء يتفاوتون في معرفة مذهب بعضهم، كما يتفاوتون في معرفة مذاهبهم؛ وقد يبلغ الفقيه رتبة الاجتهاد ويخفي عليه غالب مذهب غيره.

الرابع: الرجوع في ذلك إلى عرف أهل بلد المناظرة؛ إن كانوا يعدون منع حكم الأصل انقطاعاً وانقطع وإلا فلا؛ إذ الجدل مراسم وحدود مصطلح عليها فينبغي الوقوف معها، واختار الأمدى^(٥) وتبعه الطوفي^(٦) في مختصره تفصيلاً جيداً، فقال الأمدى في جدله: إن لم يكن للمستدل مدرك يعني طريقاً إلى إثبات الحكم غير القياس على الأصل الممنوع جاز، ولا يكون منقطعاً بالمنع؛ وإن كان له مدرك غيره، فإن كان المنع خفياً لم ينقطع؛ وإلا انقطع^(٧).

(١) الحنفية يحكون الإجماع على وجوب تبين نية القضاء، انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٨٥، تحفة الفقهاء ٥٣٤ / ١.

(٢) زيادة يستقيم الكلام بها.

(٣) في المطبوع: (هو).

(٤) حذف (غالب) أولى.

(٥) هذا الاختيار في كتابه الجدل كما في شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٤، والذي في الإحكام ٤/ ٨٠: أنه لا يعد منقطعاً.

(٦) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٨٤.

(٧) وقد يقال بانقطاعه إن كان حكم الأصل ثابتاً بدليل ظني دون ما إذا كان ثبوته بالدليل القطعي.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل^(*)؛ فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته؛ إن كان عقلياً بالاستدراج إلى أدلة العقل^(*)؛ وإن كان محسوساً بالاستناد

* قوله: «الثاني: منع وجود ما يدعيه علة إلخ» اعلم أنه لو قال قائل: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر، فقال المعارض: لا نسلم تحريم الخمر إما جهلاً بالحكم أو عنادا كان قوله هذا منع حكم الأصل؛ ولو قال: لا أسلم وجود الإسكار في الخمر، كان هذا منع وجود المدعى علة في الأصل؛ ولو قال: لا أسلم أن الإسكار علة التحريم، كان هذا منع علية الوصف (في الأصل)^(١)، ولو قال: لا أسلم وجود الإسكار في النبيذ، لكان منع وجود العلة في الفرع؛ ففي الأصل ثلاثة منوع؛ وفي الفرع منع واحد.

* قوله: «إن كان عقلياً إلخ»^(٢) أي: يثبت بالعقل ككون القتل عدواناً والشدة المطربة^(٣)؛ فيقول المعارض: لا أسلم كون هذا القتل عدواناً وأن هذا الشراب مسكر (فيجاب بأن ذلك)^(٤) يعرف بالعقل بدوران زوال العقل مع شربه وجوداً وعدمًا، وأما إثباته بالحس فكالقتل والغصب والسرقة فإنها أمور محسوسة، وأما إثباته بالشرع فكالطهارة والنجاسة والحل والحرمة في قولنا: طاهر فجاز بيعه؛ أو نجس فلا يجوز بيعه أو نحو ذلك من الأحكام الشرعية.

(١) هذه زيادة لا داعي لها.

(٢) ظاهر المنع في الأمثلة الآتية أنها منع وجود الوصف في الفرع، ومن أمثلة منع وجود الوصف في الأصل، أن يقول المستدل: الكلب حيوان يشرب الماء ويغسل من ولوغه سبباً فلا يظهر جلده بالدباغ، كالخنزير، فالوصف هو كونه: (حيواناً يغسل من ولوغه سبباً ويشرب الماء)، فيقول المعارض: أمتع وجود الوصف في الأصل، فالخنزير ليس حيواناً، أو لا يشرب الماء أو لا يغسل من ولوغه سبباً، الجواب عن الأول بإثبات العقل لكون الخنزير حيواناً، والجواب عن الثاني بمشاهدة الحس للخنزير يشرب الماء، والجواب عن الثالث بذكر دليل الشرع على وجوب الغسل سبباً من ولوغه.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (مطربة).

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام.

إلى شهادة الحس؛ وإن كان شرعياً فبدليل شرعي؛ وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلازمه^(*).

الثالث: منع كونه علة؛ فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها^(*).

الرابع: منع وجود ما ادعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقة.

* قوله: «وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلازمه»^(١) أي: يثبت الوصف إذا منعه بدليله من حس، أو عقل، أو شرع، كما ذكرنا؛ أو بالاستدلال على وجوده^(٢) بوجود أثر من آثاره أو لازم له؛ وذلك كدلالة تحريم القتل على كونه عمداً؛ لأن العمد من لوازم التحريم، ودلالة الدية على القتل لأنها من آثاره، ودلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة (لأن انتفاء الشبهة)^(٣) لازم لوجوب الحد، وكلحقوق النسب على عدم وجوب الحد؛ لأن لحوق النسب من آثار الوطاء الذي ليس بحرام، وكدلالة فساد العقل على إسكار الشراب، وعدم جواز الاستصحاب^(٤) في الصلاة على النجاسة.

* قوله: «الثالث: منع كونه علة إلخ» هذا المنع والذي بعده يتضحان؛ وبثبتهما المستدل بطريقة كما ثبت فيما تقدم من أدلة إثبات كون الوصف علة^(٥)، وهي النص والإجماع والاستنباط بالمناسبة والسبر والدوران ونحو ذلك، وفيما تقدم أيضاً من دليل وجود العلة في الفرع^(٦) من إلغاء الفارق وهو تنقيح المناط ونحوه، فلو قال المستدل: النبيذ مسكر =

(١) أي: يمكن إثبات وجود الوصف في الأصل بواسطة إثبات وجود أثر الوصف مع الأصل، أو إثبات وجود أمر يلازم الوصف مع الأصل، وهذا يدل على عدم صحة عبارة: (أو بوجود لازم له) التي ذكرها الشارح متابعاً للطوفي في مختصر الروضة ٣/ ٤٨١.

(٢) في المطبوع: زيادة (أو).

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٤) يعني دلالة تحريم حمل الشيء في الصلاة على كون ذلك الشيء نجساً، على أن ظاهر هذه الأمثلة أنها في منع الوصف في الفرع لا في الأصل.

(٥) تقدم في ٢/ ٣٢٩، ولكنه خاص بهذا النوع من المنع دون المنع الرابع.

(٦) تقدم في ٢/ ٣٢٧.

السؤال الخامس: التقسيم؛ وحقه أن يقدم على المطالبة^(١)؛ إذ فيه منع^(*)

=فحرم كالخمر؛ فقال المعترض: لا نسلم أن الإسكار علة ولا أنه موجود في النبيذ، لكان للمستدل أن يقول: الدليل على أن الإسكار علة التحريم أنه مناسب له لإفضائه إلى مصلحة صيانة العقول عن الفساد؛ ولأن تحريم الخمر إما لكونه مائعا، أو لقذفه بالزبد، أو لكونه من العنب، أو لكونه مسكرا، والأوصاف كلها طردية إلا الإسكار فكان هو العلة، وهو موجود في النبيذ بدليل الوجدان^(٢) والعقل فإن الشارب له يجد النشاط وغروب العقل وديب الأعضاء؛ وكذلك (نرى)^(٣) زوال العقل يدور معه وجودا وعدما وذلك دليل كونه مسكرا.

* قوله: «التقسيم»^(٤) هو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر؛ وإلا فلو كان اللفظ في أحد الاحتمالين أظهر منه في الآخر وجب تنزيل اللفظ عليه؛ ولو اشترك الاحتمالان في اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى؛ وهذا هو الذي أراد المصنف لكن لم يفصح به غاية الإفصاح ومثاله: ما يأتي قريبا.

* قوله: «فيه منع»^(٥) أي: لوجود العلة.

(١) المطالبة هي: منع كون الوصف علة، وقد سبق في النوع الثالث من سؤال المنع، وسيأتي في السؤال السادس.

(٢) يعني: الحس.

(٣) في المطبوع: (يرى).

(٤) التقسيم هو: بيان المعترض أن كلام المستدل يحتتمل معنى ممنوعاً، ويحتمل معنى مسلماً لكنه لا يفيد المستدل.

(٥) أي: في التقسيم، ولا يقتصر المنع فيه على منع وجود العلة، بل أكثره في منع كون الوصف علة.

والمطالبة تسليم محض (*)؛ والمنع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عن ما

* قوله: «المطالبة تسليم محض» لأن قول المعترض: ما الدليل على أن الوصف الذي ذكرته (هو)^(١) علة الحكم الذي ادعيتَه؟ يتضمن تسليم وجود الوصف المذكور؛ وإذا كان التقسيم منعا^(٢) للعلة؛ والمطالبة تتضمن تسليمها؛ فالتسليم مقبول بعد المنع؛ بخلاف العكس وهو المنع بعد التسليم؛ لأنه إنكار لما اعترف به وهو غير مقبول؛ مثاله لو قال المستدل: الأرز مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر؛ فقال المعترض: لا أسلم أن الكيل علة في الأصل؛ لأن علة الربا فيه^(٣) إما الكيل أو الطعم أو القوت ولا شيء من ذلك يصلح علة؛ وقرر ذلك بدليله عنده، ثم قال: سلمت أن البر مشتمل على علة الربا؛ لكن لم قلت: إن الكيل هو العلة؟ فإذا جريت على هذا كان صحيحا؛ لأنه تسليم بعد منع ورجوع عن النزاع في وجود الوصف؛ ولو قال أولا: لم قلت إن الكيل علة؛ ثم قال بعد ذلك: العلة إما الكيل أو الطعم أو القوت، ولا شيء من ذلك علة: لم يصح؛ لأن سؤاله عن دليل عليه الكيل تسليم لوجوده وصلاحيه العلة؛ وإنكاره بعد ذلك صلاحيته للتعليل إنكار لما سلمه؛ وهذا شرح ما اختاره المصنف من أن حق التقسيم التقديم على المطالبة، واختار الطوفي^(٤) أنه لا تنافي بين التقسيم والمطالبة حتى يكون إيراد التقسيم بعدها إنكارا بعد اعتراف؛ إذ حاصل التقسيم هو إنكار وجود علة المستدل في الأصل^(٥)؛ وذلك لا ينافي قول المعترض: ما الدليل على أن ما ذكرته علة.

(١) في المطبوع: (وهو).

(٢) الأولى أن يقول: فيه منع للعلة.

(٣) يعني في البر، ومراده: أمنع كون الربا في البر معللاً، أو أمنع كون البر مكياً.

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٩٠.

(٥) بل حاصل التقسيم تقييد لفظ المستدل بحيث لا يساعده ذلك في الاستدلال.

اعترف به؛ والتسليم بعد المنع يقبل لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل لأنه (عليه)^(١)؛
والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل، ويشترط لصحته شرطان:

شروط التقسيم

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم^(*)؛ فلو أورد

* قوله: «ويشترط لصحته شرطان، أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم» أي: مما يصح انقسامه إلى ما يجوز منعه وتسليمه، قال العضد في شرح المختصر الحاجبي^(٢): «حقيقة التقسيم أن يكون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع؛ فيمنعه إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره؛ أو مع التعرض لتسليمه (وأنه)^(٣) لا يضره، وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجري فيه يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع؛ وقد منع قوم من قبول هذا السؤال؛ لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إطلائاً له؛ إذ لعله غير مراده؛ والمختار قبوله إذ به يتعين مراده، وربما لا يمكنه تميم الدليل (به)^(٤)، وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل، وللقبول شرط وهو أن يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه، مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء: وجد سبب (وجود)^(٥) التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم، فيقول المعترض: ما المراد بتعذر الماء؟ شئت^(٦) أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو أن تعذر الماء في السفر أو المرض سبب؛ الأول ممنوع وحاصله: أنه منع بعد تقسيم؛ فيأتي فيه ما ذكر في صريح المنع من الأبحاث من =

(١) في المطبوع: (علته)، والصواب: (عليه)؛ لأن إقرار الإنسان على نفسه مقبول.

(٢) شرح العضد ٢/٢٦٢.

(٣) في المطبوع: (أو لأنه).

(٤) كذا في المطبوع، ولعلها: (إلا به).

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها (جواز)، أو (وجوب).

(٦) أي: هل أردت؟

ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح^(*)؛ لأنه يمهّد لنفسه شيئاً ثم يوجه الاعتراض؛ فحينئذ يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه.

= كونه مقبولاً وقطعاً وكيفية الجواب عنه؛ مثال آخر: أن يقول في مسألة الملتجئ إلى الحرم: القتل العمد العدوان سبب للقصاص؛ فيقول المعارض: متى هو سبب؟ أمع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه؛ الأول ممنوع؛ وإنما لم يقبل لأنّ حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعاً^(١)؛ والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع؛ فإن الدليل: ما لو جرد النظر إليه أفاد الظن؛ إنما بيان كونه مانعاً على المعارض ويكفي المستدل أن الأصل عدم المانع.

* قوله: «فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل إلخ» بيانه: أن المعارض لا يورد في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله؛ فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح؛ لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل؛ حيث ذكر ما لم يذكره المستدل؛ وجعل يتكلم عليه، وإنما وظيفة المعارض هدم ما بينه^(٢) لا بناء زيادة عليه، مثال^(٣) ذلك: أن يقول الحنفي في قتل الحر بالعبد: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص قياساً على الحر بالحر فيقال له: قتل عمد عدوان في رقيق؛ أو غير رقيق؛ وكذا إذا قال في مسألة إجبار البكر البالغة: إنها عاقلة بالغة فلا تجبر على نكاح الرجل، فيقال: عاقلة بالغة وهي بكر أو ليست ببكر، فهذا تقسيم مردود؛ لأن دليل المستدل لم يتعرض للرقيق في المثال الأول؛ ولا للبكر في المثال الثاني وجوداً ولا عدماً؛ فذكر المعارض له تقويل للمستدل ما لم يقل، أو إعراض عن مناظرته إلى مناظرة المعارض نفسه كما ذكرنا، أو جهل منه بطريق المناظرة؛ وأياً ما كان يبطل التقسيم.

(١) لا يقتصر الأمر على ذلك، فمثلاً قد يكون مطالبة بإثبات وجود الشرط، ونحو ذلك.

(٢) يعني المستدل.

(٣) هذه الأمثلة فيها نظر، لدخول الاحتمالين في عموم كلام المستدل، والمراد التمثيل لتقسيم خارج عن

كلام المستدل.

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام^(*)؛ فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن (مراده)^(١) غير ما عينه (المعترض)^(٢) بالذكر^(*) فعند ذلك يندفع،

* قوله: «الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام» أي: فإن لم يكن حاصراً لم يصح التقسيم لجواز أن ينهض التقسيم الباقي الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض (بفرض)^(٣) المستدل؛ وحيث ينقطع المعترض، ولذلك أمثلة: منها أن يقول: هذا العدد إما أن يكون مساوياً لهذا العدد أو أقل منه؛ فيقول المستدل: لا هذا ولا هذا بل يكون أكثر وهو مرادي، ومنها أن يقول: فعل مأمور به فيكون مجزئاً؛ فيقول المعترض: مأمور به على وجه الفرض أو على وجه الإباحة؟ فيقول: لا هذا ولا هذا بل على وجه الندب؛ أو الوجوب إن كان ممن يفرق بين الفرض والواجب، ومنها^(٤): أن يقول الحنبلي: الوتر ليس بفرض لأنه إما فرض أو نفل فالأول باطل فتعين الثاني، فيقول الحنفي: لا فرض ولا نفل بل واجب، ومنها: أن يقول في الحرة البالغة: تلي عقد النكاح لأنها عاقلة فصح منها التصرف للمصلحة كالرجل، فيقال له: ما تعني بالعقل: التجربة أو كمال الرأي وحسن السيرة الأول ممنوع، والثاني مسلم^(٥)، فيقول: لا هذا ولا هذا؛ بل المراد به قوة غريزية يتأتى بها درك المصالح والفساد.

* قوله: «فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين إلخ» أي^(٦): ومن شروط صحة التقسيم أن لا يورد المعترض في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله؛ فإن زاد في =

(١) في المطبوع: (موارده).

(٢) في المطبوع: (المستدل)، وهو خطأ.

(٣) في المطبوع: (بفرض).

(٤) الأولى أن يقال: قال الحنفي: الوتر مأمور به فيأثم بتركه كصلاة الظهر، فيقول الحنبلي معترضاً: ما معنى مأمور به؟ إن كان على جهة الفرض فممنوع، وإن كان على جهة الندب فمسلم لكنه لا ينفك، فيقول المستدل الحنفي: تقسيمك ليس حاصراً، لأن الوتر واجب وليس فرضاً ولا نفلاً.

(٥) يعني: لكنه لا ينفك لأن الصغيرة حسنة السيرة ولا تلي عقد النكاح.

(٦) الكلام الآتي شرح للجملتين السابقتين: (فلو أورد المعترض التقسيم بذكر زيادة على ما ذكره المستدل لم يصح)، ولا علاقة له بالجملتين المشروحتين.

وطريق المعارض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عنت به هذا المحتمل فسلم والمطالبة متوجهة؛ وإن عنت به ما عداه فممنوع^(*)، وذكر قوم: أن من شرط صحته: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء؛ لكن يكفي بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان (المساواة)^(١) لكونه غير مقدور عليه؛ وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في (مجمّل)^(٢) إما بحكم الوضع وإما

=التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح؛ لأنه حيثئذ يكون مناظرًا لنفسه لا للمستدل حيث ذكر ما لم يذكره المستدل وجعل يتكلم عليه؛ وإنما وظيفة المعارض هدم ما بينه لا بناء زيادة عليه؛ وقد بينا أمثلة ذلك عند الكلام على قوله فلو أورد ذلك إلخ.

* قوله: «وطريق المعارض في صيانة تقسيمه إلخ»^(٣) بيانه: أنه إذا توجه سؤال التقسيم للمستدل في دفعه وجوه، أحدها: أن يبين فساده بانتفاء شروطه أو بعضها فيقول مثلاً: لا أسلم أن لفظي يحتمل ما ذكرت من التقسيم، أو لا أسلم أن تقسيمك حاصر بل هناك قسم آخر هو مرادي، أو أنك زدت في تقسيمك على ما ذكرت فأنت تناظر نفسك ولا يلزمني جوابك، الثاني: أن يبين ظهوره في بعض احتمالات التقسيم بالوضع أو عرف الاستعمال لغة أو عرفاً أو شرعاً أو بقرينة، وإذا بان ظهوره في بعض الاحتمالات وجب تنزيل اللفظ عليه، (الثالث)^(٤) أن يبين أن ما قسم المعارض إليه اللفظ متحدٌ ولكنه وهم في اعتقاد التعدد؛ أو أن الأقسام كلها مرادة له بناء على أن لفظه دل عليها بالتواطؤ؛ وأمثلة هذا تظهر في محل النظر بما يستشعره المستدل ويحتمل من شاهد الحال.

(١) يعني: الاستدلال على كونها متساوية كما سبق في الاستفسار.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (محتمل).

(٣) المؤلف يتكلم عن موقف المعارض، والشارح يتكلم عن جواب المستدل، فكان الأولى نقل كلام الشارح إلى شرح قول المصنف: (وجواب التقسيم.. إلخ).

(٤) في المطبوع: (الثاني).

بحكم العرف وإما بقريئة وجدت فسد التقسيم، قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض: سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل؛ ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه فإن شرطه تساوي الاحتمالات وأنا أسلم ذلك أيضاً، فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عينه ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل.

ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرطاً^(*)، إذ لا حرج على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله وإن كان الظاهر خلافه؛ فكذلك لا حرج على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به.

وجواب التقسيم من حيث الجدل بدفع انقسام الكلام^(*)؛ أو بيان ظهور أحد الاحتمالين، أو بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة؛ وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على (بطلان)^(١) المنع واختيار القسم المسلم فالأحسن اختيار القسم المسلم؛ لأنه يستغني عن الدلالة على (بطلان)^(١) المنع، وإن اختار القسم الآخر جاز فإن فيه تكثيراً للفقهاء؛ وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقتين فليختره.

* قوله: «ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط الخ» أن^(٢) وما بعدها في تأويل مصدر فاعل يمنع، أي: ويمكنه أن يمنع شرطية تساوي الاحتمالات في هذا النوع أو أن يمنع كون تساوي الاحتمالات شرطاً.

* قوله: «وجواب التقسيم الخ» قد مر بك فيما تقدم أمثلة ذلك فتفطن وقس عليها.

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) (أن) الأولى وما بعدها في محل رفع فاعل يمكن، و(أن) الثانية التي بعد يمنع وما بعدها في محل نصب مفعول به للفعل يمنع، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو يعود على المتكلم.

القسم السادس في السؤال: المطالبة: وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعا هو العلة^(*)؛ وهو المنع الثالث في المعنى^(*)؛

* قوله: «طلب^(١) المستدل إلخ» أي: أن يطلب المعارض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعا بين الأصل والفرع علة، كقوله فيما إذا قال: مسكر فكان حراما كالخمر؛ أو مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر؛ لم قلت إن الإسكار علة التحريم؟ وإن الكيل علة الربا؟ ولم قلت: إن التبديل علة القتل؟ فيما إذا قال في المرأة: إنسان بدل دينه فقتل كالرجل.

* قوله: «وهو المنع الثالث في المعنى» أشار بالمنع الثالث إلى ثالث أنواع المنع التي ذكرها آنفا^(٢)، ومعنى كونها ثالث المنوع أن الجواب عنها هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث لا أنها الثالث بعينه، و(الجواب هو بذكر)^(٣) الدليل على عليته بما سبق من نص وإجماع أو استنباط؛ وسيأتي بيانه بعد؛ وقد منع قوم من قبول سؤال المطالبة؛ واحتجوا عليه بما لا حاصل له؛ والدليل على قبوله أن المستدل إما أن لا يعتقد عليه الوصف فيحرم عليه ذكره ولا يصح الإلحاق به، وإما أن يعتقد عليته، فإما تحكما بغير دليل فلا يقبل؛ أو بدليل فيجب إبداءه ليحصل به الفائدة ويلزم الانقياد.

(١) طلب هنا مضافة للمفعول به، والطالب هو المعارض.

(٢) وهو منع كون الوصف علة المتقدم في ٢/٤٥٢.

(٣) في المطبوع: (هو)، وهذا بمعنى المنع الثالث، وليس عينه لاختلافه عنه في الصورة الظاهرة فقط،

فذلك منع كون الوصف علة، وهذا مطالبة بدليل عليه الوصف، وجوابها واحد.

وفيه تسليم وجود العلة^(١) في الفرع وفي الأصل وتسليم الحكم^(*)؛ وجواب ذلك بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

* قوله: «وفيه تسليم وجود العلة في الفرع إلخ» أي إن سؤال المطالبة يتضمن التسليم بوجود العلة، أي: الوصف في الفرع وفي الأصل؛ ويتضمن تسليم الحكم، أما تضمنه تسليم الوصف في الفرع والأصل فلأنه يسأل عن عليته وهو كونه علة؛ وذلك فرع على تحقيق الوصف في نفسه في الأصل والفرع^(٢)؛ إذ لو لم يكن ذلك لكان منعه وجود الوصف أولى به وأجدى عليه، ولأنه قد سبق في سؤال المنع أنه ينقسم إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل؛ ثم منع وجود الوصف فيه؛ ثم منع كونه علة؛ ثم منع وجوده في الفرع؛ وصورة إيرادها في قولنا: النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر، أن يقال: لا نسلم تحريم الخمر؛ ثم لا نسلم وجود الإسكار فيه، ثم لا نسلم كونه علة؛ وهذا سؤال المطالبة وهو ثالث المنوع؛ والعادة أن المعارض يبتدئ بالمنوع أول أول، فلا ينتقل إلى منع إلا وقد سلم الذي قبله انقطاعا أو تنزلا؛ وقد علم أن قبل سؤال المطالبة معين فيتضمن إيراده (تسليمها)^(٣) وبعده منع (سؤال المطالبة)^(٤) فرع عليه فيتضمن تسليمه أيضا كما تقرر، وأما تضمنه تسليم الحكم فكتسليم تحريم الخمر والربا (ووجوب)^(٥) القتل في الأمثلة المتقدمة، وقد بينا فيما سبق أن العلة فرع الحكم في الأصل لاستنباطها منه؛ والحكم أصل لها فمنازعة المعارض في الفرع، الذي هو العلة يشعر بتسليم الأصل، الذي هو الحكم؛ إذ لو لم يكن تسليما له لكان منعه أولى وأجدى على المعارض.

(١) لو قال: الوصف الجامع، لكان أولى، لأن المعارض لا يسلم كونه علة.

(٢) في لزوم التسليم بوجود الوصف في الفرع للمطالبة بصحة العلة نظر.

(٣) في المطبوع: (تسليمها).

(٤) كذا في المطبوع، ولعله: (وبعده منع وجود الوصف في الفرع، وهو فرع عن المطالبة).

(٥) في المطبوع: (وجود).

القسم السابع في السؤال: النقض^(*): ومعناه إبداء العلة بدون الحكم^(*)؛ (أي: أن لا تكون العلة مطابقة للحكم)^(١)؛ وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسدا للعلة فيما مضى^(*)؛ ورجحنا قول من قال بصحة النقض، واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض؛ والأليق وجوب الاحتراز^(*)، فإنه أقرب

* اعلم أن استعمال النقض في المعاني والعلة والوضوء والرأي ونحوها^(٢) مجاز؛ حقيقته في البناء، واستعمل في المعاني بعلاقة الإبطال (وتغيير)^(٣) الوضع؛ فإن ذلك مشترك بين البناء والمعنى المنقوض.

* قوله: «ومعناه إبداء العلة بدون الحكم» مثاله: أن يقال في مسألة النباش: سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيجب عليه القطع كسارق مال الحي؛ فيقال: هذا ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن الوصف موجود فيهما ولا يقطعان؛ ففي هذا المثال أبدت العلة لكن الحكم لم يترتب عليها.

* قوله: «وقد ذكرنا الخلاف إلخ» أي في مسألة تخصيص العلة^(٤).

* قوله: «واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل إلخ» مثال الاحتراز أن يقول في المثال السابق: سرق نصابا كاملا من حرز مثله وليس أبا ولا (دائناً) للمسروق منه فيلزمه القطع؛ وقس عليه، ثم اعلم أنه لا نزاع في استحباب هذا الاحتراز؛ وإنما النزاع في وجوبه؛ فمن لم يوجبه يقول: إن النقض سؤال خارج عن القياس فلا يجب إدخاله في صلب القياس، بل إذا أورده المعارض لزم جوابه بما يدفعه كسائر الأسئلة؛ ولأن فيه =

(١) هذه العبارة غير موجودة في بعض النسخ، والمراد أن يكون هناك محل وجدت العلة فيه دون الحكم.

(٢) في المطبوع: زيادة (وإنها).

(٣) في المطبوع: (ويعتبر).

(٤) أي: في مسألة اطراد العلة ٣٢١/٢.

إلى الضبط وأجمع لنشر الكلام وهو هين، ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة، منها: منع وجود العلة أو الحكم^(١) في صورة النقض^(*)؛

=تنبهها للمعترض على موضع النقض، وفي ذلك^(٢) نشر الكلام وتبدده وهو خلاف المطلوب من المناظرة، ومن أوجه قال: لأن فيه حسم مادة الشغب وانتشار الكلام وسدّاً لبابه فكان واجبا لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل، وللقولين انجاء، (وهذا الاحتراز)^(٣) أصح، والجواب عن الأول أن (سؤال)^(٤) النقض وإن كان خارجا عن القياس، إلا أن المقتضي والمصحح له (خلل في طلب)^(٥) القياس فوجب الاعتناء بسده كسجود السهو مع الصلاة، وقولهم: فيه تنبيه للمعترض على موضع النقض، قلنا: فإذا كان كذلك فلا يقدح في وجوب الاحتراز؛ لأن المناظرة المشروعة مقام عدل وإنصاف يجب على الإنسان أن يتكلم فيه له وعليه؛ متوخيا للحق؛ وإنما يصلح أن يكون (ما ذكرتم)^(٦) مانعا من الاحتراز أن لو كان المقصود من المناظرة غلبة الخصم بالمخادعة، وتحميل ما لا حقيقة له؛ وليس الأمر كذلك، وما ذكرناه في المثال من الاحتراز عن صورة النقض أحسن لما فيه من جمع الكلام وصيانه عن النقض والنشر، فكان واجبا عملا بمقتضى الأمر به.

* قوله: «منها منع وجود العلة أو الحكم في صورة النقض» هذان طريقتان من طرق (دفع)^(٧) النقض، أي لأن النقض إنما تحقق بوجود العلة وتحلف الحكم عنها؛ فإذا منع =

(١) يعني الطريق الثاني: إثبات وجود الحكم في صورة النقض.

(٢) أي: في الاحتراز بذكر جميع القيود.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (ووجوب الاحتراز)؛ لأن في جميع القولين القول بالاحتراز بين الوجوب والاستحباب.

(٤) لعلها: (الاحتراز عن).

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها: (صلب).

(٦) في المطبوع: (ما ذكره).

(٧) زيادة يستقيم بها الكلام.

وليس للمعترض أن يدل عليه^(*)؛ إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد (منهما)^(١) على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، فإن قال المستدل: لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض؛ لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه^(*)؛ فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه. الثالث^(*):

= وجود العلة لم يتحقق النقض ثم يقول إنها تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته؛ فهو يدل على صحة علتي عكسا وهو انتفاء الحكم لانتفائها، مثاله أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المسلم بالمسلم، فيقال: ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم، فيقول: لا أسلم أنه عدوان فيندفع النقض بذلك إن ثبت له.

* قوله: «وليس للمعترض أن يدل عليه» أي: على وجود العلة في صورة النقض؛ وحاصل ما علل به هذا القول أن المعترض يصير مستدلا والمستدل معترضا فتقلب قاعدة النظر؛ كما لو قال المعترض في الصورة المذكورة أنفا: إنه قتل (مخفر)^(٢) لذمة الإسلام وكل ما كان مخفراً لِدِّمَةِ الإسلام يفضي إلى ما ذكرناه^(٣).

* قوله: «لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه» أي: أن المستدل إذا لم يعرف الرواية في صورة النقض احتمال أن يكون الحكم فيها على وفق العلة فلا يرد النقض، واحتمل أن يكون على خلافها فيرد؛ وإذا احتمل وروده؛ وعدم وروده وعلّة القياس صحيحة بأحد الطرق الصحيحة للعلة فلا يبطل بأمر متردد فيه.

* قوله: «الثالث» أي: من الأجوبة عن النقض.

(١) في المطبوع: (منها)، والضمير يعود إلى نقل الكلام لمسألة أخرى، وانقلاب المعترض مستدلاً.

(٢) في المطبوع: (بخفراه).

(٣) يعني: من كونه عدواناً.

أن يبين في الموضوع الذي تخلف فيه الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من فوات شرط أو وجود مانع^(*)؛ ليظن استناد تخلف الحكم إليه^(*)؛ فيبقى الظن المستفاد

* قوله: «أن يبين في الموضوع إلخ» مثاله: ما إذا أورد المعترض قتل الوالد ولده على علة القتل العمد العدوان، فقال المستدل: تخلف الحكم لمانع الأبوة؛ وإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع؛ فأورد المعترض السرقة من غير حرز؛ فقال المستدل^(١): لانتفاء شرط وهو الحرز؛ وكما إذا قال: نصاب كامل حال عليه الحول فوجبت فيه الزكاة كالمضروب، فأورد المعترض مال الصبي والمجنون والمديون، فيقول المستدل: مال الصبي والمجنون فات فيه شرط التكليف تغليبا لمعنى العبادة فيه عند الحنفي؛ ومال المديون وجد فيه مانع الدين فلذلك تخلف الحكم في هذه الصور.

* قوله: «ليظن إلخ» تعليل لقوله: «أن يبين إلخ» وقوله: «ما يصلح» مفعول يبين، (أي^(٢)): أن يبين مستنده الذي استند عليه لنقض كلام خصمه بأن يقول: انتقض تعليلك لفوات شرط كذا أو لوجود مانع يمنع من ثبوت الحكم وذلك المانع كذا) وما ذلك إلا ليظن أن استناد تخلف الحكم إنما كان لفقدان ذلك الشرط أو (لوجود^(٣)) ذلك المانع؛ ويبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله، فإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع؛ فنقضه المعترض (انتفى^(٤)) شرط من دليلك وهو الحرز، فهنا قد بطل الظن الذي بنى عليه المستدل القطع وبقي الحكم المستفاد من الدليل بعد ضم الشرط إليه بأن يقال: سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله ولا شبهة فيه).

(١) يعني: أن تخلف الحكم في هذه الصورة إنما هو لانتفاء شرط.

(٢) الأولى أن يقول: أي: أن يبين المستدل أن تخلف الحكم في الصورة المنقوض بها إنما كان لفوات شرط كذا أو لوجود مانع منع الحكم في صورة النقض، وبذلك تعلم أن ما بين القوسين لا داعي له.

(٣) في المطبوع: (لتخلف).

(٤) الكلام الآتي لا علاقة له بما سبق، وتكملة الكلام: (فنقضه المعترض بالسارق من غير الحرز، فيجيب المستدل بأن تخلف الحكم هنا مع وجود العلة إنما هو لفوات شرط الحرز فتخلف الحكم ناتج عن فوات الشرط، فيبقى دليل عليه الوصف دالاً على ذلك بالظن المعمول به شرعاً).

من الدليل بحاله، ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم أو فوات أمر يناسب الاشتراط^(*) فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد، ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط في صورة النقض^(*)؛ ولا يثبت

* قوله: «ويكفيه أن يبين في صورة النقض إلخ» أي: يكفي المستدل أن يبين وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم، كنفى الوجوب (للو جوب)^(١)، أو خلافه كالحرمة (للو جوب)^(٢)؛ وذلك إما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، أما تحصيل المصلحة فكما في العرايا إذا أوردت على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، وقد لا يكون عندهم ثمن آخر؛ وكضرب الدية على العاقلة إذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة^(٣) أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولا فليغرموا بكونه قاتلا؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: (مالك غنمه فعليك غرمه)^(٤)، وأما دفع المفسدة فكتعليل حرمة أكل الميتة بقذارها فإذا أورد أن المضطر داخل في التحريم، قيل: إنها لم يكن داخلا لدفع مفسدة هلاك النفس؛ وهو أعظم من كل مستقذر.

* قوله: «ولا يعتبر قول من قال لا بد أن يبين وجود المانع إلخ» هذا وارد على قوله: ويكفيه أن يبين إلخ^(٥)، بيانه: أن هذا القائل قال: لا بد في صورة النقض أن يبين وجود=

(١) لعلها: (للو جوب).

(٢) لعلها: (للمحرم).

(٣) كذا ولعلها: (لمعنى مناسب في).

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، وروي: (لا يعلق الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه) من حديث أبي هريرة بإسناد حسن أخرجه ابن حبان (٥٩٣٤)، والحاكم ٥١/٢، والشافعي ١٦٤/٢، والبيهقي ٣٩/٦، والدارقطني ٣٣/٣، والبعثي (٣١٣٢).

(٥) بل هو وارد على أصل الجواب، فإن المؤلف لما اختار أن القدح يتخلف الحكم في صورة النقض يمكن الإجابة عنه بإسناده لفوات شرط أو وجود مانع، ذكر أن بعض الناس يرى عدم صحة كون ذلك جواباً، فإن المانع والشرط متوقفان في كونها مانعاً وشرطاً على صحة التعليل بالوصف، وصحة التعليل بالوصف متوقف على كون المانع مانعاً والشرط شرطاً إذا صح الجواب بذلك فيلزم عليه الدور، فالمؤلف يبطل هذا الاستدلال، ويصحح الإجابة بهذا الجواب، وانظر: الإحكام للأمدى ٣/٢٤٤، والجواب بأن صحة التعليل لقيام الدليل عليه ولتناسبه، وليس لكون الشرط شرطاً.

ذلك ما لم يوجد المقتضي؛ ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيفضي إلى الدور؛ لأننا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً؛ وإنما ترك^(١) لمعارضة تخلف الحكم؛ فإذا ظهر ما يصلح مستنداً له وجب إحالة الحكم عليه وبقي الظن الأول مجاله، ولو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه^(*) ويكفيه

= المانع أو فوات الشرط؛ كأن يقول مثلاً: يجب القصاص في القتل العمد العدوان ما لم يكن القاتل والدا للمقتول فهذا بيان وجود المانع؛ أو أن يقول في بيان فوات الشرط: شرط القطع أن يسرق نصاباً كاملاً من غير حرزه؛ فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضى وهو القصاص في المثال الأول والقطع^(٢) في المثال الثاني متوقفاً على ثبوت المانع؛ وثبوت المانع متوقفاً على ثبوت المقتضى فيلزم الدور؛ وحاصل الجواب أن لا دور هنا لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، فهلاك النفس مثلاً في صورة الاضطراب مناسب يعتبره الشرع وإذا كان كذلك دل على كونه مقتضياً لحل الأكل، وكذلك حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب معتبر شرعاً يدل على جواز استثنائه من قاعدة الربا؛ وإنما ترك ذكر المانع أو الشرط لأنه عارضه تخلف الحكم عنه فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم على ذلك المستند وبقي الظن الأول بحالِهِ.

* قوله: «ولو أبدى النقض على أصل المستدل إلخ» أراد بذلك أن النقض من المعارض إما أن يتوجه إلى^(٣) أصل خصمه المستدل، أو إلى أصل نفس المعارض؛ فإن كان النقض متوجهاً إلى أصل المستدل لزمه الجواب والاعتذار؛ لاختصاص النقض بمذهبه؛ وبدون الجواب عنه يتبين فساده؛ كما إذا قال الحنفي في قتل المسلم بالذمي: إنه قتل عمده عدوان =

(١) يعني إننا ترك اعتبار كون الوصف المناسب مقتضياً للحكم لمعارضة تخلف الحكم في صورة النقض الناتجة عن فوات شرط أو وجود مانع.

(٢) القطع والقصاص أحكام وليست عللاً.

(٣) الأولى التعديدية بد(على) كما فعل المؤلف، وأصل خصمه أي مذهبه.

في ذلك أمر يوافق أصله، وإن أبداه على أصل نفسه وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه لم يصح؛ فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره

=فيوجب القصاص قياساً على المسلم بالمسلم، فيقول الحنبلي: هذا ينتقض على أصلك بما إذا قتله بالمثل، فإن الأوصاف موجودة والقصاص منتف عندك، فله أن يعتذر عنه بأدنى عذر يليق بمذهبه ولا يعترض عليه فيه؛ لأنه أعرف بما أخذه؛ مثل أن يقول: ليس ذلك قتلاً (أو)^(١) ليس ذلك عمداً أو ما شاء من كلامهم، وإن كان النقض متوجهاً من المعترض إلى أصل نفسه بأن قال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني؟ لم يصح؛ أي: لم يقدح في علة المستدل ولم يلزمه العذر عنه، وذلك كما إذا قال الحنبلي: لا يقتل المسلم بالذمي لأنه كافر فلا يقتل به المسلم قياساً على الحربي، فقال الحنفي هذا الوصف لا يطرد على أصلي إذ هو باطل بالمعاهد فإنه كافر ويقتل به المسلم عندي، وكذا لو قال الحنبلي: يقطع النباش لأنه سارق، فقال الحنفي: هذا باطل على أصلي بسارق الأشياء الرطبة، فإنه سارق ولا يجب قطعه عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فلا يلزمني، فهذا لا يسمع على الصحيح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره من الكفر في مسألة المسلم بالذمي والسرقة في مسألة النباش نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد والرجوع إليه والعمل بمقتضاه في سائر الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض، كما أنه حجة عليه في محل النزاع، أي: في المسألة التي هما فيها، وتقريره: أن للمستدل أن يقول: العلة (ثابتة)^(٢) في صورة النزاع وهو قطع النباش، و(في)^(٢) صورة النقض، وهو القطع بسرقة الأشياء الرطبة؛ فالوصف الذي ذكرته حجة عليك في الموضوعين فإن كان عندك قادح في نفس العلة فأبده، أما كونها لا تطرد على أصلك فلا يلزمني، إذ هذا حمل لي على مذهبك بالقوة.

(١) في المطبوع: (و).

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(مقتضى)^(١) للحكم نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد إليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض، كما هو حجة في المسألة التي هما فيها؛ فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض^(٢) ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع في دفع النقض: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة؛ بكونه على خلاف الأصلين^(٣) على ما مر^(*).

* قوله: «الرابع في دفع النقض أن يبين إلخ» أي أن يبين المستدل أن صورة النقض واردة على مذهبه ومذهب خصمه فهي مستثناة، كما إذا قال المستدل: مكيل فحرم فيه التفاضل، فأورد المعارض العرايا إذ هي مكيل وقد جاز فيه التفاضل بينه وبين التمر المبيع به على وجه الأرض، فيقول المستدل: هذا وارد عليك وعليّ جميعاً، فليس بطلان مذهبي به أولى من بطلان مذهبك.

(تنبيه) زاد العلامة النيلى في شرح جدل الشريف المراغي^(٤) طريقاً خامساً في دفع النقض فقال: هو أن يقول المستدل: هذه العلة منصوصة فهي مؤثرة بالنص فلا يرد عليها نقض؛ كقوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٥) إذا علل بالسرقة في مسألة النباش وغيره فأورد عليه بعض النقوض المذكورة، وكذلك علة (العرايا)^(٦) منصوصة فلا يؤثر فيها النقض بالعرايا.

(١) في المطبوع: (مقتضى).

(٢) يعني: إنما يترك العمل بدليل العلة إذا وجد دليل يعارضه، لكن مذهب الخصم ليس دليلاً، بحيث يُعارض به دليل التعليل.

(٣) الأصلين: أصل المستدل وأصل المعارض، والمراد بالأصل هنا المذهب.

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/٥٠٧.

(٥) سورة المائدة، الآية [٣٨].

(٦) كذا في المطبوع، ولعلها: (الربا).

ولو قال المعارض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقص فهذا نقض للدليل العلة لا لنفس العلة^(*)؛ فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال؛ ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

* قوله: «ولو قال المعارض ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقص إلخ» معناه: أنه إذا نقض المعارض علة المستدل بصورة فأجاب المستدل عن ذلك بأحد الأجوبة المتقدمة إما منع العلة أو الحكم في صورة النقص أو بورود النقص على المذهبين أو غير ذلك؛ فقال المعارض: الدليل الذي دل على أن وصفك الذي عللت به في محل النزاع علة (موجود)^(١) في صورة النقص فيلزمك الإقرار بثبوت الحكم فيها عملاً بوجود الوصف المقتضي له لكنك لم تقل به فيلزمك النقص^(٢)؛ مثاله: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص كقتل المسلم، فيقول الحنبلي: لا أسلم أن قتل الذمي عدوان، فيقول الحنفي: الدليل على أن قتل الذمي عدوان أنه معصوم بعد الإسلام، وكل من كان معصوماً بعصمة الإسلام فقتله عدوان، فيقول المعارض: دليل العدوانية في قتل الذمي موجود في قتل المعاهد^(٣) فليكن عدواناً يجب به القصاص على المسلم؛ فهذا نقض للدليل العلة لا لنفس العلة فلا يسمع لأنه انتقال، وبيانه: أن الكلام أولاً كان في نقض^(٤) وجوب قتل المسلم بالذمي بعدم وجوب قتله بالمعاهد مع اشتراكهما في العلة، وهو نقض للحكم؛ والكلام الآن في (كون)^(٥) إخفار ذمة الإسلام بقتل الذمي =

(١) في المطبوع: (موجودة).

(٢) أي: يلزمك عدم صلاحية الوصف للتعليق.

(٣) كذا في المطبوع، وقد سبق مثلها، والمراد (المستأمن).

(٤) هل النقص هنا متوجه للحكم أو للعلة؟

(٥) في المطبوع: (كونه)، والمراد نقض كون.. إلخ.

وأما الكسر وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم^(*)

=عدوانا عليه بكون الإخفار المذكور يقتل المعاهد ليس عدواناً عليه وهو نقض لدليل العلة كما ذكر؛ فقد انتقل من النقض لعلّة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم؛ فهو شبيه بما إذا انتقل عن محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض فكأنه قال: يلزمك أن تعترف بالعدوانية في صورة النقض لوجود دليلها الذي اعتمدت عليه في محل النزاع، فهذا بيان قول المصنف: فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة إلخ؛ وفي مثل هذا يكفي المستدل أدنى دليل يليق بأصله أي: يوافقه ويطابقه؛ مثل أن يقول: أنا لم أحكم بالعدوانية في صورة قتل المسلم بالحربي لمعارض لي في مذهبي، وهو أن الحربي المعاهد (مؤقت العهد)^(١) فالمقتضي لانتفاء القصاص فيه قوي موافق للأصل والمقتضي لإثباته ضعيف؛ بخلاف الذمي فإن مقتضي لقتل المسلم به قويٌّ لأنه (لتأبد عهده)^(٢) وذمته فصار كالمسلم أو غير ذلك من الأعداء، والله الهادي.

* قوله: «وهو إبداء الحكمة بدون الحكم» هذا كلام يتضمن تعريف الكسر، وبيانه: أن الحكمة هي ما اشتمل عليه الضابط (الوضعي)^(٣) كالمشقة التي اشتمل عليها السفر المباح، والعقوبة الرادعة التي اشتمل عليها القصاص، ونحو ذلك، ومثاله: ما إذا قال الحنفي: العاصي بسفره مسافر فيجوز له الفطر وقصر الصلاة كالمسافر سافراً مباحاً، فإذا قيل له: لم قلت: إنه يترخص؛ قال: لأنه يجد مشقة في سفره فناسب الترخص، وقد شهد له الأصل المذكور بالاعتبار، فيقول الحنبلي: هذا ينكسر بالمكاري والفيج ونحوهما ممن دأبه السفر يجد المشقة ولا يترخص، والفيج بالفاء المفتوحة والياء المثناة التحتية الساكنة والجيم =

(١) في المطبوع: (مفوت للعهد).

(٢) في المطبوع: (نابذ لعهدته).

(٣) في المطبوع: (الوضعي)، وفي شرح مختصر الروضة ٣/ ٥١٠: (الوضعي)، والأولى تقييد التعريف

فغير لازم^(*)؛ لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مرد الشارع في ضبط مقدارها^(*).

=آخره، قال ابن الأثير في النهاية^(١): هو المسرع في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد، والجمع فيوج وهو فارسي معرب، هذا وكذلك لو قلنا في قطع اليد باليد: أن القطع العمد العدوان سبب لوجوب القطع لأنه مناسب من حيث إنه جناية والجناية تناسب العقوبة، فقال: هذا ينكسر بالضرب والشمم وسائر الجنايات هي جنایات ولا توجب القصاص، وعرف الإسنوي^(٢) في شرح المنهاج الأصولي الكسر بتعريف أجلى مما ذكره المصنف فقال: الكسر هو أن تكون العلة مركبة فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزئها ثم ينقض الجزء الآخر، هذا ما يتعلق بتعريف الكسر وتمثيله.

* قوله: «فغير لازم» الفاء واقعة في جواب أما، وهو بيان حكم الكسر؛ أي: أن حكمه غير لازم، أي: غير وارد نقضاً على العلة على الصحيح عند الأصوليين.

* قوله: «لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد إلخ» هذا دليل على أن الكسر لا يرد نقضاً، وبيانه: أن الحكم ليست مضبوطة في نفسها وما ليس مضبوطاً في نفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه، وذلك لأن الحكم عبارة عن جلب مصالح ودرء مفسدات، والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت كثيراً باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، مثال ذلك قولنا: مشقة السفر ومشقة المرض ومشقة الحمل^(٣) وجناية السرقة وجناية الغصب وجناية القتل والقطع هي أنواع، فأنواع المشقة والجناية، إنها تميزت بتميز الأفعال التي صدرت عنها؛ أما هي لذاتها فلا تميز فيها لنوع؛ =

(١) النهاية ٤٨٣/٣ «فيج».

(٢) نهاية السؤل ٢٠٤/٤، وهذا اصطلاح مغاير لاصطلاح المصنف في الكسر.

(٣) ما سيأتي تمثيل للتفاوت، وليس تمثيلاً للحكم.

وإذا احترز عن النقص بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم (*) لو عدم

=وحيث كانت غير مضبوطة في نفسها لم يميز ربط الأحكام بها لوجهين:

أحدهما: أن لحوق المشقة للمكلفين يربط مصالحهم بأمور خفية غير (مضبوطة)^(١) فتختلف عليهم الأحكام وتضطرب الأحوال.

الثاني: أن الشرع وضع قانونا كلياً مؤبداً؛ فلو علق بالحكم لكثير اختلافه واضطرابه، وليس ذلك شأن القوانين؛ وحيث كان^(٢) لم ينضبط بنفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣).

* قوله: «وإذا احترز عن النقص بذكر وصف في العلة إلخ» احترز فعل الشرط وقوله لم يندفع جواب الشرط؛ ومعناه: أن المعلل إذا احترز عن النقص بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدمه بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده ولا يعدم بعدمه لم يندفع النقص به على ما اختاره المصنف ووافق أصحابنا^(٤) وكثير من غيرهم، ومثاله ما ذكره المصنف: فإن قوله: الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار وصف شبهي صحيح، وقوله: يستوي فيه الثيب والأبكار لا تأثير له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أتى به دفعا لنقص القياس المذكور بحد الرجم فإنه حكم يتعلق بالأحجار؛ فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم لأنه حكم يتعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد؛ فلما قيل: يستوي فيه الثيب والأبكار خرج حد الرجم وزال النقص به لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار؛ فالثيب إذا زنا يرجم، والبكر لا يرجم بل يجلد ويغرب؛ بخلاف الاستجمار فإنه يستوي فيه الثيب والبكر لأنه إزالة نجاسة وهما مخاطبان بها.

(١) في المطبوع: (مربوطة).

(٢) يعني: (الحكم).

(٣) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٤) شرح مختصر الروضة ٣/٥١٥.

في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه لم يندفع النقض به؛ نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب (و)^(١) الأبخار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار، وقال قوم: يندفع به النقض لأن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر^(*) مطرداً ضممننا إليه وصفاً غير مؤثر لتكون العلة مؤثرة مطردة^(*)، ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع فلا يجوز التعليل به مع غيره^(*)؛ كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير؛ وهذا صحيح فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة^(*).
 وإن احترز عن النقض بشرط ذكره في الحكم^(*) مثل أن يقول: حران مكلفان

* قوله: «المؤثر» أي: في الحكم.

* قوله: «لتكون العلة مؤثرة مطردة» أي وتكون فائدة المؤثر العلية وفائدة غير المؤثر دفع النقض.

* قوله: «ولنا أن الوصف إلخ» حاصله: أن الوصف الطردي لا يصلح للاستقلال في العلة المفردة فلا يصلح للإعانة في العلة المركبة.

* قوله: «كالفاسق في الشهادة» أي: لا تقبل شهادته وحده فيما تقبل شهادة الواحد كالرضاع عندنا؛ كذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد^(٢).

* قوله: «وان احترز عن النقض بشرط ذكره إلخ» أي: إن احترز عن نقض العلة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرط أو وصف كما مثل به المصنف؛ وبيان مثاله: أن العلة تقتضي أنه حيث وجد حران مكلفان محقونا الدم أن يجري بينهما القصاص، حتى في قتل الخطأ وشبه العمد؛ لكن ذلك باطل بإجماع؛ فلما انتقضت العلة بذلك كان احترازه في الحكم =

(١) (الواو) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) ينقض بالطرد، لا يدل على العلية وحده، ويدل عليها مع الانعكاس في الدوران كما سبق ٣٦٨/٢.

محقونا الدم فوجب أن يثبت (بينهما)^(١) القصاص في العمد كالمسلمين، فقيل: هذا اعتراف بالنقض؛ لأن علته^(*) الأوصاف المذكورة أولاً فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت^(*)؛ فإذا قال: (في العمد): اعترف بتخلف حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة^(٢)؛ ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة، وقال آخرون: هو صحيح^(*)؛ لأن الوصف المذكور آخرأ وهو (العمد) متقدم في المعنى وهذا جائز؛ كتقديم المفعول على الفاعل؛ وإن كان^(٣) متأخراً في اللفظ فإن للعمد أثراً في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب.

= بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها فلم يؤثر في تصحيحها؛ كما لو ولغ كلب في قلتي ماء إلا رطلين ثم وضع فيه رطل ماء لم يكن مؤثراً في زوال نجاسته بالولوج السابق.
* قوله: «لأن علته» أي: علة النقض^(٤).

* قوله: «حيث وجدت» أي: فتقييد الحكم بعد ذلك بشرط أو وصف يدل على فسادها إذ لو صحت لما احتاج إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

* قوله: «وقال آخرون: هو صحيح إلخ» لأن الوصف إلخ أي: قال: إن الشرط الذي قيد به الحكم هو أحد أوصاف العلة حكماً وإن تأخر في اللفظ حتى كأنه قال في مثال المصنف: حران مكلفان محقونا بالدم قتل أحدهما الآخر عمداً فجرى بينهما القصاص كالمسلمين؛ وإذا كان التقدير في المعنى هذا المثال وجب اعتباره؛ لأن العبرة (بحق)^(٥) الأصل إنها هي بالأحكام لا بالألفاظ قال الطوفي^(٦): وهو أصح، وهو قول أبي الخطاب^(٧).

(١) في المطبوع: (بينها).

(٢) يعني: غير صحيحة، وليس المراد لزومها محلها.

(٣) أي: وإن كان الوصف المقيد للحكم متأخراً في اللفظ.

(٤) ليس علة النقض، بل علة الحكم وهي الأوصاف المذكورة أولاً: حران مكلفان محقونا بالدم.

(٥) في المطبوع: (نحو).

(٦) شرح مختصر الروضة ٣/٥١٧.

(٧) التمهيد ٤/١٦٥.

الوجه الثامن في الاعتراض: القلب: ومعناه أن يذكر لدليل المستدل حكما ينافي حكم المستدل مع تبقية الأصل والوصف مجالهما^(*)، وهو قسمان: أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه^(*) مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قرينة بمفرده، كالوقوف بعرفة^(*)؛ فيقول المعارض: لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قرينة كالوقوف بعرفة^(*).

* قوله: «أن يذكر لدليل المستدل حكما إلخ» معناه: أن المعارض يقلب دليل المستدل ويبين أنه يدل عليه لا له (أو يدل عليه)^(١).

* قوله: «أحدهما أن يبين أنه يدل على مذهبه»^(٢) أي: وإبطال مذهب المستدل.

* قوله: «كالوقوف بعرفة» أي: فلا يكون بمجرد قرينة، بل لابد أن يقترن به الإحرام والنية.

* قوله: «فيقول المعارض إلخ» بيان هذا المثال: أنه^(٣) مبني على مقدمتين: إحداهما: لابد أن يقترن بالاعتكاف غيره.

الثانية: أن ذلك الغير هو الصوم.

ومدرك الأولى هذا القياس، ومدرك الثانية الإجماع^(٤) المذكور، فيقول المعارض الشافعي أو الحنبلي في قلب الدليل المذكور: الاعتكاف: لبث محض فلا يشترط له الصوم كالوقوف بعرفة، فكما أن الوقوف بعرفة لا يشترط لصحته الصوم فكذلك لا يشترط =

(١) كذا في المطبوع، والأولى حذفها لتكرارها.

(٢) أي: مذهب المعارض.

(٣) يعني: كلام المستدل.

(٤) كذا في المطبوع، ولعله يريد وقوع الإجماع على عدم اشتراط غير الصوم.

القسم الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه (*)؛ كما لو قال حنفي (*) في مسح الرأس: ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف، أو فيقول خصمه: ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف، أو يقول في بيع الغائب: عقد

= (في) (١) الاعتكاف عملاً بالوصف المذكور، وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً؛ وإذا تبين أن وصف المستدل يناسب دعواه وعدمها لم يكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر فيسقط الاستدلال به؛ لأنه يصير حينئذ ترجيحاً بلا مرجح؛ فهاهنا المعارض قصد بقلب الدليل تصحيح مذهبه، وهو عدم اشتراط الصوم للاعتكاف وإبطال مذهب خصمه.

* قوله: «أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه» أي: من غير أن يتعرض لتصحيح مذهب نفسه.

* قوله: «كما لو قال حنفي» أي: مستدلاً على عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح، وبيان المثال: (أن قول المعارض: ممسوح في الطهارة فلا يتقيد بالربع كالخف في قوة قوله) (٢) هذا ينقلب عليك بأن يقال: ممسوح ولا يتقدر بالربع كالخف، فإن أحمد ومالكا رضي الله عنهما يوجبان استيعاب الرأس بالمسح، وقد أبطله الحنفي في قياسه؛ فتعرض الخصم لذلك بإبطال مذهب المستدل بقوله: فلا يتقيد بالربع؛ لأن أبا حنيفة يقتصر على مسح ربع الرأس؛ ولا يلزم من ذلك صحة مذهب المعارض لجواز أن يكون الصواب في مذهب الشافعي وهو أجزاء ما يسمى مسحاً ولو على شعرة أو ثلاث.

(١) (في) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (أن يقول المستدل الحنفي: الرأس ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف، فيقول المعارض: هذا ينقلب عليك... إلخ).

معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح^(*)؛ فيقول خصمه: فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح؛ فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح، فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم؛ ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة، والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه (بعين)^(١) المذكور^(*)؛ فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان

* قوله: «أو يقول في بيع الغائب إلخ» أشار به إلى أن القسم الثاني على نوعين:

أحدهما: أن يتعرض المستدل لبطلان مذهب خصمه بطلانا صريحا وقد تقدم بيانه. والثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه ضمنا أي: يدل على بطلان لازم من لوازمه، وقد أشار إلى ذلك فيما بعد بقوله: ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة، وشرح ذلك: ما إذا قال الحنفي في بيع الغائب: هو عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض أو مع الجهل بالمعوض كالنكاح؛ فإنه يصح مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونها عقد معاوضة، فيقول الخصم: هذا الدليل ينقلب بأن يقال: عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح؛ فإن الزوج إذا رأى الزوجة ولم تعجبه لم يجز له فسخ النكاح فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور؛ والخصم لم يصرح ههنا ببطلان مذهب المستدل لكن دل على بطلانه ببطلان لازمه عند الخصم وهو خيار الرؤية؛ فإن أبا حنيفة يميز ببيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه؛ وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحة البيع؛ فهو إبطال له بالملازمة لا بالتصريح، وهذا معنى قوله: ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة.

* قوله: «والقلب نوع من المعارضة إلخ» يعني أن القلب في الحقيقة هو معارضة إلا أن الفرق بينها أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل؛ بخلاف القلب فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله.

(١) في المطبوع: (بغير).

الجامع، ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة^(*) إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف^(*).

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة^(*): وهو قسمان: معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع؛ وأحسنهما المعارضة في الأصل؛

* قوله: «ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة» مثل أن يقول في مسألة مسح الرأس لا نسلم أن الخف لا يتقدر بالربع فيمنع حكم الأصل في منع المعارض. * قوله: «إلا أنه يسقط عنه منع وجود الوصف» أي: فإنه يجوز في المعارضة ولا يجوز في القلب، مثل أن يقول في المثالين السابقين^(١): لا نسلم أن الوقوف والاعتكاف لبث محض، أو لا: نسلم أن مسح الرأس والخف مسح؛ أو لا نسلم أن البيع والنكاح عقد معاوضة؛ وذلك أن المستدل في المعارضة لم يعلل بوصف المعارض ولا التزمه واعتمد عليه في قياسه فجاز له منعه؛ بخلاف القلب فإن المستدل التزم في قياسه صحة ما علل به المعارض وهو اللبث والمسح وعقد المعاوضة فليس له في جواب القلب منعه؛ لأنه هدم لما بناه ورجوع عما التزمه واعترف بصحته فلا يقبل منه.

* قوله: «الوجه التاسع في السؤال: المعارضة» المعارضة: مفاعلة من عرض له يعرض إذا (وقف)^(٢) بين يديه أو عارضه في طريقه ليمنعه النفوذ فيه؛ فكأن المعارض يقف بين يدي المستدل أو يوقف حجته بين يدي دليله ليمنعه من النفوذ في إثبات الدعوى، مثال المعارضة في الأصل: لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر (بالطعم)^(٣)، فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت.

(١) هذه أمثلة لجواب المستدل بمنع وجود الوصف، وهي تصلح في المعارضة ولا تصلح في القلب، وجواب القلب يكون بإثبات كون العلة تقتضي حكم المستدل دون حكم المعارض، أو بعدم مناسبة الوصف بحكم المعارض أو بالنقض بوجود العلة بدون حكم المعارض، أو بالعكس بوجود حكم المعارض بدون العلة.

(٢) في المطبوع: (أوقف).

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام.

لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره ولا يحتاج إلى أصل^(*)، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل وأصل^(*) يشهد له ثم ينقلب مستدلا، والمستدل معترضا عليه، ومعنى المعارضة في الأصل أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم^(*)؛

* قوله: «لأنه - أي المستدل^(١) - لا يحتاج إلى ذكر غير» أي: لا يحتاج أن يذكر غير صلاحيته أي: أن ما يذكره صالح للتعليل، أي: لكونه علة ولا يحتاج إلى إثبات أصل غير أصله.

* قوله: «وأصل» معطوف على قوله: إلى ذكر؛ وقوله: «ثم ينقلب» أي: وهناك يصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا.

* قوله: «ومعنى المعارضة في الأصل إلخ» معناه: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضيا آخر للحكم^(٢) غير ما ذكره المستدل؛ فحيث لا يتعين ما ذكره المستدل لأن يكون مقتضيا علة الحكم؛ بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل^(٣) ويحتمل أن (تكون علة)^(٤) الوصفين جميعا الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض كما بينا في المثال المتقدم، وقال صدر الشريعة الحنفي^(٥): اعلم أن المعترض إما أن يبطل دليل المعلل، ويسمى مناقضة، أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله، ويسمى معارضة؛ وتجري في الحكم وفي علة، والأولى تسمى معارضة في الحكم، والثانية في المقدمة، وهذا منه تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة حيث أن ما ذكره تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة.

(١) كذا في المطبوع، والصواب: (المعترض).

(٢) يعني في الأصل؛ بحيث لا يشارك الفرع الأصل في ذلك الحكم لعدم وجود المعنى الذي ذكره المعترض.

(٣) يعني: ويحتمل أن تكون علة الوصف الذي أبداه المعترض.

(٤) في المطبوع: (يكون عليه).

(٥) تفقيح الأصول بشرحه التلويح على التوضيح ٢/ ٩٠، على أن مراده اصطلاح آخر مغاير لاصطلاح

فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه^(*)؛ لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به^(*)؛ وإنما صح لصلاحيته لا لعدم غيره^(*)؛ إذ العدم ليس من جملة

* قوله: «فقد قال قوم أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه» أراد بالقوم جماعة من علماء الجدل، وحاصله: أن الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أم لا؟ فيه قولان للجدلين سبق توجيههما في نظير هذه المسألة في سؤال النقض، فإن أهمل المستدل الاحتراز عما ذكره المعترض كان للمعترض أن يعارضه به فيرد على المستدل ويلزمه جوابه^(١)، مثاله: أن يقول الحنفي في رفع اليد في الركوع: ركن غير الإحرام فلا يشرع فيه رفع اليد كالسجود؛ فإن لم يحترز عن الإحرام عارضه به الخصم بأن يقول: ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام، قال الطوفي^(٢): قلت: والأشبه أن هذا الاحتراز لا يلزم لأن ما تحرز عنه المستدل إن لم يكن وارداً في نفس الأمر لم يكن للاحتراز عنه ضرورة؛ وإن كان وارداً لم ينفعه الاحتراز عنه بالذكر المجرد إذ للمعترض أن يقول: وما الفرق بين الإحرام وغيره حتى يستثنيه؛ إذ الإحرام والركوع والسجود أركان فإذا قست على السجود قست أنا على الإحرام وليس أحد القياسين أولى من الآخر انتهى، وهو توجيه حسن إلا أنه قال: إن الاحتراز يكون صحيحاً إذا بين مع الاحتراز اطراد العلة.

* قوله: «لأنه لو انفرد ما ذكره إلخ» أي: كما لو قال في المثال المتقدم: ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام^(٣).

* قوله: «وإنما صح إلخ» أي: وإنما صح التعليل به لكون ذلك الأصل صالحاً لأن =

(١) ذكر المرادوي في التحبير القولين في صحة الاعتراض بالمعارضة في الأصل. انظر: ٧/ ٣٦٢٦، ولعلّه مراد

المؤلف هنا لظاهر استدلاله للقولين، وكلمة (حذف) المراد بها إلغاء المستدل لوصف/ المعترض.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٥٣٠، وهذه الأمثلة في المعارضة في الفرع لذكر أصل آخر فلا يصح التمثيل

بها.

(٣) يعني: إذا لم يبد المعترض معنى آخر لحكم الأصل.

العلة، وصلاحيته لا تختلف^(١)، ولأن معنى العلة أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقبها فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن (يقال)^(٢): إذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم؛ فإن بيّن المعارض أن الوصف الذي ذكره^(*) يناسب إثبات الحكم (عند وجود)^(٣) ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع (في الفرع)^(٤)؛

= يكون علة؛ وليس صحة التعليل به لعدم وجود غيره (إذ الأعدام لا تكون من جملة العلة)^(٥).

* قوله: «فإن بين المعارض أن الوصف الذي ذكر إلخ»^(٦) يعني أن المعارض إذا بيّن في أصل قياس المستدل وصفا زائدا على الفرع يصح تعليق الحكم عليه (فألغاه)^(٧) المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الوصف الذي أبداه المعارض؛ فيبين المعارض أن في هذا (الوصف)^(٨) الثاني وصفا آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به لزم المستدل =

(١) يعني: لا تختلف بأوصاف أو بعدمها، ومن أسباب الاختلاف اختلاف فهم في تعليل الحكم الواحد بعلمتين.

(٢) في المطبوع: (قال).

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (دون).

(٤) كذا في المطبوع، ولعلها: (من كون الوصف علة).

(٥) معناه: أن سبب صلاحية الوصف للتعليل قيام دليل التعليل، وليس سبب صلاحية الوصف للتعليل عدم وصف آخر صالح للتعليل.

(٦) كلام المصنف في تقرير مذهب القائلين بعدم صحة الاعتراض بالمعارضة في الأصل والاستدلال لهم بأن المعارض إذا عارض قياس المستدل بوصف آخر في الأصل يدعي أنه العلة، فلا يخلو إن كان الوصف الآخر هو المناسب لإثبات الحكم فهنا يكون الاعتراض من قبيل الممانعة في الفرع وهو اعتراض مستقل، وإلا فلا يمتنع إثبات الأصل بعلمتين، وأما كلام الشارح فإنه متعلق بأحد أجوبة المستدل ببيان أن الحكم ثبت في صورة أخرى بدون الوصف الذي أبداه المعارض مما يدل على عدم صلاحية وصف المعارض للتعليل.

(٧) في المطبوع: (فإلغاه).

(٨) كذا في المطبوع، ولعلها: (الأصل، أو المحل).

=إبطال هذا الوصف بحذفه أو منعه أو غير ذلك من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول (من حيث إن ما ذكره)^(١) المستدل للتعليل؛ وهذا معنى قوله فيكون من قبيل المانع في الفرع، مثاله: إذا قال المستدل^(٢): مسلم مكلف يصح أمانه كالحرة؛ فعارضه الخصم بوصف الحرية فألغاه المستدل بالمأذون له في القتال حيث صح أمانه بدون الحرية فقد صار المأذون له كأصل بأن قاس عليه المستدل؛ فإن يتن المعترض أن في المأذون له في القتال وصفا آخر مناسباً لصحة الأمان مفقوداً في غير المأذون له وذلك المناسب هو الإذن؛ ووجه مناسبه أن السيد أقامه مقامه في القتال والنظر في مصالح الحرب؛ وذلك يدل على أنه علم منه الكفاية ورصانة الرأي؛ وإلا كان السيد فاسقاً بتفويض مصلحة المسلمين العامة إلى من ليس أهلاً لها والفسق خلاف ظاهر حال المسلم؛ وحيث أن يكون الإذن دليلاً على صلاحية هذا المأذون له لإعطاء الأمان؛ فالحرية وإن انتفت صفتها فقد خلفها صفة تحصل (مقصودها)^(٣) وتدل عليها؛ فحيث يلزم المستدل إبطال هذا المناسب وإلا كان معارضاً بوصف (الإذن)^(٤) كما عورض في وصف الحرية؛ وسيله في إلغائه أن يبين مثلاً صحة الأمان من العبد في صورة بدون الإذن، وللمعترض إبداء وصف مناسب في تلك الصورة وعلى المستدل إلغاؤه؛ وهلم جرا في إبداء المناسب من المعترض وإلغائه من المستدل حتى ينقطع الإلغاء من المستدل أو إبداء^(٥) الوصف من المعترض.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (من حيث إنه هو الذي ذكره المستدل للتعليل)، وليس هذا معنى كلام

المصنف كما سبق.

(٢) يعني: في العبد.

(٣) في المطبوع: (مقصودهما).

(٤) كذا في المطبوع، ولعلها: (الإسلام).

(٥) يعني: (أو ينقطع إبداء.. إلخ).

والصحيح أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعارض^(*)، إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به؛ فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه؛ فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظنا غالبا أنه ليس ثم مناسب آخر^(*)؛ وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه دفعا لشغب الخصم، إلى أن يبين المعارض في الأصل مناسبا آخر فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

* قوله: «والصحيح أن المستدل إلخ» تقدم بيانه في المقالة السابقة؛ وقوله: إذ المناسب إلخ استدلال لما ادعاه من الصحة، وقوله: (العري) صفة للمناسب يعني: أن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عاريا عن شهادة الأصل كان غير معمول به وإذا استند أي: شهد له أصل ثبت الحكم حينئذ على وفقه؛ وذلك كما مر في الأمثلة المتقدمة.

* قوله: «فالناظر المجتهد ليس له العمل به إلخ» بيان للفرق بين الناظر المجتهد وبين المناظر؛ بأن المجتهد لما كان من شأنه استنباط أحكام لما يرد عليه من الوقائع كان بحيث لا يجوز له العمل بالمناسب حتى يستفرغ جهده إلى درجة يغلب عليه الظن أن لا مناسب إلا هذا؛ وأما المناظر فإنه لما كان أحط درجة من المجتهد لم يطالب إلا بمجرد تقرير المناسبة أي: أن تلك المناسبة ثابتة مستقرة وأن الحكم ثبت على وفقها؛ وما ذلك إلا لأن يدفع مشاغبة الخصم؛ ويثبت على ذلك حتى يبين المعارض مناسبا آخر في الأصل فحينئذ تكون احتمالات ثلاثة متعارضة؛ وهي: أن يكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علة الحكم ما ذكره المعارض؛ ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعا الذي علل به المستدل والذي بينه المعارض؛ وهذا الثالث هو الذي أشار إليه المصنف بقوله: ولعل هذا الاحتمال أظهر.

أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل^(*)؛ (واحتمال ثبوته رعاية لما ذكره المعارض)^(١)، واحتمال ثبوته رعاية لهما جميعاً؛ ولعل هذا الاحتمال أظهر؛ فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح؛ ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب ثبوته لمصلحته لا غير؛ أي: هي كافية؛ فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر لما بينهما من التضاد؛ فإننا إذا قلنا: (لهذا لا غير) فقد نفينا ما عداه؛ فإذا قلنا: (ثبت لهذا الثاني لا غير) كان هذا القول على نقيض الأول؛ ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضمنية قولنا: لا غير؛ فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة المجموع لا كل جزء بمفرده، وإن فسرت العلة بأنها أمانة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره إذ المعلوم لا يعلم

* اعلم أن النسخة التي وقعت بيدي حين كتابة هذا الشرح كان نصها هكذا «فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة، أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل، واحتمال ثبوت رعايته لهما جميعاً انتهى، وهي عبارة مشوشة؛ والأظهر أن الاحتمال الثاني سقط من قلم الناسخ؛ وهي: واحتمال ثبوته رعاية لما ذكره المعارض، ومما يستأنس لذلك أن العلامة الطوفي قال في مختصره للروضة^(٢): المعارضة وهي إما في الأصل ببيان وجود مقتض للحكم فيه فلا يتعين ما ذكره المستدل (مقتضياً)^(٣)، بل يحتمل ثبوته له أو لما ذكره المعارض أو لهما، وهذا يدل على أن القسم الثاني من الاحتمالات كان موجوداً في نسخة الأصل فليعلم ذلك.

(١) سقط من المطبوع.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٥٢٧.

(٣) في المطبوع: (نقضاً).

ثانياً، وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنه لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً^(*).

* قوله: «أنا لو رأينا إنساناً إلخ» يوضحه: أن الذي ألفناه من الشرع باستقراء موارد تصرفه ومصادرها: مراعاة المصالح كلها؛ وإذا كان الوصفان جميعاً مناسبتين بحيث تتوقع المصلحة عقبيهما - كما ذكر في تعريف المناسب - فالظاهر من الشرع تعليق الحكم عليهما تحصيلاً (لمصلحتها)^(١)، إذ ذلك هو المألوف من تصرف العقلاء؛ والشرع لا يخرج عنه، وذلك كمن أعطى قريباً له فقيراً إلى آخر ما ذكره المصنف من التمثيل، ومثال ذلك ما لو علل الحنبلي قتل المرتدة بقوله: بدلت دينها فتقتل كالرجل، فيقول المعترض: لا يتعين تبديل الدين مقتضياً للقتل بل هناك معنى آخر في الرجل يقتضيه ليس في المرأة وهو: جنائته على المسلمين بتنقيص عددهم (وتكثير عدوهم)^(٢) وتقويته، إذ هو من أهل الحرب والنكايه، وحيثُذُجاز أن العلة في قتل الرجل: تبديل الدين؛ والجنائية على المسلمين؛ أو الأمران جميعاً؛ وحيثُذُلا يتعين التبديل علة للقتل، وكذلك لو علل الحنبلي صحة أمان العبد بقوله: مسلم مكلف فصيح أمانه كالحُر، فعَارَضَهُ الحنفي بأن في الحر معنى ليس في العبد يجوز أن يكون مكملًا لمصلحة الأمان وهو مناسب لها؛ وهو أن الحر متفرغ البال للنظر في مصلحة المسلمين والاحتياط لهم في الأمان أو عدمه، ولا كذلك العبد فإنه في مظنة اشتغال البال لما عليه من قيد الرق والاهتمام بقضاء وظائفه؛ فتتقاعد مصلحة أمانه عن مصلحة أمان الحر؛ وبتقدير أن يكون وصف الحرية معتبراً في الحر لا يصح إلحاق العبد به لعدم استقلال ما فيه من الوصف المناسب بالمصلحة.

(١) في المطبوع: (لمصلحتها).

(٢) زيادة يقتضيه السياق.

ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال بل يكفيه تعارض الاحتمالات؛ فيحتاج المستدل إلى دليل ترجيح ما يذكره؛ فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض؛ ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره؛ واحتمال ثبوته بالمناسين جميعاً، وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد الاحتمالين لا يعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات^(*).

وللمستدل في الجواب طرق أربعة:

أحدها: أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض^(*) فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم؛

* قوله: «وجود أحد الاحتمالين إلخ»^(١) هذا كالنتيجة من الدليل الذي ساقه على

أظهرية الاحتمال الثالث.

* قوله: «أحدها: أن يبين إلخ» أي: أحد الأجوبة: أن يبين المستدل أن مثل الحكم المتنازع فيه ثبت بدون ما ذكره المعترض^(٢) فيظهر بذلك (أنه)^(٣) عديم التأثير غير معتبر في الحكم؛ فيستقل ما ذكره المستدل، مثال ذلك في مسألة أمان العبد: إذا قال المستدل: مسلم مكلف فصح أمانه كالحر؛ فعارضه الخصم في الحر بوصف الحرية كما سبق؛ يقول المستدل: قد صح أمان العبد المأذون له في القتال مع انتفاء الحرية فيه فدل على عدم اعتبارها فيكون ما ذكرته من وصف الإسلام والتكليف مستقلاً بالصحة.

(١) هذا دليل على أن المعترض يكفيه إبداء وصف معارض، ولا يلزم بإثبات التساوي بين وصف

المستدل ووصف المعارض؛ لأن كلام المعترض يؤيده احتمالان، وكلام المستدل إنما يؤيده احتمال

واحد، وبالتالي فلا علاقة لهذا بأظهرية الاحتمال الثالث.

(٢) يعني: بدون الوصف الذي ذكره المعترض.

(٣) في المطبوع: (أن)، والضمير عائد للوصف الذي ذكره المعترض.

فإن بينّ المعارض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه^(*)؛ ولا يكفيه أن يقول: كل واحد من المناسبين ملغي بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلة مختصة به؛ فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض في جنس الحكم المختلف فيه؛ كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق^(*)؛ ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

* قوله: «فإن بينّ المعارض في الأصل الآخر مناسباً آخر إلخ» أي: أن المعارض إذا بينّ في الأصل الآخر ما يصلح أن يكون مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه أي: حذف ذلك المناسب على نمط ما مر من قبل^(١).

* قوله: «الطريق الثاني أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض إلخ» أي: أن يبين أن ما أبداه المعارض في الأصل لاغ في جنس الحكم المختلف فيه في نظر الشارع، كالذكورة في العتق؛ مثل أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها: رقيق أو مملوك فسرى عتق الموسر فيه قياساً على العبد، فيقول المعارض: في العبد معنى خاص يصلح أن يكون علة السراية أو جزءها _ وهو الذكورية _ فإن العبد إذا سرى العتق فيه وكملت حرته صلح («لما لا تصلح له الأمة» «من الأمور العامة والخاصة»)^(٢) فيقول المستدل: إن ما ذكرته وإن كان (مخياً)^(٣) للمناسبة إلا أن الذكورية والأنوثة وصف ملغى في باب العتق في نظر الشرع لم نره التفت إليه في موضع منه؛ فهو كالسواد والبياض والقصر؛ وحيثذ يكون وصف الرق والمملوكية هو المستقل بحكم السراية في العبد وهو متحقق في الأمة.

(١) هذا موطن التعليق السابق رقم (١) في ٤٨٢/٢.

(٢) في المطبوع تقديم وتأخير لا يستقيم به الكلام.

(٣) في المطبوع: (مخياً)، ولعلها: (محلاً أو محتملاً).

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم (*).

الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعارض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمنية إلى ما ذكره المستدل (*): وهو أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعارض؛ فإذا ظهر ذلك إما بدليل وإما بتسليم المعارض لزم أن يكون هو العلة إذا (توافقا) ^(١) على كون الحكم معللا بأحدهما كالكيل مع الطعم لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح؛ فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبه إلى الشارع؛

* قوله: «الطريق الثالث أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه إلخ» أو غير ذلك من طرق إثبات العلة المتقدم ذكرها ^(٢)؛ مثال النص أن يقول في قتل المرتدة قوله ﷺ: (من بدل ديتة فاقتلوه) ^(٣)، ومثال الإيحاء: حكم اقترن بمناسب وهو تبديل الدين فوجب أن يكون هو العلة فيه كالقطع مع السرقة والجلد مع الزنا؛ وبالجملة فإن طرق إثبات العلة قد سبقت فمن عرفها هناك عرفها هنا.

* قوله: «أن ما ذكره إلخ» أن وما بعدها في تأويل مصدر مفعول يدعي، ومعناه: أن هذا الطريق الرابع إنها هو خاص بها إذا ادعى المعارض أن الذي ذكره علة مستقلة؛ وذلك كما إذا عارض القوت بالكيل (في البر) ^(٤)؛ فيقول: لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن الرسول ﷺ؛ وكان حيثنذ موزونا؛ أو أن المعارض سلم ذلك؛ وحيثنذ يلزم أن يكون الراجح هو العلة.

(١) في المطبوع: (توفقنا)، والضمير عائد للمستدل والمعارض.

(٢) تقدم في ٣٢٩/٢.

(٣) أخرجه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس.

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام.

إذا ثبت هذا^(*) فإذا كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعارض أن يذكر وصفاً شبيهاً لأن (المناسب)^(١) أقوى على ما لا يخفي.

القسم الثاني في المعارضة: المعارضة في الفرع؛ وهو أن يذكر في الفرع ما يتمتع معه ثبوت الحكم، وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل أكد منه^(*) من نص أو إجماع وقد ذكرناه في فساد الاعتبار^(٢).

* قوله: «إذا ثبت هذا»^(٣) أي: امتناع اعتبار الراجع وإلغاء المرجوح.

* قوله: «أن يعارضه بدليل أكد منه» مثال ذلك لو قال الحنفي في رفع اليدين في الركوع وفي الرفع منه: ركن من أركان الصلاة فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود، فيقول له الخصم: هذا خلاف الحديث الصحيح من رواية ابن عمر رضي الله عنهما وغيره: (أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاث مواطن عند الإحرام والركوع والرفع منه)^(٤)، فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفة النص، أو يقول: (نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يرفعون أيديهم)^(٥) ولم ينكره منكر فيكون إجماعاً سكوتياً وقياسك على خلافه فيكون فاسد الاعتبار، وإلى مثل هذا أشار المصنف بقوله: أن يعارضه بدليل أكد منه من نص أو إجماع.

(١) في المطبوع: (الناسب).

(٢) تقدم في ٤٤٣/٢.

(٣) مراد المؤلف: إذا عرفنا حقيقة المعارضة في الأصل وموقف المعارض وجواب المستدل، فاعلم بأنه إذا كان وصف المستدل مناسباً فإنه لا يلتفت للاعتراض بوصف شبيهي.

(٤) أخرجه البخاري (٧٣٥)، ومسلم (٣٩٠) من حديث ابن عمر، كما أخرجه البخاري (٧٣٧)، ومسلم (٣٩١) من حديث مالك بن الحويرث.

(٥) فعل ابن عمر أخرجه البخاري (٧٣٩)، وفعل مالك بن الحويرث أخرجه الشيخان البخاري (٧٣٧)، ومسلم (٣٩١).

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع^(*)؛ وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية؛ فإن ذكر مانعاً

* قوله: «وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم إلخ» حاصل هذا: يرجع إلى أن المعارض يبين ما يمنع علة المستدل^(١) أو ثبوت الحكم (في)^(٢) فرعه، مثال منع الحكم أن يقول المستدل في المثال المذكور آنفاً: ركن فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود؛ فيقول المعارض ركن فيشرع فيه رفع اليدين كالإحرام، فقد منع الحكم وهو مشروعية رفع اليدين وقاسه على أصل آخر^(٣)؛ وهو حقيقة القلب، وهو نوع معارضة كما ذكر في موضعه^(٤)؛ ومثال منع السببية أن يقول الخنبل في المرتدة: بدلت دينها فتقتل كالرجل؛ فيقول الخنفي: أنثى فلا تقتل بكفرها كالكافرة الأصلية فيبين أن تبديل الدين ليس سبباً لقتل المرأة وهذا راجع إلى قياس الشبه المتردد بين أصليين^(٥)، وأعلم أن منع السببية أعم من منع الحكم^(٦)؛=

(١) يعني: ما يمنع تأثير علة المستدل في الفرع.

(٢) في المطبوع: (و)، ومراده: أو يمنع ثبوت الحكم في الفرع.

(٣) هذه معارضة في الأصل لا في الفرع، والمعارضة الفرع أن يأتي بوصف يقتضي إلحاقه بأصل آخر غير أصل المستدل، ولعل من أمثله أن يقول المستدل: الحيوان مطعوم فحرم الربا فيه كالبر، فيقول المعارض: أسلم حكم الأصل وعلته ووجود العلة في الفرع، ولكن هذا الفرع فيه علة أقوى، وهي كون الحيوان حياً، فالحياة علة لجواز التفاضل أقوى من علة الطعم، والدليل على أن الحياة علة لجواز التفاضل كذا ويسوق أدلته.

(٤) القلب فيه تسليم بجريان علة المستدل في الفرع، لكن إجراء العلة فيه يدل على خلاف قول المستدل، بخلاف هذه المعارضة إذ فيها منع لجريان علة المستدل في الفرع لمعارضة أقوى منها.

(٥) بينها فرق، فهناك ينظر لأكثر الأصليين شبيهاً، وهنا ينظر لأقوى العلتين.

(٦) ليس بينهما عموم وخصوص، فمنع السببية أن يقول المعارض: في الفرع علة أخرى تبين أن علة المستدل لا تؤثر فيه، فمنع تأثير علة المستدل في الفرع، ومنع الحكم: أن يقول: علة المستدل تؤثر في الفرع بحسب الأصل لكن في محل النزاع ظهرت علة أقوى منها فامتنع حكم الفرع من الالتحاق بعلة المستدل للوصف الذي أبديته، وبهذا يظهر لك ما في كلام الشارح من خلل.

للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل^(*)؛ ويفتقران^(١) أن تكون علة المعارض في القوة كعلة المستدل؛ إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف مخيل؛ وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف شبهي^(*)، وإن ادعى

= لأن منع سببية وصف المستدل قد يلزمه منع الحكم بأن لا يكون صالحاً لإثباته إلا هو ولا وصف المعارض الذي يبديه؛ وقد لا يلزمه منع الحكم بأن يكون وصف المعارض صالحاً لإثباته وخالف الوصف السند في ذلك.

* قوله: «في إثبات حكمه من العلة» أي: في إثبات حكمه في علته وأصله وقوة علته؛ كما ذكرناه في مثال رفع اليدين حيث قال المستدل: ركن فلا ترفع فيه اليدين كالسجود، فالسجود هو الأصل والعلة وصف شبهي، وهو كون الركوع ركناً كالسجود؛ فقال المعارض: ركن فترفع فيه اليدين كالإحرام؛ فالإحرام ركن هو الأصل^(٢)، والعلة أيضاً وصف شبهي؛ وذلك لأن المعارض بكسر الراء يجب أن يكون مقاوماً للمعارض بفتح الراء؛ ولا يقاومه إلا إذا ساواه في أوصافه الخاصة.

* قوله: «وإن كان طريقه المناسبة» أي: وإن كان طريق المستدل المناسبة فلا يكفي المعارض أن يعارضه بوصف شبهي، مثاله: أن يقول الحنبلي في النبيذ: مسكر فكان حراماً كالخمر، فيقول الحنفي: غير مقطوع بتحريمه أو غير مجمع على تحريمه كالخل واللبن؛ فيقال له: الحكمة في الإسكار باقية على ما لا يخفى، والمسكر مظنة لها؛ وذلك كاف في ثبوت التحريم عملاً بوجود المظنة حتى تأتي أنت أيها المعارض بشاهد على اعتبار وصفك؛ وهو أن ما ليس مقطوعاً بتحريمه أو مجمعاً على تحريمه لا يكون حراماً.

(١) يعني: منع السببية ومنع الحكم.

(٢) هذا مثال للقلب، ولا يصح مثلاً للمعارضة في الفرع؛ لامتداد علة المستدل والمعارض.

كونه مانعا للسببية فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل^(*)؛ فإن الحكم ثبت للحكمة وقد علمنا انتفاءها؛ وإن بقي احتمال الحكمة ولو على بعد^(*) لم يضر المستدل لما

* قوله: «فقد قيل: لا يحتاج^(١) إلى أصل» أي: يشهد له ما ذكره بالاعتبار؛ لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة لأنها المقصودة به وهو وسيلة إليها؛ وقد علم انتفاؤها ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة؛ فلو قال في مسألة ضمان العبد: مال معصوم فيضمن بكمال قيمته كالبهيمة؛ فالحكمة فيه ظاهرة وهي تحصيل العدل بجبر ما فات من مال المالك بقيمة الفات؛ فإذا قال المعارض: إنسان معصوم فلا يزيد بدله على الألف كالحرة؛ كانت هذه حكمة مقاومة أو مقاربة للأولى من جهة أن الشرع قدّر بدل الإنسان ألفا فالزائد عليه افتيات عليه فطعن في حكمته؛ وهذا إنسان معصوم، فلا يحتاج المعارض ههنا إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار لمقاومته وصف المستدل بنفسه، لكن للمستدل أن يرجح وصفه على وصف المعارض بأن يقول: ما ذكرته متجه لكن ما ذكرته أنا أرجح؛ لأن العبد في باب الضمان والإتلاف أشبه بالبهيمة منه بالحرة لأن شبه المالية فيه أمكن من شبه الحرية لثبوت أحكام الأموال فيه من ورود عقود المعاوضات ونحوها عليه، وأحكام الأحرار لا يثبت (فيه)^(٢) شيء منها إلا قليل لا معول عليه فكان بالمال أشبه؛ فألحق به في الضمان بقيمته بالغة ما بلغت.

* قوله: «ولو على بعد» أي: ولو كان احتمال^(٣) بعيداً لم يضر ذلك المستدل لأن احتمال حكمة وصفه باق؛ والوصف مظنة له؛ وقد ألفنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم =

(١) أي: المعارض.

(٢) في المطبوع: (فيها).

(٣) الأولى: احتياؤها؛ لأن الضمير عائد على الحكمة.

عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة وإن بعد، فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً فيعترض على دليل المعارض (*) بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

= بوجود مظنته، ومجرد وجود احتمال حكمته وهذا حاصل، وحيث يحتاج^(١) إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار حتى يقوى على إبطال وصف المستدل، وهذا كمن جاء يكابر شخصاً على أن يخرج من داره فخرج بنفسه وبقي عياله ورحله فيها، فيحتاج المكابر له إلى قطع علاقته بالكلية حتى يتمكن هو منها.

* قوله: «وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً إلخ» أي: ينقلب المستدل معترضاً على إثبات المعارضة^(٢) بما أمكن من الأسئلة والمعارض مستدلاً على إثباتها، ومثال ذلك لو استدلل الحنبلي على عدم كراهة سؤر الهرة بأن النبي ﷺ كان يصني لها الإناء فتشرب^(٣)، فيقول الحنفي: ما ذكرت من الدليل وإن دل غير أن عندي مانعاً يعارضه ويدل على كراهة سؤر الهرة، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (الهرة سبع)^(٤) فعملت بحديث الإصغاء في الطهارة وهذا الحديث في الكراهة جمعاً بين الحديثين في =

(١) يعني: المعارض.

(٢) يعني: ينقلب المستدل معترضاً على صلاحية الوصف الذي أبداه المعارض للتعليل.

(٣) أخرجه الطحاوي ١/١٩، والدارقطني ١/٧٠ من حديث عائشة، وأخرجه الطبراني (٦٢٥) من حديث أنس، وأخرجه البيهقي (٢٤٦٨٠) من حديث أبي قتادة وأسانيدها ضعيفة، وورد نحوه من فعل أبي قتادة، سبق في ٢/٣٣٢.

(٤) أخرجه أحمد ٢/٤٤٢ (٩٧٠٨)، والحاكم ١/١٨٣، والطحاوي ٣/٢٧٢، والدارقطني ١/٦٣، والبيهقي ١/٢٤٩، وابن أبي شيبة ١/٣٢، والعقيلي ٣/٣٨٦، وإسحاق (١٧٨)، وابن الجوزي في العلل (٥٤٧)، وصححه الحاكم وضعفه ابن أبي حاتم وابن الجوزي والذهبي.

وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة لأن حق المعارض هدم ما بناه المستدل وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله^(٢٠)، والصحيح أنها تقبل إذ فيه هدم ما بناه؛ فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبق دلالته؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

= العمل، فهو أولى من إلغاء أحدهما^(٢١)، وهذا المثال بناء على جهة منع مقصود المستدل فيحتاج المعارض فيها إلى (تقرير)^(٢٢) ذلك المنع بدليل، والمعارضة جهة ثانية وهي إثبات مطلوب المعارض؛ فكما ذكر من إثبات كراهية سؤر الهرة فهو من الجهة الأولى مانع؛ ومن هذه الجهة مستدل؛ فبالضرورة يحتاج المستدل إلى أن ينقلب معترضاً على استدلال المعارض ليسلم له دليله فيعترض عليه بما أمكن من الأسئلة الواردة على النص أو القياس مما سبق، فيقول ها هنا: لا نسلم صحة الحديث المذكور؛ سلمناه لكن السبعية فيه ليست حقيقة بل مجازاً (فالتشبيه)^(٢٣) صوري كما يقال للطويل: نخلة لاشتباها في الطول؛ وللقدر: رمح لاشتباها في الاعتدال والاهتزاز، سلمناه لكن حديثنا أصح وأثبت فيرجح والمرجوح لا أثر له مع الراجح، وأشبه ذلك من الأسئلة على النص، وإن كانت المعارضة قياساً اعترض المستدل عليه بأسئلة القياس المذكورة كالأستفسار وفساد الوضع والاعتبار والمنع ونحوه مما تقدم.

* قوله: «وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة إلخ» بيانه: أن قوماً زعموا أن المعارضة لا تقبل؛ لأنها بناء من المعارض إذ هي تقرير دليل في حكم المستأنف؛ ووظيفة المعارض أن يكون هادماً ما يذكره المستدل فلا يصح منه خلاف وظيفته؛ كما لو غضب المستدل منصفه في الاستدلال، والصحيح أنها سؤال مقبول لأنها وإن كانت بناء فهي بناء بالعرض؛ وهي بالذات هدم لما بناه المستدل وهو المقصود منها، فأشبهت المنع فقبلت كقبوله.

(١) لعل هنا سقطاً تقديره: (فيقول الحنبلي: الحديث الذي ذكرته ضعيف بسبب كذا فانقلب الحنبلي من كونه مستدلاً إلى كونه معترضاً)، على أن كلامه الآتي توجيه للمثال على قاعده المنع لا على قاعده المعارضة.

(٢) في المطبوع: (تقدير).

(٣) في المطبوع: (التشبه).

الوجه العاشر: في السؤال عدم التأثير: ومعناه: أن يبدي المعارض في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل؛ إما لأن الحكم يثبت بدونه وإما لكونه وصفا طرديا.

مثال الأول^(*): ما لو قال في بيع الغائب: مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرثيا؛ فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل.

ومثال الثاني^(*): قولهم في الصبح: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقليدُها

* قوله: «مثال الأول» أي: وهو ما يثبت الحكم بدونه.

* قوله: «فذكر عدم الرؤية ضائع» بيان لعدم التأثير؛ وإذا قصدت العكس كان عدم التأثير من (جهة)^(١) أن تعليل عدم صحة بيع الغائب بكونه غير مرثي يقتضي أن كل مرثي يجوز بيعه وقد بطل (بعدم صحة)^(٢) بيع الطير في الهواء، ومن الأمثلة^(٣) أيضا قول المستدل: مس ذكره فعليه الوضوء كما لو مس الذكر مع البول؛ فذكر البول عديم التأثير لاستقلاله بنقض الوضوء إجماعا، وقوله أيضا: مبيع (فلم)^(٤) يره فلا يصح كما إذا باع ميتة، فعدم الرؤية في بيع الميتة عديم التأثير إذ نجاستها تستقل بالبطلان.

* قوله: «ومثال الثاني» أي: وهو ما عدم تأثيره لكونه طرديا.

(١) في المطبوع: (جهته).

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) في المثالين الآتين نظر، وهما أقرب للمعارضة.

(٤) لعلها: (لم).

على الوقت كالمغرب، فإن هذا^(*) وصف طردى على ما لا يخفى، وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع أو إلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم^(*)، وهكذا لو كان الوصف

* قوله: «فإن هذا» الإشارة فيه إلى القصر، والعلامة الطوفي مثل بأوضح مما ذكره المصنف فقال^(١): قول القائل في أن الفجر لا يقدم أذانها على الوقت: صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها على الوقت كالمغرب وذلك لأن باقي الصلوات تقصر ولا يتقدم أذانها وقتها؛ فبقي قوله: لا تقصر وصفا طرديا لأنه غير مناسب لتقديم الأذان على الوقت ولا عدمه.

* قوله: «وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع إلخ» معناه: أن الوصف المذكور في الدليل إنها يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلا، أما إذا كان فيه فائدة دفع النقض بأن يشير إلى خلو الفرع من المانع أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون عديم التأثير؛ وإليه أشار المصنف بقوله: فلا يكون من هذا القسم، مثاله: أن يقول المستدل في مسألة تبييت النية: صوم مفروض فافتقر إلى التبييت قياساً على القضاء؛ فإن كونه مفروضاً يتحقق به شرط النية في الفرع وهو صوم رمضان وأنه خال مما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنفل؛ إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لانتقض بالنفل؛ لأنه صوم ولا يفتقر إلى التبييت؛ مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردى لا مناسبة له فيه، أو يقال^(٢): إن النية تميز العبادة من العبادة والفرض مما يشتد اهتمام الشرع به فناسب اعتبار التبييت لتتميز هذه العبادة المفروضة عن (العبادة)^(٣) في جميع أجزائها، بخلاف النفل في ذلك فإن الاهتمام به دون الاهتمام بالفرض.

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٥٤٧.

(٢) لعلها: (وقد يقال).

(٣) لعلها: (العادة)، وذلك أنه إذا لم يبيت الصوم، كان إمساك أول النهار للعادة لا لأداء الفرض.

المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مفيد الغرض في بعض الصور^(*)، فيكون مقبولا إذا لم تكن الفتيا عامة، وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به، والله أعلم.

* قوله: «وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف إلخ» يعني: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فلا يخلو: إما أن تكون فتياه يعني جوابه عاما أو لا فإن كان عاما لم يجز، لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام، مثاله: ما إذا قيل للمالكي هل يجوز أن تزوج المرأة نفسها؟ فيقول: نعم، فإذا قيل له: لم؟ قال: لأن عامة الناس أكفاء لها فلا يفي ذلك إلى حقوق النقص والعار بها غالبا كما لو زوجها وليها؛ فإن العلة ههنا تشير إلى اختصاص جواز ذلك بالدينية من النساء؛ فلا يجوز ذلك لأن جوابه بجواز تزويجها نفسها خرج عاما فلا يفرق بين الدينية والشريفة؛ وتعليقه خاص بالدينية؛ والجواب العام لا يحصل بالتعليل الخاص، وإن لم تكن الفتيا عامة كما لو قال المالكي في المثل المتقدم: يجوز ذلك في بعض النساء أو يجوز في الجملة وعلل بالتعليل المذكور جاز، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال وهو جواز تزويج الدينية نفسها دون الشريفة فرقا بينهما، كما هو مذهب مالك^(١)، ثم اعلم أن (أل) في الوصف من قوله: وهكذا لو كان الوصف، ومن قوله: وإن ذكر الوصف، اللام فيه للعهد أي: المعهود السابق^(٢) وهو العديم التأثير فتنبه.

(١) مذهب المالكية ليس على ذلك، بل هم يصرحون بخلافه كما في عقد الجواهر الثمينة ١٣/٢،

والقوانين الفقهية ص ١٣٣، وانظر: الاستذكار ٣٩٩/٥.

(٢) يعني: الوصف الطردي.

الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب: وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم؛ كما لو قيل في المرأة البالغة: إنها أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها^(*)؛ فقد قيل: هذا قياس فاسد؛ لأنه فرار عن فقه المسألة^(*) برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ وهي مسألة أخرى^(*)، وليس ذلك بأولى من عكسه.

* قوله: «وهو القياس المركب» أي: الذي تقدم عند ذكر شروط حكم الأصل^(١) وذكر هناك (في مسألة^(٢)) أنه هل يشترط أن يكون مجعاً عليه أم لا.

* قوله: «فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها إلخ» هذا كالتفسير والشرح لكون القياس مركباً، وذلك لأن الخصم وهو الحنفي يمنع تزويج بنت خمس عشرة سنة لصغرها لا لكونها أنثى؛ فاختلفت العلة في الأصل.

* قوله: «عن فقه المسألة» أي: المتنازع فيها.

* قوله: «وهي مسألة أخرى» أي: فهو انتقال من الخصمين جميعاً، وذلك لأن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها؛ وقياسه على بنت خمس عشرة سنة أفضى إلى النزاع في أن علة المنع فيها الأنوثة أو الصغر، وذلك مبني على أنها بالغة أو صغيرة؛ وذلك مبني على أن الخمس عشرة هي سن البلوغ أم لا؛ وهذا انتقال عن محل النزاع بواسطة فلا يصح التمسك به؛ ولأنه ليس قولنا: (غير بالغة) أولى من قولنا: بلغت خمس عشرة فهي بالغة.

(١) تقدم في ٢/٣٩١.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

وقيل: يصح التمسك به لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل^(*) وإبطال ما يدعي المعارض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل؛ ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع.

الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجب^(*): وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف^(*)؛

* قوله: «وقيل: يصح التمسك به إلخ» معناه: أن حاصل سؤال التركيب راجع إلى المنازعة في الأصل؛ لأن النزاع في علة الأصل كالنزاع في حكمه، وقد سبق أن القياس يجوز على أصل مختلف فيه؛ فإذا منعه المعارض أثبتته المستدل بطريقه وصح قياسه؛ فههنا كذلك يثبت المستدل أن العلة في بنت خمس عشرة هي الأنوثة ويحققها في الفرع وهي البالغة؛ ويبطل مأخذ الخصم وهو تعليله في بنت خمس عشرة بالصغر وقد ثبت مدعاه وصح قياسه، وهو أن البالغة أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة.

* قوله: «الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجب» الموجب بفتح الجيم معناه: القول بما أوجه دليل المستدل، أما الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم.

* قوله: «وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف» هذا لا يختص بالقياس بل يجيء في كل دليل؛ وجعله البيانين من جملة أنواع البديع^(١)، وحاصله: تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع؛ ومثل له البيانين بقول الشاعر^(٢):

وَإِخْوَانٌ حَسِبْتُهُمْ دُرُوعًا فَكَانُوا هَا وَلَكِنْ لِلْأَعْدَادِ
وَخَلَّتْهُمُ سَهَامًا صَائِبَاتٌ فَكَانُوا هَا وَلَكِنْ فِي الْوَادِ
وَقَالُوا قَدْ (صَفَتْ)^(٣) مِنْ قُلُوبٍ لَقَدْ صَدَقُوا وَلَكِنْ عَنِ وِدَادِ

(١) الإيضاح للخطيب القزويني ص ٣٩١.

(٢) الشاعر هو علي بن فضال المجاشعي الفرزدقي، انظر: معجم الأدباء ١٤ / ٩٤.

(٣) في المطبوع: (صفت).

وإذا توجه انقطع المستدل^(*)، وهو آخر الأسئلة إذ بعد تسليم الحكم والعللة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما^(*)؛ بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن

=ومثاله من فن الأصول ما إذا قال الشافعي فيمن أتى حدا خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرم: يستوفى منه الحد لأنه وجد سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزاً، فيقول الحنبلي أو الحنفي: أنا قائل بموجب دليلك وأن استيفاء الحد جائز وإنما أنازع في هتك حرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازه؛ فهذا قد سلم للمستدل مقتضى دليله وهو جواز استيفاء الحد وادعى بقاء الخلاف في شيء آخر، وهو هتك حرمة الحرم.

* قوله: «وإذا توجه انقطع المستدل» أي: إذا فسد القول بالموجب انقطع المعارض إذ بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن معارض، وإذا صح القول بالموجب وتوجه على المستدل صحيحاً انقطع؛ لأن به تنبئ أن دليله لم يتناول محل النزاع؛ كما لو استدل على وجوب الزكاة في بعض صور النزاع فيها بسورة الإخلاص، قيل له: سلمنا دلالتها على التوحيد لكن لا دلالة فيها على وجوب الزكاة فتبقى دعواه خالية عن دليل فتبطل؛ فينقطع لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١).

* قوله: «إذ بعد تسليم الحكم والعللة إلخ» هذا الاستدلال عن الأمور الثلاثة^(٢)، وهي أن القول بالموجب آخر الأسئلة وأن المعارض ينقطع بفساده وأن المستدل ينقطع بتوجهه؛ لأن في القول بموجب الدليل تسليم علته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم لا يجوز النزاع فيها فيكون آخر الأسئلة، ثم إن استقر انقطع المستدل؛ وإن أجاب عنه بنحو ما ذكر بعد انقطع المعارض، كما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى.

(١) سورة البقرة، الآية [١١١].

(٢) بل هو استدلال على كونه آخر الأسئلة، وعلى كون المعارض ينقطع بفساده.

يفسد فينقطع المعترض، ومورد ذلك موضعان^(*):

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقد مآخذاً للخصم؛ كما لو قال في القتل بالمثل: التفاوت في الوسيلة^(*) لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه، فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل؛ ولا يلزم القصاص فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً، وطريق المستدل في دفعه: أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه^(*)؛

* قوله: «ومورد ذلك» أراد بالمورد المحل الذي يرد فيه من الأحكام أو من الدعاوى، وأشار (بذلك) إلى القول بالموجب، أي: أن دعوى المستدل التي يرد عليها بالقول الموجب.

* قوله: «في الوسيلة» أي، الآلة، أي: أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل؛ فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه أو طعنه برمح أو رماه بسهم أو رصاص أو غير ذلك من صور القتل لم يمنع القصاص؛ فكذلك^(١) التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص محددة كانت أو مثقلة؛ وهذا تعرض من المستدل بإبطال مأخذ الخصم، إذ الحنفي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص؛ لأن المثل لما تقاصر تأثيره عن المحدد أورت ذلك شبهة؛ والقصاص حد يدرأ بالشبهة؛ فيقول الحنفي دافعا عن مذهبه: سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنها يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاع فيه؛ ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف أو السكين أو نحوهما من الآلات مع تفاوتها لكن لما كانت صالحة للإزهاق بالسرطان في البدن بخلاف المثل.

* قوله: «وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه إلخ» أي: وجواب هذا (النوع من)^(٢) القول بالموجب بطرق، أحدها: أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع=

(١) في المطبوع: زيادة (إذا كان).

(٢) زيادة يقتضيها الكلام.

أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل، كما في مسألة المديون؛ لو ذكر في الدليل حكماً: أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة؛ أو في مسألة وطء الثيب:

= بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه؛ مثل أن يقول فيما مثلنا به فيما تقدم: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضي القصاص؛ إما بناء على أن (وجود المانع وعدمه)^(١) قيام المقتضي إذ لا يكون الوصف مانعاً بالفعل إلا لمعارضة المقتضي، وذلك يستدعى وجوده، ولذلك لما كان الحكم يدور مع مقتضيه وجوداً وعدمًا لم يصح عرفاً الاهتمام بسلب المانع إلا عند قيام المقتضي، وإلا فالاهتمام (بسبب المقتضي)^(٢) أولى، أو بأن يقول المستدل: إذا سلمت أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضي؛ والتقدير أنه موجود.

* قوله: «أو يبين أن الخلاف مقصود إلخ» هذا هو ثاني الطرق، وهو أن يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض^(٣) له إما بإقرار (و)^(٤) اعتراف من المعارض بذلك، مثل^(٥) أن يقول: إنها الكلام في صحة بيع الغائب لا في ثبوت خيار الرؤية فيه، ووقع الاستدلال على ذلك؛ أو باشتهاق بين أهل العرف أن مثل هذه المسألة إنما جرت العادة أن يقع النزاع فيها في كذا (كصحة)^(٦) البيع ههنا؛ فلا يسمع من المعارض العدول عنه لأنه في الأول إنكار لما اعترف به، وفي الثاني نوع مراوغة ومغالطة ودعوى جهل بالمشهورات؛ كمن نشأ في بلاد الإسلام، وشرب أو زنا مدعيًا الجهل بتحريم ذلك.

(١) كذا في الأصل، ولعلها: (عدم المانع).

(٢) كذا في المطبوع: ولعلها: (الافتضاء).

(٣) يعرض بمعنى: (يقصد).

(٤) في المطبوع: (أو).

(٥) أصل المثال: أن يقول المستدل: لا يصح بيع الغائب؛ لأنه عقد معاوضة فلا ينعقد على خيار الرؤية كالنكاح، فيقول المعارض: دليلك يدل على أن بيع الغائب ليس فيه خيار الرؤية وليس فيه عدم صحة بيع الغائب وهو محل النزاع، فيقول المستدل: إنها الكلام.. إلخ.

(٦) في المطبوع: (لصحة).

أن الوطاء لا يمنع الرد ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه^(*)، أو يقول: عن هذا الحكم سئلت وبه أفيتت وعن دليله سئلت فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه.

واختلف في تكليف المعارض إبداء مستند القول بالموجب،^(*) فقيل: يلزمه ذلك كيلا يأتي به نكرا وعناداً^(*)، ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك^(*) فإنه إذا سلم

* قوله: «فإن اشتهار المسألة به إلخ» حاصله: أن المعارض يقول في مثل ما ذكره المصنف: أسلم أنه لا يمنع ذلك لكن لم قلت: أن الزكاة والرد يثبتان؛ فيقال له: هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة ونحوها مشهور؛ وهو أن النزاع في الزكاة هل تجب مع الدين؟ ووطء الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور ولا دعوى خفائه، أو يقول: عن هذا الحكم سئلت إلخ.

* قوله: «واختلف في تكليف المعارض إبداء مستند القول بالموجب» يعني أن المعارض إذا قال بموجب دليل المستدل هل يجب عليه أن يذكر مستند القول بموجبه؟ مثل أن يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص ولكن لا يجب لانتفاء السبب؛ ووجوب القيمة لا يمنع المهر لكن لا يجب لانتفاء المقتضي إذ لم يبق محل يجب المهر عنه؛ وأسلم أن زكاة القيمة (تجب)^(١) في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب (يدلل)^(٢) عدم الوجوب بما عنده^(٣).

* قوله: «كيلا يأتي به نكرا وعناداً» أي: على المستدل ليفحمه، وربما لم يكن (حقاً)^(٤) في نفس الأمر فيفضي إلى تضييع فائدة المناظرة.

* قوله: «ومنهم من قال: لا يلزمه إلخ» الحق في ذلك أن محل هذين القولين إنما هو في المعارض العدل، أما إذا لم يكن عدلاً أو كان معروفاً بحب الانتصار على الخصم حتى =

(١) في المطبوع: (لا تجب).

(٢) في المطبوع: (يدل).

(٣) راجع هذه الأمثلة في شرح مختصر الروضة ٣/٥٥٩، ٥٦١.

(٤) في المطبوع: (خفاء).

ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب وبقي الخلاف بحاله فيتين أن ما ذكروه ليس بدليل.

المورد الثاني: أن يعترض لحكم يمكن المعارض تسليمه مع بقاء الخلاف؛ مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه كالإبل، فيقول المعارض: أنا قائل بموجبه وعندى أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين، وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف وعمل الفتيا.

ولو أورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه (*) فيكون منقطعاً، مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة: مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعارض: أقول به فإن الخلل النجس عندى لا يزيل النجاسة ولا الحدث؛ فلا يصح ذلك فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعنى بقوله مائع: الخلل الطاهر؛ إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله، والله سبحانه أعلم.

=بالاسترسال في الكلام فلا بد من مطالبته بالمستند لثلا يفرض إلى إفحام المستدل بغير حق، وتضييع فائدة النظر ونشر الكلام؛ كما هو الحال في زمننا هذا الذي أصبحت فيه المناظرة كناية عن تشف وخصام وخروج عن قواعد الجدل خروجاً يفرض إلى السب والشتم.

* قوله: «ولو أورد القول بالموجب إلخ» معناه أن المعارض ينقطع بإيراد القول بالموجب على وجه يغير كلام المستدل عن ظاهره لأن وجوده كعدمه؛ ولو عدم القول بالموجب لا ينقطع؛ فكذا إذا أتى به في حكم المعدوم، وذلك لأنه (بتغييره) (١) الكلام عن ظاهره صار كالمناظر لنفسه فيكون منقطعاً.

(١) في المطبوع: (بتغير).

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه؛ كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان^(١) ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى^(*)، وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته، وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة؛ ولا خلاف في أنه أحسن وأولى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

* قوله: «فيها مضى» أي: في أقسام العلة^(٢).

* قوله: «ولا خلاف في أنه» الضمير راجع إلى (وجوب)^(٣) ترتيب الأسئلة؛ وترتيبها جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم، واتفقوا على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى وهو صحيح؛ لأن المنع بعد التسليم قبيح فأقل أحواله أن يكون التحرز منه أولى، وحاصله: أن ترتب كما رتبها أبو محمد في كتابه هذا، وهذا هو اختياره لكن في مجموعها لا في جميعها لأن منها ما يرد على القياس، ومنها ما لا يرد عليه، والله تعالى الموفق.

(١) لعله يريد: (الأسباب).

(٢) مسألة الأسباب تقدمت في ٤٣١/٢، ومسألة الكفارات والحدود تقدمت في ٤٣٦/٢.

(٣) الأولى حذف (وجوب).

فصل في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل تعريف الاجتهاد إلا فيما فيه جهد^(*)؛ يقال: اجتهد في حمل الرحي؛ ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة. وهو في عرف الفقهاء مخصوص^(*): يبذل المجهود في العلم بأحكام الشرع. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب^(*).

وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها^(*)؛ وهي الأصول التي شروط الاجتهاد فصلناها: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ واستصحاب الحال؛ والقياس التابع لها؛ وما يعتبر في الحكم في الجملة؛ وتقدير ما يجب تقديمه منها.

* قوله: «جهد» هو بضم الجيم وفتحها: الطاقة؛ وبفتحها فقط: المشقة فيختص بها فيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه.

* قوله: «وهو في عرف الفقهاء مخصوص» أشار به إلى أن الاجتهاد - وإن كان معناه في اللغة ما ذكر - فقد نقله العلماء ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، وخصوه بذلك.

* قوله: «والاجتهاد التام إلخ» أشار بهذا إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى ناقص وتام، فالناقص هو النظر المطلق في تعرف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال، والتام هو: استفراغ القوة النظرية حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب؛ مثاله: مثال من ضاع له درهم في التراب فقلبه برجله فلم يجد شيئا فتركه وراح، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربال التراب حتى يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه ما عاد يلقاه، فالأول اجتهاد قاصر، والآخر اجتهاد تام.

* قوله: «إحاطته بمدارك الأحكام إلخ» أي: طرقها التي تدرك منها ويتوصل بها إليها.

فأما العدالة فليست شرطاً لكونه مجتهداً؛ بل متى كان عالماً بما ذكرناه فله أن يأخذ باجتهاد نفسه؛ لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله؛ فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه.

والواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلق منه بالأحكام؛ وهي قدر خمسمائة آية^(*)؛ ولا يشترط حفظها بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته، والمشترط في معرفة السنة معرفة أحاديث الأحكام^(*)؛ وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة^(*)؛

* قوله: «وهي قدر خمسمائة آية» كذا ذكره المصنف تبعاً لصاحب المستصفى^(١)، وقال العلامة نجم الدين الطوفي^(٢): «والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر؛ وأن مقدار أدلة الحكم في ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من الأقاويصص والمواعظ ونحوها، فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام»، انتهى، وقال الفتوحى في شرح مختصر التحرير^(٣): كأنهم أرادوا ما هو المقصود به (الأحكام)^(٤) بدلالة المطابقة؛ أما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل كله لا يخلو منه شيء عن حكم يستنبط منه انتهى، قلت: وهذا هو الحق كما يعلمه من تدبر الكتاب العزيز.

* قوله: «معرفة أحاديث الأحكام» الكلام في التقدير هنا كالللام فيما قبل.

* قوله: «وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة» أي: أن أحاديث السنة وإن كثرت فهي محصورة في الدواوين؛ والمعول عليها منها مشهور كالصحيحين ومسند أحمد وبقية السنن =

(١) المستصفى ٦/٤.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٥٧٧.

(٣) شرح كوكب المنير ٤/٤٦٠.

(٤) زيادة من شرح الكوكب.

ولا بد من معرفته للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة^(*)؛ ويكفيه أن يعرف أن

=السة وما أشبهها؛ وقد قرب الناس ذلك بتصنيف كتب الأحكام ككتابي الحافظ عبد الغني ابن سرور المقدسي وكتب الحافظ عبد الحق الأشبيلي وكتاب منتهى الأحكام لمجد الدين عبد السلام ابن تيمية الحراني؛ قال الطوفي^(١): وأجمع ما رأيته من كتب الأحكام لها أحكام المحب الطبري فصار الوقوف على ما احتيج إليه من أحاديث الأحكام سهل المرام.

* قوله: «ولا بد من معرفته للناسخ والمنسوخ» أي: لأن المنسوخ بطل حكمه وصار العمل على الناسخ؛ فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ أفضى إلى إثبات المنفي ونفي مثبت؛ وقد اشتدت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ حتى روي عن علي رضي الله عنه أنه رأى قاصا يقص في مسجد الكوفة وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالخطر، فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت؛ ثم قال له: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى؛ قال: أنت أبو اعرفوني؛ ثم أخذ أذنه ففتلها؛ وقال له: لا تقص في مسجدنا بعد، حكى ذلك العلامة الطوفي^(٢) ثم قال: ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث المنسوخة من الناسخة بل يكفيه أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ؛ على أن الإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره لقلّة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة؛ وقد صنف في ناسخ القرآن ومنسوخه أبو جعفر النحاس والقاضي أبو بكر ابن العربي ومكي صاحب الإعراب؛ ومن المتقدمين هبة الله بن سلامة، ومن المتأخرين ابن الزاغوني وابن الجوزي وغيرهم، وفي ناسخ الحديث ومنسوخه: الشافعي، وابن قتيبة، وابن شاهين وابن الجوزي وغيرهم؛ فليتأمل مرید الارتقاء إلى معارج الحق ذلك؛ ويعلم ذلك من كتب التفسير وشروح الكتب؛ لكن ينبغي لمطالع التفسير وشروح الحديث أن يتنبه لمسالك =

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٥٧٩.

(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٥٨٠، وقد أخرجها البيهقي ١٠/١١٧، وأبو عبيد في الناسخ ١٠/٤ (١)،

وأبو خيثمة في العلم ص ١٤٠، وعبدالرزاق (٥٤٠٧).

المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ؛ ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف؛ إما بمعرفة رواته وعدالتهم؛ وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها^(*)، وأما الإجماع فيحتاج إلى معرفة مواعده؛ ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها: هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه أم هي حادثة؟^(*) ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في

= المؤلفين فإن كثيراً منهم يدعي نسخ آية أو حديث تعصباً لمذهب من قلده ويرسل الكلام على علاقته من غير دليل؛ ثم ترى تلك الآية أو الحديث في كلام مؤلف آخر قد نص على أن الآية أو الحديث محكمان غير منسوخين فيتحير المستدل؛ فالأولى الاعتماد على كتب الأئمة التاركين للتعصب الطالبين للحق، والله يهدي إلى سواء السبيل.

* قوله: «إما بمعرفة رواته وعدالتهم إلخ» أشار بذلك إلى أن معرفة ذلك على ربتين: عليا وهي أن يكون لطالب الرقي إلى الاجتهاد من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة الحديث الذي ثبت به؛ ومن رواية أي البلاد هو أو أي التراجم^(١) ويعلم عدالة رواته وضبطهم من كتب أئمة الجرح والتعديل؛ وبالجملية يعلم من حاله وجود شروط قبوله وانتفاء موانعه وموجبات رده، والرتبة الثانية: دنيا؛ وهي طريقة التقليد بأن ينقله عن كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته؛ كالصحيحين وسنن أبي داود ونحوهما؛ لأن ظن الصحة يحصل بذلك، وإن كانت الرتبة الأولى أعلى من الثانية.

* قوله: «ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه إلخ» كلامه هذا ينزع إلى جواز تجزئ الاجتهاد كما سيأتي؛ ولا فالمجتهد المطلق لا بد له من معرفة مواقع الإجماع في المسائل كلها؛ ويكفيه أن يكون ذلك بالقوة بحيث لو احتاج إلى معرفة المجمع عليه لأمكنه ذلك؛ وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل.

بابه، ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها^(*)، ومعرفة شيء من النحو^(*) واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب؛ وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه؛ ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه، فأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها؛ لأنها مما ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟.

* قوله: «ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها» أي: يحتاج المجتهد أن يعرف تقرير الأدلة وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل ووجه دلالة على المطلوب؛ وربما اشترط بعضهم معرفة المنطق، والحق أنه شرط أولوي^(١) لأن السلف كانوا مجتهدين ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي؛ لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالاتها على الطالب بالدربة والقوة؛ فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك كان مثلهم فيه؛ وكذلك يقال فيمن ساعده طبعه على صواب الكلام واجتناب اللحن فيه لم يشترط له علم العربية.

* قوله: «ومعرفة شيء من النحو» أشار بلفظ شيء إلى أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو؛ بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه؛ وهذا معنى قول من قال في شرط المجتهد: هو ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة؛ وعلى كل فالحق كما قاله المحقق الطوفي رحمه الله تعالى^(٢): المشترط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي سواء انحصر ذلك في جميع ما ذكر أو خرج عنه شيء لم يذكر فمعرفة معتبرة.

(١) لعل مراده: أنه الأولى بالمجتهد لكنه لا يشترط فيه.

(٢) شرح روضة المختصر ٣/ ٥٨٤.

فليس من شرط المجتهد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل^(*)؛ بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها؛ وإن جهل حكم غيرها؛ فمن ينظر في مسألة (المشركة)^(١) يكفيه أن يكون فقيه النفس^(*) عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكرات والنكاح بلا ولي، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضر الغفلة عنها، ولا يضره أيضاً قصوره

* قوله: «فليس من شرط الاجتهاد في مسألة إلخ» أشار به إلى أن هذه الشروط المذكورة كلها إنما تشترط للمجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع كالأئمة الأربعة عليهم السلام ونحوهم، أما من أفتى في فن واحد أو في مسألة واحدة ووجد فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن أو تلك المسألة فلا يشترط له ذلك وجاز له أن يجتهد فيما حصل شروط الاجتهاد فيه، ومثاله ما ذكره المصنف في قوله: فمن ينظر في مسألة المشتركة إلخ؛ وهذا هو الحق، وقال قوم من الأصوليين: لا يجتهد في مسألة إلا من حصل شروط الاجتهاد المطلق، لجواز تعلق مدارك تلك المسألة بما يجمله؛ فإن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضاً ويبرهن بعضها على بعض؛ فمن جهل فناً نقص عليه مادة فن آخر؛ ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فناً آخر؛ فإذا عرف الكلام والمنطق ونحو ذلك من العقوليات ظهر أثر ذلك في صحة تصوره للحقائق وتقديره للأدلة وتركيبه للأقيسة؛ وإذا عرف الحساب والهندسة ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا واستخراج المجهولات؛ وعلى هذا فقس؛ وإذا جاز تعلق بعض مدارك المسألة بما يجمله من المسألة لم يكن مجتهداً فيها مطلقاً فلا يجوز له الاجتهاد، ومبنى^(٢) هذين القولين على جواز تجزؤ الاجتهاد وعدمه.

* قوله: «فقيه النفس» أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام.

(١) في المطبوع: (المشركة)، وهي مسألة الميراث في زوج وأم وأخوين لأم وأشقاء.

(٢) بل هذه هي المسألة ذاتها.

عن علم النحو الذي يعرف به قوله: «وَأَسْخُوا بِرُءُوسِكُمْ»^(١) وقس عليه كل مسألة، إلا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة (من)^(٢) بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين: لا أدري^(٣) ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجا له عن درجة الاجتهاد^(*)، والله أعلم.

* قوله: «ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجا له عن درجة الاجتهاد» أورد عليه أن قول مالك: لا أدري إنما كان لتعارض الأدلة وشأن المجتهد الجواب تارة والتوقف أخرى، بحسب ظهور الدليل وخفائه؛ فما اجتهد أحد منهم في آحاد المسائل إلا وهو مجتهد مطلق باجتهاد كلي لا جزئي؛ وحيث لا يصح دليلكم على تجزؤ الاجتهاد، وأجيب عنه من وجهين:

أحدهما: أن قول الواحد منهم: (لا أدري) أعم من أن يكون لتعارض الأدلة في تلك المسألة أو لعدم اجتهاده فيها، فحملة على أحدهما لا دليل عليه إذ هو أمر خفي لا يعرف إلا من جهة ذلك الإمام المفتي ولم يوجد به أخبار عنه.

ثانيهما: أن الأصل عدم علم ذلك الإمام بحكم تلك المسألة فيستصحب فيه الحال ويحمل على أنه إنما توقف في الجواب لعدم علمه به، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه الدليل.

(١) سورة المائدة، الآية [٦].

(٢) في المطبوع: (من).

(٣) ترتيب المدارك ١/ ١٤٤، سير أعلام النبلاء ٧٧/ ٨.

(مسائل)

الاجتهاد زمن
النبوة

ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب فأما الحاضر فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ، وأكثر الشافعية^(١) يجوزون ذلك بغير اشتراط، وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم إلى الظن؟ وقال آخرون: يجوز للغائب ولا يجوز للحاضر.

ولنا: قصة معاذ حين قال: أجتهد رأيي فصوبه^(*)؛ وقال لعمر بن العاص: (أحكم في بعض القضايا) فقال: اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: (نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر)^(٢)، وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة: (اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة)^(٣)، وفوّض الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ فحكم وصوبه النبي ﷺ^(٤)، ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة ولا يبعد أن يعلم الله تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد

* قوله: «ولنا قصة معاذ إلخ»^(٥) لا لزوم لهذا لمن يفرق بين الغائب وبين الحاضر.

(١) المستصفى ١٩/٤، البحر المحيط ٦/٢٢٠.

(٢) أخرجه أحمد ٤/٢٠٥ (١٧٨٢٤)، والحاكم ٤/٨٨، وعبد بن حميد (٢٩٢)، والدارقطني ٤/٢٠٣، وأبو يعلى كما في المطالب العالية (٢١٢٥) بسند فيه فرج بن فضالة ضعيف، ولفظه: (فإن أصبت فلك عشر حسنات)، والثابت في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد)، أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

(٣) أخرجه أحمد ٤/٢٠٥ (١٧٨٢٥)، والدارقطني ٤/٢٠٣، والطبراني في الصغير (١٣١)، والأوسط (١٦٠٦)، وهو ضعيف جداً.

(٤) أخرجه البخاري (٤١٢١)، ومسلم (١٧٦٩).

(٥) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧)، وأحمد ٥/٢٣٠، وتقدم في ٢/٣١٤.

بتعبدهم بالاجتهاد، لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا؛ كما ردهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون أو مطعوم، وكان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ؛ كيف ورسول الله ﷺ قد تُعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر^(*)؛ حتى قال: (إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن حجته من بعض وإنما أقضي على نحو مما أسمع)^(١)، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة، وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

* قوله: «كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود إلخ» هذا نقض لدليلهم المذكور، أي ثم بعدُ جواباً عما ذكرتموه: هو منقوض بأن النبي ﷺ قد تعبد بالحكم في الحقوق بالشهود والشاهد واليمين، وهو إنما يفيد الظن مع إمكان الوحي في كل واقعة من ذلك وغيره بالحق الجازم والعمل القاطع، ومما احتجوا به أن ما ذكرتموه على الجواز أخبار آحاد والمسألة قطعية فلا تثبت بها، والجواب بمنع كونها قطعية.

(١) أخرجه البخاري (٧١٦٩)، ومسلم (١٧١٣).

فصل

اجتهاد النبي

ويموز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه (*)؛ وأنكر ذلك قوم لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح، ولأن قوله نص قاطع والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان (*).

* قوله: «ويموز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه» اعلم أن ما فيه نص إلهي لا يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيه بخلاف النص شرعاً، لقوله تعالى: «اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»^(١)، أما ما لا نص فيه فهل هو متعبد بالاجتهاد أم لا؟ والمذاهب فيه أربعة: أحدها: الإثبات وهو مذهب أحمد^(٢) والقاضي أبي يوسف^(٣). والثاني: النفي وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم^(٤). والثالث: الإثبات في الحروب والآراء دون الأحكام الشرعية. والرابع: تجويزه من غير قطع به حكاه الآمدي^(٥) عن الشافعي^(٦) في رسالته قال: وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار^(٧)؛ والتحقيق أن الكلام في جواز ذلك ووقوعه؛ والأصح جوازه لما ذكره المصنف ووقوعه أيضاً.

* قوله: «ولأن قوله نص قاطع إلخ» هذه حجة للخصم وتقريرها: أنه عليه الصلاة والسلام يمكنه تحقيق الأحكام، وتحقيقها بالوحي؛ والاجتهاد عرضة للخطأ فلا يجوز المصير إليه مع القدرة على الصواب إذ هما متعارضان؛ وهذا نحو مما سبق لهم في المسألة التي قبل هذه.

(١) سورة الأنعام، الآية [١٠٦].

(٢) العدة ١٥٧٨/٥.

(٣) ميزان الأصول ص ٤٦٢.

(٤) شرح العمدة ٣٤٨/٢.

(٥) الإحكام ١٧٢/٤.

(٦) الرسالة ص ٩٢، وتردد الشافعي في الوقوع لا في الجواز.

(٧) المعتمد ٢٤١/٢.

ولنا: أنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة^(*)، ولأن الاجتهاد طريق لأتمته؛ وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام، وقولهم: هو قادر على الاستكشاف، قلنا: فإذا استكشف فقيل له حكمنا عليك أن تجتهد فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟ وقولهم: إن قوله نص، قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعا فلا يحتمل الخطأ^(*)، ومنع هذا القدرية وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع، وهو باطل^(*)؛ لأنه لا يبعد أن يُلقى الله تعالى في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده.

وأما وقوع ذلك فاختلف أصحابنا^(١) فيه، واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضا، وأنكره أكثر المتكلمين لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٢)

* قوله: «إنه ليس بمحال إلخ» هذا دليل عقلي على جواز الوقوع على الوقوع، وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لأمر خارج وكل ما كان كذلك فهو جائز، ولا يخفك أن هذا دليل على (جواز) وقوعه عقلا؛ ولا أحسب أحدا ينازع في الجواز عقلا إنما ينازع من ينازع فيه شرعا^(٣).

* قوله: «إذا قيل له: ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعا» أي وكذلك اجتهاد غيره عندنا؛ ويكون كظنه صدق الشهود فإنه يكون مصيبا^(٤) وإن كان الشاهد مزورا في الباطن.

* قوله: «وهو باطل» أي: قول القدرية وقوله (يُلقى) بضم أوله من ألقى الرباعي وهو منع لقولهم فيمتنع أن يوافق الجميع.

(١) المسودة ص ٥٠٨.

(٢) سورة النجم، الآية [٣].

(٣) حكي الجويني في التلخيص ٣/٣٩٩ قولاً بالمنع العقلي.

(٤) أي أصاب في اجتهاده.

ولأنه لو كان مأمورا به لأجاب عن كل واقعة ولما انتظر الوحي ولنقل ذلك واستفاض، ولأنه كان يختلف اجتهاده (فيهم)^(١) بسبب تغير الرأي، ولنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢) وهو عام^(*)؛ ولأنه عوتب في أسارى بدر^(*) ولو حكم بالنص لما عوتب، ولما قال في مكة: لا يختلى خلاها^(*)؛ قال العباس: إلا

* قوله: «وهو عام» أي: في الرسول وغيره فيتناوله الأمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامثال وإلا كان عاصيا وهو مع عصمة النبوة محال، قلت: هذا بيان ما ذكره المصنف وهو يقتضي وجوب الاجتهاد عليه وهو يدعي الوقوع فلم يطابق الدليل المدعى. * قوله: «ولأنه عوتب في أسارى بدر» أي: حيث قبل منهم الفداء ولم يقتلهم بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ سِتْرٌ حَتَّى يُتَخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣) ولو حكم بالنص لما عوتب.

* قوله: «ولما قال في مكة إلخ» أي: ولما قال في شأن مكة شرفها الله تعالى: لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، قال العباس رضي الله عنه: إلا الإذخر يا رسول الله لبيوتنا وقبورنا أو لقبورنا، فقال: (إلا الإذخر)^(٤)؛ وهذا يدل على أنه استثناه باجتهاده إجابة للعباس رضي الله عنه إلى المصلحة العامة إذ لو دخل الإذخر في عموم المنع لما جاز أن يجيب العباس إليه، والخلا مقصور: النبات الرقيق ما دام رطبا واختلاؤه قطعه، وأخلت الأرض كثر خلاها وإذا يبس فهو حشيش، وقوله: ولا يعضد أي: لا يقطع كما في النهاية^(٥).

(١) في المطبوع: (فيهم).

(٢) سورة الحشر، الآية [٢].

(٣) سورة الأنفال، الآيتان [٦٧ و٦٨].

(٤) أخرجه البخاري (١٨٣٣)، ومسلم (١٣٥٣) من حديث ابن عباس.

(٥) النهاية ٣/ ٢٥١ «عضد».

الإذخر، فقال: (إلا الإذخر)، ولما سئل عن الحج: ألعامنا هو أم للأبد؟ فقال: (للأبد؟ ولو قلت لعامنا لوجب) (*)، ولما نزل بيدر للحرب (*) قال له الحجاب: إن كان بوحي فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، قال: (بل باجتهاد)، ورحل، ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل^(١) المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد ابن معاذ وسعد بن عباد فقالا له مثل مقالة الحجاب (*)،

* قوله: «ولو قلت: (لعامنا لوجب)»^(٢) استدل به المصنف على أنه قاله باجتهاد؛ وهو على فرض كونه دليلاً إنها يدل على جواز الاجتهاد؛ والكلام هنا في الوقوع.

* قوله: «ولما نزل بيدر» أي دون الماء قال له الحجاب بن المنذر: إن كان هذا بوحي فنعم، وإن كان الرأي والمكيدة فانزل بالناس على الماء لتحول بينه وبين العدو، فقال لهم: (ليس بوحي وإنما هو رأي واجتهاد رأيت)، ورجع إلى قولهم^(٣): فدل على أنه متعبد بالاجتهاد، واعلم أن من يفرق بين الحروب والآراء والأحكام لا يلزمه هذا ولا فداء الأسارى لأنها من متعلقات الحروب.

* قوله: «(فقالا)»^(٤) له مثل مقالة الحجاب» أي: إن كان بوحي فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، اعلم أنه يرد على هذه الصور جميعها جواز اقتران الوحي بها أو تقدمه عليها بأن يكون قد أوحى إليه إن كان كذا فافعل كذا؛ وتخصيص قضية الحج بأن يكون معنى كلامه لو قلت: لعامنا لما قلت إلا عن وحي ولوجب لا محالة تكراره.

(١) في المطبوع: زيادة (في).

(٢) أخرجه أبو داود (١٧٢١)، والنسائي (٢٦٢١)، وابن ماجه (٢٨٨٦)، وأحد / ٢٥٥ / ٢٣٠٤، والحاكم / ٤٤١.

(٣) أخرجه الحاكم / ٤٢٧ / ٣، وابن سعد / ٥٦٧ / ٣، والطبري في التاريخ / ٤٤٠ / ٢، وابن الأثير في أسد الغابة / ٤٣٦ / ١، وابن هشام / ٦٢٠ / ١ بسند فيه كلام لأهل العلم.

(٤) في المطبوع: (فقال).

قال: (بل هو رأي رأيته لكم)، فقالا: ليس ذاك برأي؛ فرجع إلى قولهما ونقض رأيه^(١)، ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد^(*) بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمَهَا سُلَيْمَانَ﴾^(٢) ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهم؛ ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٣).

* قوله: «ولأن داود وسليمان إلخ» لقائل أن يقول يحتمل أن سليمان لم يعلم أن داود حكم بالوحي فلذلك خالفه؛ وأن تفهيم سليمان كان بالنص (كقوله)^(٣) تعالى: ﴿وَعَلَّمَكُ مَآلِمَ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(٤) وهو بالوحي، ويجاب عنه بأن داود لو كان قد حكم بالوحي لما رجع إلى قول سليمان؛ ولرجع سليمان عن رأيه لما علم بالوحي، وسليمان لم يكن بعد قد أوحى إليه، لأن القصة كانت وهو صبي (يعدو)^(٥)، وفي هذه القصة دليل على جواز تعبد نبينا ﷺ باجتهاده لأن هذين نبيان قد حكما باجتهادهما، وقد أمر أن يقتدي بهما وبغيرهما من الأنبياء لقوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَتْهُمْ مُّقْتَدِهِ﴾^(٦)، ولقائل أن يقول: الأمر بالاعتداء بهم مطلق لا عموم له^(٧) فلا يتناول الحكم بالاجتهاد.

(١) أخرجه أبو عبيد في الأموال ص ١٥٩ (٤٤٥)، وابن زنجويه (٦٥٧)، وابن هشام ٢/٢٢٣، والطبراني في تاريخه ٢/٥٧٢، وأخرجه بنحوه البزار كما في كشف الأستار (١٨٠٣)، والطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد ٦/١٣٢.

(٢) سورة الأنبياء، الآية [٧٩].

(٣) في المطبوع: (لقوله).

(٤) سورة النساء، الآية [١١٣].

(٥) كذا في المطبوع.

(٦) سورة الأنعام، الآية [٩٠].

(٧) هدى اسم جنس، مضاف لمعرفة فيعم كما سبق.

وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم يندح له اجتهاد^(*)؛ أو حكم لا يدخله الاجتهاد، وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس، وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليه^(*) فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله؛ وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين^(*).

* قوله: «وأما انتظار الوحي إلخ» أي: فإنه لا يدل على عدم وقوع الاجتهاد؛ لأنه إن ما كان ينتظر الوحي عند تعارض مدارك الحكم ومسالك الاجتهاد واستبهاام وجه الحق، أما حيث ظهر له الحكم فكان يجتهد ولا ينتظر.

* قوله: «وأما الاستفاضة إلخ» بيانه: أنا لا نسلم أن من ضرورة وقوع الاجتهاد نقله فضلا عن استفاضته؛ بل كم من قضية وقعت ولم تنقل؛ ثم لا نسلم أن قضاياها الاجتهادية لم تنتشر بل هي مستفيضة مشهورة، فإن قالوا: هي محتملة؛ قلنا: هذا احتمال بعيد لا يعول عليه، فإن قالوا: هي آحاد لا تفيد، قلنا: إن سلمنا أنها آحاد مجردة عن الاستفاضة فلا نسلم أنها لا تفيد في إثبات هذه المسألة فإنها اجتهادية تثبت بمثل هذه الأخبار.

* قوله: «وأما التهمة بتغير الرأي إلخ» إيضاحه: أنا لا نسلم أنه لو اجتهد لاختلف اجتهاده؛ والفرق بينه وبين سائر المجتهدين عصمته (وتأييده الإلهي دونهم)^(١)، سلمناه لكن غاية ذلك ما ذكرتم من التهمة، لكن لا تأثير لها إذ قد اتهم في النسخ حتى قال السفهاء من الكفار: (ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها)؛ وقالوا: إن محمدا يعمل برأيه يفعل اليوم شيئا ويخالفه غدا؛ ومع ذلك لم يقتض تطرق التهمة بطلان النسخ؛ لأن ذلك ترك حق لباطل وهو جائز.

* قوله: «وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد إلخ» أي: وعورض كلام المانعين، وهذا توجيه آخر لوقوع الاجتهاد منه مؤكدا لما سبق؛ وتقريره: أن الاجتهاد منصب كمال لشخصه =

(١) الأولى أن يقول: (والتأييد الإلهي له دونهم).

فصل

الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطئ^(*)؛ سواء كان في فروع الدين

المصيب واحد

=القرينة بالنظر في الأدلة ومقدماتها وحصول ثواب الاجتهاد، لما فيه من إتعاب النفس في استخراج الحكم، فالنبي ﷺ أولى الناس به ضماً للكمال الاجتهادي (السليبي)^(١) إلى الكمال الممنوح من الله تعالى له.

* قوله: «فصل: الحق في قول واحد من المجتهدين» أي: في قول واحد معين عند الله تعالى؛ لأن الحق عليه أمانة والمجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكانها فهو كالدفين يصادفه من شاء الله له المصادفة، ألا ترى أنه لولا السعي إلى محل الدفين وحصول بعض الأفعال كحفره مثلاً لما صادفه، فإنه لو استمر في محله لم ينتقل منه إلى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين؛ مع أن كلاً من سعيه وما صدر منه من الأفعال ليس علامة على ذلك الدفين؛ وإنما أديا إليه بطريق الاتفاق والمصادفة^(٢)، قلت: والله در أصحابنا فإنهم بهذا القول لم يمجروا على متطلب الحق التنقيب عليه كما فعل غيرهم، بل أطلقوا العنان لكل من فيه أهلية الاجتهاد أن يبحث وينظر في الدليل وينقب كما يفعل طالب الدفين، حتى يظفر بالحق ويستتير له الطريق؛ فإن من رزقه الله أهلية لذلك واستعان بالله تعالى لا بد أن يكشف له الحقائق، ويعينه على سلوك المضائق، وفضل الله واسع ونعمائه لا تنقطع، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(٣) وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(٤)، ومن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال =

(١) لعلها: (الكسبي).

(٢) الاجتهاد سبب من أسباب الوصول للحق، صحيح أن الأسباب لا تؤثر بنفسها، لكن جعل الله لها خاصية التأثير، وكلام الشارح أغلبه مبني على رأي المصوبة، وسيأتي إبطاله، والصواب أن الحق عليه دليل كما سيأتي.

(٣) سورة المجادلة، الآية [١١].

(٤) سورة يوسف، الآية [٧٦].

أو أصوله؛ لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع* من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم وله أجر على اجتهاده*؛ وبه قال بعض الحنفية والشافعية. وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد* مصيب وليس على الحق دليل مطلوب، واختلف فيه عن أبي حنيفة^(١) والشافعي^(٢)، وزعم بعض من يرى تصويب كل

= (فهو)^(٣) واحد ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين: أصحابنا^(٤)، وأبو حنيفة^(٥)، ومالك^(٦)، والشافعي^(٧)، وأكثر الفقهاء^(٨)، وذلك لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حللاً وحراماً، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطئ، بعضهم بعضاً، ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقاً لم يكن للتخطفة وجه^(٩).

* قوله: «مما ليس فيه دليل قاطع» كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع؛ فإن هذا وأمثاله ليس محل الاجتهاد.

* قوله: «فهو معذور غير آثم إلخ» لا خلاف في هذا، وجعل ابن الحاجب عدم الإثم مقطوعاً به^(١٠).

* قوله: «كل مجتهد» أي: في الفروع.

(١) شرح العمدة ٢/٢٣٨، والحنفية ينكرون ذلك، انظر: أصول السرخسي ١/١٢٧، ٢/٩١ و١٣١، ميزان الأصول ص ٧٥٣.

(٢) البرهان ٢/١٣١٩، المنحول ص ٤٥٣، وانظر: نفي نسبة هذا القول للشافعي في الفقيه والمتفقه ٢/٥٨، شرح اللمع ٢/١٠٤٦، التلخيص ٣/٣٤٠.

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٤) العدة ٥/١٥٤٠، التمهيد ٤/٣١٠، فتاوى ابن تيمية ١٩/١٤٤.

(٥) أصول السرخسي ١/١٢٧، ٢/٩١ و١٣١، ميزان الأصول ص ٧٥٣.

(٦) إحكام الفصول ٢/٦٢٢، الموافقات ٤/١٦٨.

(٧) الفقيه والمتفقه ٢/٥٨، شرح اللمع ٢/١٠٤٦ و١٠٥١، الإبهاج ٣/٢٥٧.

(٨) البحر المحيط ٦/٢٤١.

(٩) الإحكام لابن حزم ٢/٢٤٥.

(١٠) بيان المختصر ٣/٣١٠.

مجتهد أن دليل هذه المسألة قطعي^(*)؛ وفرض الكلام في طرفين، أحدهما: مسألة فيها نص^(*)؛ فينظر^(*) فإن كان مقدورا عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطئ أثم لتقصيره^(*)؛ وإن لم يكن مقدورا عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه^(*)؛ بدليل أن الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمدا ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئا؛ ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قباء

* قوله: «وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد إلخ» أراد بذلك البعض الإمام الغزالي فإنه قال في المستصفى^(١): والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطئ المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى، ثم فرض المسألة في طرفين على ما ذكره المصنف، فقوله: وفرض الكلام؛ فعل ماض وفاعله يعود إلى (بعض) من قوله: وزعم بعض إلخ.

* قوله: «فيها نص» أي: للشارع لا كما يتوهمه المقصرون من أن ما يذكر في كتب الفروع يسمى نصا.

* قوله: «(فنظر)^(٢)» أي: وقد أخطأ مجتهد النص فنظر.

* قوله: «لتقصيره» أي: لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى، وأثم وأخطأ حكم الله عليه.

* قوله: «فليس بحكم في حقه» أي: فالنص قبل أن يبلغه ليس حكما في حقه، فقد يسمى مخطئا مجازا على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكما في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه فليس مخطئا حقيقة.

(١) المستصفى ٥٠/٤.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (فينظر).

يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين، ولو بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين، وإذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى، ولا يخلو إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً ولا تكليف بالمحال؛ ومن أمر بممكن فتركه أثم وعصى إذ استحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة لمناقضه ذلك للإيجاب، وزعم أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف؛ ثم قال: الظنيات لا دليل فيها^(*)؛ فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها؛ بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد ولا يفيد عمراً مع إحاطته؛ به بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة بل قد

* قوله: «الظنيات لا دليل فيها إلخ» بيانه: أن الغزالي بعد أن ذكر التقسيم الذي لخصه المصنف، قال^(١): «ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال؛ فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ؛ فإن قيل: عليه دليل ظني بالاتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ؛ قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها؛ ثم سرد الدليل على نحو ما ذكره المصنف، فقوله: الظنيات لا دليل فيها^(٢) فيه غموض بالنسبة إلى ما اختصره.

(١) المستصفى ٥٣/٤، وما سيأتي من كلام الشارح هو في الدليل الثاني لهم وقد سبق، بينما كلام المنصف هو في دليل ثالث.

(٢) هذا ليس فيه غموض، بل هو مبني على رأي بعض الأشاعرة في أن الظن لا يحصل بسبب خارج، وإنما هو عائد لصفات النفس فقط، قالوا: والنفوس متفاوتة فما يظنه زيد قد لا يظنه خالد، والصواب والحق عندهم تابع لذلك الظن فيكون الجميع حقاً لكون الجميع ظناً صحيحاً، والقول الحق أن الظن الصحيح إنما يحصل بسبب طريق مؤد إليه، ولصفات النفس أثر في تحصيله، وسيأتي جواب المؤلف عن ذلك في ٥٤٣/٢، وانظر: المسألة بتفصيلها في كتاب القطع والظن ٨٦/١.

يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلاً متعارضاً؛ ولا يتصور في القطعية تعارض؛ ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية في العطاء^(*) وعمر إلى التفضيل؛ وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليلاً وأطلع عليه^(*)؛ فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه لاختلاف أحوالهما؛ فمن خلق خلقتهما يميل ميلهما أو يصير إلى ما صاراً إليه (في)^(١) الاختلاف، فإن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون؛ فمن مارس الكلام ناسب طبعه (أنواع)^(٢) من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه؛ ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى ما فيه (السياسة)^(٣) والانتقام؛ ومن رق طبعه مال إلى الرفق والمساهلة؛ بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف^(٤).

* قوله: «إلى التسوية في العطاء» أي: بين الفاضل والمفضول.

* قوله: «وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليلاً» بيانه: أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذ قال: الدنيا بلاغ كيف وإنما عملوا الله عز وجل وأجورهم على الله؛ وذلك لما قال له عمر: كيف تساوي بين الفاضل والمفضول؛ ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل^(٥).

(١) لعلها: (من).

(٢) في المطبوع: (أنواعاً).

(٣) كذ في المطبوع، ولعلها: (القوة).

(٤) قوله: «بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف»، هذا مبني على عدم تأثير صفات النفس في فهم الدليل

القطعي والقطع به، ولا يصح ذلك، وانظر: القطع والظن ١/ ٣٦.

(٥) سبق تخريجه ٢/ ٣٠٦.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع^(*)؛ بل فيها حق يتعين عليه دليل قاطع؛ لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع؛ وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس وخبر الواحد وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر^(*).

وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم^(*)؛ وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في

* قوله: «إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع» أي: عن المجتهدين^(١)، يفهم من هذا أن ذلك في الأصول أولى لأن الفروع (فيها) حق متعين عليه قاطع لأن الأصل عدم جميع الأحكام فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع فهو ثابت وما لم يثبت بدليل قاطع فهو باق على النفي الأصلي قطعاً ولا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني إذ لا مجال للظن في الأحكام. * قوله: «وإنما استقام لهم هذا» أي وإنما قال هؤلاء هذه المقالة واستقامت لهم لأنهم بنوها على إنكارهم خبر الواحد والقياس؛ وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر؛ لأن هذه هي مدارك الظنون في الشرع؛ فإذا أنكروها لم يبق معهم ما يفيد الظن مقتصرأ عليه فيبقى ما يفيد القطع كالنص المتواتر والأحاد الصحيحة فإنها تفيد العلم عند الظاهرية.

* قوله: «وزعم الجاحظ إلخ» قد نحا الغزالي في كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة منحى هذين^(٢)، وقال ابن دقيق العيد: ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أرادوا أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل؛ وإن أريد أن من بذل الوسع ولم =

(١) الظاهرية يتفون بناء الأحكام على الدليل الظني، وبالتالي فهم يمنعون أن يكون في الدين فروع؛ ومن منم فإن نسبة هذا القول للظاهرية ليست صحيحة، على أن ابن حزم يرى أن المخطئ في الأصول إذا بذل جهده ولم يتوصل للحق فإنه معذور غير آثم وينسبه للسلف كما في الفصل ٣/٢٩٢ و٣/٣٠١، والدرة ص ٤١٤ و ٤٤٥، وغالب الظاهرية لا ينكرون خبر الواحد ولا العموم، بل يقولون هي أدلة قاطعة.

(٢) أنكروا ذلك الزركشي في البحر المحيط ٦/٢٣٨، وانظر: قول ابن دقيق العيد فيه.

الأصول والفروع جميعا وهذه كلها أقاويل باطلة^(١)، أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقينا وكفر بالله تعالى ورد عليه وعلى رسوله ﷺ، فإننا نعلم قطعا أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم (وقاتل)^(٢) جميعهم (وقتل)^(٣) البالغ منهم؛ ونعلم أن المعاند العارف عما يقل؛ وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه؛ والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٤) ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَأَيْتُمْ كَيْفَ صَبَّحْتُم مِّنَ الْحَسْرِينَ﴾^(٥) ﴿وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٦) ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم عَلَىٰ شَيْءٍ﴾^(٧) ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم

= يقصر في الأصوليات يكون معذوراً غير معاقب فهذا أقرب؛ لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق، قال: وأما الذي حُكي عنه من الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعاً، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى^(٨).

(١) العنبري من علماء السنة، وحقيقة قوله في نفي الإثم عن المجتهد المخطئ في الأصول، وانظر: التفريق

بين الأصول والفروع ٢/٢٥٣، وسيذكر المؤلف ثلاثة احتمالات لقول العنبري غير هذا.

(٢) في المطبوع: (نقاتل).

(٣) في المطبوع: (نقتل).

(٤) سورة ص، الآية [٢٧].

(٥) سورة فصلت، الآية [٢٣].

(٦) سورة البقرة، الآية [٧٨].

(٧) سورة المجادلة، الآية [١٨].

(٨) الذي يظهر أن الجاحظ يقول بأن من لم تبلغه الدعوة فهو معذور، ويدخل في ذلك النساء، والبله والمقلدة ولو سمعوا بالإسلام، فعبارة المؤلف في حكاية مذهبه من أسد العبارات على أنه يلحق بمن نظر فعمج، من ليس لديه القدرة على النظر، ومن ثم لا يظهر صحة الاحتمالات المذكورة في بيان حقيقة مذهبه.

﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (١) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ (٢)، وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وقول العنبري: كل مجتهد مصيب، إن أراد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده (٣) فهو على ما اعتقده فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا؛ وتصديق الرسول وتكذيبه ووجود الشيء ونفيه؛ وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها (٤)؛ فهذا شر من مذهب الجاحظ بل شر من مذهب السوفسطائية*؛ فإنهم نفوا حقائق الأشياء؛ وهذا أثبتها وجعلها تابعة

* قوله: «السوفسطائية» هم فرقة من الفلاسفة ذكر من سلف من المتكلمين: أنهم ثلاثة أصناف، فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل، وعمدة ما ذكر من اعتراضهم إنما هو اختلاف الحواس في المحسوسات كإدراك البصر من بعد عنه صغيراً؛ ومن قرب منه كبيراً؛ وكوجود من به حمى صفراء حلوا المطاعم مرأ، وما يرى في الرؤيا مما لا يشك فيه رائيه أنه حق من أنه في البلاد البعيدة، ولسنا الآن بصدد الرد عليهم؛ وإنما نحن بصدد بيان باطلهم ونحللتهم.

(١) سورة الزخرف، الآية [٣٧].

(٢) سورة الكهف، الآيات [١٠٤-١٠٥].

(٣) يعني إن أردت أن كل من اعتقد شيئاً على كيفية معينة كان ذلك الشيء على تلك الكيفية فهذا محال.

(٤) حتى الفروع عند الجمهور ومنهم المؤلف لا تتبع الاعتقاد والظن، بل إن الظن فرع عنها وعن دليل ثبوت مع اختلاف النفوس في المبادرة بقبول ذلك، فهذه اللفظة نقلها المؤلف من الغزالي وهي صحيحة على مذهب الغزالي بالتصويب لكنها لا تصح على قول المؤلف بالتخطئة.

للمعتقدات، وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين^(*)؛ وهو باطل كيف ما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً^(١) والرؤية محالاً بمكان وهذا محال.

والدليل على أن الحق في جهة واحدة الكتاب والسنة والإجماع والمعنى، أما الكتاب فقول الله تعالى: «وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْخَرْتِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٢٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۗ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»^(٢) فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى^(*)؛

* قوله: «وقد قيل إنها أراد اختلاف المسلمين إلخ» يعني أن المعتزدين عن العنبري قالوا: إن قوله كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً، إنها أراد اختلاف المسلمين لا غيرهم؛ ورده المصنف بأن المعتزلة قالوا: القرآن مخلوق، والسلف وأهل الحديث قالوا: هو قديم^(٣)، فكيف يتصور على زعمه أن يكون قديماً وحادثاً؛ وكيف يتصور اجتماع الممكن والمحال؛ إذ أن السلف يقولون: إن رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة داخلية في الممكن، والمعتزلة قالوا: هي من المحال.

* قوله: «لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى» أي: يكون حينئذ التخصيص ترجيحاً بلا مرجح.

(١) تابع المؤلف الغزالي في هذا، وهذا إنما يتمشى مع مذهب الأشاعرة الذين يجعلون صفة القدم تقابل صفة الخلق، وهذا مما لا يسلم به أهل السنة، ولذلك لا يصفون القرآن بأنه قديم، ويقولون: لا يلزم من كون الشيء أو الفعل حادثاً أن يكون مخلوقاً.

(٢) سورة الأنبياء، الآيتان [٧٨-٧٩].

(٣) هذا قول الأشاعرة بأن القرآن قديم، على أن صفة القدم لا تقابل كون الشيء مخلوقاً على رأي أهل السنة، وبالتالي يقال: إن أردتم بكون القرآن قديماً أنه غير مخلوق، فنحن نسلم بأنه غير مخلوق، لكن لا نطلق عليه أنه قديم لعدم ورود النص بذلك، وأما صفة الكلام فإنها قديمة النوع حادثة الأحاد.

وهو يدل على فساد مذهب من قال: الإثم غير محطوط عن المخطئ؛ فإن الله تعالى مدح كلا منهما وأثنى عليه لقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(١)، فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؛ ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك، ثم لو كان مخطئا كيف يمدح المخطئ وهو يستحق الذم، ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما، قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم لكن لا يقرون عليه وقد ذكرنا ذلك فيما مضى^(٢)؛ وإذا تصور وقوع الصغائر منهم فكيف يمتنع وجود خطأ لا مائت فيه صاحبه مثاب ماجور؛ ولولا ذلك ما عوتب نبينا ﷺ على الحكم في أسارى بدر^(٣) ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهِنَّ﴾^(٤)؛ وقال النبي ﷺ: (إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته^(٥)) من بعض وإنما أقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار^(٥)، فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه، قولهم: من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد، قلنا: الآية دليل

* قوله: «ألحن بحجته» قال في النهاية^(٦): اللحن: الميل عن طريق الاستقامة، يقال:

لحن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق؛ وأراد أن بعضكم يكون أعرف بالحجة وأفطن لها من غيره.

(١) سورة الأنبياء، الآية [٧٩].

(٢) انظر: ٥١٦/٢.

(٣) انظر: سورة الأنفال، الآيتان [٦٧-٦٨].

(٤) سورة التوبة، الآية [٤٣].

(٥) أخرجه البخاري (٧١٦٩)، ومسلم (١٧١٣) من حديث أم سلمة.

(٦) النهاية ٢٤١/٤ «ألحن».

عليه؛ فإنه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه، وقولهم: إن النص نزل بموافقة سليمان، قلنا: لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً وهو الحق فتغير الحكم بنزول النص (لا)^(١) يمنع أن يكون فهمهما وقت الحكم، ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة كما لو تغير بالنسخ.

وأما السنة فما تقدم من الخبر، فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه؛ ولو كان يأنم بذلك لم يفعله النبي ﷺ ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: قضيت له شيء من حق أخيه؛ ولا قال: إنما أقطع له قطعة من النار؛ ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهما.

وروي أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أوصاهم فقال: (إذا حاصرتم حصناً أو مدينة فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا تدرن ما يحكم الله فيهم)^(٢)، وروي (ابن عمر)^(٣) وعمرو بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أن النبي ﷺ قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر) هذا لفظ رواية عمرو أخرجه مسلم^(٤)، وهو حديث تلقته الأمة بالقبول، وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطئ ويؤجر دون أجر المصيب، فإن قيل: المراد به أنه أخطأ مطلوبه دون ما كلفه كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه مع إصابته حكم الله عليه، وهو اتباع موجب ظنه؛ وخطأ المجتهد

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (لم).

(٢) أخرجه مسلم (١٧٣١) من حديث بريدة.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (عمر، أو ابن عمرو).

(٤) حدث عمرو أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، وحديث أبي هريرة أخرجه الشيخان في نفس هذين الموطنين، وانظر: صحيح ابن حبان (٥٠٦٠)، وحديث ابن عمرو أخرجه أحمد ١٨٧/٢ (٦٧٥٥)، والحاكم ٨٨/٤، والطبراني في الأوسط (٨٩٨٣)، وحديث عمر أخرجه عبد الرزاق (٢٠٦٧٤)، وإسحاق كما في المطالب العالية (٢١٢٤)، والبيهقي في شعب الإيثار (٧٥٣٠).

جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها؛ وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط، كأروش الجنائيات وقدر كفاية القريب؛ فإن فيها حقيقة معينة عند الله، وإن لم يكلف المجتهد طلبه، قلنا: فإذا سلّم هذا ارتفع النزاع؛ فإننا لا نقول: إن المجتهد يكلف إصابة الحكم؛ وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه؛ فإن اجتهد فأصابه فله أجران وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده، وهو مخطئ وإثم الخطأ محطوط عنه؛ كما في مسألة القبلة، فإن المصيب (جهة)^(١) الكعبة عند اختلاف المجتهدين واحد؛ ومن عداه مخطئ يقينا يمكن أن يُبين له خطؤه فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم، ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيبا لها بل سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها؛ وهكذا كون حق زيد عند عمرو إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما والآخر مخطئ؛ إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة؛ وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل أيضاً، فإن القياس معنى النص ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالتص.

وأما الإجماع فإن الصحابة رضوا عنه اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى إطلاق الخطأ على المجتهدين؛ من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: (أقول فيها برأبي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان)^(٢)، وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك^(٣)، وقال عمر رضي الله عنه لكاتبه: (أكتب هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله؛ وإن يكن خطأ فممن عمر)^(٤)، وقال في قضية قضاها: (والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ)^(٥)، ذكره الإمام أحمد في رواية

(١) في المطبوع: (بجهة).

(٢) أخرجه البيهقي ٦/٢٢٣، والدارمي ٢/٣٦٥، وابن أبي شيبة ١١/٤١٥.

(٣) أخرجه أبو داود (٢١١٢)، وعبد الرزاق ٦/٢٩٤، وأحد ٤/٢٧٩.

(٤) أخرجه عبد الرزاق ٦/١٨٠، وسعيد بن منصور ١/١٦٦، والبيهقي ٧/٢٣٣.

(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق ١٠/٢٦٢، وسنن البيهقي ٦/٢٤٥.

بكر بن محمد عن أبيه^(١)، وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت^(*) ذا بطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا: (لا شيء عليك إنما أنت مؤدب)، فقال علي: (إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا؛ وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك؛ عليك الدية)، فرجع عمر إلى رأيه^(٢)، وقال علي في إحراق الخوارج^(٣):

لقد عثرت عثرة لا تنجبر سوف أليس^(*) بعدها أو أستمروا
وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: (ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أباً)^(٤)، وقال: (من شاء باهله في (العول)^(٥))، وقالت عائشة: (أبلغني زيد بن

* قوله: «فأجهضت ذا بطنها» أي: أسقطت ما في بطنها، والسقط جهيض كما في النهاية وغيرها^(٦).

* قوله: «سوف (أليس)^(٧)» قال أبو زيد: الليس الغفلة، ونقله الجوهري^(٨) عن الفراء: أن الأليس البعير يحمل كل ما حمل عليه، وفي القاموس وشرحه التاج^(٩): يقال تلايس الرجل إذا حسن خلقه وكان حمولا وتلايس عنه: أغمض، والمعنى أي سوف أتحمل كل ما يفعله أولئك الخوارج وأغمض العين على القذى وأستمروا على عقابهم حتى أجمع الرأي المنتشر لأن تفرقة الرأي ما حصلت في أمة إلا حل بها الدمار.

(١) العدة ١٥٤٣/٥.

(٢) أخرجه عبدالرزاق ٤٥٨/٩، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٣/٢.

(٣) أخرجه الطبري في تاريخه ٤٣٧/٤.

(٤) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ١٣١/٢.

(٥) في المطبوع: (القول)، والأثر أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه ٦٣/٢، وبنحوه عبدالرزاق

٢٥٥/١٠، وسعيد بن منصور ٤٤/١، والبيهقي ٢٥٣/٦.

(٦) النهاية ٣٢٢/١ «جهض».

(٧) كذا في النسخ باللام، وفي المراجع: (أكيس) بالكاف.

(٨) الصحاح ٩٧٦/٣ «ليس».

(٩) تاج العروس ٤٦٨/٨ «ليس».

أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب^(١)، وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطئ، فإن قيل: لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره^(*) في النظر أو لكونه من غير أهل الاجتهاد أو يكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة^(*)، قلنا: أما الأول^(٢) فجهل قبيح وخطأ صريح، كيف يستحل مسلم أن الخلفاء الراشدين الأئمة المهديين ومن سميوا معهم من البحر ابن عباس، والأمين عبد الرحمن بن عوف، وفقية الصحابة وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت، ليسوا من أهل الاجتهاد؟ وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته؛ ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب، ونسبته^(٣) لهم إلى أنهم قصروا في الاجتهاد إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه،

* قوله: «لتقصيره» الضمير يرجع إلى عمر^(٤).

* قوله: «فإن قيل لعلهم نسبوا الخطأ إلخ» القائل بذلك صاحب المستصفى^(٥) فإنه قال فيه: وإنما ينتفي الخطأ حيث صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في محله ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا بالإضافة إلى ما وجب انتهى، وقوله: «يذهب مذهب من يرى التخطئة» أي: أن المصيب واحد ومن عداه مخطئ.

(١) أخرجه عبد الرزاق ٨/ ١٧٤، والدارقطني ٢/ ٣١١، والبيهقي ٥/ ٣٣٠.

(٢) هذا جواب عن الاعتراض الثاني، وهو قولهم: إن الصحابة إنما خطأوا المخالف لكونه ليس من أهل الاجتهاد.

(٣) هذا جواب الاعتراض الأول وهو قولهم: لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره، والضمير في (نسبته) يعود للمخالف، وهو من إضافة المصدر لفاعله.

(٤) بل الضمير يرجع للمخالف عموماً.

(٥) المستصفى ٤/ ٨١.

فإن علياً عليه السلام قال: (إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا)، وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً؛ وهذا في القبح قريب من الذي قبله، لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى وارتكاب ما لا يحل، ليصحح به قوله الفاسد؛ فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا، وقولهم: ذهبوا مذهب من يرى التخطئة فكذلك هو؛ لكن هو إجماع منهم فلا تحل مخالفته.

وأما المعنى فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين؛ وهو أن يكون يسير النيئ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهذراً معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع الحتال من قبول الحوالة على الملىء بريثه مشغولة؛ إذ ليس في المسألة حكم معين؛ وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما، قال بعض أهل العلم^(١): هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً؛ وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويختار من المذاهب أطيبها^(٢)، قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين والحكم ليس وصفاً للعين^(*)؛ فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حرم على عمرو؛ كالمنكوحه حلالاً لزوجها حرام على غيره؛ وهذا ظاهر؛ بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال، كالصلاة واجبة

* قوله: «والحكم ليس وصفاً للعين» أي: حتى يرد عليه ما أوردتموه من المحال؛ وإنما

هو وصف لأفعال المكلفين.

(١) انظر: البحر المحيط ٦/٢٨٤.

(٢) يعني: ما يوافق هواه.

في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذ علم بمجسده، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب، والجواب: أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد^(*)؛ فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل؛ فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن محالاً في نفسه لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه؛ ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول؛ فكيف تكون مباحة للزوجين.

المسلك الثاني: لو كان كل مجتهد مصيباً (صار)^(١) لكل واحد من المجتهدين في القبلة و(جاز)^(٢) أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟ ثم يجب

* قوله: «والجواب إلخ» حاصله: منع كون الحكم وصفاً لأفعال المكلفين، وإثباتاً لكونه وصفاً للأعيان كما يظهر من كلام المصنف^(٣).

(١) في المطبوع: (جاز)، والتصويب من نسخ الروضة، انظر: روضة الناظر ٣/٩٩٢، والمراد: لو قيل بالتصويب لكان المختلفان في القبلة مصيبين، وهذا باطل باتفاق، فيبطل ملزومه.

(٢) فراغ في المطبوع.

(٣) ليس كذلك، بل يقول: إن القول بالتصويب يجعل وطء المرأة حلالاً لزيد في ذلك الوقت المعين بحسب تلك الصفات، وفي نفس الوقت يجعل وطئها حراماً لاختلاف فقيهين في ذلك، وكلاهما على قول المخالف مصيب غير مخطئ، فهذا جمع بين الضدين في محل واحد.

أن يطعوي بساط المناظرات في الفروع^(*)؛ لكون كل واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عما هو عليه ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث: أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف^(*)؛ والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم فما الذي يطلب؟ فمن يعلم يقينا أن زيدا ليس بجاهل ولا عالم هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟ ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟ فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى بل إنما يطلب غلبة الظن فيكون حكمه ما غلب على ظنه؛ كمن يريد ركوب البحر فقليل له: إن غلب على ظنك الهلاك حرم

* قوله: «ثم يجب إلخ» أي: إذا قلنا: إن كل مجتهد مصيب وجب علينا أن نطوي بساط البحث في الفروع، فلم نلم بشيء من ذكره^(١)؛ فلماذا تبسطون ذلك البساط، وتنصبون مناير المناظرة بينكم وبين خصومكم.

* قوله: «إن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف إلخ» حاصله: أن الدليل يستدعي مدلولاً قطعياً، والشرع قد أمر المجتهدين بالاستدلال، فلو لم يكن هناك مدلول لتجرد الدليل عن مدلول وهو محال؛ لأن الدليل والمدلول من الإضافات التي يستلزم بعضها بعضاً كالأب وابنه والأخ وأخيه؛ فمن كان يعلم بأن زيداً ليس بعالم ولا جاهل، كيف يتصور أن يطلب دليلاً على علمه أو على جهله؛ وقد يقال: إن كون الدليل يستدعي مدلولاً مسلماً؛ لكن المدلول أعم من أن يكون معيناً أو غير معين؛ فإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً معيناً فهو محل النزاع، وإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً مطلقاً فهو مسلم.

قلت: الذي يدل عليه كلام المصنف هو القسم الأول.

(١) كذا في الأصل ولعلها: لأن مقصود المناظرة دعوة الخصم للانتقال من مذهبه، فإذا كان مذهبه صحيحاً فلم ندعوه لترك الصحيح؟.

عليك الركوب؛ وإن غلب على ظنك السلامة أبيع لك الركوب؛ وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك؛ فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده، ولو شهد عند قاض شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه: إن غلب عليه الصدق وجب قبوله^(١)، وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله، قلنا: قولهم: إنما يطلب (غلبة)^(٢) الظن فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده^(٣)؟ فإن الظن لا يتصور إلا للموجود والموجود يتبع الظن^(٤) فيؤدي إلى الدور، وراكب البحر لا يطلب الحكم إنما يطلب تعرف الهلاك أو السلامة وهذا أمر يمكن تعرفه؛ والحاكم إنما (يطلب)^(٥) الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه؛ بخلاف ما نحن فيه، فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له^(٦)؛ فكيف يتصور طلبه له؟ ثم إذا^(٧) علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلم يجب الاجتهاد؟ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات؛ فيجب أن يُطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامي الذي لا اجتهاد

* قوله: «ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده» هذا الجواب شبيه بما تقدم آنفاً أول المسلك أي: من يقطع بأن النبيذ مثلاً ليس بحلال ولا حرام كيف يتصور أن يظن وجود حكم له إلخ.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: (قبولها)، يعني: الشهادة.

(٢) في المطبوع: (عليه).

(٣) يعني: على قولكم.

(٤) في المطبوع: (يطلب).

(٥) يعني: على قولكم.

(٦) هذه لوازم باطلة تلزم على قول المخالف.

له لا يؤاخذ على فعل من الأفعال^(*)؛ فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه إذن؛ ولا خطاب في حَقِّه وهذا فاحش، وقولهم^(١): إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه ممنوع؛ بل الحكم (ثابت)^(٢) بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم؛ فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النص؛ ولكان المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة^(*)، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلا بترك الاجتهاد لا غير، أما النص إذا نزل به جبريل^(٣) فقد قال أبو الخطاب^(٤): يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وإنما اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم^(*) لأن القبلة يعذر فيها بالعدر.

* قوله: «والعامي الذي لا اجتهاد له» هذا وارد على قولهم: الحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده، فيلزم عليه أن العامي الذي لا اجتهاد له ولا ظن أنه لا حكم لأفعاله ولا خطاب في حقه، بل هو مرتق عن درجة التكليف وهذا قول فاحش.

* قوله: «ولكان المجتهد» هكذا في نسخة وهي الصواب؛ وفي بعض النسخ: ولكن المجتهد وهي خطأ كما يعلم ذلك بأدنى تأمل.

* قوله: «وإنما اعتد أهل قبا إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: يرد على قولكم إذا نزل جبريل بالنص يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه: أن أهل قبا اعتدوا بما مضى من صلاتهم ولم يستأنفوها؛ ولو عدوا النزول نسخاً لاستأنفوها؛ فأجاب بقوله: إن القبلة يعذر فيها بالعدر فهي خارجة عما ذهبنا إليه.

(١) هذا جواب عن تحرير المخالف لمحل النزاع في المسألة السابقة في ٢/ ٥٢٣.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) هذا جواب الدليل الأول للمصوبة.

(٤) التمهيد ٢/ ٣٩٥.

جواب ثانٍ: أن هذا^(*) فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً يطلب؛ وإنما الخطأ^(*) فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً وأوجب على المكلف طلبه؛ ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل؛ وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد بالحاذثة وتعرف حكمها؛ والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً أو ظنياً، قولهم^(١): إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها^(*) بدليل اختلاف الإضافات، قلنا: هذا باطل فإننا قد بينا (أن)^(٢) في كل مسألة دليلاً؛ وذكرنا وجه دلالتة^(٣)؛ ولو لم يكن فيها أدلة (لاستوى)^(٤) المجتهد والعامي؛ ولجاز للعامي الحكم بظنه لمساواته المجتهد في عدم الدليل؛ وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرج عن دلالتة؛ فإن كثيراً من (العقليات)^(٥) يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة،

* قوله: «إن هذا» الإشارة راجعة إلى قولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد إلخ» أي فإن هذا الذي ذكرتموه فرض في مسألة لا يتوهم إلخ.
* قوله: «وإنما الخطأ» راجع إلى قولهم ولكن المجتهد.
* قوله: «ليست أدلة لأعيانها» أي: بل هي أدلة للأحكام كما صرح به فيما سبق^(٦)، وقوله بدليل اختلاف الإضافات مر بيانه في كلام المصنف عند قوله قالوا لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً إلخ.

(١) هذا جواب الدليل الثالث للخصم.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) يعني: وذكرنا وجه الدلالة على كون كل مسألة فيها دليل.

(٤) في المطبوع: (لا يستوي).

(٥) لو قال: (القطعيات) لكان أولى.

(٦) ليس هذا هو المراد، بل المراد أن الأشاعرة يرون أن الأدلة الظنية إنما كانت أدلة ظنية لصفات النفوس القابلة لها، وليس لذات الدليل الظني أثر في كونه مفيداً للظن.

ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالته ويخفى وجهه ويوجد معارض له فتشبهه على المجتهد وتختلف فيه الآراء؛ ومنها ما يظهر ويتبين خطأ مخالفه وكلها أدلة؛ ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك (*) انتفاء

* قوله: «ويلزم من انتفاء ذلك» أي يلزم من انتفاء كون الظن دليلاً الدليل على أن الظن ليس بدليل؛ وذلك الانتفاء لا يحصل إلا بالظن وذلك دور^(١).

(تنبيه): حاصل الخلاف في هذه المسألة مبني على أن الوقائع الشرعية هل لله تعالى فيها حكم معين أم لا؟ فمن قال: أن فيها حكماً معيناً قال: ليس كل مجتهد مصيباً؛ لأن ذلك الحكم إن كان نفيًا فقد أخطأه المثبت، وإن كان إثباتاً فقد أخطأه النافي؛ ثم اختلف أولئك فمنهم من زعم أن في الحوادث حكماً معيناً ولكن لا دليل عليه؛ وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، ونقل عن الشافعي^(٢) وهو عندهم كدفين يعثر عليه بالاتفاق، ومنهم من زعم أن عليه دليلاً ثم اختلفوا هل هو قطعي أو ظني؟ فقال الأصم ويشر المريسي وآخرون: هو قطعي؛ واتفقوا على أن المكلف مأمور بطلبه؛ واختلفوا هل يستحق العقاب إن أخطأه فقال به بشر المريسي وخالفه غيره؛ وهل ينقض قضاء القاضي إذا خالفه؟ قال به الأصم وخالفه الباقر، وقال آخرون: الدليل عليه ظني، وهل يكلف المجتهد بطلبه أم لا؟ قولان:

أحدهما: نعم، فإن أخطأه تعين الرجوع إلى ما غلب على ظنه.

(١) المؤلف لا يستدل على إبطال دليل الخصم بكونه دوراً، وإنما يستدل على إبطال دليل الخصم بكون الدليل دالاً على أنه ليس بدليل في هذه المسألة، إذ يلزم من عدم معرفتكم بكونه دليلاً أنه ليس بدليل لعدم وجود دليل يدل على أن الظن ليس بدليل.

(٢) الشافعية ينفون ذلك عنه، انظر: البحر المحيط ٦ / ٢٤٥.

الدليل على أنه ليس بدليل، وقولهم^(١): إنه لا يخلو إما أن (يكون)^(٢) مكلفاً (بممكن)^(٣) أو غير ممكن، قلنا: لا يكلف إلا ما يمكن؛ ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في محل التعذر؛ بل يكلف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله؛ فإن أصابه فله أجر اجتهاده وأجر إصابته؛ وإن أخطأ فله ثواب اجتهاده والخطأ محطوط عنه، والله تعالى أعلم.

=والثاني: لا يكلف بطلبه؛ وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعي وأبو حنيفة، وأما القول بأنه لا حكم في الوقائع معين فهو قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهو (قول) جمهور المتكلمين منهم الأشعري والقاضي أبو بكر ابن الباقلاني والجبائي وابنه أبو هاشم، ثم على هذا يقال: إن الواقعة لو كان الله تعالى فيها حكم معين لكان هو؛ وهو القول بالأشبه أم لا؟ وهو قول بعضهم، هذا حاصل ما ذكره القرافي^(٤) وبينه، واعلم أن النزاع بينهم يشبه أن يكون لفظياً من بعض الوجوه، وذلك لأنهم وإن تنازعوا في أن ثم حكماً معيناً في نفس الأمر أم لا؟ فهم لا يتنازعون في أن المجتهد يخرج من عهدة الاجتهاد بما غلب على ظنه وأدى إليه اجتهاده، فالنزاع من هذا الوجه لفظي.

(١) هذا جواب عن الدليل الثاني للخصم.

(٢) في المطبوع: (يكن).

(٣) في المطبوع: (مممكن).

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨، وسبق توثيق بقية الأقوال.

فصل

العجز
عن الترجيح

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف^(*)، ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما، وبه قال أكثر الحنفية^(١) وأكثر الشافعية^(٢)، وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيرا في الأخذ بأيهما شاء؛ لأنه لا يخلو إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكم بتعيين أحدهما، أو يتخير فيهما؛ لا سبيل إلى الجمع بينهما عملا وإسقاطا لأنه متناقض^(*)؛ ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلًا، وربما لم يقبل الحكم التأخير؛ ولا سبيل إلى التحكم؛ لم يبق إلا التخيير؛ والتخيير، بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامي

* قوله: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد إلخ» بناء هذه المسألة كما في المستصفي^(٣) على التعيين والتصويب، فمن قال: المصيب واحد، قال: لا تعارض في أدلة الشرع من غير ترجيح، وإنما هذا لعجز المجتهد فيلزمه التوقف، أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، وأما المصوبة فقال بعضهم: يتوقف، وقال القاضي^(٤) منهم: يتخير.

* قوله: «لأنه متناقض» أي: يوجب الجمع بين النقيضين: النفي والإثبات، والتحليل والتحریم وهو باطل، وأسقط المصنف قسما آخر وهو إهمال الدليلين بالرجوع إلى ما قبل الشرع؛ ويمكن أن يقال: هو داخل في قوله: أو يسقطهما، فيكون قوله: أو يسقطان شاملا للإسقاط ثم التوقف، وللإسقاط والرجوع إلى ما قبل الشرع، وهذا الثاني مما تقبله النفس.

(١) ميزان الأصول ص ٦٩٥.

(٢) المستصفي ٤/ ١١٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) التلخيص ٣/ ٣٩١.

إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقاق وبنات اللبون وأمثال ذلك، فإن قلت: التخيير بين التحريم ونقيضه والإيجاب وعكسه يرفع التحريم والإيجاب^(*)، قلنا: إنما يناقض الإيجابُ جوازَ الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا؛ بدليل الواجب الموسع يجوز تركه بشرط؛ والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط قصد القصر؛ كذا ههنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له؛ وإذا سمع قوله: «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ»^(١) حرم عليه الجمع؛ وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^(٢) كما قال عثمان: (أحلتها آية وحرمتها آية)^(٣).

ولنا: أن التخيير جمع بين النقيضين، واطراح لكلا الدليلين، وكلاهما باطل؛ أما بيان اطراح الدليلين فإذا تعارض الموجب والمحرم فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون اطراحاً لهما وتركاً لموجبهما، وأما الجمع بين النقيضين فإن المباح نقض المحرم، فإذا تعارض المبيح والمحرم فخيرناه بين كونه محرماً يائمه بفعله وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله، كان جمعا بينهما وذلك محال، ولأن في التخيير بين الموجب والمبيح رفعا للإيجاب فيصير عملاً بالدليل المبيح عينا وهو تحكم قد سلموا بطلانه، قولهم: إنما جاز بشرط

* قوله: «يرفع التحريم والإيجاب» فيه لف ونشر مرتب.

(١) سورة النساء، الآية [٢٣].

(٢) سورة النساء، الآية [٣].

(٣) أخرجه مالك ٢/٥٣٨، وعبدالرزاق ٧/١٨٩، وابن أبي شيبة ٤/١٦٩، والبيهقي ٧/١٦٣،

والدارقطني ٣/٢٨١.

القصد؛ قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟ إن قلتم: حكمه الوجوب والإباحة معا، والتحریم والحل معا، فقد جمعتم بين النقيضين، وإن قلتم: حكمه التخيير فقد نفيتم الوجوب قبل القصد واطرحتم دليله، وأثبتتم حكم الإباحة من غير شرط؛ وإن قلتم: لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم، فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل؛ فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم؛ وثبت^(١) بمجرد شهوته وقصده بلا دليل وهذا باطل، قولهم: إن التوقف لا سبيل إليه؛ قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلا في المسألة؛ والعامي إذا لم يجد مفتيا فماذا يصنع؟ وهل ثم طريق إلا التوقف في المسألة؟ ثم لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل؛ فإن الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيل إليه إلا بدليل؛ فلو لم يجعل له دليلا كان تكليفا لما لا يطاق، فعند ذلك إذا تعارض دليلان وتعذر الترجيح أسقطهما، وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بيتتان، أما العامي فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلد أعلمهما وأدينهما وهو ظاهر قول الخرقي^(٢)؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة: قلد أوثقهما في نفسه، وقيل: تخير فيهما، والفرق بينهما أن العامي ليس عليه دليل ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه؛ بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك؛ ومع التعارض لا ظن له فيجب عليه التوقف، ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه ولا يلزمه العمل بالراجح، بخلاف المجتهد؛ ولا ينكر التخيير في الشرع لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال، والله أعلم.

(١) يعني: الحكم.

(٢) مختصر الخرقي ص ١٩.

فصل

وليس للمجتهد أن يقول: في المسألة (قولان)^(١) في حال واحدة في قول عامة اختيار قولين الفقهاء، وقال ذلك الشافعي في مواضع^(*) منها، قال: في المسترسل من اللحية قولان؛ أحدهما: يجب غسله والآخر: لا يجب^(٢)، فقليل عنه: لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير؛ أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت، أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد.

ولا يصح شيء من ذلك^(٣)؛ فإن القولين لا يخلو إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيح، والآخر فاسد؛ فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟ وإن كان أحدهما فاسداً لم

* قوله: «وقال ذلك الشافعي في مواضع» نقل الأمدى^(٤) وغيره أن ذلك وقع منه في سبع عشرة مسألة. انتهى، وقد وقع مثل ذلك من الإمام أحمد رحمته الله إلا أنه اختار أحد القولين^(٥)، قال أبو بكر بن عبد العزيز في كتابه زاد المسافر: قال - يعني أحمد - في رواية أبي الحارث^(٦): إذا أخرجت المرأة الصلاة إلى آخر وقتها فحاضت قبل خروج الوقت ففيه قولان، أحد القولين: لا قضاء عليها؛ لأن لها أن تؤخر إلى آخر الوقت، والقول الآخر أن الصلاة قد وجبت عليها بدخول الوقت فعليها القضاء، وهو أعجب القولين، انتهى، قال عبد العزيز: وبهذا أقول، فأنت تراه لم يطلق القولين ولكنه بين الأعجب إليه وهو الذي يقتضيه الدليل.

(١) كذا في الموضوع، وصوابها في النحو على المشهور: (قولين).

(٢) الأم ١/٤٠.

(٣) لعل الضمير يعود إلى الأعذار التي اعتذر بها عن الشافعي.

(٤) الإحكام ٤/٢٠٧.

(٥) إذا اختار أحد القولين فلا علاقة لذلك بهذه المسألة، وكذلك الروايتان في وقتين.

(٦) العدة ٥/٦٢٠.

يخل إما أن يعلم فساد الفاسد أو لا يعلمه؛ فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؛ أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القول به؟ وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة ولا قول له فيها أصلاً؛ فكيف يكون له قولان؟. قولهم: تكافأ عنده دليان قد أبطلناه^(*)؛ ثم لو صح فحكمه التخيير، وهو قول واحد.

وقولهم: إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه، قد بينا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسألة قول أصلاً؛ ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك ويقول: لي في المسألة نظر؛ أو يقول: الحق في أحد هذين القولين، أما إطلاقه فلا وجه له، وهذا هو الجواب عن الآخر، أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين فإنما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد والرجوع عما رأى إلى غيره، ثم لا نعلم المتقدم منهما فيكونان كالحبرين المتعارضين عن النبي ﷺ^(*).

* قوله: «قد أبطلناه» أي: عند قولنا: وإن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟^(١).

* قوله: «فيكونان كالحبرين المتعارضين عن النبي ﷺ» أي: غير أن الفرق بين رجوع الشارع عن قوله والأئمة عن أقوالهم، أن رجوع الأئمة لظهور الخطأ لهم؛ بخلاف الشارع فإنه معصوم عن الخطأ فرجوعه لاختلاف المصالح لا للخطأ، فإن قيل: إذا رجع المجتهد عن قول إلى غيره لا يجوز أن يفتي بالأول، ولا يُقَلَّد فيه، فما الفائدة في تدوين الفقهاء للأقوال القديمة عن أئمتهم، حتى ربما نقل عن أحدهم في المسألة الواحدة القولان والثلاثة كثيراً والأربعة والسته؟ قيل: كان القياس أن لا تدون تلك الأقوال وهو أقرب إلى ضبط الشرع؛ إذ ما لا عمل عليه لا حاجة إليه، فتدوينه تعب محض؛ لكنها =

(١) تقدم إبطالها في المسألة السابقة (العجز عن الترجيح) ٥٤٤ / ٢.

=دونت لفائدة أخرى وهي التنبيه على مدارك الأحكام واختلاف القرائح والآراء؛ وأن تلك الأقوال قد أدى إليها اجتهاد المجتهدين في وقت من الأوقات، وذلك مؤثر في تقريب الترقى إلى رتبة الاجتهاد المطلق والمقيد؛ فإن المتأخر إذا نظر إلى مأخذ المتقدمين نظر فيها وقابل بينها فاستخرج منها فوائد؛ وربما ظهر له من مجموعها ترجيح بعضها؛ وذلك من المطالب المهمة فهذه فائدة تدوين الأقوال القديمة عن الأئمة وهي عامة، وثم فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله، وهي أن بعض الأئمة كالشافعي ونحوه نصوا على الصحيح من مذهبهم؛ إذ العمل من مذهب الشافعي على القول الجديد، وهو الذي قاله بمصر وصنف فيه الكتب كالأم ونحوه؛ ويقال إنه لم يبق من مذهبه شيء لم ينص على الصحيح منه إلا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة واختُرم قبل أن يحقق النظر فيها، بخلاف الإمام أحمد ونحوه؛ فإنه كان لا يرى تدوين الرأي بل همه الحديث وجمعه وما يتعلق به؛ وإنما نقلَ النصوص عنه أصحابه تلقيا من فيه من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم عنه شيئا دونه وعرف به؛ كمسائل أبي داود، وحرب الكرمانى، ومسائل حنبل وابنه صالح، وعبدالله وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول زاد المسافر وهم كثير، ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في جامعه الكبير، ثم تلميذه أبو بكر في زاد المسافر، فحوى الكتابان علما جما من علم الإمام أحمد عليه السلام؛ من غير أن يعلم منه في آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه في تلك الفروع؛ غير أن الخلال يقول في بعض المسائل: هذا قول قديم لأحمد رجع عنه^(١)؛ لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه أو أنه نص عليه ساعة موته؛ ولا سبيل لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيح الذي فيه إنما هو من

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٦٢٧.

فصل

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يميز له تقليد غيره، وعلى أن العامي له تقليد المجتهد.

التقليد
من المجتهد

=اجتهاد أصحابه بعده كابن حامد والقاضي أبي يعلى وأصحابه، ومن المتأخرين المصنف رحمة الله عليهم أجمعين، لكن هؤلاء - بالغيين ما بلغوا - لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعاً؛ قاله العلامة الطوفي^(١)، ثم قال: فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرفهم، ويصحح منها ما أدى اجتهاده إليه وافقهم أو خالفهم؛ وعمل بذلك وأفتى، قال: وفي عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العالم العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني حرسه الله فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب؛ بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله لتدوين نصوصه ونقلها والله الموفق.

* قوله: «لم يميز له تقليد غيره» هذا إذا اجتهد بالفعل، ولا خلاف أيضاً في أن من لم يجتهد في الحكم بعد وهو متمكن من معرفته بنفسه بالقوة القريبة من الفعل لكونه أهلاً للاجتهاد أنه لا يجوز له تقليد غيره^(٢) سواء كان الغير أعلم منه أم لا، مع ضيق الوقت ولا مع سعته؛ قال في أعلام الموقعين^(٣): قال الشافعي: أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس، وقال أبو عمر بن عبد البر^(٤) وغيره من العلماء: =

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٦٢٧.

(٢) سيأتي ذكر الخلاف قريباً.

(٣) إعلام الموقعين ٢/٢٦٣.

(٤) المصدر السابق ٢/١٨١.

= أجمع الناس على أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم وأن العلم معرفة الحق بدليله انتهى، وقيل: يجوز للمذكور آتفا التقليد مع ضيق الوقت عن معرفة الحكم باجتهاده وقيل: يجوز له التقليد ليعمل به لا ليفتي به وهو قول بعض العراقيين^(١)؛ وقيل: يجوز له التقليد لمن هو أعلم منه من الصحابة أو غيرهم دون غيره، وهو قول محمد بن الحسن^(٢)، وقيل: يجوز تقليد غيره من الصحابة دون غيرهم، فالمسألة ذات أقوال واختلاف، ولا يخفاك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين؛ والقائلون بتلك الأقوال هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه، لا سيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم، وادعى ابن حزم^(٣) الإجماع على النهي عن التقليد، قال^(٤): ونقل عن مالك أنه قال: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوه وما لم يوافق فاتركوه، وقال عند موته: وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأي سوطا على أنه لا صبر لي على السياط، قال ابن حزم: فهانئ مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره^(٥) أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى، وبهذا تعلم أن المنع من التقليد (إن)^(٦) لم يكن إجماعا فهو مذهب الجمهور، وبهذا تبين صحة ما ذكرناه في أول المسألة وأنه هو الحق وما سواه جمود على التقليد وبعد عن الحق.

(١) فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٣.

(٢) تيسير التحرير ٤/ ٢٢٨.

(٣) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٨٩.

(٤) الإحكام ٢/ ٢٩٤.

(٥) الأم ٨/ ٩٣.

(٦) زيادة يستقيم بها الكلام.

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية؛ فالأشبه أنه كالعالمي فيما لم يحصل علمه؛ فإنه كما يمكنه تحصيله فالعالمي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه.

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقل بها ولم يفتقر إلى تعلم من غيره؛ فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟

قال أصحابنا^(١): ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعته؛ لا فيما يخصه ولا فيما يفتي به؛ لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي^(*)؛ ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره؛ لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس؛ ولا نص ولا قياس؛ إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد؛ وليس ما اختلفنا فيه مثله؛ فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه؛ والمجتهد قادر فلا يكون في معناه.

فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن وظن غيره كظنه، قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجوز له اتباع ظن غيره؛ فكان ظنه أصلاً وظن غيره بدلاً؛ فلا يجوز إثباته إلا بدليل^(*)؛ ولأنه إذا لم يجوز له العدول إليه مع وجود المبدل لم

* قوله: «لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة» أي: إرشاداً له إلى ذلك

المذهب، ولا يفتي هو بتقليد أحد.

* قوله: «فلا يجوز إثباته» أي: إثبات ظن غيره الذي هو البديل إلا بدليل، فرجع الأمر

إلى الدليل.

يُجِزُ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، كَسَائِرِ الْأَبْدَالِ وَالْمَبْدَلَاتِ^(*)، فَإِنْ قِيلَ: لَا نَسْلَمُ عَدَمَ النَّصِّ فِي الْمَسْأَلَةِ^(*) بَلْ فِيهَا نَصُوصٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وَهَذَا لَا يَعْلَمُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ^(*)، وَقَوْلِهِ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(*) قَلْنَا: الْمُرَادُ بِالْأُولَى: أَمْرُ الْعَامَّةِ بِسُؤَالِ الْعُلَمَاءِ^(*)؛ إِذْ يَنْبَغِي أَنْ يَتَمَيَّزَ السَّائِلُ عَنِ الْمَسْئُولِ؛ فَالْعَالَمُ مَسْئُولٌ غَيْرُ سَائِلٍ؛ وَلَا يُخْرَجُ عَنِ الْعُلَمَاءِ

* قَوْلُهُ: «كَسَائِرِ الْأَبْدَالِ وَالْمَبْدَلَاتِ» أَي أَنَا إِذَا جُوزْنَا لَهُ تَقْلِيدَ ذَلِكَ الْغَيْرِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بِشَرَطِ أَنْ لَا يَوْجَدُ مِنْهُ اجْتِهَادٌ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ بِنَفْسِهِ، فَإِنْ وَجَدَ مِنْهُ اجْتِهَادٌ تَعَيَّنَ مَا صَارَ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ وَسَقَطَ التَّقْلِيدُ، وَنَظِيرُهُ أَنْ مَرِيدَ الصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً عَدَلَ إِلَى التَّيْمِمِ؛ فَالتَّيْمِمُ كَاتِبَاعُهُ نَصٌّ غَيْرُهُ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ تَرَكَ التَّيْمِمَ، وَكَذَلِكَ إِذَا وَجَدَ الْحُكْمَ بِنَفْسِهِ وَلَوْ مَظْنُونًا عَدَلَ عَنِ ظَنِّ غَيْرِهِ وَجُوبًا وَتَبَعَ ظَنِّ نَفْسِهِ^(٢).

* قَوْلُهُ: «فَإِنْ قِيلَ» أَي: قَالَ الَّذِينَ جُوزُوا التَّقْلِيدَ مَعَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْجَهْدِ: (لَا نَسْلَمُ عَدَمَ النَّصِّ) الدَّالُّ عَلَى مَسْأَلَتِنَا أَيَّ عَلَى مَا قَلْنَا وَذَهَبْنَا إِلَيْهِ.

* قَوْلُهُ: «وَهَذَا لَا يَعْلَمُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ» أَي: وَهَذَا وَإِنْ كَانَ أَهْلًا لِلْجَهْدِ لَكِنَّهُ لَا يَعْلَمُ هَذَا الْحُكْمَ الْخَاصَّ فَيَتَنَاوَلُهُ عَمُومَ هَذَا النَّصِّ، فَجَازَ لَهُ التَّقْلِيدُ كَالْعَامِيِّ.

* قَوْلُهُ: «وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(٣) أَي: وَهَمَّ الْعُلَمَاءُ أَمْرَ بَطَاعَتِهِمْ وَذَلِكَ بِتَقْلِيدِهِمْ فِيمَا يُخْبِرُونَ بِهِ عَنِ الشَّرْعِ وَالْخُطَابِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَهُوَ يَتَنَاوَلُ هَذَا الْمُجْتَهِدَ وَغَيْرَهُ.

* قَوْلُهُ: «أَمْرُ الْعَامَّةِ بِسُؤَالِ الْعُلَمَاءِ» وَإِنَّمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الْعَامَّةِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وَلَا يَسْلَمُ أَنَّ هَذَا الْمُجْتَهِدَ (لَا)^(٤) يَعْلَمُ بَلْ هُوَ يَعْلَمُ الْحُكْمَ بِالْقُوَّةِ =

(١) سورة النحل، الآية [٤٣].

(٢) فالبديل لا يصر إلى مع القدرة على الأصل.

(٣) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٤) في المطبوع: (ولا).

بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره، الثاني يحتمل أن يكون معناه اسألوا لتعلموا؛ أي: سلوا عن الدليل ليحصل العلم؛ كما يقال: كل لتشبع واشرب لتروى، والمراد بأولي الأمر: الولاة لوجوب طاعتهم^(*)؛ إذا لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد؛ وإن كان المراد به العلماء فالطاعة على العوام، ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكره يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢)، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٤) وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل والأعلم^(*)؛ فإن الواجب أن ينظر فإن وافق اجتهاده الأعلم فذاك؛ وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم وقد صار مزيفاً عنده^(*)؟

= القريبية من الفعل، لأن (الفرض)^(٥) أنه مجتهد بخلاف العامي فإنه لا سبيل له إلى معرفة الحكم بالاجتهاد.

* قوله: «المراد بأولي الأمر الولاة» لأن ذلك هو المتبادر من لفظ (أولي الأمر)؛ ولا نسلم أنهم العلماء لأنه لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ.

* قوله: «المماثل» أي: المجتهد المماثل للآخر والأعلم من الآخر.

* قوله: «وقد صار» أي: ما ذهب إليه الأعلم مزيفاً عند ذلك المستدل.

(١) سورة الحشر، الآية [٢].

(٢) سورة النساء، الآية [٨٣].

(٣) سورة النساء، الآية [٨٢].

(٤) سورة النساء، الآية [٥٩].

(٥) في المطبوع: (الغرض).

وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم^(*)؛ فينبغي أن لا يجوز تقليده، فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف؛ فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم، قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاءً بغيرهم، وأما (علمهم)^(١) لنفوسهم لم يكن إلا بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم ليتعرف الدليل لا للتقليد، والله أعلم.

* قوله: «وإن كان أعلم» إن^(٢) شرطية.

(تنبيه): الذي تحصل من هذا الفصل أن المراتب أربعة: عامي محض، متمكن من الاجتهاد في البعض دون البعض، مجتهد كامل لم يجتهد، مجتهد كامل اجتهد وظن الحكم، فالأول والرابع قد عرف حكمهما؛ وهو أن العامي يقلد والمجتهد بالفعل الظان للحكم لا يقلد؛ والمجتهد الكامل الذي لم يجتهد مختلف فيه، والأظهر أنه لا يقلد؛ ويلحق به^(٣) من اجتهد بالفعل ولم يظن الحكم لتعارض الأدلة أو غيره بطريق أولى، والمتمكن في البعض دون البعض الأشبه أنه يقلد لأنه عامي من وجه ويحتمل أن لا يقلد لأنه مجتهد من وجه؛ فهو محل اجتهاد^(٤)، وله مراتب متعددة بحسب ما يتمكن من الاجتهاد فيه من المسائل.

(١) في المطبوع: (علمهم).

(٢) في المطبوع: زيادة (وصلته بمعنى لولا).

(٣) كذا قال تبعاً للطوفي ٣/ ٦٣٦، بينما على المذهب الأظهر أنه يقلد في نفسه، وقيل: يحتاط، وقد سبقت

المسألة في ٢/ ٥٤٤.

(٤) في المطبوع: زيادة (به).

فصل

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلها يبينها توجد^(*) في مسائل سوى المنصوص عليه فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة؛ لأنه يعتقد الحكم تابعا للعلة ما لم يمنع منها مانع^(*)، فإن لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهب في مسألة أخرى؛ وإن أشبهتها^(*) شباها يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين؛ فإننا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصر فيها إلى ذلك الحكم؛ ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس، ولذلك افترقا في منصوص الشارع (فَمَا)^(١) نص على علته كان^(*) كالنص ينسخ وينسخ به؛ وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به.

التخريج
في المذاهب

* قوله: «توجد» أي: تلك العلة.

* قوله: «لأنه يعتقد الحكم» أي: لأن المجتهد يعتقد أن الحكم تابع للعلة فيوجد حيث وجدت.

* قوله: «إن أشبهتها» أي: ولو أشبهتها، يريد أن المجتهد إذا لم يبين علة الحكم لم يجعل ذلك الحكم مذهباً له في مسألة أخرى ولو كانت بينهما مشابة في الصورة؛ لأن ذلك إثبات مذهب له بالقياس بغير جامع؛ ولجواز ظهور الفرق للمجتهد؛ (فلو)^(٢) عرضت عليه المسألتان اللتان نص على (حكمها)^(٣) وغيرها لجاز أن يظهر له الفرق بينهما؛ فيثبت الحكم فيها نص عليه دون غيره؛ وحينئذ لا يجوز أن نثبت له حكماً يجوز أن يبطله بظهور الفرق له؛ بخلاف ما إذا نص على علة الحكم في مسألة فألحقنا بها غيرها بعلته فيها؛ فإنه لا يجوز أن يظهر للمعتز فرق لو عرضتا عليه.

* قوله: «كان» أي: الذي نص على علته.

(١) في المطبوع: (فيا).

(٢) في المطبوع: (لو).

(٣) في المطبوع: (حكمها).

ولو نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى^(*) ليكون له في المسألتين روايتان؛ لأننا إذا لم نجعل مذهبه

* قوله: «لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى» هذا ما اختاره المصنف وظاهره، واختار الطوفي^(١) من أصحابنا أن الأولى النقل إذا كان بعد البحث والجد فيه من أهل النظر المتدرين فيه العارفين مدارك الأحكام ومآخذها؛ لأن خفاء الفرق بين المسألتين الذي يقتضي اختلافهما في الحكم مع أهلية النظر تمتع في العادة وإن دق ذلك الفرق، قال الطوفي: وقياس هذا جواز ذلك في نقل حكم المنصوص عليه إلى المسكوت عنه إذا عدم الفرق المؤثر بينهما بعد النظر البالغ من أهله؛ لأن عدم ظهور الفرق والحالة هذه تمتع في العادة. انتهى.

قلت: وهذا لا ينافيه كلام المصنف؛ لأن معنى قوله: لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى نقل مجرد عن النظر^(٢)؛ فأما النقل بعد النظر المستوفي لشروطه فهو اجتهاد في المذهب؛ ولا يسمى نقلاً إلا على طريقة المجاز؛ وهذه المسألة ينبغي إيضاحها لنفعها في كتب الفروع ولأنها مبدأ السمو إلى مدارك الاجتهاد، فنقول: إن من تصفح كتب المتقدمين في مذهب الإمام أحمد يرى وقوع النقل والتخريج في كثير من المسائل؛ منها ما قاله مجد الدين بن تيمية في كتابه المحرر^(٣) في باب ستر العورة: ومن لم يجد إلا ثوبا نجسا صلى فيه وأعاد نص عليه؛ ونص فيمن حبس في موضع نجس فصلى أنه لا يعيد فيتخرج فيها روايتان، وذلك لأن طهارة الثوب والبدن كلاهما شرط في الصلاة، وهذا وجه الشبه بين المسألتين؛ وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله؛ ونص في الموضع النجس على أنه لا يعيد، فينقل إلى الثوب النجس فيتخرج فيه مثله، =

(١) شرح مختصر الروضة ٣ / ٦٤١.

(٢) هذا تأويل لكلام المصنف بلا دليل.

(٣) المحرر ١ / ٤٤.

= فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان إحداهما بالنص، والأخرى بالنقل؛ وقال أيضاً في الوصايا^(١): ومن وجدت له وصية بخطه عمل بها نص عليه؛ ونص فيمن كتب وصيته وختمها وقال: اشهدوا بما فيها أنه لا يصح؛ فتخرج المسألة على روايتين، ووجه الشبه بين المسألتين أن في كل واحدة منهما قد وجدت وصيته بخطه، وقد نص فيها على حكمين مختلفين؛ فيخرج الخلاف في كل واحدة منهما بالنقل والتخريج كما سبق، وقال أيضاً في القذف^(٢): ومن قال لامرأته: يا زانية فقالت: بك زيت، سقط عنه حقها بتصديقها ولم تكن قاذفة له؛ نص عليه؛ ونص فيمن قال لزوجته: زنا بك فلان أنه قاذف (لها)^(٣) فتخرج المسألتان على روايتين، ووجه الشبه بينهما أنها في قولها له: بك زيت قاذفة له بالالتزام والتبع، وهو في قوله لها: زنا بك فلان قاذف لفلان بالتبع؛ وقد اختلف نصه في المسألتين فيخرج الخلاف كما سبق، ثم اعلم إنا إذا خرجنا حكم كل واحدة من المسألتين في الأخرى لاشتباههما فقد يمكننا بتدقيق النظر أن نقرر كل مسألة على ما نص فيها الإمام فقط من غير نقل حكم إحداهما إلى الأخرى بأن نبدي بينهما فرقا مناسباً لاختصاص كل واحدة منهما بما نص عليه فيها، فهذا يسمى تقرير النص وقد رأيت كتاباً في هذا النوع للإمام الفقيه محمد بن عبد الله بن الحسين المعروف بابن سنيّة الحنبلية صاحب المستوعب المتوفى سنة عشر وستمائة سماه الفروق، أبان فيه عن فضل جم وعلم غزير لكنني لم أره تاماً في ديارنا؛ إنا رأيت جزءاً منه من أوله؛ وقد لا يمكننا ذلك بأن لا نظهر بينهما فرقا مؤثراً مناسباً كذلك فلا يكون التخريج قابلاً للتقرير، مثال ما يقبل التقرير مسألة القذف المذكورة فإن الصورتين وإن اشتبهتا من حيث ذكرنا، لكن الفرق =

(١) المحرر ١/٣٧٦.

(٢) المصدر السابق ٢/٩٦.

(٣) لعلها: (لها).

=بينهما من جهة (أنها)^(١) إذا قالت: له بك زנית؛ فهي غير قاصدة لقفذه وإنما قصدت إلزامه بمثل ما ألزمها وتوبيخه على تعبيره لها بفعل قد فعل مثله؛ وذلك مما تنكره العقول السليمة؛ كأنها قالت: إن عيرتني بالزنا فعير نفسك لأنني وأنت اشتركتنا فيه؛ أما إذا قال لها: زنا بك فلان؛ فقد قصد قذفها وأسندته إلى فلان إسناد الفاعلية؛ بخلاف قولها هي: بك زנית؛ فإنها إنما أضافت الزنا إضافة الفاعلية إلى نفسها دونه؛ (فلماذا لم تك)^(٢) قاذفة له؛ بخلافه هو حيث كان قاذفا لها؛ ومثال ما لا يقبل التقرير مسألة الوصية فإنه لا يكاد ينقدح بين صورتها فرق مؤثر؛ أما مسألة ستر العورة ففي قبولها للتقرير نظر؛ إذ من جهة اشتراك الثوب والمكان في (الاشتراط)^(٣) يتعذر وجود الفارق المؤثر بينهما، ومن جهة أن المكان من ضرورات الصلاة وغيرها من الأفعال عقلا إذ لا يتصور فعل إلا في مكان (بخلاف الثوب)^(٤) فإنه ليس من ضروراتها عقلا؛ إذ يتصور فعلها بدونه كصلاة العريان ينقدح الفرق بينهما فيتجه التقرير.

(فائدة) كثيراً ما يقول الفقهاء: في هذه المسألة قولان بالنقل والتخريج؛ وصفته ومثاله ما ذكرناه، ويقولون أيضاً: يتخرج أن يكون كذا، وتتخرج هذه المسألة على مسألة كذا، أو في هذه المسألة تخريج؛ فيقال: ما الفرق بين التخريج وبين النقل والتخريج؛ والجواب أن النقل والتخريج يكون من نص الإمام بأن ينقل عن محل إلى غيره بالجامع المشترك كما ذكرنا من الأمثلة؛ والتخريج يكون من قواعد الكلية، مثاله قولنا: لا يصح التيمم لفرض قبل وقته، ولا لنفل في وقت المنع منه؛ ويبطل التيمم بخروج الوقت؛ ولا (يصلي)^(٥) به حتى =

(١) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٢) لعلها: (فلذا لم تكن).

(٣) في المطبوع: (الاشتراك).

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها: (ويصلي)، أو لعله يريد التفريق بينه وبين الوضوء بإبطاله بخروج الوقت.

في المنصوص عليه مذهباً في المسكوت عنه فبالطريق الأولى أن لا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه، ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهباً في المسألة بنصه أو دلالة تجري مجرى نصه ولم يوجد أحدهما؛ وإن وجد منه نوع دلالة* على الأخرى ولكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة؛ فالدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح.

فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين ولم يعلم تقدم أحدهما اجتهدنا في أشبههما بأصوله* وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً؛ وكنا

=يحدث؛ ويتخرج خلاف ذلك كله بناء على أن التيمم يرفع الحدث، وهو قاعدة من قواعد التيمم وإن كان مرجوعاً عنه عندنا، وقولنا: إذا وجد التيمم الماء في الصلاة خرج فتطهر وابتدأها، ويتخرج أنه يتطهر ويبنى بناء على من سبقه الحدث في الصلاة هل يستأنف أو يبني؟ وكذا ما أشبه هذه المسائل، ثم اعلم أن التخريج أعم من النقل؛ لأن التخريج يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل لأن حاصله أنه بناء فرع على أصل بجامع مشترك؛ كتخريجنا على قاعدة تكليف ما لا يطاق فروعا كثيرة في أصول الفقه، ومن تكفل بذكر كثير من المسائل من هذا النوع الإمام عبد الرحمن بن رجب البغدادي في قواعده، وابن اللحام أيضا في قواعده، وأما النقل والتخريج معا فهو مختص بنصوص الإمام؛ وإنما أطلنا النفس في هذا المقام لما به من النفع لمن يعاني كتب المتقدمين، ولا يختص هذا بمذهب أحمد لأنه يوجد في مذهب الشافعي كثير من هذا النوع لاختلاف نصوص الشافعي في المسائل المشتبهة.

* قوله: «وإن وجد منه نوع دلالة» أي: ولو وجد إلخ.

* قوله: «فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين إلخ» أي: كقوله: يجزئ إخراج القيمة في الزكاة ولا يجزئ، فلا يخلو إما أن يعلم تاريخ القولين أولا؛ فإن علم =

شاكين في الأخرى؛ وإن علمنا الآخرة فهي المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بيننا^(١) فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول؛ فلا يبقى مذهبا له؛ كما لو صرح بالرجوع؛ وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهبا له^(٢) لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصح^(*)؛ فإنهم إن أرادوا أن لا يترك^(*)

=فمذهبه آخرهما؛ كما يؤخذ بالأحدث فالأحدث من أحكام الشارع؛ لأن نصوص الأئمة بالنسبة إلى مقلديهم كنصوص الشارع بالنسبة إلى الأئمة، وإن لم يعلم التاريخ فمذهبه أشبه القولين بأصوله وقواعد مذهبه وأقربها إلى الدليل الشرعي؛ ترجيحاً لأحد القولين في ذلك؛ فإن الأصل والظاهر من حال الإمام مع سببه الأحكام والنظر في مآخذها أنه يطرد أصوله وقواعده فيها؛ وأنه لا يخالف الدليل الشرعي، مثال ذلك ما لو اختلف نص أحد في أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالقهر؛ لكان الأشبه بأصله أنهم لا يملكون بناء على تكليفهم بالفروع كما سبق^(٣)، وهو أشبه بقاعدته في أن الأسباب المحرمة لا تنفيذ الملك، ولذلك رجحه أبو الخطاب ونصره في تعليقه؛ وإن كان مخالفاً لنصوص أحمد، على أنهم يملكونها؛ ولما اختلف نصه في أن بيع النجش وتلقي الركبان ونحوهما باطل، كان الأشبه بنصه البطلان بناء على اقتضاء النهي الفساد مطلقاً^(٤).

* قوله: «ولا يصح» أي: القول المذكور.

* قوله: «أن لا يترك» بالبناء للمفعول^(٥).

(١) تقدم في ٢/ ٥٤٧.

(٢) يعني مع الثاني، فيكون له مذهبان.

(٣) تقدم في ١/ ١٨٢.

(٤) بل الأشبه بنصه عدم البطلان إذ النهي ليس عن بيع النجش ولا عن البيع في تلقي الركبان، والنجش

والتلقي فعلا مستقلان عن البيع وليسا عين فعل البيع.

(٥) بل الأولى البناء للمعلوم.

ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقينا؛ فإننا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغير اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلا لها وتوجه إلى غيرها؛ والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغير اجتهاده لم يجوز أن يفتي فيها بذلك الحكم؛ وكذلك الحاكم، وإن أرادوا أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه أو ما أداه من الصلوات لا يعيده فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده هل يبقى الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بينا أنه لا يبقى، ثم يبطل ما ذكروه بما إذا صرح بالرجوع عن القول الأول؛ فكيف يجعل مذهباً له مع قوله: رجعت عنه واعتقدت بطلانه؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

تغير الاجتهاد

وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالها وهو يرى أن الخلع فسخ ثم تغير اجتهاده واعتقد أن الخلع طلاق لزمه تسريحها^(*)؛ ولم يجوز له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإن حكم بصحة ذلك النكاح حاكم ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم؛ فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض^(*)، وتسلسل واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

* قوله: «لو تزوج امرأة إلخ» هذه المسألة من فروع نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

* قوله: «لنقض النقض وتسلسل إلخ» معناه: أنه كان القياس أن ينقض الحكم بما فيه من الاجتهاد بعده كما ينقض الاجتهاد المجرد عن حكمه بمثله؛ لكن ترك القياس هاهنا للاستحسان تحصيلاً لضبط الأمور وصيانتها عن الانتشار، وحاصل ما ذكر أن اجتهاد المجتهد إما أن يتجرد عن الحكم والفتوى أو لا يتجرد، فإن تجرد عنها وجب نقضه بالاجتهاد (المخالف)^(١) له بعده؛ وإن اقترن به حكم لم ينقض، واستؤنف العمل =

(١) في المطبوع: (والمخالف).

أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر: أنه لا يجب لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم؛ فلا ينقض ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

=بالاجتهاد الثاني، وان اقترن به الفتيا والعمل بها احتمال أن لا ينقض ما عمل بها مطلقا في النكاح وغيره، تنزيلا للعمل بها منزلة حكم الحاكم؛ واحتمل أن ينقض ما سوى النكاح^(١) فرقا بينه وبين غيره بما عرف من خواصه وتشوف الشرع إلى تكثيره.

(١) كلام المصنف يشمل النكاح بطريق الأصالة.

فصل في التقليد

تعريف التقليد

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به^(*)؛ ويسمى ذلك قلادة؛ والجمع قلائد قال الله تعالى: «وَلَا أَمْهَدِي وَلَا أَلْقَتِيدِي»^(١) ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: (لا تقلدوها الأوتار)^(*)، قال الشاعر:

قلدوها تائمًا^(*) خوف واش^(*) وحاسد

* قوله: «مع الإحاطة به» احتراز مما إذا لم يكن محيطا بالعنق فلا يسمى قلادة في عرف اللغة ولا غيرها؛ وذلك كالعقود والمخائق والمرسلات في حلوق النساء والصبيان والسبح التي في حلوق المتزهدين والقلائد في أعناق الخيل.

* قوله: «(لا تقلدوها الأوتار)^(٢)» أي: لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناقها خشية أن تختنق إذا أمعنت في الجري لانتفاخ أوداجها هذا هو ظاهر الحديث^(٣)؛ وقيل: إنما نهاهم عنها لأنهم كانوا يعتقدون أن تقليد الخيل بالأوتار يدفع عنها العين والأذى فتكون كالعودة لها، فنهاهم وأعلمهم أنها لا تدفع ضررا ولا تصرف حذرا، ذكر هذا في النهاية^(٤).

* قوله: «قلدوها تائمًا» التائم جمع تميمة، وهي خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون بها العين في زعمهم فأبطله الإسلام.

* قوله: «واش» يقال: وشى به يشي وشاية إذا نم عليه وسعى به، فهو واش وجعه وشاة، وأصله استخراج الحديث باللفظ.

(١) سورة المائدة، الآية [٢].

(٢) أخرجه أحمد ٣/٣٥٢، والطحاوي في شرح مشكل الآثار ٢/٢٩٤ (٣٢٣)، وأبو عبيد في غريب الحديث ٦/٣ من حديث جابر، والنسائي (٤٤٠٦)، وأبوداود (٢٥٥٣) من حديث أبي وهب.

(٣) ليس في الحديث دلالة على أن هذا المعنى هو الظاهر بل المعنى الثاني هو الظاهر.

(٤) النهاية ٩٩/٤ «قلد».

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الإيادي^(١):

وقلدوا أمركم لله دركم رحب الذراع^(*) بأمر الحرب مضطلعا
وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة، أخذاً من هذا المعنى^(*)؛
فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

* قوله: «رحب الذراع» الرحب بفتح الراء، وحكى الصاغاني^(٢) رحبا بالضم،
ورجل رحب الذراع: واسع القوة عند الشدائد؛ وهي من المجاز، وقوله: بأمر الحرب
متعلق بمضطلعا؛ ويقال: فلان مضطلع بهذا الأمر أي: قوي عليه، قال ابن السكيت: ولا
تقل مطلع بالإدغام، وقال أبو نصر أحمد بن حاتم: يقال: مضطلع بهذا الأمر ومطلع له؛
فالاضطلاع من الضلاعة وهي القوة؛ والاطلاع من العلو من قولهم: اطلعت الثنية أي:
علوتها؛ أي هو عال لذلك الأمر مالك له: هذا نص الصحاح^(٣)، وجوزة الليث^(٤) أيضاً
فقال: مضطلع، ومطلع الضاد تدغم في التاء فتصيران طاء مشددة؛ كما تقول: أظنني أي
اتهمني، وأظلم أي بتشديد الظاء إذا احتمل الظلم.

* قوله: «أخذاً من هذا المعنى» المشار إليه هو المعنى اللغوي؛ أي: استعارة منه؛ كأن
المقلد يطرق المجتهد إثم ما غشه به في دينه، وكتمه عنه من علمه، أي: يجعله طوقاً في عنقه
أخذاً من قوله عز وجل: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبِيرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾^(٥) وهذا المعنى يشير إلى ما =

(١) الأغاني ٢٠/٢٣، معجم ما استعجم ١/٧٤، العقد الفريد ٥/٢٣١، ديوان القيط ص ٦.

(٢) وانظر: تاج العروس ٢/١٨ «رحب».

(٣) الصحاح ٣/١٢٥١ «ضلع».

(٤) تاج العروس ١١/٣١١ «ضلع».

(٥) سورة الإسراء، الآية [١٣].

التقليد
في الأصول

قال أبو الخطاب^(١): العلوم على ضربين منها ما لا يسوغ التقليد فيه وهو معرفة الله ووجدانيته وصحة الرسالة ونحو ذلك، لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده أو يحمله؛ فإن أجازته فهو شاك في صحة مذهبه؛ وإن أحاله فبم عرف استحالاته ولا دليل عليها؛ وإن قلده في أن أقواله حق فبم عرف صدقه؟ وإن (قلد)^(٢) غيره في تصديق مقلده فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عول على سكون النفس في صدقه فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؛ وما الفرق بين قول مقلده: إنه صادق وبين قول مخالفه؟.

التقليد
في الفروع

وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً؛ فكانت الحجة فيه الإجماع؛ ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب وإما مخطئ ماثب، غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه؛ فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك، وذهب بعض القدرية^(٣) إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً^(*)؛ وهو باطل بإجماع

أخرجه ابن ماجه بسنده إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (من أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه)^(٤) والثبت بفتحيتين الصواب.

* قوله: «وذهب بعض القدرية إلخ» قلت: وضده ما ذهب إليه الحشوية والتعليمية من أن طريق معرفة الحق التقليد؛ وأن ذلك هو الواجب؟ وأن النظر والبحث حرام، =

(١) التمهيد ٤/ ٣٩٦.

(٢) في المطبوع: (قلده).

(٣) شرح العمدة ٢/ ٣٠٣، المعتمد ٢/ ٣٦٠، والمخالفون يرون وجوب سؤال العامي للمجتهد عن دليله، بينما الجمهور يرون أن ذلك لا يخرج عن التقليد لعدم معرفته بصحة الدليل ولا بقواعد الاستنباط، انظر: القطع والظن عند الأصوليين ٢/ ٥٩٥.

(٤) أخرجه ابن ماجه (٥٣)، وينحوه أبو داود (٣٦٥٧)، والدارمي ١/ ٥٧، وابن راهوية ١/ ٣٤١ (٣٣٤)، والحاكم ١/ ١٢٦، وصححه ووافقه الذهبي، وأخرجه أحمد ٢/ ٣٢١ (٨٢٦٦)، والبخاري في الأدب (٢٥٩)، والطحاوي في مشكل الآثار (٤١٠)، والبيهقي ٤/ ١١٢ بإسناد فيه عمرو بن أبي نعيمة.

الصحابة فإنهم كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد؛ وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، ولأن الإجماع منعقد على تكليف العمي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع؛ فيؤدي إلى خراب الدنيا، ثم ماذا يصنع العمي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم، إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فلما متى يصير مجتهداً؛ ولعله لا يبلغ ذلك أبداً، فتضيع الأحكام، فلم يبق إلا سؤال العلماء؛ وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

قال أبو الخطاب^(٢): ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك^(*) فلا وجه للتقليد.

=وهؤلاء نزلوا أنفسهم منزلة الحيوانات العجم، ومع كون كلامهم من جملة المضحكات ذكره الغزالي في المستصفى^(٣) وزيفه أيما تزيف، فلا نطيل برده هنا لأن المصنف اطرح هذا المذهب ولم يعبأ به فلم يذكره في كتابه.

* قوله: «لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك» معناه: أن التقليد يستدعي جهل المقلد فيما قلده فيه، وذلك مستحيل فيما علم بالضرورة؛ والعلم بهذه الأركان بالضرورة الحاصلة عن التواتر والإجماع؛ وهما مركبان من المعقول والمنقول وليس المراد بالضرورة العقلية المحضة.

(١) سورة النحل، الآية [٤٣]، وسورة الأنبياء، الآية [٨].

(٢) التمهيد ٤/٣٩٨.

(٣) المستصفى ٤/١٣٩، وقد ذكره في مسألة التقليد في الأصول، فلا يصح أن يعلق به على ما ذكره المصنف من التقليد في الفروع.

فصل

من يصح
تقليده
تقليد المجهول

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر؛ أو يخبره عدل عنه، فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً^(*)، ومن جهل حاله فقد قيل: يجوز تقليده؛ لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه (ولا)^(١) عن علمه؛ وإن منعم من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته؛ وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة، قلنا: كل من وجب^(٢) عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله؛ فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته؛ ولا يصدق كل مجهول يدعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى (العالم)^(٣) بالخبر معرفة حال رواته، وفي الجملة كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل، أما العادة من العامة فليست دليلاً؛ وإن سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته؛ فلأن الظاهر من حال العالم العدالة؛ لا سيما إذا اشتهر بالفتيا، ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد؛ لغلبة الجهل، وكون الناس عواماً إلا الأفراد؛ ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الأحاد فافترقا.

* قوله: «فأما من عرفه بالجهل إلخ» أي: فلا يجوز أن يستفتيه؛ لأن استفتاءه تضييع للأحكام الشرعية، فهو كالعالم يفتي بغير دليل^(٤).

(١) في المطبوع: (إلا).

(٢) يعني: عليه، أي: من وجب عليه قبول قول غيره، وجب على ذلك القابل معرفة حال المقبول قوله.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (العامل).

(٤) العالم أولى بالمنع من الجاهل لمعرفته بالشرع في الجملة، على أنه يبعد أن يفتي العالم بلا دليل.

فصل

وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم^(*)؛ ولا يلزمه مراجعة تعدد المجتهدين الأعلام كما نقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل^(*)؛ وقد أوما الخرقى إليه^(*)، فقال: إذا

* قوله: «مسألة من شاء منهم» صرح بذلك أيضاً عامة أصحاب الشافعي؛ قال الرافعي وهو الأصح^(١).

* قوله: «إذ سأل العامة الفاضل والمفضول» تعليل في مقام الدليل، وحاصله: أن الصحابة أجمعوا على أن للمستفتي أن يقلد فاضلهم ومفضولهم، وذلك ينفي وجوب تخير الأفضل؛ وإلا كان إجماع الصحابة خطأ، وهو باطل، ويقال أيضاً: إن الفضل قدر مشترك بين الفاضل والأفضل (فليكف)^(٢) في جواز التقليد، ولا عبرة بخاصة الأفضلية.

* قوله: «وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل» وبه قال أبو إسحاق الإسفرائيني والكنيا (ابن شريح)^(٣) والقفال، وهو الذي نذهب إليه؛ لأن الأفضل أهدى إلى أسرار الشرع من غيره، وأعلم بمدارك الأحكام وأدق نظراً فيها.

* قوله: «وقد أوما الخرقى إليه» أي: إلى وجوب متابعة الأفضل، فإن قيل: العامي ليس أهلاً لمعرفة الفاضل من المفضول؛ لأنه يغتر بظواهر هيئة حسنة وطيلسان، فربما اعتقد المفضول فاضلاً، قلنا: المراد من ذلك أنه يتكلف وسعه بحسب اجتهاده كالمجتهد في الأدلة، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر؛ وإجماع الصحابة محمول على ما إذا لم يختلف الجواب على المستفتي، بل إذا جاء يستفتي ابتداءً، أما عند الاختلاف فيجب تخير الأفضل، ولذلك =

(١) انظر: البحر المحيط ٦ / ٣١١.

(٢) في المطبوع: (فكيف).

(٣) في البحر المحيط ٦ / ٣١١: (ابن شريح).

اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، والأول أولى لما ذكرنا من الإجماع، وقول الخرقى يحمل على ما إذا سألها فاختلفا، وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه؛ فحينئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه، وفيه وجه آخر: أنه يتخير لما ذكرناه من الإجماع؛ ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة؛ بل يغتر بالظواهر وربما يقدم المفضل، فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام؛ ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداء، ووجه القول الأول أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليان فيلزمه الأخذ بأرجحهما؛ كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين، ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي (ويتتقي)^(١) من المذاهب أطيبها ويتوسع، ويعرف الأفضل بالأخبار وبإذعان المفضل له وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه؛ والعامي أهل لذلك؛ والإجماع محمول على ما إذا لم يسألها إذ لم يتقل إلا ذلك.

فأما إن استوى عنده المفتيان جاز له الأخذ بقول من شاء منهما؛ لأنه ليس قول بعضهم أولى من البعض، وقد رجح قوم القول الأشد؛ لأن الحق ثقيل، ورجح الآخرون الأخف، لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة^(٢)،

= قال الخرقى^(٣): وإذا اختلف اجتهاد رجلين في القبلة لم يتبع أحدهما صاحبه؛ ويتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، وهو الذي يشير إليه كلام المصنف.

(١) في المطبوع: (يتتقه).

(٢) أخرجه من حديث أبي أمامه أحمد ٢٦٦/٥، والطبراني ٢٥٧/٨ (٧٨٦٨)، ومن حديث عائشة أخرجه أحمد ١١٦/٦ و٢٢٣ ومن حديث جابر أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد ٢٠٩/٧، وابن النجار في ذيله ٥/٣، ومن حديث حبيب بن أبي ثابت مرسلأ أخرجه ابن سعد ١/١٩٢، وأسانيده لا تخلو من مقال..

(٣) مختصر الخرقى ص ١٩.

وهما قولان متعارضان فيسقطان^(*)، وقد روي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على

* قوله: «وهما قولان متعارضان فيسقطان» أي ويرجع المقلد إلى غيرهما من أقوال المجتهدين إن وجد غيرهما^(١)؛ وإن لم يجد غيرهما رجع إلى ما قبل السمع، وعلى^(٢) الرجوع إلى قول غيرهما؛ إن أفناه ذلك الغير بقول ثالث غير قوليهما رجع إليه^(٣) وكان قوله مستند العمل؛ وإن أفناه بأحد قولي الأولين بكماله أو بجزئه كأن فصل^(٤) ما أطلقاه، مثل إن أفناه أحدهما بأن الخمر لا تطهر^(٥)، وإن خللت بنقلها عن الشمس إلى الظل طهرت؛ فهل تكون^(٦) مستقلة باستناد عمل المقلد إليها أو تكون مؤكدة لما وافقها من فتيا المجتهدين الأولين؟ فيه (احتمالات أصلها)^(٧) تعارض التأكيد والتأسيس في الأدلة؛ والتأسيس أولى فيترجح الاحتمال الأول؛ وقد يرجح الثاني بأن الأصل وجوب العمل بقول أحد المجتهدين الأولين؛ لكن سقط العمل به لعارض التعارض؛ وبفتيا الثالث موافقاً لأحدهما زال التعارض وظهر رجحان قوله فوجب أن يكون هو العمدة =

(١) فسر الشارح كلام المصنف بالقولين المتعارضين الصادرين من المجتهدين، وقد يكون مراد المصنف أن قول من أوجب اتباع الأخف يعارض قول من قال بوجوب اتباع الأشد، وإذا تعارض القولان ولا مرجح لأحدهما تساقطا، بدلالة أنه في أول المسألة أجاز له التخير.

(٢) يعني: وعلى القول برجوع المستفتي الذي اختلفت عليه فتوى عالمين إلى الترجيح بقول عالم ثالث.

(٣) لعل الصواب: أنه إن تمكن من الترجيح لزمه قول الراجح، وإلا سأل فقيهاً رابعاً.

(٤) في المطبوع: (لهما).

(٥) كذا في المطبوع، ولعل فيه نقصاً تقديره: (بالتخلل وأفناه الثاني بطهارتها؛ وأفناه الثالث بأن التخليل

إن كان بفعل آدمي فإنها لا تطهر).

(٦) اسم تكون هو: يعود على فتوى الثالث.

(٧) لعلها: (احتمالان أصلهما).

جواز تقليد المفضول فإن الحسين بن بشار^(١) سأله عن مسألة في الطلاق فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبد الله إن أفتاني إنسان يعني لا يحنث، فقال: تعرف حلقة المدنيين حلقة بالرصافة، فقال: إن أفتوني به حل؟ قال: نعم، وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا والله أعلم.

=العمل، وقول المفتي الثالث مؤكداً له، وتظهر فائدة هذا الخلاف فيما إذا عمل بفتياها ثم تبين أنها ليسا أهلاً للفتيا وتضمن العمل بالفتيا ما يوجب الضمان؛ فإن الضمان يجب على المفتي إذا لم يكن أهلاً للفتيا فإن جعل عمدة العمل فتياً الثالث استقل بالضمان كما استقل قوله بالعمل، وإن جعلنا عمده فتياً أحد الأولين وفتياً الثالث مرجحة كان الضمان عليهما جميعاً؛ والأشبه أنه عليهما نصفين لاشتراكهما في سبب (الإتلاف)^(١)، ويحتمل أن يكون أثلاثاً على الثالث ثلثه خطأ لرتبة المرجح عن رتبة الأصل المعتمد عليه؛ وضبطنا ذلك بالثلث لاعتبار الشرع له كثيراً، والله الموفق.

(١) انظر: هذه الرواية في طبقات الحنابلة ١/١٤٢، والعدة ٤/١٢٢٧، وفي التمهيد ٤/٤٠٣: (يسار)

بدل: (بشار) وهو خطأ.

(٢) في المطبوع: (الاتلاف).

باب في ترتيب الأدلة^(*)

ومعرفة الترجيح

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر^(١) أول شيء إلى الإجماع، فإن وجدته ترتيب الأدلة لم يحتاج إلى النظر في سواه؛ ولو خالفه كتاب أو سنة علم^(*) أن ذلك منسوخ أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً^(*).

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد منهم دليل قاطع، ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما

التعارض

* اعلم أن هذا الباب من موضوع نظر المجتهد وضروراته، لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر؛ لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى فيكون كالمتميم مع وجود الماء؛ وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ^(٢) فتصير بذلك كالمعدومة فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام، فهذا الباب مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه (و)^(٣) شرطه.

* قوله: «علم» جواب لو.

* قوله: «ولا تأويلاً» لأن التأويل لا يلحق إلا ما كانت دلالاته غير ظاهرة، والإجماع قاطع، فصار في عدم لحوق التأويل له كالتصوص في مدلولها لا تقبل التأويل^(٤).

(١) المجتهد ينظر لجميع الأدلة في المسألة دفعة واحدة لإمكان الجمع، وعند عدم إمكان الجمع يرتب الأدلة، فالأولى أن يقال: يقدم بدل ينظر.

(٢) التعارض والتكافؤ إنما تعرض للأدلة في نظر المجتهد لا في حقيقة الأمر.

(٣) لعلها: (أو).

(٤) ألا يحتمل أن ينقل عالم أو أكثر الإجماع بلفظ العموم مع إرادة بعض الألفاظ، كما هو وارد في لغة العرب.

منسوخا، ولا يتصور أن يتعارض علم وظن (*)؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟.

ثم ينظر في أخبار الأحاد فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنة متواترة، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها^(١).

ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص؛ فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح.

واعلم أن التعارض هو (التناقض)^(٢) ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذبا؛ فإن وجد ذلك في حكيمين فإما أن يكون أحدهما كذبا من الراوي؛ أو يمكن الجمع بينهما بالتزليل على حالين أو في زمانين، أو يكون أحدهما منسوخا؛ فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجحنا، فأخذنا الأقوى في أنفسنا.

ويحصل الترجيح (*) في الأخبار من ثلاثة (أوجه)^(٣):

الأول يتعلق بالسند: وذلك أمور خمسة:

أسباب الترجيح

* قوله: «ولا يتصور أن يتعارض علم وظن» لما بيّن أنه لا يتصور التعارض في (القواطع)^(٤) أبان هنا أن التعارض لا يتصور وجوده فيها كان من درجتين أحدهما أقوى من الأخرى كالعلم والظن.

* قوله: «ويحصل الترجيح» اعلم أن الترجيح والرجحان قد يلتبسان على بعض الناظرين، والفرق بينهما أن الترجيح فعل المرجح الناظر في الدليل؛ وهو تقديم أحد =

(١) انظر: ٣٠٧/٢.

(٢) في المطبوع: (التناقض).

(٣) في المطبوع: (وأجه)، وهي السند والمتن والأمور الخارجية.

(٤) في المطبوع: (العوارض)، على أنه ينبغي أن يفرق بين التعارض في الإدراك، والتعارض في المدركات،

فالأول ممنوع في غير الشك إن قيل بأنه إدراك، وأما الثاني فجائز في نظر المجتهد وإن كان ممتعاً في

حقيقة الأمر، لقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

أحدها: كثرة الرواة؛ فإن ما كان رواه أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو؛ فإن خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراد^(١) فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى وأكد منه لو كان منفرداً؛ ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه، وبهذا قال الشافعي^(٢)، وقال بعض الحنفية: لا يرجح به^(*)، لأنه

=الطريقين الصالحين للإفضاء إلى معرفة الحكم^(٣)؛ لاختصاص ذلك الطريق بقوة في الدلالة؛ كما إذا تعارض الكتاب والإجماع في حكم؛ والعام والخاص، أو قياس العلة والشبه، فكل منهما طريق يصلح لأن يعرف به الحكم، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة^(٤)؛ وكذا الخاص على العام وقياس العلة على الشبه مقدم لذلك، والرجحان صفة قائمة بالدليل أو مضافة إليه، وهي كون الظن^(٥) المستفاد منه أقوى من غيره، كالمستفاد من قياس العلة بالنسبة إلى قياس الشبه ومن الخاص بالنسبة إلى العام، فالترجيح فعل المرجح والرجحان صفة الدليل.

* قوله: «وقال بعض الحنفية: لا يرجح به» نسب الطوفي هذا القول إلى الحنفية لا إلى بعضهم^(٦)، وقال عبدالله بن مسعود الملقب عندهم بصدر الشريعة في كتابه التوضيح^(٧): =

(١) كلام المؤلف تقدير ذهني ليس له صلة بالواقع، فإن خبر الثاني يزيد الظن الحاصل بخبر الأول، وليس خبر الثاني مفيداً لظن جديد.

(٢) الرسالة ص ٤٣٣.

(٣) أراد الشارح بالحكم أثر الخطاب لا ذاته.

(٤) كذا في الأصل، ولعلها: (الحجية وعدم صلاحية النسخ).

(٥) لو قال: وهي إفادته للظن أقوى من مفاد الدليل الآخر، لكان أولى.

(٦) هكذا حكى الطوفي الخلاف عن جميعهم في المختصر، ثم ذكر اختلاف الحنفية في ذلك في شرح مختصر الروضة ٣/ ٦٩١، وانظر: الخلاف الحاصل بين الحنفية في الترجيح بالكثرة في أصول السرخسي

٢/ ٢٤، وفواتح الرحموت ٢/ ٢١٠، وميزان الأصول ص ٧٣٤.

(٧) التوضيح ٢/ ١١٦.

خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى، قلنا: الأصل ما ذكرناه*^(١) بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن؛ وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة؛ ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه*^(٢).

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوى النبي صلى الله عليه وسلم خبر ذي اليمين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما^(١)، وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة^(٢)، وقوى عمر خبر المغيرة أيضا

=واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع، كالترجيح بكثرة الأصول؛ وكرجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت، ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع، كما لم نرجح بكثرة الأدلة، وقال سعد الدين التفتازاني في التلويح: وحاصل الكلام في هذا المقام، أن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر كانت صالحة للترجيح، لأن المرجح هو القوة لا الكثرة؛ غايته أن القوة حصلت بالكثرة؛ وإلا فلا كما في حمل الأثقال، بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة، إذ المقاوم واحد، وقال الصدر في التنقيح: يرجح بكثرة الدليل عند البعض؛ لغلبة الظن بها ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر؛ إلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، فعلم من هذا أن ما قاله المصنف هو الصواب لا ما قاله الطوفي.

* قوله: «الأصل ما ذكرناه» أي: من أنه يرجح بكثرة الرواة.

* قوله: «وجب إتياعه» وقد مر في قياس الشبهة^(٣).

(١) أخرجه البخاري (٧١٤)، ومسلم (٥٧٣).

(٢) أخرجه أحمد ٢/ ٢٢٥ (١٧٩٧٨)، والترمذي (٢١٠٠)، والنسائي في الكبرى (٦٣٤١)، وأبوداود

(٢٨٩٤)، وابن ماجه (٢٧٢٤)، والحاكم ٤/ ٣٣٨.

(٣) انظر: ٢/ ٣٧٧.

في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة^(١)، وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد^(٢)، وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة فيمن شهد جنازة بموافقة عائشة^(٣) إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حرائثهم وتجاراتهم وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى، فأما الشهادة فلم يرجحوا فيها وسببها^(٤) أن باب الشهادة مبني على التعبد؛ ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يقبل؛ ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل^(*).

الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط فالثقة بروايته أكثر^(*).

الثالث: أن يكون أروع وأتقى فيكون أشد تحرماً من الكذب وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، فقول ميمونة: تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان^(٥)؛ يقدم على رواية ابن عباس: نكحها وهو محرم^(٦).

* قوله: «فأما الشهادة إلخ» رد لدعواهم المتضمنة قولهم: كالشهادة.

* قوله: «بزيادة الضبط وقلة الغلط» أي: بالفطنة واللغة والنحو.

(١) أخرجه البخاري (٦٩٠٦-٦٩٠٥)، ومسلم (١٦٨٣).

(٢) أخرجه مسلم (٢١٥٤)، وبنحوه أخرجه البخاري (٦٢٤٥).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٢٣-١٣٢٤)، ومسلم ٥٥/٩٤٥.

(٤) أي: لم يرجحوا فيها بالكثرة وسبب ذلك.

(٥) أخرجه مسلم (١٤١١)، وأبوداود (١٨٤٣)، والترمذي (٨٤٥)، وابن ماجه (١٩٦٤)، وأحمد

٣٣٣/٦، وابن حبان (٤١٢٢).

(٦) أخرجه البخاري (١٨٣٧)، ومسلم (١٤١٠).

الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة كرواية أبي رافع: تزوج النبي ﷺ ميمونة وهي حلال وكنت السفير بينهما^(١)؛ مع رواية ابن عباس التي ذكرناها: فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي، ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً^(٢)، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال^(٣) على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني الترجيح: لأمر يعود إلى المتن^(٤).

كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل^(*)؛ مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل والآخر متأخر عنه

* قوله: «بكونه ناقلاً عن حكم الأصل» أي: ويرجح النص أو الدليل الناقل عن حكم الأصل على المقرر عليه، مثاله: أن الأصل في المطعومات الحل، والأصل أيضاً نفي =

(١) أخرجه الترمذي (٨٤١)، وأحمد ٣٩٣/٦، والدارمي ٣٨/٢، وابن حبان (٤١١٨)، والبيهقي ٦٦/٥.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٢٥)، ومسلم (١١٠٩).

(٣) أخرجه مسلم (٣٤٩).

(٤) ورد في المطبوع:

(الأول: أن يشهد القرآن أو السنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر أو يعضده قياس أو يعمل به الخلفاء؛ أو يوافقه قول صحابي كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

الثاني: أن يُختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر يتفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافاً فتعارض روايته ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر متصلًا؛ فالمتصل أولى؛ لأنه متفق على صحته وذلك يختلف فيه.

وأما الترجيح لأمر من خارج).

وسيكبر المؤلف هذه الأمور في أسباب الترجيح لأمر خارجة، والناظر فيها يجد أن السبب الأول للترجيح سبب يعود لأمر خارجي والثلاثة الأخرى أسباب للترجيح عائدة للإسناد.

فكان كالناسخ له^(*).

=العبادة؛ فيقدم الدليل المثبت للعبادة على النافي لها؛ ولو ورد بإباحة الثعلب حديث وورد حديث آخر بتحريمه قدم الثاني لأنه نقل الحكم عن حكم الأصل، وكذلك ورد في الضبع أنها صيد تجب فيه الفدية في الإحرام^(١) وهو يفيد إباحتها، وثبت النهي عن كل ذي ناب^(٢) وهي ذات ناب وهو يفيد تحريمها؛ فعلى اختيار المصنف يقدم الناقل ويرجح، وعلى هذا ينبني بينة الداخل والخارج؛ وهو ما إذا تداعيا عينا في يد أحدهما، وأقام كل واحد منهما بينة أنها له؛ فالداخل من في يده العين، والخارج من ليست في يده؛ فتقدم بينة الخارج؛ لأنها ناقلة عن دلالة اليد التي هي كالأصل.

* قوله: «فكان كالناسخ له» بيانه: أنه اختلف الأصوليون في هذه المسألة؛ وهي ما إذا ورد دليلان أحدهما مقرر للبراءة الأصلية؛ والآخر قد نقل الحكم عنها؛ فالجمهور على أنه يقدم الناقل على المقرر كما مر بيانه؛ وذهب الرازي^(٣) والبيضاوي^(٤) والطوفي^(٥) إلى أنه يقدم المقرر على الناقل، واحتجوا بأنه يلزم من تقديم الناقل تكثير النسخ؛ لأن الناقل حينئذ يزيل الحكم العقلي، ثم النفي يزيل حكم الناقل؛ فيلزم النسخ مرتين^(٦)؛ وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به كان ذلك تقليلا للنسخ؛ لأن المنفي حينئذ يكون واردا أولا لتأكيد حكم العقل؛ ثم يرد الناقل بعده لإزالته؛ فيلزم النسخ مرة واحدة، والجواب =

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٠١)، والترمذي (١٧٩٢)، والنسائي (٤٣٢٨)، وابن ماجه (٣٢٣٦)، وأحمد

٣/٣١٨، والدارمي ٢/٧٤، وابن خزيمة (٢٦٤٥).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٣٠)، ومسلم (١٩٣٢) من حديث أبي ثعلبة، على أن هذا المثال لا يصح؛ لأنه إذا أمكن لجمع فإنه لا يصار إلى الترجيح.

(٣) المحصول ٥/٤٣٣.

(٤) منهاج الوصول ص ١٧٤.

(٥) شرح مختصر الروضة ٣/٧٠٢.

(٦) إزالة النفي الأصلي لا تسمى نسخاً عند الأصوليين وما ذكره المؤلف هو دليل الجمهور، وليس دليلاً للمخالفين على ما يقتضيه ظاهر سياق كلام الشارح.

وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي^(*)؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

عن ذلك أنا لا نسلم لزوم النسخ مرتين لما تقدم في حد النسخ: أن رفع الحكم الأصلي ليس بنسخ فلا يلزم من تقديم النافي تكثير (النسخ)^(١).

* قوله: «وكذلك رواية الإثبات مقدمة إلخ» أي: يقدم الخبر الدال على ثبوت الحكم على الخبر الدال على نفيه، كإثبات بلال رضي الله عنه صلاة النبي ﷺ في الكعبة^(٢) على رواية ابن عباس في نفيها^(٣)؛ لأن عند المثبت زيادة علم ممكنة؛ وهو عدل جازم بها؛ هكذا أطلق المصنف هذه القاعدة؛ وقال العلا المرادوي من متأخري أصحابنا في كتابه تحرير المنقول^(٤): ويقدم مثبت على نافي عند أحمد^(٥) والشافعي وأصحابها^(٦) وغيرهم، وفي الكفاية^(٧): وأبو الحسين^(٨) سواء، والمراد ما قاله الفخر يعني إسماعيل^(٩) من أصحابنا والطوفي^(١٠): إن أسند النفي إلى علم بالعدم^(١١)، وفي الخلاف^(١٢) والانتصار^(١٣) =

(١) في المطبوع: (النفي).

(٢) أخرجه البخاري (١٥٩٨)، ومسلم (١٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري (٦٩٨)، ومسلم (١٣٣٠).

(٤) التحبير ٨/٤١٨٦.

(٥) العدة ٣/١٠٣٦.

(٦) البرهان ٢/١٢٠٠، البحر المحيط ٦/١٧٢.

(٧) انظر: أصول ابن مفلح ٤/١٦٠٣.

(٨) أبو الحسين نسب هذا القول لعبدالجبار في المعتمد ٢/١٨٤.

(٩) المسودة ص ٣١٠، أصول ابن مفلح ٤/١٦٠٣.

(١٠) شرح مختصر الروضة ٣٣/٧٠٠.

(١١) كذا في المطبوع تبعاً للتحبير ٨/٤١٨٦، ولعل المراد أن محل القول بتقديم الإثبات عند عدم استناد

النفي إلى علم بالعدم.

(١٢) أصول ابن مفلح ٤/١٦٠٤.

(١٣) الانتصار ١/١٤٤.

قال القاضي^(١): «وإذا تعارض الحاضر والمبيح قدم الحاضر؛ لأنه أحوط^(*)،

والأمدي^(٢): «النفى، وقيل: إن وافق نفياً أصلياً هذا كلامه، وهو يصرح بأن في المسألة ثلاثة مذاهب^(٣)»:

أولها: ما ذهب إليه المصنف من أن رواية المثبت تقدم على رواية النافي.

وثانيها: تقدم رواية النفي.

وثالثها: إن استند النفي إلى علم بالعدم قدم وإلا فلا؛ وذلك كأن يقول الراوي مثلاً: أعلم أن رسول الله ﷺ لم يفعل لأني كنت معه فيه ولم يغيب عن نظري طرفة عين فيه ولم أره صلى فيه؛ أو قال: أخبرني رسول الله ﷺ أنه لم يصل فيه؛ أو قال: أعلم أن فلاناً لم يقتل زيداً لأني رأيت زيدا حياً بعد موت فلان أو بعد الزمن الذي أخبر الجراح أنه قتله فيه، قالوا: فهذا يقبل لاستناده إلى مدرك علمي؛ ويستوي هو وإثبات المثبت فيتعارضان ويطلب المرجح من خارج، وكذلك كل شهادة نافية أسندت إلى علم بالنفي لا إلى (عدم)^(٤) العلم، فإنها^(٥) تعارض المثبتة؛ لأنها تساويها؛ إذ هي في الحقيقة مثبتات؛ لأن إحداهما تثبت المشهود به، والأخرى تثبت العلم بعدمه؛ وهذا المذهب هو الذي نختاره.

رابعها: يقدم النفي إن وافق نفياً أصلياً، وهذا ليس بشيء.

* قوله: «وإذا تعارض الحاضر والمبيح إلخ» يعني أنه يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة؛ لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الإباحة فإنه لا يتعلق بفعلها ولا =

(١) العدد ٣/ ١٠٤١.

(٢) الإحكام ٤/ ٢٧٠.

(٣) بل هي أربعة كما سيأتي.

والقول الخامس: تقديم الإثبات، إلا إذا استند النفي إلى علم في تساويان ويطلب الترجيح من خارج.

(٤) سقطت من الأصل.

(٥) يعني الشهادة المستندة إلى علم بالعدم.

وقيل: لا يرجح بذلك*.)

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له*، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

= تركها مفسدة ولا مصلحة؛ وهذا هو الصحيح؛ وهو مذهب أحمد وأصحابه^(١) والكرخي والرازي^(٢) وغيرهم.

* قوله: «وقيل: لا يرجح بذلك» بل هما مستويان فيحتاج الترجيح إلى دليل خارجي: وهو اختيار الغزالي^(٣) وغيره، وقال ابن حمدان^(٤) من أصحابنا: ترجح الإباحة، وثمرة الخلاف تظهر في المتولد بين مأكول وغيره؛ فعلى الصحيح أن جانب الحظر مقدم على جانب الإباحة فيحرم أكله، وعلى قول ابن حمدان يباح أكله، وعلى قول الغزالي لا يرجح حظر ولا إباحة ويعدل إلى دليل خارج؛ ويرجح أيضاً ما مدلوله الحظر على ما مدلوله (الإباحة)^(٥) وعلى ما مدلوله الندب.

* قوله: «ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له» أي: إذا تعارض دليلان أحدهما يسقط حداً والآخر يوجب؛ أو أحدهما يوجب الجزية والآخر يمنعها، لم يرجح مسقط الحد وموجب الجزية على مقابلهما؛ إذ لا تأثير لذلك في صدق الراوي، هذا معنى كلام المصنف، وفيه نظر؛ لأن هذا التعليل إنما يصح في الترجيح من جهة المتن؛ فإذا ترجحت جهة المتن =

(١) العدة ٣/١٠٤٢، المسودة ص ٣١٢.

(٢) الفصول ٣/١٦٧، المحصول ٥/٤٣٩.

(٣) المستصفى ٤/١٧٧.

(٤) التحبير ٨/٤١٨٣، شرح الكوكب المنير ٤/٦٨٠.

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها: (الوجوب).

=بموافقة الأصل وجب تقديمها؛ فإن قلت: يرد على هذا قوله عليه الصلاة والسلام: (لا قطع إلا في ربع دينار)^(١) وكونه قطع في ربع دينار^(٢)، فإن الأول يقتضي إسقاط هذا القطع عن سرق ربع دينار إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوب حد القطع عليه، (فمقتضى)^(٣) ما ذكرتم من ترجيحه أن (يكون خلاف)^(٤) في قطع سارق ربع دينار بناء على الخلاف في ترجيحه، ولذلك اختلفت الرواية الصحيحة في استسعاء العبد في قيمة باقية إذا كان المعتق لبعضه الآخر معسراً؛ فرواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي فيجب تقديمها على مقابلها، قلنا: هذا لا يرد أما الأول فإن حديث: (لا قطع إلا)^(٥) في عشرة دراهم) فيه مقال فلا يعارض الأحاديث الصحيحة القائلة بالقطع في ربع دينار؛ ولو صح لرجحناه أو خرجنا الخلاف فيه، وأما الثاني فقد قلنا به فإن عندنا في الاستسعاء الموجب لحرية باقي العبد قولين، وبعض أصحابنا يرجحه^(٦)؛ وقد صح من رواية البخاري وغيره^(٧)، (والمانع للاستسعاء) لا يمنعه إعراضاً عن =

(١) كذا في المطبوع، وأخرجه بنحو هذا اللفظ مسلم (١٦٨٤)، والبخاري (٦٧٨٩)، والذي يظهر أن الشارح يريد لفظ: (لا قطع إلا في عشرة دراهم) بدلالة ما سيأتي، وقد أخرجه بهذا اللفظ أحمد ٢٠٤ / ٢، والدارقطني ١٩٢ / ٣.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٨٤) عن عائشة، وبنحوه أخرجه البخاري (٦٧٩٥) عن ابن عمر.

(٣) في المطبوع: (فمقتضى).

(٤) زيادة يقتضيها المقام.

(٥) زيادة من مصادر التخريج.

(٦) المغني ١٤ / ٣٥٨، والإنصاف ٧ / ٤٠٥.

(٧) أخرجه البخاري (٢٤٩٢)، ومسلم (١٥٠٣) من حديث أبي هريرة.

وأما الترجيح لأمر خارج فبأمور: منها أن يشهد القرآن والسنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر؛ أو يعضده قياس؛ أو يعمل به الخلفاء؛ أو يوافقه قول صحابي كموافقة خبر التغليس^(*) قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١).

=الترجيح المذكور؛ بل قد جاء في ذكر الاستسعاء^(٢) في الحديث بأنه مدرج من كلام نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما؛ والأولى خلافه وثبوت الاستسعاء.

* قوله: «(كموافقة خبر التغليس)^(٣) أي: لما تعارضت أخبار الإسفار^(٤) بكسر الهمزة في صلاة الصبح مع أخبار التغليس؛ رجحت رواية (التغليس)^(٥) لموافقتها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٦) والغلس: ظلمة الليل إذا اختلطت بضوء الصباح.

(١) سورة آل عمران، الآية [١٣٣].

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (ترك الاستسعاء)، واعلم بأن الاستسعاء ثابت في حديث أبي هريرة المتقدم، ولكن الإشكال في زيادة: (فإن لم يكن له مال عتق منه ما عتق) في حديث ابن عمر وهي تدل على ترك الاستسعاء، فقد أثبت هذه الزيادة مالك وجريير عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً، واختلف على عبيدالله فيها؛ ولم يذكرها سالم بن عبدالله ولا الليث وابن أبي أمية وابن أبي ذئب وجويرية عن أساء وأسامة بن زيد عن نافع عن ابن عمر، وذكر يحيى بن سعيد وأيوب وقالوا: لاندرى هل هي مرفوعة أو من كلام نافع، انظر: هذه الروايات في صحيح البخاري برقم (٢٤٩١، ٢٥٠٣، ٢٥٢١)، وصحيح مسلم (١٥٠١).

(٣) أخرجه البخاري (٨٦٧)، ومسلم (٦٤٥) من حديث عائشة.

(٤) أخرجه الترمذي (١٥٤)، وابن حبان (١٤٩٠)، وأحمد ٤/١٤٢، والنسائي (٥٤٩)، وأبوداود (٤٢٤)، وابن ماجه (٦٧٢).

(٥) في المطبوع: (التغليس).

(٦) سورة آل عمران، الآية [١٣٣].

الثاني^(١): أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر متفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فتعارض روايته ويبقى الآخر سليما عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلا والآخر متصلا؛ فالمتصل أولى لأنه متفق عليه، وذلك مختلف فيه^(٢).

(١) أسباب الترجيح الآتية متعلقة بالإسناد وليست لأمر خارجي.

(٢) تقدمت هذه الأمور الأربعة في الترجيح لأمر يعود إلى المتن ٥٧٨/٢.

فصل

في ترجيح المعاني

الترجيح بين الأقيسة
قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر^(*)؛ من موافقتها لدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مؤسّل، أو يكون إحداهما ناقلة عن الأصل؛ كما قلنا: في الخبر.

* قوله: «قال أصحابنا ترجح العلة بما يرجح به الخبر إلخ» يريد أن ما تقدم مما يرجح خبرا على خبر يجري مثله في ترجيح العلة؛ وهو على وجوه؛ منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره:

الأول: أنه إذا أمكن قياس الفرع على أصلين؛ حكم أحدهما ثابت بالإجماع والآخر ثابت بالنص؛ كان القياس على الأصل الثابت بالإجماع مقدما على ما ثبت بالنص.
الثاني: حكم الأصل الثابت بالقرآن الكريم أو تواتر السنة راجح على حكم الأصل الثابت روايته بطريق الأحاد؛ ويعلم من هذا أن الحكم الثابت بالقرآن لا يقدم على الحكم الثابت بتواتر السنة بل هما سواء.

الثالث: حكم الأصل الثابت بمطلق النص راجح على حكم الأصل الثابت بالقياس^(١)، كما يقدم مطلق النص على القياس؛ والمراد بمطلق النص أنه سواء كان تواترا أو أحادا صحيحا أو حسنا مما ساغ العمل به شرعا، الرابع: الحكم المقيس^(٢) على أصول أكثر راجح على غيره، الخامس: المقيس على أصل لم يخص راجح على أصل مخصوص، وبالجملة أن حكم أصل (القياس)^(٣) حكم مستنده الذي ثبت به؛ فما قدم من المستندات قدم ما ثبت به من أصول الأقيسة؛ وعلى هذا يجري ما ذكره وغيره.

(١) سبق أن حكم الأصل لا يثبت بالقياس في ٣٨٨ / ٢.

(٢) الأولى أن يقول: الحكم الثابت بأصول أكثر، أو العلة.

(٣) في المطبوع: (القيام).

فأما إن كانت إحداهما حاضرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطه للحد أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف^(*)؛ فرجح به قوم احتياطاً للحظر ونفي الحد؛ ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها، ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان؛ ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها^(١) فكذا ههنا.

ورجح قوم العلة بخفة حكمها لأن الشريعة خفيفة، وآخرون بالعكس؛ لأن الحق ثقيل، وهي ترجيحات ضعيفة.
فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً^(*)؛

* قوله: «ففي الترجيح بذلك اختلاف» القاعدة في ذلك أن العلل مستفادة من النصوص فتتبعها في الخلاف والوفاق في ذلك ونحوه؛ فالخلاف هنا مبني على الخلاف فيما تستفاد منه.

* قوله: «فإن كانت إحدى العلتين حكماً إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض قياسان؛ والجامع في أحدهما حكم شرعي وفي الآخر وصف حسبي، أو الجامع في أحدهما حكم سلبي وفي الآخر حكم إثباتي؛ فالحكم الشرعي مقدم على الوصف الحسي لأن القياس طريق شرعي لا حسي فكان الاعتماد فيه على الأحكام الشرعية أولى من الاعتماد على الأوصاف الحسية، وكذلك الحكم السلبي مقدم على الثبوتي لأنه وافق الأصل؛ إذ الأصل عدم الأشياء كلها؛ هذا عند بعض الأصوليين، وقال آخرون: إن الحكم الشرعي مع الوصف الحسي والحكم السلبي مع الإثباتي متساويان؛ لأن الدليل لما قام على عليه كل واحد من الأمرين ثبتت عليته؛ والظن لا يتفاوت بشيء مما ذكرنا؛ فاستويا لعدم ما يصلح ترجيحاً، وأبو الخطاب يرجح العلة الحكمية^(٢)، والقاضي يرجح الحسية^(٣)؛ كما ذكره المصنف.

(١) يعني: بآثارها بل الترجيح بأسباب العلل.

(٢) التمهيد ٤ / ٢٣٠.

(٣) العدة ٥ / ١٥٣١.

ككونه قوتا^(*) أو مسكرا، فاختر القاضي ترجيح الحسية؛ ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية؛ لأن الحسية كانت (موجودة)^(١) قبل الحكم؛ فلا يلازمها حكمها والحكم أشد مطابقة للحكم، ورجح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية؛ والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن؛ ولأنها لا تنتقل إلى غيرها في الثبوت، وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف.

وذكر أبو الخطاب^(٢) ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافا لمشابقتها العلة العقلية؛ ولأنها أجرى على الأصول؛ وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها^(*)؛ ثم

* قوله: «ككونه قوتا» مثال للحكمية والحسية^(٣).

* قوله: «وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها»^(٤) معناه: أن ثبوت الحكم بالعلة ذات الوصف الواحد إنما يكون على وصف واحد؛ وما توقف على (أصل)^(٥) واحد كان أكثر فروعاً مما توقف على وصفين فأكثر؛ وصار هذا كالطلاق والعقود المعلق كل منهما على شروط؛ وكذلك الأحكام التي تثبت بشاهد أقرب وقوعاً مما (ثبت)^(٦) بشاهدين، وما ثبت بشاهدين أقرب وقوعاً مما (ثبت)^(٦) بأربعة؛ فالموقوف على الأقل أكثر؛ وعلى الأكثر أقل، ولهذا كانت الزيادة في الحد نقصاً في المحدود؛ والنقص في الحد زيادة في المحدود، =

(١) في المطبوع: (موجودة).

(٢) التمهيد ٤/ ٢٣٥، ٢٤٦.

(٣) كذا في المطبوع.

(٤) يحتمل أن يريد بهذا اللفظ التعليل للترجيح بقلة الأوصاف كما علل بذلك أبو الخطاب ٤/ ٢٣٥، وبذلك فسر الشارح كلام المصنف، ويحتمل أن المراد به مسألة جديدة وأن أبا الخطاب ذكر مسألة الترجيح بكثرة الفروع كما في التمهيد ٤/ ٢٣٣، ويؤيده ما سيأتي.

(٥) كذا في المطبوع، ولعلها: (وصف).

(٦) لعلها: (يثبت).

اختار التسوية^(١) وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد، ومتى صحت لم يلتفت إلى كثرة فروعها ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد^(٢) لأن الأصول شواهد للصحة، وما كثرت شواهد كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

= هذا ملحظ أبي الخطاب؛ ولكن ما زعمه ليس على إطلاقه، بل هو قاعدة اتفاقية مثل أن نعلل الربا في البر (بالكيل)^(٣) وحده، ويعلل غيرنا بالكيل مع الطعم؛ ويتفق أن المكيلات المطعومة أكثر من المكيلات غير المطعومة؛ فحيث تكون فروع ذات الوصفين أكثر من فروع ذات الوصف الواحد^(٤)، وإلا فمتى فرضنا اتفاق مواد فروعها في القلة والكثرة كانت فروع ذات الوصف الواحد أكثر بالضرورة لما حققناه؛ مثل أن فرضنا أصناف الكيل المجرد^(٥) عشرين، وأصناف الكيل المطعوم عشرين أيضاً؛ فإن علة الكيل تجري في الأربعين صنفاً؛ وعلة الكيل مع الطعم لا تجري إلا في أصنافها العشرين التي وجدت فيها؛ ويمكن أن يكون أبو الخطاب لاحظ هذا المعنى فاختر التسوية.

(١) التمهيد ٤/ ٢٣٣، قال: هو أشبه عندي.

(٢) السابق ٤/ ٢٣١.

(٣) في المطبوع: (الكيل).

(٤) هذا التمثيل لا يتوافق مع رأي الشارح؛ لأن كل مطعوم مكيل هو مكيل ضرورة، لكن لو قال بتغاير الوصف مثل ما لو علل أحدهما علة الربا بالقوت فقط، وعلل الآخر بالطعم والكيل، فإن المطعومات المكيلة أكثر من الأوقات.

(٥) يعني: غير المطعوم.

ورجح العلة المطردة المنعكسة^(١) على مالا ينعكس^(*)؛ لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء لما فيه من غلبة الظن؛ فلا أقل من أن يصلح للترجيح. ورجح العلة المتعدية على القاصرة^(٢) لكثرة فائدتها^(*)؛ ومنع ذلك قوم لأن الفروع لا (تنبئ)^(٣) عن قوة في ذات العلة؛ بل القاصرة أوفى للنص، والأول أولى فإنها متفق عليها وهذه مختلف فيها.

* قوله: «ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس» هذا مبني على القول بصحة غير المطردة؛ وتحقيق هذا أن غير المطردة وهي المتقضة بصورة فأكثر إن لم نقل بصحتها لم تعارض (المعترضة)^(٤) حتى تحتاج إلى الترجيح؛ وتكون كالخبر الضعيف مع الصحيح، ولهذا نسب المصنف القول بالترجيح هنا إلى أبي الخطاب؛ وإن قلنا: بصحتها فإن اجتمعت هي والمطرودة فالمطرودة راجحة؛ لأن ظن العلية فيها أغلب؛ ولأنها متفق عليها والمتقضة مختلف فيها؛ فهما كالعامين إذا خص أحدهما دون الآخر كان الباقي على عمومه راجحاً.

* قوله: «ورجح العلة المتعدية على القاصرة إلخ» تقدم لك في باب القياس هل العلة القاصرة علة صحيحة أم لا؟^(٥) فعلى القول بأنها ليست صحيحة لا تعارض بينها وبين المتعدية فلا ترجيح، وعلى القول بأنها صحيحة فإن انفردت عمل بها وإن اجتمعت مع المتعدية، كما لو قدرنا أن علة الربا في البر الكيل^(٦) فإن علة الكيل أكثر فروعاً ولو قدرنا أن =

(١) التمهيد ٤/٢٤٢.

(٢) التمهيد ٤/٢٤٣.

(٣) في المطبوع: (لا تنبئ).

(٤) كذا في المطبوع، ولعلها: (المطرودة)، وتقدمت المسألة في ٢/٤٠٨.

(٥) تقدمت في ٢/٤٠١.

(٦) الكيل والطعم علل متعدية، وكلام الشارح متعلق بترجيح الأكثر فروعاً، وقد سبق ذلك.

=المطعمومات أكثر عللنا فيه بالطعم لأنه حيثئذ يكون أكثر فروعاً وحيثئذ يكون الأقل فروعاً بالإضافة إلى الأكثر فروعاً كالقاصرة بالإضافة إلى المتعدية، ويخرج فيهما بالتفريع العام أقوال:

أولها: ترجيح المتعدية على القاصرة لكثرة فوائد المتعدية؛ كالتعليل في الذهب والفضة بالوزن فيتعدى الحكم إلى كل موزون كالحديد والنحاس، والصفير ونحوه، بخلاف التعليل بالثمنية أو النقدية فلا تتعداهما^(١)؛ فكان التعليل بالوزن الذي هو وصف متعد لمحل النقدين إلى غيرهما أكثر فائدة من الثمنية القاصرة عليهما لا تتجاوزهما؛ فعلى القول بترجيح المتعدية ترجح العلة التي هي أكثر فروعاً؛ وهذا الذي اختاره المصنف فقال: والأول أولى؛ وعلله بأن المتعدية متفق عليها والقاصرة مختلف فيها والمتفق عليه مقدم على المختلف فيه.

ثانيها: أن القاصرة أرجح واحتج القائل بذلك بأن الفروع لا (تنبيء)^(٢) عن قوة في ذات العلة؛ بل القاصرة أوفق للنص (أي)^(٣): لم يتجاوز تأثيرها موضع النص؛ بخلاف المتعدية فإنها لم تطابق النص بل زادت عليه، وما طابق النص كان أولى، وأيضا فإن المعلل بها يامن الخطأ؛ لأنه لا يحتاج إلى التعليل بها^(٤) في غير محل النص كالمتعديّة، فربما (أخطأ)^(٥) بالوقوع في بعض مثرات الغلط في القياس؛ وما أمن فيه الخطأ أولى مما كان عرضة له.

ثالثها^(٦): أنها سواء آن في الحكم، لا رجحان لإحدهما على الأخرى لقيام الدليل على

صحتها كما تقدم في موضعه.

(١) هذا قبل انتشار الورق النقدي.

(٢) في المطبوع: (تنبي).

(٣) لعلها: (إذ).

(٤) زاد في المطبوع: (إلى التعليل).

(٥) في المطبوع: (أخطأه).

(٦) أي: ثالث الأقوال.

ورجح ما كانت علته وصفا على ما كانت علته اسما^(١)؛ لأنه متفق على الوصف مختلف في الاسم؛ فالمتفق عليه أقوى^(*).

ورجح ما كانت علته إثباتا على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضا^(٢).
ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه^(٣)؛ كقياس الحج على الذين في أنه لا يسقط بالموت^(*)، أولى من قياسهم على الصلاة لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية.

* قوله: «ورجح ما كانت علته وصفا على ما كانت علته اسما إلخ» أي: لأن التعليل بالأوصاف متفق عليه بخلاف التعليل بالأسماء، ولأنه أكثر فائدة كتعليل الربا في البر بكونه مكيلا أو مطعوما مقدم على التعليل بكونه برا؛ وفي الذهب بكونه موزونا يقدم على التعليل بكونه ذهبا وربما نزع هذا إلى تعدي العلة وقصورها.

* قوله: «كقياس الحج إلخ» أي: فلو قال قائل: الحج على المغصوب لا يجزي بالقياس على الصلاة؛ والقبلة تفطر الصائم لأنها نوع استمتاع بالقياس على الوطء، لقلنا: القياس على ما قاس عليه الشارع أولى، لأنه أعلم بالأحكام ومصالحها ومفاسدها، ويصير القياس المعارض لقياس الشرع كالقياس المعارض لنصه، بل هو معارض لنصه حقيقة؛ لأنه نص على الحكم ثم أوضحه بالقياس على أصل واضح؛ لأنه قال للخثعمية: (حجبي عن أبيك)^(٤)، وكأنه قال (لعمرك)^(٥): (لا تفطر بالقبلة كما لا تفطر إذا تميمضت).

(١) التمهيد ٤/ ٢٤٧.

(٢) التمهيد ٤/ ٢٤٠.

(٣) التمهيد ٤/ ٢٣٩.

(٤) أخرجه البخاري (١٨٥٢)، ومسلم (١٣٣٥) من حديث ابن عباس.

(٥) في المطبوع: (عمرو)، والحديث أخرجه أبو داود (٢٣٨٢)، وأحمد ١/ ٢١، والدارمي ٢/ ١٣،

والحاكم ١/ ٤٣١، وابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٣٥٣٦).

ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى، فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة. وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها مثل أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ والآخر لا يَحتمل؛ أو يثبت أحدهما بخبر متواتر^(*) والآخر بأحد، أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة، أو أحدهما بنص صريح والآخر بتقدير أو إضمار، أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخر (فرعاً لأصل)^(١) لآخر أو أحدهما اتفق على تعليقه والآخر اختلف فيه، أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً^(*) معينا والآخر أجمعوا على أنه (ثابت)^(٢) بدليل ولم يكن معينا، أو يكون أحدهما مغيراً للنفي الأصلي والآخر مبقياً عليه، فالمغير أولى لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة، وترجح العلة المؤثرة على الملائمة^(*)؛ والملائمة على الغريب، والمناسبة على الشبهية^(*)؛ لأنه أقوى في تغليب الظن، والله سبحانه أعلم.

* قوله: «بخبر متواتر» أي: لقوة المتواتر.

* قوله: «مكشوفاً» أي: ظاهراً.

* قوله: «وترجح العلة المؤثرة على الملائمة» أي: لأن قوتها في أنفسها على هذا

الترتيب، وقد سبق بيان ذلك عند الكلام على طريق إثبات العلة.

* قوله: «والمناسبة على الشبهية» يعني إذا دارت علة القياس بين وصف مناسب

وشبهي قدم المناسب لأنه متفق عليه؛ والمصلحة فيه ظاهرة بخلاف الشبهي فيهما.

وهذا آخر ما ذكره المصنف في هذا الكتاب؛ وختم الشيخ علاء الدين المرادوي كتابه

(تحرير المنقول)^(٣) بقوله: والمرجحات لا تنحصر فمتى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي أو

اصطلاحياً عام أو خاص أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية، (و)^(٤) أفاد زيادة ظن رجح =

(١) في المطبوع: (أصلاً لآخر)، وتقدم أن الأصل لا يثبت بالقياس.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) التحبير ٨ / ٤٢٧١.

(٤) في المطبوع من التحبير: (أو).

=به، انتهى، وقال ابن الحاجب^(١): ويتركب من الترجمات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر، انتهى، وأقول: إن أصحابنا علماء الأصول يذكرون المرحجات أو آخر كتبهم تدريبا وتعلما للطالب، ومن طالع فن الأصول يامعان وعرف غوامضه وأسراره اطلع على كثير من المرحجات؛ منها ما يذكره له القوم ومنها ما لم يذكره له؛ وأما من أخذ هذا الفن بالتقليد وللتقليد فإنه لا يدرك من المرحجات ما ذكره فضلا عما لم يذكره، ولتقرب إلى الأفهام قاعدة الترجيح؛ وذلك أنه متى اقترن بأحد الدليلين المتعارضين أمر نقلي كآية أو خبر، أو اصطلاح كعرف أو عادة، كان ذلك الأمر خاصا أو عاما، أو قرينة لفظية، أو عقلية، أو حالية، وأفاد بذلك زيادة ظن رجح به لأن رجحان الدليل هو الزيادة في قوته وظن إفادته المدلول؛ وهذا أمر حقيقي لا يختلف في نفسه، وإن اختلفت مداركه، فليتفظن لهذه القاعدة فإنها غنية عن سفر يسفر عن التطويل في المرحجات، والله ولي المعونة والتوفيق.

وقد نجز بحمد الله تعالى ما ألهمناه من الكلام على هذا الكتاب، وما قاسيناه من التعب في فتح مقفله وحل معضله، ولقد اقتحمت بحره الزاخر وخضت لجته ولا سابق لي جعل لطرقة منارا، ولا شارح له من قبل يكشف عن خرائده أستارا، بل كان من الحور المقصورات في الخيام، والدرة التي لم تجعل على طرف التمام، منذ تأليفه إلى أن شرعت في الكلام عليه، واستضأت بنجوم ما لدى من كتب هذا الفن، وبينما أنا كذلك إذ بصرت بمختصر هذا الكتاب للعلامة الفقيه الأصولي سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري ثم البغدادي وشرحه له، فكننت كثيرا ما استضيء بنبراس هذا الشرح وأفكر فيه وفي مقاصده؛ وأشار في الكتب التي استمد شرحه منها فربما وافقته في كثير من العبارات كما =

= وافق غيره فيها، وأكثر النظر في المستصفي للإمام الغزالي؛ لأن جل ما في الروضة مأخوذ منه، وأراجع كتاب التمهيد للإمام أبي الخطاب وذلك عند ما ينقل المصنف عنه، وأما بقية كتب الأصول كشرح مختصر التحرير للعلامة الفتوحى، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح الإسنى على منهاج البيضاوى، وأصول الحنفية والشافعية، وكتاب الواضح للإمام أبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي، فقد كانت مراجعتي بها قليلة؛ لأن الموفق رحمه الله تعالى سلك طريق صاحب المستصفي، ولم يسلك طرق هؤلاء؛ فلذلك لم ترجع مراجعة تلك الكتب بكثير فائدة بالنسبة إلى حل عقد عباراته، وما يذكره من الدليل والتعليل، وأما بالنسبة إلى القواعد فإن تلك الكتب بحر زاخر ومطر مدارر، فرحم الله الجميع منهم.

ثم إنني مارست هذا الكتاب منفردا عن كثرة المواد، والخل الصادق المواد، مع ترادف بلايا ومحن، وحسد حتى على الوجود في هذا الكون، واندراس العلم وقبض العلماء؛ وارتفاع راية الجهل والتضليل، وهضم حقوق الحق، فطالما كنت أتوقف في الجملة من كلام الشيخ أياما وأستعين بالله تعالى، ولا يخفى علو مكانة هذا الفن ولطف مداركه وصعوبة معتركه، فإنه فن أولي الجد والاجتهاد، وخلاصة طرق أقوام هم نجوم الهدى، وأئمة الاقتداء وعلماء المنقول والمعقول، وروضة الناظر وجنة المناظر، ومنتهى السؤل، والورد المستصفي، وتنقيح مسالك المجتهدين من أئمة الدين؛ ومحصول الحاصل، وعدة المستعد لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، والمقترح الذي يحوم حوله كل مقترح، ونهاية الجدل ولباب القياس، وإنني كنت أيام الطلب صحبته منذ البداية؛ ونزهت الطرف في حدائقه الغناء، ونادته منادمة العاشق لمعشوقه، والتقطت فرائده من أفواه الشيوخ الذين كان الزمن سمح ببقائهم؛ ولم يكن يومئذ أحد من الطلبة يذكر هذا الفن أو يتكلم به بشفتيه زاعمين أنه يفتح باب الاجتهاد، وذلك الباب قد أوصد منذ قرون متطاولة؛ حتى كنت أسمع من كثير ممن يدعي العلم يقول: ما ضر الأمة إلا فن الأصول؛ لأنه يعلم =

= الناظر فيه الأخذ بالدليل، فكنت لا أعبأ بالواشي، ولا أميل إلى اللاحي، مهما كانت رتبته، فشرعت بقراءة شرح الورقات وشرح شرحها للعبادي، وحصول المأمول من فن الأصول، ثم بشرح جمع الجوامع للمحلي مع مطالعة حواشيه وشرحه للعراقي، وبشرح المنهاج البيضاوي؛ وبشرح العضد على مختصر ابن الحاجب وبمطالعة شروحه؛ وبالتوضيح شرح التنقيح وحاشيته التلويح؛ وبشرح المرأة مع مطالعة حواشيتها، هذا مع ما كنت اشتغل به من الفنون التي هي مواد هذا الفن ولا يخفى مكانها ومواد الكتاب والسنة.

وإني بحمد الله تعالى لم أقرأ على الشيوخ إلا مدة لا تزيد عن خمس سنين مع الإشراف على فنون المعقول، ومنها الهيئة وفن المواقيت وغير ذلك، ولا أذكر هذا تبجحاً وافتخاراً، وإنما أذكره شكراً لله على ما أنعم وفتح عليّ به، فله الحمد حمداً يدوم على الدوام، وأسأله تعالى أنه كما عودني لطفه وإحسانه الجزيل فيما مضى، أن يديم ذلك عليّ فيما بقي؛ وأن يعينني على نشر العلم؛ ويجعل بيني وبين القواطع سداً مسدوداً ويمنع عني مراوغة الأعداء وكيد الحساد ومكر أعداء العلم وأهله؛ فإنه لا مال لي ولا بنون إلا معونته سبحانه وتعالى، ورزقه الذي تفضل به عليّ كفافاً، هذا وما كان في الكتاب وغيره مما ألفت من صواب فمن الله تعالى، وما كان من خطأ فمني فإني عاجز مقصر.

وقد نجزت كتابة هذا الشرح ضحوة يوم الخميس الثامن عشر من ربيع الثاني سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من هجرة الموصوف بالقرآن الكريم سيدنا ونبينا محمد ﷺ، وأنا الفقير الضعيف العاجز عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم ابن محمد بن عبد الرحيم بن محمد، المعروف بابن بدران، عامله الله تعالى باللطف والعفو والإحسان، وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

ولما فتحت ورود الأصول من روضته الناضرة، ومال تحقيق قواعدها إلى جنات المفاخرة بالمناظرة، وفتحت لمريد الجدل الأبواب، وتسهلت لمبتغيه الأسباب، وغنى هزار الاختتام، على أدواحه فوق زهره البسام، وعبق طيب التدقيق من رنده والبشام، رفعتُه هديةً لمقام تحسد النجوم علاه، ويحمد كل سار عند صباح الملتقى سراه:

لقد حسنتُ بك الأوقات حتى كأنك في فم الدهر ابتسام
مقام جامع للسيف والقلم، وماحي ظلام البدع بعد ما عمَّ مجرها وطم، بينما
تراه يحيي مآثر ما اندرس من السلف الكرام، إذا به يقوم في نصرة الحق بالرأي
والسنان، وبينما تجده تتفجر ينابيع العلم والحكمة من لسانه إذا به:
يقومُ مقامَ الجيش تقطيبُ وجهه ويستغرق الألفاظُ من لفظه حرفُ
سليل العرب أولي البلاغة واللسن، ومحبوب آل قحطان وعدنان بفعله
الحسن:

تفكره علمٌ ومنطقه حلمٌ وباطنه دين وظاهره ظرف
الملك المفدى بالأرواح، الباذل نفسه في إرضاء فائق الإصباح:
(الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود):

تلقاه يقطر سيفه وسانه وبنان راحته ندى ونجيعا
لا زالت الليالي تبتسم بوجوده، والعدل مرفوع العماد بمنطقه وبجوده،
والشريعة المحمدية تحقق بأنه المجدد لها، والمذهب الأحدي به يرتفع فوق السها،
والكتاب والسنة يمدان فعاله، والنصر من الله تعالى يلزم صوارمه ونصاله،
ولا زالت قبته تضرب على التوفيق وحسن الحظ، وللمجد روحاً ولغيره النطق
باللفظ، ما أقيمت الصلوات في المساجد، وسبح الله تعالى الراكعُ والساجد.

لم يخص ما أوتي به فضل تخلي
 رب العلا شرع النبي المرسل
 أنعم به للحق أكرم (فيصل)
 تحتال تيهها في ثياب تفضل
 يجيي مآثركم بعز أكمل
 عزماته في الحرب ذروة يذبل
 يتمتعون بأجمل المتأمل
 وترى الجهالة في كلام العذل
 فلقد حرمت بذاك عذب المنهل
 وبما تلاه في الكتاب المنزل
 قد كان حقاً قول مولانا العلي
 مدحوا تراه في الطراز الأول
 للسنة الغراء أعظم موئل
 بمديح عز مجمل ومفصل
 لله، والقرآن في الدنيا تلي

ملك له في القلب أكرم منزل
 ماذا أقول بمدح من أحيا به
 (عبد العزيز) إمام كل فضيلة
 وبه تفاخرت الجزيرة وانثنت
 يا معشر العرب الكرام عزيزكم
 ملأت مهابته القلوب وأخضعت
 وأحل أهل الحق تحت لوائه
 وغدا الأبعاد منه تخطب وده
 لا در درك يا حسود كماله
 في سيرة العمرين ساس بلاده
 فالنصر لا ريب خویدم جيشه
 إن عد أهل المكرمات من الأولى
 سعدت به أهل التقى ولقد غدا
 لا زالت الأيام تشكر فضله
 ما قام في جنح الدياجي عابد

فهرس

الجزء الثاني من

(روضت الناظر وشرحها)

الصفحة	الموضوع
٨٠-٥	(باب في تقاسيم الكلام والأسماء)
٥	مبدأ اللغات
٨	إثبات الاسماء قياساً
١٢	تقاسيم الاسماء الحقيقية
١٥	الاسماء الشرعية
٢١	المجاز
٢٧	إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة
٣٠	الاستدلال على معرفة الحقيقة من المجاز
٣٢	الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة
٣٤	انقسام الكلام إلى نص وظاهر ومجمل
٣٤	النص
٣٧	الظاهر
٤٥	التأويل
٥٤	المجمل
٦٠	حديث (لا صلاة إلا بطهور) هل هو مجمل أو غير مجمل
٦٣	حديث (لا عمل إلا بنية) ليس بمجمل
٦٤	حديث (رفع عن أمي الخطأ والنسيان)
٦٦	البيان
٦٩	ما يحصل به البيان
٧٤	تأخير البيان
١٥٠-٨١	باب الأمر
٨١	تعريف الأمر
٨٢	دلالة الصيغة على الأمر بنفسها
٨٧	هل يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر

الصفحة	الموضوع
٩٠	دلالة الأمر المتجرد عن القرائن على الوجوب
٩٧	ورود صيغة الأمر بعد الحظر
١٠٠	الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا
١٠٩	دلالة الأمر على الفور
١١٦	هل يسقط الواجب بفوات وقته
١١٩	هل يقتضي الأمر الاجزاء بفعل المأمور به مع حصول الامتثال
١٢٢	الأمر بالأمر بالشيء
١٢٤	الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم (فرض العين والكفاية)
	إذا أمر الله نبيه بلفظ ليس فيه تخصيص شاركته فيه الأمة وأمر الواحد من الأمة
١٢٧	لا يدخل فيه غيره
١٣٤	أوامر الشرع تتناول المعدومين إلى قيام الساعة
١٣٨	جواز الأمر من الله لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله
١٤٢	النهي
١٤٢	لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي
١٤٣	اقتضاء النهي للفساد
٢٥١-٢٥١	(باب العموم)
١٥١	العموم من عوارض الألفاظ
١٥٤	أقسام العموم
١٥٧	ألفاظ العموم خمسة
١٧٥	أقل الجمع ثلاثة
١٨٠	العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
١٨٥	إخبار الصحابي بلفظ يقتضي العموم
١٨٨	دخول العبد في خطاب الناس والمؤمنين ودخول النساء فيه
١٩٢	حجية العام بعد التخصيص
١٩٥	العام بعد التخصيص حقيقة
١٩٧	يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد
١٩٨	المتكلم يدخل تحت عموم خطابه

الصفحة	الموضوع
٢٠١	اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال
٢٠٣	الأدلة التي يخص بها العموم وحكم التخصيص
٢٢٠	تعارض العمومين
٢٢٢	الاستثناء
٢٢٥	شروط الاستثناء
٢٣٦	إذا تعقب الاستثناء جملاً رجع إلى جميعها
٢٤١	الشرط
٢٤٣	المطلق والمقيد
٢٤٥	حالات حمل المطلق على المقيد
٢٨٩-٢٥٢	(باب في الضحوى والإشارة)
٢٥٣	دلالة الاتضاء
٢٥٤	الإيماء
٢٥٥	التنبيه ومفهوم الموافقة
٢٥٩	دليل الخطاب (مفهوم المخالفة)
٢٧٠	درجات دليل الخطاب
٢٧٩	مفهوم الغاية
٢٨١	مفهوم الشرط
٢٨٥	مفهوم الوصف
٢٨٥	مفهوم التقسيم
٢٨٦	مفهوم العدد
٢٨٨	مفهوم اللقب
٥٠٦-٢٩٠	باب القياس
٢٩٠	معنى القياس
٢٩٤	علة القياس وهي مناط الحكم وأنواع الاجتهاد فيها
٣٠٠	إثبات القياس على منكريه
٣٢٢	علة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ أو بطريق القياس
٣٢٤	أوجه يتطرق الخطأ إلى القياس

الصفحة	الموضوع
٣٢٦	أنواع إحقاق المسكوت بالمنطوق
٣٢٩	مسالك العلة (أدلة إثباتها)
٣٤٠	ثبوت العلة بالإجماع
٣٤٢	انفاسية
٣٥٩	السبر والتقسيم
٣٦٥	الدوران
٣٧١	الدلالة على صحة العلة باطرادها
٣٧٣	عدم انتفاء المناسبة إذا لزم من المصلحة مفسدة تساويها أو ترجح عليها
٣٧٧	قياس الشبه
٣٨٥	قياس الدلالة
٣٨٧	أركان القياس: أصل وفرع وعلة وحكم
٤٠١	التعليل بالوصف القاصر
٤٠٨	اطراد العلة
٤١٤	أقسام تخلف الحكم عن العلة
٤٢١	المستثنى عن قاعدة القياس
٤٢٣	أحوال العلة وأنواعها
٤٢٨	تعليل الحكم بعلمتين
٤٣١	القياس في الأسباب
٤٣٦	القياس في الكفارات والحدود
٤٣٧	القياس في النفي
٤٣٩	الأسئلة التي تتوجه على القياس
٤٤٠	الاستفسار
٤٤٣	فساد الاعتبار
٤٤٥	فساد الوضع
٤٤٩	المنع
٤٥٣	التقسيم
٤٦٠	المطالبة

الصفحة	الموضوع
٤٦٢	التقض
٤٧٦	القلب
٤٧٩	المعارضة
٤٩٦	عدم التأثير
٤٩٩	التركيب
٥٠٠	القول بالموجب
٥٦٣-٥٠٧	(حكم المجتهد)
٥٠٧	تعريف الاجتهاد
٥٠٧	شروط الاجتهاد
٥١٢	تجزؤ الاجتهاد
٥١٣	التعبد بالقياس والاجتهاد في الزمن النبوي
٥١٦	يجوز أن يكون النبي متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه
٥٢٢	الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عدها مخطئ وحكم المخطئ
٥٤٤	إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف
٥٤٧	ليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولين في حال واحدة
٥٥٠	إذا اجتهد المجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره
٥٥٦	طرق إثبات مذهب المجتهد
٥٧٢-٥٦٤	(التقليد)
٥٦٦	التقليد في الأصول والفروع
٥٦٨	من لا يستفتي العامي
٥٦٩	تعدد الفتوى وتعدد المفتين
٥٩٦-٥٧٣	(ترتيب الأدلتا ومعرفة الترجيح)
٥٧٣	ما يقع فيه التعارض
٥٧٤	الترجيح في الأخبار
٥٨٦	الترجيح في المعاني
٥٩٤	كلمة الشارح
٥٩٧	خاتمة في شكر الإمام (عبد العزيز آل سعود) على خدمته للشريعة
٥٩٩	فهرس الموضوعات

من إصدارات الدار

لفضيلة الشيخ الدكتور سعد بن ناصر الشثري

- ♦ شرح متون العقيدة (مجلد)
- ♦ مختصر صحيح البخاري (مجلد)
- ♦ فقه المناسك (مجلد)
- ♦ آداب الحوار
- ♦ شرح المختصر في أصول الفقه (مجلد)
- ♦ حقيقة الإيمان وبدع الإرجاء في القديم والحديث
- ♦ حكم زيارة أماكن السيرة النبوية
- ♦ مفهوم الغذاء الحلال
- ♦ أخلاقيات الطبيب المسلم
- ♦ آراء الصوفية في أركان الإيمان
- ♦ مقاصد الشريعة الإسلامية
- ♦ الطرق الشرعية لإنشاء المباني الحكومية
- ♦ القواعد الأصولية والفقهية للمسلم غير المجتهد
- ♦ عبادات الحج
- ♦ شرح المنظومة السعدية
- ♦ العلماء الذين لهم إسهام في علم الأصول والقواعد الفقهية
- ♦ شرح الورقات في أصول الفقه
- ♦ قواعد الاستدلال بالإجماع - الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من الإجماع والجواب عنها (مجلد)
- ♦ المصلحة عند الحنابلة
- ♦ عقد الإجارة المنتهي بالتمليك
- ♦ الأصول والفروع - حقيقتهما والفرق بينهما (مجلد)
- ♦ شرح مقدمة التفسير (مجلد)
- ♦ شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري (مجلد)
- ♦ شرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول (مجلد)
- ♦ شرح عمدة الأحكام (مجلدان)
- ♦ شرح الأربعين النووية المختصر (مجلد)
- ♦ شرح الأصول في علم الأصول للشيخ ابن عثيمين (مجلد)
- ♦ أصول الفقه للمتخصصين في غير العلوم الشرعية