

كتاب الدراري المضيئة

الموصلة إلى الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية

تأليف

السيد الإمام، حافظ علوم أهل الإسلام، سيد المحققين الأعلام: صلاح بن أحمد بن

المهدي المويدي رحمه الله

ولد (١٠١٩هـ)، وتوفي (١٠٤٨هـ)

تحقيق

إبراهيم يحيى الدرسي الحنزي

الجزء الأول

منشورات

مركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام للدراسات الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م

تم التحقيق والإخراج بمركز الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة
عليه السلام للدراسات الإسلامية

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الذي سهل لنا المسالك، وجنبنا طرق المهالك، ونصب لنا الأدلة، مضيئة كالشموس والأهلة، وركب لنا العقول، لتتخذها سلماً إلى الوصول، ونخلق بها في سماء المعقول والمنقول، ونستخرج من أصولها الفصول، ونلحق فروعها بالأصول، له الحمد كثيراً بكرة وأصيلاً.

وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد المعبود، الصمد الفرد القديم الموجود، لا يدرك بعين، ولا يوصف بأين ولا بين، ولا يطرؤ عليه الحين، شهادة منجية من الشدائد، مخلص لقاتلها من المكائد، خالصة من شبه كل ملحد ومعاند.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله النبي الصادق، الهادي إلى الصراط المستقيم، والداعي إلى الحق القويم، صلى الله وسلم عليه وعلى آله الطاهرين.

أما بعد:

فقد حظي علم أصول الفقه بعناية تامة، واهتمام كبير من قبل العلماء من جميع الطوائف، وحصلوه تحصيلاً زائداً، وألفوا فيه مؤلفات جمة، بين مختصر ومتوسط وبسيط، وذلك لأن علم أصول الفقه من العلوم الهامة، التي لا يستغني عنها الباحث في فهمه لآيات القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة واستخراجه الأحكام الشرعية وتوابعها منهما، فهو آلة من الآلات التي بواسطتها يستنبط العالم غوامض الأحكام، ودلالات الحلال والحرام، فهو أساس بيتي عليه غيره، وأصل تنفرع عليه الأحكام، وقد اشتهر عند كل فرقة وطائفة متن اهتموا بحفظه ودرسه وتدرسه ووسعوا عليه الشروح والتعليق.

وكتاب الفصول اللؤلؤية للسيد الإمام، علم الأعلام، صارم الإسلام إبراهيم بن محمد الوزير من أهم الكتب التي راجت في سوق الدرس والتدريس في المدارس الزيدية، لجودة سبكه، وحسن صوغه، ودقة نقله، وقوة حجته، وتوسع بحثه، وإمامه بأقوال العلماء من الطوائف إلا ما شذ وندر أو لا يلتفت إليه، فعكف عليه العلماء والمتعلمون، وتنافس في حفظه وفهمه الطالبون والباحثون، وحرص على اقتنائه المحصلون، وتسابق العلماء إلى الشرح والتوضيح، وتراحمت الأقلام في التعليق والتصحيح، وكيف لا يهتمون به ومؤلفه من لا يشق له غبار، ولا يجارى في مضمار، فكان الفائز في ميدانه، والحائز لأولى

قصبات سبق رهانه، هو السيد العلامة الصلاحي صلاح بن أحمد بن المهدي المؤيدي، الذي ألف وحقق، وجمع ودقق، واستخرج الكنوز والذخائر، وأبان عن مدفونات الحفائر، وكشف عن مخبآت الستائر، بصافي فكره، وثاقب نظره، قد أحاط بقواعد الأصول إحاطة السوار، وجمع فيه ما تفرق في المجلدات الكبار، ولخص فيه ما كثرت عباراته عند أولي النظر والإعتبار، فصار فصّ الشروح، ووضحت أنواره غاية الوضوح، فلا يكاد يستغني عنه عالم، ولا تخفى أنواره على ذي نظر فاهم.

وهو هذا الكتاب الذي بين يديك أيها الطالب، فهو لب اللباب، ودليل موصل لأولي الألباب، إلى معرفة أحكام السنة والكتاب، ودلالات الخطاب، وما يتعلق بها من العلوم المترتبة على هذه الأبواب، والمتفرعة على تلك الغايات الصعاب، يحتاج إليه كل طالب، ويستفيد منه الراغب.

ولا نطيل بالمدح والثناء، والتقريظ والإطراء، فمن فتشه عبر عنه بحسب ما توصل إليه، واستفاد منه، وهو يعبر عن نفسه، ويعرب عن نفيسه أعظم من تعبير الغير عنه، ولسنا بصدد التحدث حول تلك البحوث، وإنما الغرض الإشارة والتنبيه.

ونذكر هنا ترجمة موضحة ومفصلة لبعض أحوال الشارح رحمه الله، ليكون المطلع على معرفة به ومكانته، وبعدها ترجمة لصاحب الفصول السيد صارم الدين الوزير.

فأقول وبالله أصول، ومنه أستمد الإعانة والهداية، وعليه أتوكل في البداية والنهاية:

ترجمة المؤلف

هو السيد الإمام، علم الأعلام، إمام العلماء، وعالم الكرماء، رئيس الرؤساء، ومفخر الكبراء، بحر العلوم المتلاطم الزخار، وحرر العلماء الفطاحلة الأبحار، العلامة الكبير المحقق، الذي هو في بحور فنون العلم سابح وفي أرجائها محلق، المجتهد المطلق صلاح بن أحمد بن المهدي بن محمد بن علي بن الحسين بن الإمام الهادي إلى الحق عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد عليهم السلام.

مولده ونشأته

ولد رحمه الله سنة (١٠١٩) هـ.

ونشأ وترعرع في حجر والده السيد العلامة الكبير أحمد بن المهدي المؤيدي، وكرع من علم أهل البيت النبوي حتى فاق الأقران، وأصبح من مفاخر الأوان، ومحاسن الزمان. وبلغ في العلوم مبلغاً تختار فيه الألباب، وتخر له مذعنة غلب الرقاب، وهو في عنفوان الشباب، حتى بلغ غايات الكمال، ونهايات كل منال، علماً وعملاً، وكرماً ونبلاً، وعبادة وتأليفاً وفضلاً. قال العلامة أحمد بن صالح بن أبي الرجال في مطلع البدور: (السيد العلامة البحر الحبر منقب المناقب ومقنب المقانب، رئيس الرؤساء ومفخر الكبراء، إلى قوله:

كان من محاسن الزمان، ومفاخر الأوان، منقطع القرين في كل فضيلة، يعده المنصف من معجزات النبوة، فإنه قدس سره كان محارة لذوي الألباب، في فصاحة منطقته، وسعة حفظه، وعلو همته، وكرم طبعه، وسعادة جده، أناف على الشيوخ طفلاً، فكيف يراحمه أحد في الفضائل كهلاً، وعمره عليه السلام تسعة وعشرون سنة، أحياء فيها من العلوم ما أشرق المبطل بريقه، وسقى كل مُحِقِّ برحيقه، ودوّخ العلوم، وحقق وقرّر وناظر وناضل، وهو في كل ذلك سابق لا يجارى، وناطق لا يمارى، وكان فهمه جذوة قبس، وهذا العمر القصير الذي هو من أطول الأعمار نفعاً، اشتمل على قراءة وإقراء، وجهاد وغزو، وتصنيف وتأليف).

قال في العقيق اليماني: كان علامة مجتهداً، حجة الله على أهل دهره، وكان إماماً في كل فن، فارساً شجاعاً، كريماً كاتباً، فصيحاً شاعراً، ذا خط عظيم بالقلم العربي والعلق، وله في كل فن اليد الطولى، وولاه الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم ولاية عامة فعظّم صيته، وحاصر مدينة صنعاء أربع سنين.

مشائخه:

- وقد تلقى العلوم على أيدي مشائخ نالوا في العلوم حظاً وافياً، وضربوا فيها سهماً عالياً، فهم بين أوساط العلماء معروفون، ومن علوم آل طه ويسين مغتربون، فمن مشائخه الأجلاء:
١. والده السيد العلامة الكبير أحمد بن المهدي رحمة الله عليه.
 ٢. السيد العلامة المجتهد مفتي اليمن محمد بن عز الدين المفتي بمدينة صنعاء، وكان يلقبه بالبحر، وقرأ عليه (المطول)، و(جامع الأصول)، و(الدامغ)، و(الغايات)، وشرح ابن بهران على الأثر، وبعدها زاد علمه، وواصله العلماء.
 ٣. السيد الإمام، شيخ الزيدية داوود بن الهادي بن أحمد بن المهدي رحمه الله.
 ٤. القاضي العلامة الكبير ولي آل محمد أحمد بن يحيى حابس رحمه الله. واستجاز في سائر الفنون من مشائخ مكة المشرفة.

تلامذته:

- فلما شاع صيته، وعلى في الملاء ذكره وصفته، قصده الطلاب، لتلقي العلوم والآداب، فكان مجلسه محطاً لرحال العلماء والفضلاء، معموراً بأهل المكارم والهمم السامية، فمن تلامذته:
١. الإمام الناصر لدين الله إبراهيم بن محمد بن أحمد بن عز الدين المؤيدي.
 ٢. السيد العلامة صدر العترة صلاح بن علي بن عبد الله بن الحسين المؤيدي.
 ٣. السيد البليغ بديع الزمان صلاح الملة صلاح بن أحمد بن عز الدين المؤيدي.
 ٤. السيد العلامة الهادي بن عبد النبي بن حطبة.
 ٥. السيد العلامة الأديب الفاضل محمد بن عبد الله بن علي بن الحسين، وكان يلقبه شيخه بالمعري والتكليم لجودة فهمه وحفظه.
 ٦. القاضي العلامة مطهر بن علي بن نعمان الضمدي، وغيرهم.

اهتمامه بالعلم:

قال أحمد بن صالح ابن أبي الرجال في مطلع البدور:

وكان كلفاً بالعلم، كان إذا سافر فأول ما تضرب خيمة الكتب فإذا ضربت دخل إليها ونشر الكتب، والخدم يصلحون الخيام الأخرى، ولا يزال ليله جميعه ينظر في العلم، ويحمر ويقرر، مع سلامة ذوقه الذي ما يوجد له نظير.

ولقد رأيت في بعض الأيام خارجاً إلى بعض المنتزهات بصعدة، فسمعت الرهج وقعقة المراجعة، مع حركة الخيل من محل بعيد، فوقفت لأنظر فخرج في نحو خمسة وثلاثين فارساً إلى منتزه بئر رطبات^(١)، وهم يتراجعون في الطريق بالأبيات، ومنهم من ينشد صاحبه الشعر ويستنشده، وكان هذا دأبه، وكان مع هذه الجمالة يلاطف أصحابه وكتابه بالأدبيات والأشعار السحرية، فكلهم راوي من معين آدابه.

جواره:


لقد كان له مع العلم الغزير، الجهاد الشهير، فقد كانت له المواقف في نصرة الحق، وقيادة الجنود، فقد شارك الحسن والحسين ابني الإمام القاسم بن محمد في مصالوة الأتراك ودحرهم عن اليمن، في أيام الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم بن محمد، فكان أول اتصاله بالحسن بن الإمام القاسم أيام ولايته على صعدة ما بين سنة (١٠٣٢هـ إلى ١٠٣٦هـ)، فظهرت كفاءته، ومقدرته على نكاية العدو، ونهض مع الحسن من صعدة سنة (١٠٣٦هـ)، لحصار صنعاء لما انتقض الصلح بين الإمام المؤيد بالله والأتراك العثمانيين، فكان الحسن والحسين في حدة، وكان هو في الجراف خارج صنعاء على أمر العساكر والقواد، يصبح العثمانيين ويمسيهم بشن الغارات، فكان من أبرز القواد والأمراء في تلك الحروب ضد العثمانيين حتى خرجوا من صنعاء.


وفي سنة (١٠٣٩هـ) جهزه الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم إلى أبي عريش عوناً ومدداً للمحافظ الإمامية، ففتح مدينة أبي عريش، وغزا حتى وصل إلى السراة، وكانت له في تلك النواحي غزوات مشهورة، وكان مؤيداً منصوراً أينما توجه، وولاه الإمام ولاية عظمى فعظم صيته.

(١) اسمه الان رطبات عند مسجد بركات قرب بئر الطحيم، في جهة منطقة رحبان.


مؤلفاته:


لقد خلف صاحب الترجمة ثروة علمية هائلة في شتى فنون العلم، رغم صغر سنه، واحترام المنية له وهو في عنفوان الشباب، فإن عمره الذي فاق فيه على أقرانه، وبذ جميع أعيان زمانه، علماً وفضلاً وكرماً وعبادة وتأليفاً وجهاداً تسع وعشرون سنة، فمن مؤلفاته:


الدراري المضيئة في شرح الفصول اللؤلؤية، وهو الذي بين يديك. 

لطف الغفار الموصل إلى هداية الأفكار، شرح لهداية ابن الوزير في الفقه، وصل فيه 

إلى صلاة الجنازة في مجلد ضخم.

شرح شواهد النحو. 

مختصر شرح شواهد التلخيص للعيني. 

ديوان شعر. وغيرها. 

شعره:

كان له في الشعر نفس عال، وبلاغة فائقة، وله مساجلات ومراسلات ومناقشات، مع علماء عصره، وأدباء وقته:

فمن ذلك: ما كتبه إلى السيد العلامة الجليل الحسن بن أحمد بن محمد الجلال:

أفدي الخيال الذي قد زارني ومضا	ولاح مبسمه كالبرق إذ ومضا
نضاً عليّ حساماً من لواظظه	فظلت أثلّم ذاك اللحظ حين نضا
وحين ودع مشغوفاً به دنفاً	ألقى من الصبر أثواباً له وقضا
فليته دام طول الليل يصحبي	بطيفه وشفى من حبه الغرضاً
أحببت كل لطيفٍ في محبته	وكل وهمٍ على قلب الشجي عرضاً
حتى لقد شغفت نفسي بجوهرهم	وصرت من أجل هذا أشتهي العرضاً
وكيف لا أشتهي طول الخيال وقد	واقى خيال كريم زار حين قضا
قضا عليّ بإنشادي وأخبرني	بأنه لتقديم العهد ما نقضاً
ذاك ابن أحمد زاكي الأصل من قصرت	عنه المصاقع حتى بذهم ومضا
ومن كسا الروضة الغناء بمجتها	بخلقه وحبا الهندي حسن مضا

اسمع مقال فتى ذكراك ما رفضا
حتى إذا سعر الهيجا زار وضا
عن خاطرٍ من عوادي الدهر قد
إنشادها وخيار الصحب رام رضا

من أهل ودك واستعض عما مضى
تحت الدجا ولفضلهم متعزّضا
هزموا بها جيش اصطبارك فانقضا
البدر قابلها بليلٍ ما أضى
ثم اكتست ما للصوارم من مضى
نصبوا لها بالطرش ثوباً أبيضاً
حتى تناثر عقدها وتنقضا
أرسلتها مزناً لبرقٍ أو مضى
عنا فعوضنا النوى ما عوضا
ما والمهيمن عنه يوماً قوضا
في مقلتي وبمهجتي لهم غضا
بعد الفراق فإنني لم أعرضا
بخلوا بذاك وناظري ما أغمضا
ما زال إشفافاً عليهم ممرضا
تحت الرماح وكل سيفٍ منتضا
غيث الوجود ورأس آل المرتضا
ليل العجاج وحر فرسان الفضا
نحو الكريهة هاله صرف القضا
شرف به شرف الزمان وقُرّضا
وبأن وُدّك لي غدا متمحضاً

يا سيداً وطئ الجوزاء بأخمصه
في كل وقتٍ له ذكرى تهيجه
إني بعثت بها غراء صادرة
أبغي رضاك إذا أسعدت طبعك في
فأجابه السيد العلامة الحسن بن أحمد:

قد لاح سعدك فاغتنم حسن الرضا
لما بعثت لهم بطيفك زائراً
بعثوا عليك كتائباً من كتبهم
لكنها أبكار أفكار لو ان
درر كست زهر الدراري رونقاً
لما أقامت للوفاء شرائعاً
وأنت إليّ فبت أثم صدرها
وحكت فرائده فرائد أذمع
من نحو أحباب تناءت دراهم
لكن محبتهم بقلبي دائماً
فلهم ظلوعي منحنا وعقيقهم
من كان يعرض عن أحبة قلبه
ولو ان طيفهم شفا لكنهم
رحلوا وما رحلوا عن القلب الذي
فاستوطنوا الصّهوات ثم تظللوا
سيما صلاح الدين صفوة أحمد
طعان أفئدة الصفوف إذا دجا
وإذا أغار بفيلق هو رأسهم
يا ابن الأئمة والملوك ومن له
وإني كتابك معلناً بأخوة

لجميل ذكرك دائماً لن أنقضا
 أعرضت عن ذكراك أم لم أعرضاً
 فرسان ميدان غدا لك مركضا
 تجري مع الخيل العراب فتنهضا
 فاعذر فقد حملتُ أمراً مبهضاً
 لغفلت عن رد الجواب المقتضا
 عن نصرتي ولشغلي متيقضا
 وزرا جناة لطره قد انقضا
 ترى الفؤاد مقطعاً ومقرضاً
 والدمع يجري في الحدود مفضضاً
 ولقد جعلتك للصالح مفوضاً

ويقول ذكرى ما نقضت وإنني
 واستخبر الطير الذي وافاك هل
 ولقد تعاطاني الجواب ولست من
 هيهات ما العيس الفواضل في الفضاء
 والبحر ما وشل يباري موجه
 ولو أن حقك لم يكن مستعظماً
 لاعن قلا بل صار دهري نائماً
 ولقد غفرت له سوى شحط النوى
 بأبي رمى وبأسرتي مرمى به
 عاينت سبعة أشهر من عهدهم
 فإذا ترى نقصاً فذلك أصله

ومن شعره رحمه الله:

عن كل قولٍ في الجدل ملفق
 إن شئت أن تلهو بلحية أحمق
 من محدث متشدق متفهيق
 فهو الكثيف لدى الخبر المتقي
 أبداً إلى طرق الضلالة يرتقي
 إنَّ البلاء موكل بالمنطق
 لا في ربا بدرٍ ولا في الخندق
 عن صادقٍ في قوله ومصديق
 يهمني من الأعداء ماء المفرق
 ذرب شباه لا يذل منمق
 أو ما شدت ورق بغصن مورق

حسي بسنة أحمد متمسكاً
 أورد أدلتها على أهل الهوى
 وارك مقالاً حادثاً متجدداً
 ودع اللطيف وما به قد لفقوا
 ودع الملقب حكمة فحكيمه
 قد جاء عن خير البرية أحمد
 والله ما كان الجدل بعصره
 ما كان إلا سنة نبوية
 ووميض برق سيوفه في جيشه
 قامت شريعته بكل مذلق
 صلى عليه الله ما برق شرى

ومن شعره الذي حكاه في كتابه لطف الغفار شرح هداية الأفكار، ما ذكره في بيان أهل

البيت عليهم السلام رداً على نشوان الحميري، حيث قال:

جاءت به واضحات النقل عن كتب
بعض الأحاديث قولاً غير ذي كذب
أهل المعاني أولوا التحقيق في الكتب
إذ يلحقون به بالنص في النسب
سام لآل النبي السادة النجب
أبناء أحمد فادعوهم لخير أب
ترددت في وصي طاهر وني
في آل عمران لا بالعجم والعرب
قلنا هم الآل لا أبناء مطلب

آل النبي هموا أهل الكساء كما
قد قال أهلي بتقديم الإشارة في
وذاك حصر لهم فافطن لما زبرت
وألقوا بهم أبناء إبنته
واستقر ما ضمت الأسفار من شرف
و{قل تعالوا} يفيد القطع أنهم
ذرية شرفت من نسبة عظمت
والله مميّز آل الأنبياء بها
ذرية بعضها من بعضها فلذا
وغيرها من أشعاره رحمه الله، ورضي عنه.

وفاته وموضع قبره:

ولما أراد الله تعالى إكرامه، وتابع عليه منته وإنعامه، اختار له دار كرامته، وهو في عنفوان الشباب، وقد بلغ ما لا يبلغه غيره في العلوم والآداب والجهاد، والجد والإجتهد، والتأليف والتصنيف وإصلاح العباد، فبعد أن رجع من صنعاء إلى صعدة وافي السيد العلامة الكبير، صاحب الأنساب محمد بن عبد الله أبا علامة مريضاً فتوفي وهو حاضر لديه، ثم ارتحل إلى والده السيد العلامة أحمد بن المهدي فما لبث أن توفي والده، فقدم إليه الناس للعزاء، فلم يلبث بعد وفاة والده سوى أربعة أيام حتى احترمت المنية، فتوفي رحمه الله عليه في شهر الحجة سنة (١٠٤٨هـ)، وقبره في قلعة غمار برازح مشهور مزور، عليه قبة غربي مسجد الناصر، وفي تلك القبة قبر السيد صلاح بن أحمد، ووالده أحمد بن المهدي، والسيد العلامة أحمد بن محمد بن لقمان، رحمهم الله جميعاً رحمة الأبرار، وألحقنا بهم صالحين. وقد رثي السيد صلاح بن أحمد بمراثٍ كثيرة، منها مرثاة العلامة المطهر بن علي الضمدي، ومنها:

مصاب جل في كل النواحي فلم نملك به غير النواحي
ورزء فّت أفئدة البرايا ولا سيما قلوب ذوي الصلاح
أردنا أن نكتمه احتساباً فلاح لأهل حيّ على الفلاح
هي الأيام تحفض كل عالٍ وتلطّم بالمسا وجّه الصباح

شُغِلنا عن مصاب أبي صلاح بموت أبي محمد الصلاحي
 فتى فات الورى علماً وحلماً وأشجع من مشى يوم الكفاح
 رحمه الله رحمة الأبرار، وأسكنه جنات تجري من تحتها الأنهار، وفيما يلي ترجمة مؤلف الفصول:

ترجمة السيد صارم الدين مؤلف الفصول

هو السيد الإمام، العلامة الحافظ، سيد المحققين، صارم الدين: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي الكبير بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل بن منصور بن محمد بن المفضل بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن الإمام يوسف الداعي بن الإمام المنصور بالله يحيى بن الإمام الناصر لدين الله أحمد بن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام. ولد عليه السلام في شهر رمضان، سنة (٨٣٤) هـ.

نشأ السيد صارم الدين في أسرة علمية عريقة، في بيت من بيوت العلم المعمورة، وأسرة بالفضل والتقوى مشهورة، فترى في حجر والده السيد العلامة محمد بن عبد الله الوزير، فنشأ على العلم والعبادة، والتقوى والزهادة، حتى فاق الأقران.

قال السيد صارم الدين إبراهيم بن القاسم في الطبقات: كان السيد صارم الدين مبرزاً في علوم الاجتهاد جميعها، متأهلاً، مشتغلاً بخويصة نفسه، حافظاً للإسناد، وإماماً للزهاد والعباد، مستدركاً على الأوائل، جامعاً لأشتات الفضائل، مطلعاً على أخبار الأوائل والأواخر، مريباً على نحارير العلماء.

مشائخه وتلامذته:

أخذ السيد صارم الدين العلم عن أكابر العلماء، في فنون العلم والمعرفة، فقرأ بصنعاء وصعدة على عدّة من المشائخ في الأصوليين والعربية والفروع الفقهية والأخبار النبويّة والسير والتفاسير وجميع الفنون في سائر العلوم، حتى صار قبلة الأصابع، والمرجع المعتمد في المدارس والجموع، فمن مشائخه من يلي:

١- الإمام المتوكل على الله المطهر بن محمد بن سليمان الحمزي.

٢- السيد الإمام، فخر الإسلام، ملحق الأصاغر بالأكابر، أبي العطايا عبد الله بن يحيى بن

- ٣- السيد الإمام المبرز، جمال الدين، علي بن محمد بن المرتضى بن المفضل، جد الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى.
- ٤- والده السيد الإمام، محمد بن عبد الله بن الهادي الوزير.
- ٥- الفقيه العلامة المحقق، أحد الأعلام، المطهر بن كثير الجمل.
- ٦- القاضي العلامة جمال الدين خاتمة العلماء المحققين علي بن موسى الدواي.
- ٧- الشيخ العلامة، بقية العلماء المحققين إسماعيل بن أحمد بن عطية النجراني، قرأ عليه في التفسير والأصول في الفرائض وأخبار الناس وعلم الأنساب، وكان الشيخ في ذلك منفرداً لا يشق غباره.
- ٨- الفقيه العلامة أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن عطية النجراني، ابن أخي الشيخ إسماعيل السابق الذكر.
- ٩- القاضي العلامة محمد بن سليمان النحوي.
- ١٠- الفقيه العلامة شمس الدين أحمد بن سليمان العسكبة.
- ١١- القاضي العلامة صارم الدين إبراهيم بن يحيى الشامي.
- ١٢- الفقيه الفاضل محمد بن سليمان الحجوي.
- ١٣- القاضي العالم يحيى بن قاسم العذري.
- وغيرهم ممن قد اشتملت عليهم كتب التراجم.

تلامذته

- لما اشتهر صيته، وعلا تبريزه، وصار كعبة للمسترشدين، قصده الطلبة من كل بلاد، فتخرج على يده كوكبة من العلماء الأجلاء، وجماعة من الأعلام الفضلاء فمنهم:
- ١- الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين بن شمس الدين بن الإمام أحمد بن يحيى المرتضى عليهم السلام.
- ٢- ولده السيد العلامة الكبير، الملقب بالهادي الصغير، الهادي بن إبراهيم بن محمد الوزير.
- ٣- ولده السيد العلامة أحمد بن إبراهيم بن محمد الوزير.
- ٤- السيد العالم، إمام التحقيق، عبد الله بن القاسم العلوي.

- ٥- السيد العلامة الباقر بن محمد بن يحيى بن القاسم.
 ٦- الفقيه العلامة عبد الله بن مسعود الحوالي.
 ٧- الفقيه العلامة أحمد بن قاسم بن أحمد بن صبرة الحميري، وغيرهم.

ورعه وزهده وعباوتہ

كان السيد صارم الدين مع مكانته العلمية، وشغفه بالعلم درساً وتدریساً، وتصنيفاً وتأليفاً، وتنقيحاً وتصحيحاً، يمتاز بصفات عظيمة من العبادة والزهد والورع، والمواظبة على المساجد والطاعات، والصبر والخشية لله في السر والعلن.

ومما يدل على ورعه الشحيح: ما حكى أنه كان في منزله مكان ينفذ إليه الطلبة، وكان فيه بساطان من الصدقة، وكان يحتاج المرور فيه، فكان لا يمر حتى يطوي البساطين عن موضع مروره؛ لتلا يطأهما. وكان الفضلاء في زمانه يعترفون بفضله، ويقرون بمكانته، وشرفه ونبله، فكان القاضي العلامة محمد بن مرغم رحمه الله تعالى يزوره إلى منزله كثيراً، وكذلك الفقيه العلامة محمد بن إبراهيم الظفاري يزوره في كل جمعة في غالب الأحوال، وكذلك الفقيه العالم الصالح علي بن يحيى العلفي كان يزوره في كل جمعة، وكان يجهد بالبكاء حال رؤيته، وغيرهم من العلماء والفضلاء فيتبرك بزيارته القريب.

ومما تفرد به من الفضائل، واختص به من الخصال: الغيرة المحمودة على المذهب، والحمية والحماية لطرازه المذهب، له على أعداء أهل البيت من الردودات نظماً ونثراً ما يشفي وحر الصدور، وتغلي منه مراحل أفئدة النواصب كغلي الحميم، وله التعليقات النفيسة في فضائل أهل المذهب وتراجهم، وغرائب مسائلهم وأقوالهم، وكراماتهم.

اهتمامه بالعلم

قال السيد العلامة أحمد بن عبد الله الوزير ما لفظه: وأقول أني للإنسان لسان يفصح عن بعض فضائل هذا الإمام، أو قلم ينسج غلالة أوصافه الحميدة، كلاً إنَّها لتكل الألسنة والأقلام، أرى على نحرار علماء الأوائل، وحقق دقائق الفنون تحقيقاً يقال للمتداول إليه: أين الثريا من يد المتناول، وجمع أسباب المحامد والفضائل جمعاً لا يدخل تحت رجاء الرّاجي ولا أمل الآمل، ومصنّفاته شاهدة بصدق المقال، وضبط كتبه في جميع غرائب الفنون فضلاً عن مأنوساتها ينادي على سعة تبحره في

هذا المجال، قيّد أوايد الفوائد بقلمه في الهوامش والمتون، وحلّ مشكلاتِ الأمهاتِ بنتائجِ فكرته الصّافية في جميع الفنون، إعجابه إعراب ورموزه كافلة بحل المشكلات الصعاب، فمن كتبه صحّحت الكتب من بعده، ومن نتائج فكرته نقلت الحواشي التي جرى بها قلم تصرّفه ونقّده، ومن مصابيح عنايته أنارت أرجاء المدارس وورى زنده، وفي أثره سلك الناس واضح قصده، فهم عيال عليه، ومقتبسون منه وراجعون إليه، هذا مع دين متين، وورع شحيح، وخُلُقٍ سجيح، وبرارة نبوية، وتآله وعبادة علوية، وزهادة هدوية، لا تراه أبداً إلا قارياً أو مقرباً أو كاتباً أو مصلياً.

إلى قوله حاكياً عن السيد الهادي بن إبراهيم ولده: كان لا يفتر عن المطالعة لحظة ولا ساعة، ولقد كان مع كبر السن وضعف البصر لا يبصر عن المطالعة حتى يؤتّى بالسراج وقت المغرب بل يقرب إلى باب المنزل فيقتبس ما بقي من ضوء الحجرة.

مؤلفاته

لقد أثرى السيد صارم الدين المكتبة الإسلامية عموماً، والزيدية خصوصاً، بالمؤلفات العظيمة في شتى فنون العلم، وصارت مدرساً للزيدية، ومعتمدة عند علماء العترة الزكية، ومرجعاً يرجع إليها المحصلون والمحققون، ومن تلك المؤلفات:

📖 الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، في أصول الفقه، وهو هذا الذي يتناوله

هذا الشرح.

📖 هداية الأفكار إلى معاني الأزهار في فقه العترة الأطهار، في الفقه، لا يزال مخطوطاً،

وقد شرحه السيد صلاح بن أحمد المؤيدي بكتاب (لطف الغفار الموصل إلى هداية الأفكار).

📖 التلخيص على التلخيص، في علم المعاني والبيان.

📖 الفلك الدوار في علوم الحديث والفقه والآثار، وهو كتاب لم يسبق إلى مثله.

📖 منقح الأنظار الموصل إلى هداية الأفكار، في الفقه، وهو شرح على الهداية.

📖 الجوهر الفائق واللفظ الرائق، في الرد على بعض العلماء.

📖 الفصول المنتخبة والطرزات المذهبية.

وله الكثير من الرسائل والبحوث العلمية، والفتاوى.

شعره

كان للسيد صارم الدين نفس طويل في الشعر والأدب، فكانت له الأشعار الرائقة، والمقامات الفائقة، فكان يسخر أشعاره في الجانب العلمي، أصولاً وفقهاً وتاريخاً، فتراه يهتم بنظم الفوائد، وتقييد الشوارد، وضبط القواعد الفقهية والأصولية التي يذكرها أهل الفقه والأصول، مقيدة بشعره.

ومن روائع شعره، وبدائع نظمه، القصيدة المشهورة بـ(جواهر الأخبار)، المعروفة بالبسامة، وهي تشتمل على مائتين وأربعين بيتاً في سير الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ابتداءً بأمير المؤمنين علي عليه السلام إلى الإمام الناصر الحسن بن عز الدين عليهم السلام، وعليها شروح، أشهرها (الآلئ المضيئة) للعلامة أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، و (مآثر الأبرار) للعلامة محمد بن علي بن فند المشهور بالزحيف، ومطلعها:

الدهر ذو عبر عظمى وذو غيرٍ وصرفه شامل للبدو والحضر
وله أشعار كثيرة لو ذكرناها لطلال المقام.

وفاته وموضع قبره

وكانت وفاته رضي الله عنه قبل العشاء الآخرة من ليلة الأحد ثاني عشر شهر جمادى الآخرة سنة (٩١٤هـ)، بصنعاء، وقبره مشهور مزور في الروضة في صنعاء عند قبور أهله رضي الله عنهم، وفجع الناس بموته، واجتمع الناس في الجوامع للتلاوة وقرآءة القرآن ثلاثة أيام.

ورثاه السيد البليغ المفوه عز الدين محمد بن المرتضى بن محمد بن علي بن أبي الفضائل فقال:

نعم هكذا موت العلى والمكارم ووقع الخطوب المعضلات العظام
وغربة هذا الدين حتى غدا كما حكى المصطفى مستغرباً في العوالم
نعزّي بإبراهيم دين محمد ومذهب يحيى بن الحسين بن قاسم
وتصنيف كتب في العلوم مفيدة وتحقيق أخبار وضبط تراجم
وكل حديث ثابت الأصل مسند صحيح رواه محكماً كل عالم
ونحو حكاه سيبويه وشيخه وتصريف ألفاظ وخط رواقم

ونبكي أعاريض الخليل بن أحمد
 وتندبه الأفلام والصحف جملة
 ينوح عليه كل فضل ورتبة
 ومن فُقدته وجه الفصاحة عابس
 ترى بعده روض البلاغة ذاوياً
 وأما تواريخ الزمان فقد خلّت
 لقد كان للدين الخفيف دعامة
 لقد كان غيثاً للأنام وموسماً
 فقصت خوافي ريشه وتطارت
 أبا أحمد جوزيت عنا برحمة
 ولو كان مقبولاً فداء لميت
 وكنا بأموال نقيك وأنفس
 فقد طال ما أحييت في غسق
 وبالصوم قد قضيت كل هجيرة
 ويا غائباً لا يرتجى منه أوبة
 لئن كنت عنا غائباً فقلوبنا
 هجرت وقد واصلت حوراً كواعباً
 عليك أبا الهادي سلام ورحمة
 وعلم المعاني بعده أي هاتم
 ويكيه منشور ومنظوم ناظم
 بناها لأولاد الوصي وفاطم
 وقد كان مسروراً ضحوك المباسم
 وقد كان مخضراً بديع الكمام
 وعُطّل منها كل آت وقادم
 فهل قام بيت قد خلا من دعائم
 لأخذ أصول الدين أسنى المواسم
 وألحق خافيتها بقص القوادم
 وقد سدت من ساع إلى الله قادم
 فديناك يا خير الهداة الأكارم
 ولكنما الدنيا كأحلام نائم
 وقمت بها لله أفضل قائم
 فبوركت من محي مصل وصائم
 عليك دموع العين مثل الغمام
 لديك جزاك الله أزكى المراحم
 وممدود ظل سجسجي النسائم
 من الله ما ناحت سواري الحمام

رحمه الله رحمة الأبرار، وأسكنه جنات تجري من تحتها الأنهار، وأحقنا به وبآبائه صالحين،
 ورزقنا اتباع طرائقهم والكون معهم، ورزقنا شفاعة جدهم صلى الله عليه وآله وسلم يوم الدين،
 إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله
 وسلم على سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين، آمين رب العالمين.

نسخ الكتاب المعتدة

اعتمدت في تحقيق الكتاب على النسختين المشهورتين، المنسوبتين إلى المؤلف: النسخة الأولى: رمزت لها بالنسخة الأصلية، وقد حصلت على نسخة مصورة منها من مكتبة العلامة الراحل، عماد الدين، يحيى بن عبد الله راوية الذماري رحمه الله، وهي النسخة المتداولة بين العلماء، وهي بخط جيد.

النسخة الثانية: رمزت لها بالنسخة (أ)، وهي مصورة تصويراً فوتوغرافياً على نسخة مولانا الإمام الحجة مجد الدين المؤيدي عليه السلام، وعليها علامته وختمه وإمضاؤه، وعليها بعض الحواشي والتعليقات بخطه، وقد نقلتها في الهوامش.

وهاتان النسختان يقال بأنهما نسختا المؤلف، وكأنه أمر بنسخ الكتاب مرتين، وقام بمراجعته مرتين، ولهذا قد يحصل اختلاف بسيط في بعض المواضع، وقد يحذف في واحدة ما هو مثبت في الأخرى، ولم يظهر أيهما المتأخر في التصحيح فيعتمد عليه، ولكني أثبت ما في إحداها في الأصل وما في الأخرى في الهامش بحسب الإمكان والفائدة، وإذا كان الاختلاف يسيراً لا يخل بالمعنى، ولا يتعلق به زيادة فائدة فإنني أعتمد ما في النسخة (أ) نسخة مولانا الإمام مجد الدين المؤيدي غالباً.

وقد بذلت الجهد في التصحيح لكلام الشارح، ولم أهتم بثقل الهوامش بالحواشي والتخرجات، لأن المصنف رحمه الله قد كفانا المؤنة في ذلك، فقد أتى بكل وادة، وقيد كل شاردة، ونقل من الأمهات المعتمدة، والأصول المشهورة، فمن وجد خطأً أو نقصاً أو تقصيراً فليعذرني، فإن الكتاب أخذ مني وقتاً كثيراً، وجهداً كبيراً، لكبر حجمه.

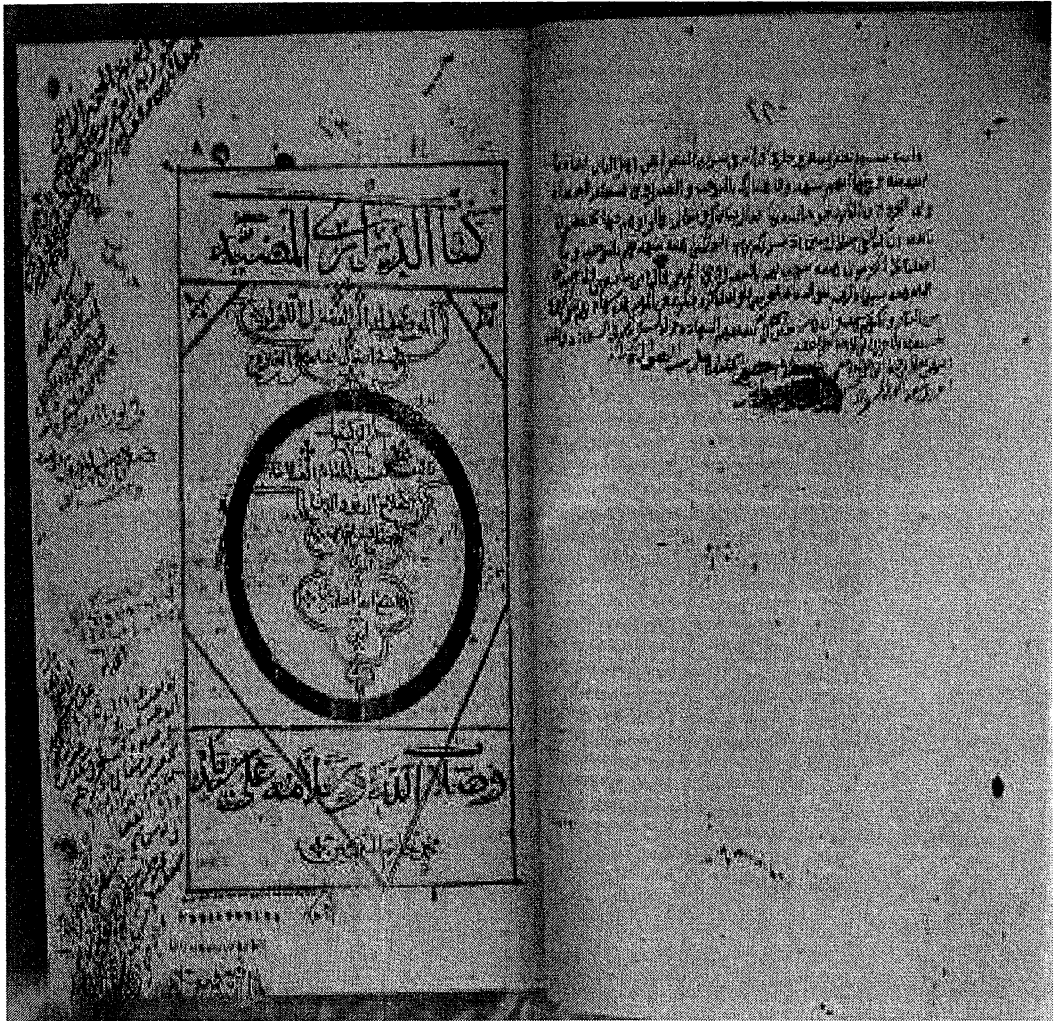
ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبله منا إنه هو السميع العليم، وأن يخلصه من الشوائب المحبطة بفضله العميم، وأن يرزقنا العلم والعمل به وخدمة علوم أهل البيت المطهرين، وأن يثبتنا على منهاج أهل البيت الأكرمين، وأن يسلك بنا سبيلهم، ويصرف عنا المصائب والحن والفتن إنه على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

إبراهيم يحيى عبد الله الدرسي

الحمزات - صعدة

يوم السبت الموافق ٨/جماد الآخرة/١٤٣٩هـ

أول صفحة من النسخة الأصلية



كتاب التاريخ المصنف

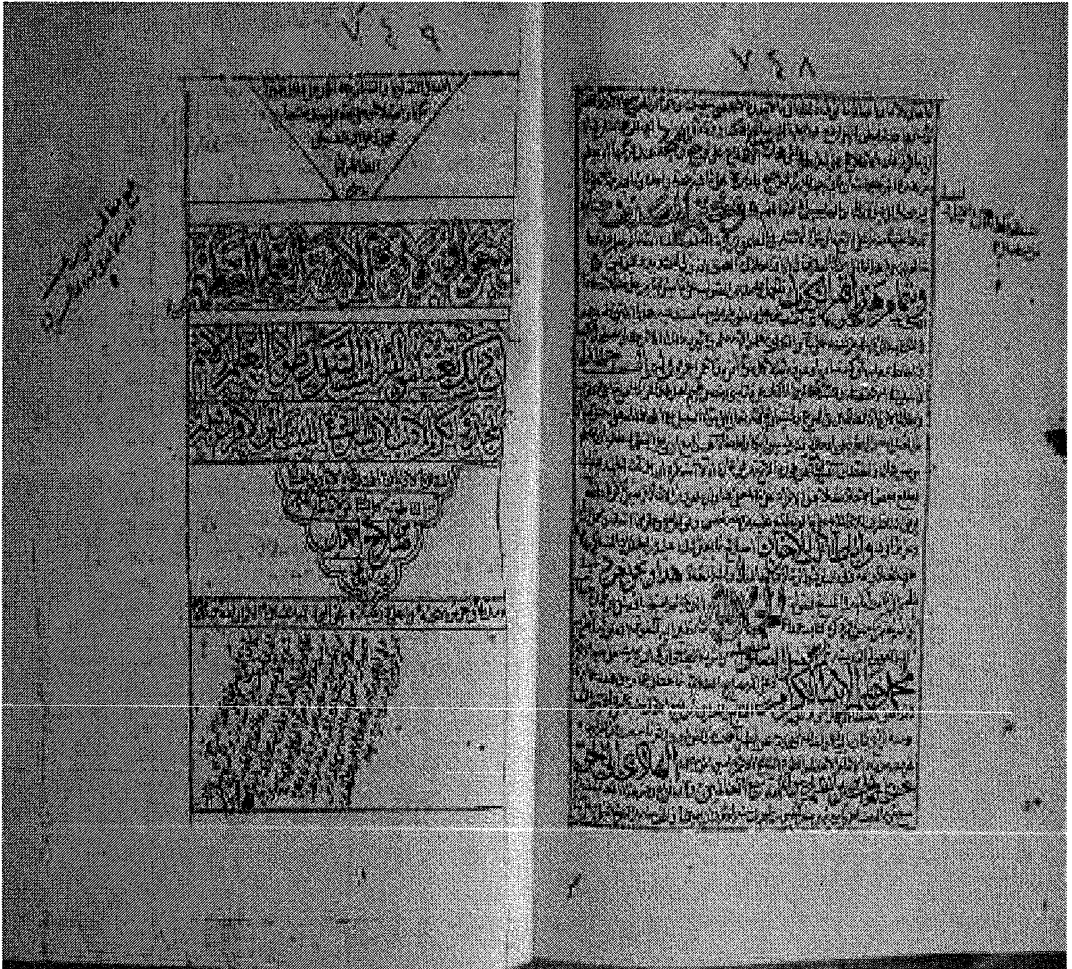
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله



وهذا الكتاب المصنف
على يد المؤلف

والله اعلم
بما نزلنا
به من الكتاب
والله اعلم
بما نزلنا
به من الكتاب
والله اعلم
بما نزلنا
به من الكتاب

آخر صفحة من النسخة الأصلية



أول صفحة من النسخة (أ)





مقدمة المؤلف

مع

شرح مقدمة الفصول

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للوصول إلى أصول الشريعة الغراء، ونَوَّرَ قلوبنا بتوفيقه إلى عبور محبتها البيضاء، ومَهَّدَ قواعدها بكتابه المحدث، وشيَّدَ بنايها بسنة نبيه المذهبين لسواد الشبه الحالكة الأرجاء، وأعلى منارها وأظهر شعارها بالإجماع المعصوم عن الشبه والأهواء، وفتح أكاماً أزهارها بإنزال وإبل القياس على الأفئدة العطشى، وأذكى طيبتها بالإجتهد والثوق بالسبب الأقوى، وشرع لمن تقاصرت به الخطأ ولم يطق أن يركب عن الإجتهد فيها على المطيِّ الإستفتاء، ورخص للعوامِّ التقليد لأهل المحل الأعلى، والموقف الأسنى.

والصلاة على من أرسله إلى الثقلين بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وجعله لواضح المحجة سلطاناً نصيراً، ثمَّ على أخيه وابن عمِّه وباب مدينة علمه، وولديه السيدين الشهيدين وزوجته، وآلهم الأبرار المنتجبين الأخيار من ذريته، ثمَّ على من التزم بمقتضى إشارته، واعتصم بما ورد من نصوصه وأمارته، واغتنم كرامة الإستصحاب في شريف ساحتِه، واجتنى من استحسانه حلو فاكهته.

وبعد:-

فإن علم الأصول الكافي لمن اعتمده بالسؤال، المنهاج^(١) إلى الوصول إلى مدارك الحصول، المفضي بصاحبه إلى التقاط اللؤلؤ الموصول، النهاية في درك المراد والمأمول، المعتمد في تحصيل الإجتهد في المعقول والمنقول، أجدد ما يعتمد في إحكام الأحكام، وأصفى ما ينتقد من علوم الإسلام، بعد معرفة رب الأنام، وإنَّ كتاب الفصول اللؤلؤية، والعقود الجوهرية، للإمام الفهَّام، والنحرير القمقام، علم الهدى، أحد مصايح الدجى، مُعدَّل ميزان المعقول والمنقول، ومُفصَّل غوامض الفروع والأصول، صدر الأفاضل، وعمدة العلماء الأماثل، صارم الملة والدين، العين النَّاطرة في العترة المطهرين، المعظم المجدد، إبراهيم بن محمد [الشهير بابن الوزير] رحمه الله رحمةً

(١) قوله (المنهاج) بالخفض صفة ثانية للأصول، وليست خبر إنَّ، وكذلك المفضي والنهاية والمعتمد كلها صفات للأصول، وأجدد بالرفع خبر إن. والله أعلم.

واسعة، وغفر له مغفرةً جامعة، يجري من الكتب مجرى العذب الفرات من الأجاج، بل عين الحياة من ينابيع الفجاج، ويلوح بينها كأنه كوكبٌ دريٌّ يوقد للأنام، وبدرٌ مضيٌّ في حنادس الظلام، لم يروا مثله في كتب القدماء، ولم تسمح بمثله أنظار العلماء، بل لا أظن أحداً يحوم حول اقتناص مثل هذا المشارد، أو يستقي من مثل تلك المناهل ويرد من تلك الموارد، بحرٌ محيطٌ^(١)، بمستصفي كلٍّ مزيد وبسيط^(٢)، كم جمع من الجوامع منشوراً^(٣)، وفتش من محبّاتها مستوراً، فيه كفاية لتقويم قسطاس الأصول وتهذيب أغصانها^(٤)، وهو معيار لتحصيل معاني الفروع وتعديل أركانها^(٥)، قد حوى الحاوي^(٦) وأجرى أنهار فراته فالعطشان بها راوي.

نعم، قد سلك منهاجاً قوياً في تجريد المطولات، واستولى على الأمد الأقصى منها مع شريف زياداتٍ، فلهذا طار في الأوطان كالأمطارٍ، فصار معتمداً في النواحي والأمصار، ونال من الإشتهار ما لم تنله إلا شمس النهار.

هو الشمس إلا أنه في دفاترٍ هو البدر لكن في سماء الأفاضل

وكم رأيت جمعاً من الحذاق همهم نحو اقتناص شوارده ممتدة الأعناق، شاهدةً النواظر شاخصةً الأحداق، شوقاً إلى استخراج معانيه والتقاط جواهرها، واقتناء ذخائر كنوزه من حفائرها، كم لهم من أفئدة تهوي إليه، وأكباد حراء صادية هائمة عليه، وفكرٍ جاثية خاضعة بين يديه، ورغبات موقفة بأعنة الخيول لديه، معتمدين في استنباط لطائفه بالحواشي والأطراف، قانعين في بحار علومه عن اللؤلؤ بالأصداف، لا تحلُّ أيدي النظر عقدهً مُعضله، ولا تفتح بنائاً

(١) فيه تورية عن كتاب البحر المحيط في علم الأصول، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، المتة في سنة (٧٩٤) هـ.

(٢) فيه تورية عن كتاب المستصفي في علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ()

(٣) تورية عن كتاب جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، المتوفى سنة (٧٧١) هـ.

(٤) تورية عن كتاب قسطاس الأصول إلى معاني منهاج الأصول للإمام الناصر الحسن بن الإمام الهادي عزالدين بن الحسن.

(٥) تورية عن كتاب معيار العقول في علم الأصول للسيد العلامة الكبير داوود بن الهادي.

(٦) الحاوي في علم الأصول للإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

البيان أبواب مقفله، ولا تُدرِك الأوهام ظاهر مُفصَّله، فعذاريه تحت الحُجُبِ مستورة^(١)، وخرائذه في خيام الأستار مقصورة^(٢)، فأمرتُ بلسان الإلهام، لا كوهِمٍ من الأوهام، أن أخوضَ في بحاره، وأسبَحَ في تياره، وأنشرَ مطويات رموزه، وأنثرَ مدفوناتِ كُنوزه، وأزِيلَ فضلَ القناع، وأزِيدَ طالبه بعضَ الإطلاع، وأذللُّ شوارِدَ صعابه، وأسهلُّ مطالعِ شُعابه، وأضمنَّه حججاً واردهً إن شاء الله على سننِ كتابه، رافلةً في حُللِ التيه بينَ أبحارِ خطابه، مع اعترافي بقل الاستبضاع، وكسود المتاع، ولينفق ذو سعةٍ من سعته، وليعطي المجدي من جدته، وها أنا إن شاء الله فيه شارح، ومن مناهلي بحمد الله كارع، أركب كل صعب وذلول، أصيد شوارد علم الأصول، وباذلُّ جهدي في الوصول، إلى مقاصد الفصول، معتمداً على الله، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، أسأله بمَنِّه وكرمه أن ييسر ذلك إنه سميع مجيب، وأقربُ قريب، وهو حسي وكفي، ونعم المولى ونعم النصير، ونعم العوين لي ونعم الظهير.

أقول بدأ السيد رحمه الله كتابه بالتسمية فقال:

[معاني ألفاظ البسلة]

(بسم الله الرحمن الرحيم)

ووجه البداية ببسم الله من العقل والسمع^(٣):

أما العقل: فلما تقرر في العقول من حسنِ فعلٍ يفتح به الأرب، ويُستمنح به جدوى الطلب، والبداية باسم الله فيستفتح بها تمام ما شرع فيه، ويستمنح بها جدوى طلب الثواب الجزيل، والإكرام النبيل.

(١) العذاري جمع عذراء: وهي البكر الحسنة، شبه ألفاظه بالأبكار اللاتي لم يفضضن، حيث لم يتوصل إلى استخراج معانيها.

(٢) الخرائد جمع خريدة: وهي المرأة الحسنة التي لم يرها أحد، ومعناه كالأول.

(٣) إن قيل: البداية باسم الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد أعون على تحصيل المراد، وأخرى

للطالب تحج السداد فما فائدة إقحام اسم بينهما؟

قلت: الأمر كذلك، وإنما أقحم اسم بين الحرف ولفظ الله سبحانه صيانة للاسم الجليل عن إيهام كونه

البركة أذكر، تمت من هامش النسخة (أ).

وأما السمع: فمن أدلة ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} فذكر اسمه تعالى في أمّ القرآن وابتدأ به؛ ليدل ذلك على الإهتمام به.

وأما السنة: فما روي عن عائشة أنه أتى إليها بقميصٍ مخيطٍ، فقالت: هل ذكر عليه اسم الله؟ فقيل: لا، قالت: ردّوه فافتقوه، ثمّ سما وخيطوه، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لم يذكر عليه اسم الله فهو أجذم)) وقيل: ((أبتر))، وقيل: ((أقطع))، وقيل: ((خداج))، والمعنى بذلك منزع البركة.

(وقوله: وقيل أبتر.. الخ) يحتمل وجهين:

أحدهما: أن عائشة شكّت في أحد هذه، أو أن الشكّ من الرواة.

وقال القاضي عبد الله: والأقرب أنّه من الرواة عنها.

وأما الإجماع: فلا خلاف بين العلماء أن من ألف باباً، أو صنّف كتاباً، أو قام خطيباً ولم يذكر التسمية عليه في أوّل الأمر فهو مُعْتَرِضٌ، ما لم يكن حال غضب، وللكاتب على المكتوب إليه سطوة، كسورة براءة، فإنّها نزلت على المشركين بوعده ووعيد وزجرٍ وتهديد، وقد قيل: إنها آخر سورة الأنفال. وروي أن علياً عليه السلام كان يكتب معاوية بكتب محذوفة التسمية، وفيه يقول الشاعر:

يدل علي وجَدِ الهمام كتابه وتخليفه في الصدر عمن يكاثبه

والمراد بقوله: بسم الله، أي أبدأ^(١) ونحوه^(٢)، ويُقدَّرُ مؤخراً كما حرروه، لإفادة الحصر والتبرك، فحذف لدلالة الحال.

واسم (الله) -جل-: مفخّمٌ ما لم يكن قبله مكسوراً، خاصّ لله تعالى لم يشاركه فيه أحدٌ.

(١) وذكروا أن الأولى أن يكون المتعلق مقدراً من جنس العمل لتعم البركة، وورد على ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((باسمك اللهم وضعت جنبي... الخ))، فللناسب هنا: أصنف أو نحوه، ويمكن أن يكون مراداً للمؤلف بقوله أو نحوه، والله أعلم. تمت. من خط مولانا الإمام الحجة محمد الدين المؤيدي رحمة الله عليه.

(٢) وقد أورد على تقدير تأخيره قوله عز وجل {اقرأ باسم ربك الذي خلق}، وأجيب عنه بأوجه، أوجهها: أن المقام اقتضى ذلك للإهتمام بالقراءة والله أعلم. تمت من خط مولانا الإمام الحجة مجد الدين المؤيدي عليه السلام، كما أفاد في آخرها حيث قال: تمت كاتبها مجد الدين بن محمد المؤيدي عفا الله عنهما.

وأصله الإله، وقال:

معاذَ الإلهِ أن تكونَ كظبيةٍ ولا دُميئةٌ ولا عقيلة ربوبِ

فحذفت الهمزة وعوض منها التعريف.

ولقولك إله معنيان: لغوي، واصطلاحي.

أما اللغوي: فمشتق:

من الولء، وهو الطرب، قال تعالى: {انظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا} (طه/٩٧) ومنه

سميت الأصنام آلهة، لأن المشركين كانوا يطربون إليها، وقال الشاعر في هذا المعنى:

ولهمت نفسي الطروب إليهم ولهاً حالاً دون طعم الطعام

ومن الإحتجاب: يدل عليه قول الشاعر:

لاهت فما عُرِفَت يوماً بخارجةٍ يا ليتها خرجت حتى رأيناها

وقال آخر:

لاه ربي عن الخلائق طراً خالق الخلق لا يرا ويرانا

ومن التعبد، قال:

لله درّ الغانيات المـدّه سبحن واسترجعن عن تأله

أي عن نسك وتعبد.

وأما الإصطلاح: فيقال لمن تحق له العبادة، ولا يقال من يستحق العبادة، لأن الإستحقاق

يؤدي إلى أحد باطلين:

إمّا أن يكون في القدم مستحق عليه فيؤدي إلى قديم ثانٍ.

وإمّا أن يكون تعالى غير إله في الأزل.

والأولى في حقيقة الإله أن يقال: هو القادر على جميع أجناس المقدورات، العالم بجميع أعيان

المعلومات، الحي القديم فيما لم يزل وفيما لا يزال.

وأما الرحمن: فهو اسم خاص لله لم يطلق على غيره تعالى البتة، وقد روي من جرأة مسيلمة

الكذاب أنه سمى نفسه رحماناً، وفيه يقول الشاعر:

سموتَ بالمجد يا ابن الأكرمين أباً
فانتقم الله منه فقتله وحشي قاتل حمزة.

وأما الرحيم: فهي لفظة تستعمل في الخالق والمخلوق، فقيل: في المخلوق لا يجوز إلا بحذف التعريف وإثبات الإضافة.

وقال القاضي عبد الله: والصحيح أنه يجوز التعريف وحذف الإضافة، كقوله:

ألا وإنَّ العالمَ الرحيمُ

وهما حقيقتان في حقه تعالى لما قرَّره أهل التحقيق في الكلام، وقد جوَّد السيد محمد بن إبراهيم رحمه الله الأدلة على ذلك في الإيثار، وأتى بما يشفي الغليل، ويرى العليل.

[معنى الحمد لله رب العالمين]

وثقَّ السيد رحمه الله بالحمد فقال: (الحمد لله) ^(١) وهو يؤخذ ذلك من العقل والسمع:

أما العقل: فلما ثبت عند العقلاء أنَّ من أحسنَ إلى الغير إحساناً يسيراً فإنه يجب أن يحمد فاعله، فبالأولى المنعم بأصول النعم [وهي: خلق الحي حياً، وخلق عقله، وخلق شهوته، وتمكينه من المشتهيات] ^(٢)، وفروعها، فحديراً بنا البداية باسمه تبركاً، والثناء بحمده شكراً.

وأما السمع: فالكتاب، والسنة، والإجماع:

أما الكتاب: فقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (الفاتحة: ٢).

وأما السنة: فما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((خشية الله مفتاح كلِّ حكمة، والحمد لله وفاء شكر كلِّ نعمة)).

وأما الإجماع: فلا خلاف بين العقلاء أنَّ حمد الله تعالى واجبٌ.

وللحمد معنيان: أعمُّ وأخصُّ:

(١) فإن قيل: ما الفائدة الداعية إلى كون الجملة الإخبارية مستعارة للجملة الإنشائية، وهي الله أحمد،

أجيب: بأن إيراد الحمد بجملة لا يجري في مضمونها التكذيب أولى من إيراده بما تحتل ذلك وهي الله أحمد، وقد ألم ابن مالك في شرح المشارق بذلك، تمت من حاشية على النسخة (أ).

(٢) ما بين القوسين مثبت في الأصل، وضرب عليه بأنه حاشية.

أَمَّا الْأَعْمَ: فهو في اللغة: بمعنى المدح، قال:

يا أيها الماتح دلوي دونكا
إني رأيت الناس يحمدونكا

أي بمدحونك.

وحقيقة المدح: الثناء الحسن، والوصف الجميل، ومتعلّقه النعمة وغيرها، ومورّده اللسان فقط.

والأخص: الشكر، وحقيقة الشكر: الإعراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم، ولا بد من

اجتماع الإعراف والتعظيم، وإلا لم يُعدَّ شكراً، ومورّده اللسان والقلب والجوارح، قال:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة
ييدي ولساني والضمير المحجبا

ومتعلّقة النعمة فقط، وهو أي الحمد الذي بمعنى المدح إحدى شعب الشكر، ومنه قوله عليه

السلام: ((الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبدٌ لم يحمده))، وإنما جعله رأس الشكر؛ لأنَّ

ذكر النعمة باللسان، والثناء على مؤلّيها أشيع لها، وأدُلُّ على مكانها من الإعتقاد وآداب

الجوارح لخفاء عمل القلب، وما في عمل الجوارح من الإحتمال، بخلاف عمل اللسان وهو النطق

الذي يفصح عن كل خفيٍّ، ويجلي عن كل مشته.

والحمد: نقيضه الذم، والشكر نقيضه الكفر.

والتعريف في الحمد تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلُّ أحدٍ من أنّ الحمد ما هو؛ لأنه

المتبادر إلى الفهم، السايغ في الإستعمال، لا سيما في المصادر، أو عند خفاء قرائن الإستغراق، أو

لأن اللام لا تفيد سوى التعريف، والاسم لا يدل إلا على مسماه، فإذا لا يكون ثمَّ استغراق.

ويجوز أن يكون اللام للاستغراق، أمّا عند المعتزلة فلائ الإمكان والإقدار من الله على الحسن

والقيح، وهو على الحسن إحسان وعلى القبيح حسن، وأمّا عند غيرهم فقط.

ومعنى استحقاق جميع المحامد: أنه يستحق كل حمد، أي بكل جميل، وعلى كل جميل،

وذلك لما تقرر من أن كل كمالٍ ثابتٌ له سبحانه لا يشذ عنه كمالٌ، وكلُّ جميل من تلك

الكمالات يستحق عليه حمداً، وهذا صحيح على المذهبين لما تقرر.

واعلم أن أصل الحمد: هو النصب؛ لأن الشائع في نسبة المصدر إلى الفاعل أو المفعول هو

الجملة الفعلية، لا سيما وقد شاع استعمال هذا المصدر ونحوه منصوبةً بإضمار أفعالها، فيكون

الأصل حمد الله أو حمداً لله، والفعل الناصب مقدر أي حمدت أو نحوه، ولكن عدل إلى الجملة

الاسميّة لقصد الدلالة على الدوام، لا بمعنى أن العدول نفسه هو الدال على الدوام، بل بمعنى أن الذي يدل عليه إنما هو الجملة الاسمية.

فإن قيل: الاسمية التي خبر المبتدأ فيها فعل تفيد التجدد، وأن الظرف مقدر بالفعل، وهكذا هذا. قلنا: قال سعد الدين: الإنصاف أن المفهوم من قولنا زيد في الدار، ثابت فيها أو مستقر، لا ثبت أو استقر، لكن قد حقق الشريف أن اسم الفاعل لا يدل إلا على الثبوت، على أن السكاكي قد قال في نحو هذا: إنه يحتمل الثبوت والتجدد على كلا التقديرين، ويُضم إلى الثبوت الدوام لقرينة المقام. ويظهر بهذا وجه القول بأن سلام عليك يفيد الدوام، وكذلك قوله تعالى {إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ} (الشعراء: ١٥)، وتقديم الحمد على الله باعتبار أنه أهمُّ هنا، وإن كان اسم الله أهمَّ في نفسه، مع أن فيه دلالة الإختصاص.

الحمد (لله) وخص الجلالة الشريفة بالذكر؛ لأنها مستحقة لخصال المحامد، وغيرها لو ذكرت كالخالق والرازق أفادت أن الحمد على الخلق أو الرزق وحدها.

قوله: (رب) الرب مصدر بمعنى التربية، وهو تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، ووصف به للمبالغة، كما في قولهم: رجل عدل.

وقيل: هو نعت من رَبَّه يَرْبُّه فهو رَبُّه، ومنه قولُ صفوان لأبي سفيان: لَإِن يَرْبِّيَ رَجُلٌ مِّن قَرِيشٍ خَيْرٌ مِّنْ أَنْ يَرْبِّيَ رَجُلٌ مِّنْ هَوَازِنَ.

ولم يطلق الرب إلا على الله وحده، وهو في غيره على التقييد بالإضافة، تقول: رب الدار، وربُّ المال، ثُمَّ إنه يجزّ على أنه صفة لله، أو مرفوع على المدح، أو منصوب على هذا الوجه، أو على النداء، أو بالفعل الذي دل عليه الحمد.

(والعالمين) جمع عالم، اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين.

وقيل: كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض.

وقيل: عني به الناس هنا، كأن كل واحدٍ منهم عالم صغير مشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، فيعلم به الصانع، وجميعٌ ليشتمل على كل جنسٍ.

فإن قيل: البشر هو اسم غير صفة، وإنما يجمع بالواو والنون صفات العقلاء أو ما في حكمها من الأعلام.

قلنا: ساغ ذلك بمعنى الوصفية فيه، وهي الدلالة على معنى العلم^(١).

[معنى الصلاة على النبي وآله]

وثلت المصنف رحمه الله بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقوله تعالى: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} (الشرح: ٤)، فقال رحمه الله:

(وصلواته)، وجملة ما استعملت فيه خمسة معان:

الدعاء، وهو الأشهر، والرحمة، والصلاة ذات الركوع والسجود، ولكنائس اليهود، قال تعالى: {وَيَبِّعُ وَصَلَوَاتُ} (الحج: ٤٠)، وللصلوئين الذين هما العرقان والعظمان المفترقان على الذنب.

وقيل: الصلاة من الله بمعنى الرحمة، ومن الملائكة بمعنى الإستغفار، ومنا بمعنى الدعاء.

قال الإمام شرف الدين عليه السلام: قد ذكر العلماء معاني الصلاة وهي في الأصل بمعنى الدعاء في جميع وجوهها، وهي في حق الباري عز وجل مجاز عن الرحمة؛ لأن الداعي لغيره راحم له، فإذا قلت: اللهم صل على فلان، فقد استعملت الصلاة التي بمعنى الدعاء في الرحمة التي هي سبب الدعاء، وهذا في أصل استعمال الصلاة.

فأما الصلاة على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقد صارت حقيقة شرعية في معنى آخر وهو الإجلال والتعظيم، وطلب ذلك من الباري عز وجل على غاية ما يمكن طلبه من المعبود لأحب عباده إليه، وأجلهم لديه، وهذا الطلب تعظيم أيضاً من الطالب للمطلوب له، بخلاف الصلاة على غيره، فإنها دعاء بمعنى الرحمة.

واختلف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل هي واجبة أم مندوبة؟

فقيل: إنها واجبة، وقيل: إنها مندوبة.

والقائلون بوجوبها اختلفوا في حال وجوبها:

فمنهم من أوجبها كلما جرى ذكره صلى الله عليه وآله وسلم، وفي الحديث: ((من ذكرت عنده ولم يصل علي فدخل النار فأبعده الله)).

(١) لأنه اسم لما يعلم به الصانع، فينبغي أن يجمع بالواو والنون. تمت من حاشية على الأصل.

قال جابر الله: ويروى أنه قيل: يا رسول الله، أرأيت قول الله: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} (الأحزاب: ٥٦)؟

فقال عليه الصلاة والسلام وآله: ((هذا من العلم المكنون، ولولا أنكم سألتموني ما أخبرتكم، إن الله وكَّلَ بي ملكين فلا أذكرُ عند عبد مسلم فيصلي عليّ إلا قال ذاك الملكان: غفر الله لك، وقال الله وملائكته جواباً لذينك الملكين آمين، ولا أذكر عند عبد مسلم فلا يصلي عليّ إلا قال ذلك الملكان: لا غفر الله لك، وقال الله وملائكته جواباً لذينك الملكين آمين)).

ومنهم من قال: تجب في كل مجلسٍ مرة وإن تكرر ذلك، ومنهم من أوجبها في العمر مرة، والذي يقتضيه الإحتياط الصلاة عليه وآله عند كل ذكر يعرض له.

قلت: والمختار للمذهب أنها واجبة حال الصلاة، وفي خطبة الجمعة، ومسئونة في السنن من الصلاة، وفي خطبة العيدين، وعند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم، وفي الليلة الغراء واليوم الأزهري وهما ليلة الجمعة ويومها على الأشهر.

وقيل: ليلة الإثنين ويومها، ومندوبة في سائر الوقت، إلا وقت قضاء الحاجة لأمرين:

أحدهما: تنزيهه صلى الله عليه وآله وسلم، والآخر: كراهة الكلام في ذلك الوقت، وإلا حيث كانت الصلاة عليه صلى الله عليه وعلى آله تؤدي إلى منكر فإنها محظور، وحال الخطبة عند أهل المذهب، للنهي الوارد من الكلام في تلك الحال، وهي ما روي عن أبي هريرة قال: ((إذا قام الإمام يخطب وقلت لصاحبك أنصت فقد لغوت)).

وأما الصلاة على غيره صلى الله عليه: فالمختار جوازها، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((اللهم صلِّ على آل أبي أوفى))، ولقوله تعالى {هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ} (الأحزاب/٤٣)، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((وصلت عليكم الملائكة)).

والصلاة على آل النبي صلى الله عليه وعليهم بعده: حكمها حكم الصلاة عليه، وتركها إذا ذكر صلى الله عليه وآله في الوقت الذي تندب الصلاة فيه مكروهة لقوله صلى الله عليه وآله ((لا تصلوا عليّ الصلاة البتراء)).

وقوله (على محمد المصطفى الأمين)، محمد نقيض مُدَمِّم، ألهم الله أهله أن يسموه بذلك لعلمه بكثرة محامده.

وقال ابن بهران: روى القاضي عياض في الشفاء بالإسناد المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ((لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحي الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب))، ومحمد مفعول من الصفة مثل مكرم، قال:

إليك أبيت اللعن كان كلاً لها إلى الماجد القرم الجواد المحمد والممدوح هرم بن سنان.

قال القاضي عبد الله: وهو مبالغة محمود، ومحمود اسم الله تعالى، يدل عليه قول الشاعر:

فشق له من اسمه ليجلَّهُ فذو العرش محمود وهذا محمد
فإن قيل: إن محمداً أبلغ من محمود؛ لزيادة المبالغة فيه، وهذا يقتضي أن محامده أكثر من محامد الله تعالى.

فالجواب: أن اللفظ وإن كان يقتضي ذلك، إلا أن إجماع الأمة - على أن الله أبلغ المحمودين - يمنع من ظاهر اللفظ، ويقتضي أن محمداً أبلغ المحمودين من الخلق لا غير.

والمصطفى: المختار، قال تعالى {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ} {آل عمران/٣٣}، أي اختارهم، وكذلك {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ} {آل عمران/٤٢}.

وفيه إشارة إلى حديث الإصطفاء: وهو ما أخرججه مسلم عن وائلة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ((إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم)) وفي معناه حديث آخر.

والأمين كان لقباً له صلى الله عليه وآله في زمان الجاهلية لأمانته، وعدم خيانتته كأهل الكفر. (وصلواته على أخيه)، يعني علياً عليه السلام؛ لأنه أخوه من ثلاثة أوجه: لأنه مؤمن، والمؤمنون أخوة.

ولأن ابن العم يُسمى أحياناً مجازاً.

ولما روى ابن هشام في حديث المؤاخاة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ((تآخوا في الله أخوين أخوين)) ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ ((هَذَا أَخِي)).

فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سيد المرسلين، وإمام المتقين، ورسول رب العالمين، الذي ليس له خطير ولا نظير من العباد، وعلي بن أبي طالب أخوين. انتهى.

وحديث المؤاخاة أيضاً رأيته في الترمذي.

وقد افتخر أمير المؤمنين بذلك في شعره فقال:

محمد النبي أخى وصهري وحمزة سيد الشهداء عمي

وسمي أمير المؤمنين (الأنزع) وهو منحسر الشعر من مقدّم الرأس في الأصل، لأنه كذلك، ولكن

إذا أطلق في صفات المدح فالمراد به الأنزع من الشرك، والنزع محمود في الرجال، قال:

ولا تَنكِحِي إنْ فَرَّقَ الدهرُ بيننا أغمَّ القفا والوجه ليس بأنزعا

وكذلك (البطين) هو في الأصل لمن بطئه كبير، وكذلك كان أمير المؤمنين عليه السلام، إلا أنه

إذا أطلق فالمراد أنه البطين من العلم.

(و) صلواته (على سيدة نساء الخلق أجمعين) عني بها فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم وعليهما، وهو إشارة إلى ما روي عنه صلى الله عليه وآله من حديث حذيفة الذي منه: ((هذا

ملك نزل لم ينزل قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه أن يسلم علي، ويبشرنني أن فاطمة سيدة نساء

أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيديا شباب أهل الجنة)).

ففي الأول لم يقم دليل الخصوصية لأحد من النساء فكانت سيدة نساء الخلق أجمعين، وفي

الثاني قام دليل الخصوصية بالتبيين، أخرجه الترمذي.

وإلى حديث المسارة الطويل الذي منه: ((أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة))

أخرجه الشيخان من طريق عائشة، وفي المعنى غيرها.

وإنما كانت سيدة نساء العالمين للنص المذكور؛ ولأنها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم، ولا يُعدل ببضعته أحد، وفي الصحيح ((فاطمة سيدة نساء هذه الأمة))، وهذه الأمة

أفضل الأمم، فيلزم أفضليتها على مريم.

فلا يُتوهم مما رواه الحارث بن أبي أسامة - بسند صحيح لكنه مرسل - ((مريم خير نساء عالمها

وفاطمة خير نساء عالمها))، ومما روى الطائي موصولاً من حديث علي بلفظ: ((خير نساها مريم

وخير نساها فاطمة)) قال ابن حجر: والمرسل يفسر المتصل - عدم أفضلية فاطمة.

إذا تقرر أن هذه الأمة أفضل من غيرها وفضائلها واسعة، فقول السيد رحمه الله: (سيدة نساء الخلق)، استرجاح لتفضيلها على مريم بنت عمران بما ذكرناه من الأدلة، وقد قال من المتأخرين به الجمهور موافقاً ومخالفاً.

وروي عن أبي هريرة خلافة، وأخرج الحاكم عن أبي سعيد أنه قال ((فاطمة سيدة أهل الجنة إلا مريم بنت عمران))، لكن هذا لا يستلزم أفضلية مريم، إذ لم ينف إلا أفضلية فاطمة عليها وما نفى المساواة، على أن ما تقدم يُرَّجَح، ومن فضل مريم نظر إلى الاختلاف في بُيُوتها، ويرفعه قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ (يوسف/١٠٩)، ونحوها.

أمّا أفضلية مريم على خديجة فقد قال به قوم نظراً إلى هذا والله أعلم، وفي الترمذي: ((حسبك من نساء العالمين: مريم بنت عمران، وخديجة، وفاطمة بنت محمد، وآسية امرأة فرعون))، وفي الصحيح: ((خير نساها مريم بنت عمران، وخير نساها خديجة بنت خويلد)) فيلزم أفضلية خديجة بما قلناه بعينه في فاطمة، والمنازل عند الله.

(وصلواته على سبطيهما) أي سبطي علي وفاطمة عليهما السلام، وأكثر ما يطلق السبط على ولد الولد، وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله، وإنما أطلق السبط هنا على الولد بناء على أنه يستعمل في غير ولد الولد، وأخرج الترمذي عن يعلى: ((حسين سبط من الأسباط))، وهو البخاري في الأدب المفرد وابن ماجه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم: ((حسين مني وأنا منه، اللهم أحب من أحب حسيناً، الحسن والحسين سبطان من الأسباط)).

واعلم أنه قد ثبت بالأخبار الصحيحة المتواترة أنهما ابنا له صلى الله عليه وآله كان يقول ((هذان ابناي، وابنا ابنتي، اللهم إني أحبهما فأحبهما)).

ومن ذلك: ((إن ابني هذا سيد)) أخرج الأول الترمذي، والثاني البخاري، وغير ذلك.

(وصلاته على الأئمة السابقين) وهو جمع سابق، وهو صاحب الدعوة والظهور، وأشار به إلى قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر:٣٢)، أي بعد أولئك المذكورين أولاً، ويريد بالمصطفين على قول العترة: أولاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذ هم منه وهو صفوة الصفوة.

ولما رواه أحمد بن سليمان عن علي عليه السلام قال: سألت النبي صلى الله عليه وآله عن تفسير الآية، فقال: ((هم ذريتك وولدك، إذا كان يوم القيامة خرجوا من قبورهم على ثلاثة أصناف: الظالم لنفسه - يعني الميت بغير توبة -، ومنهم المقتصد من استوت حسناته وسيئاته من ذريتك، ومنهم سابق بالخيرات من زادت حسناته)).

[وقد روى في الكشاف مثل ذلك في هذه الآية/ والذي يختاره العدلية كافة الريدية والمعتزلة: أن من مات غير تائب هالك، للأدلة القاطعة، وكفى بقوله {لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلَ الْكِتَابِ} من يعمل سوء يجز به { الآية، وإن كنا لا نثبت الموازنة^(١).

وبهذا وبغيره من الأحاديث الكثيرة في المعنى يتضح أن المراد بالمقتصد في الآية من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، لا من لم يدع ولم يظهر كما لمح إليه السيد في قوله: والمقتصد، وإن كنا لا نثبت الموازنة، وفيه أحاديث واسعة من طريق القوم، وقد أفردت له موضعاً.

واعلم أن السابقين من أهل البيت عليهم السلام كثيرون، والمقتصدون بالمعنى الذي أرادهم: كزين العابدين، وابنه محمد، وابنه جعفر، وابنه موسى، وأحمد بن عيسى، وعبد الله بن الحسن، وغيرهم ممن يصعب حصره، وهؤلاء - يعني السابقين والمقتصدين - هم (من أبنائهم المنتخبين)، والأبناء جمع ابن وهو الولد، ومن هنا للتيبين.

والمنتخبين: المختارين، والضمير في أبنائهم عائد إلى النبي وعلي وفاطمة والحسين صلوات الله عليهم أجمعين.

(والصلاة على أصحابهم) عائد إلى النبي ومن ذكر معه، والصاحب في أصل اللغة: من كثرت ملازمته للغير، بحيث يريد نزول الخير به، ودفع الشر عنه، وإن لم يتبعه في عقائده ودينه، وإن كان المقصود به هنا المتبع وسيأتي مزيد بحث لذلك إنشاء الله تعالى.

(وصلواته على أتباعهم) جمع تابع: وهو اللاحق (إلى يوم الدين) أي يوم الجزاء، ومنه قوله (كما تدين يدان)، وبيت الحماسة:

ولم يبقَ سِوَى الْعُدْوَانِ دَنَاهُمْ كَمَا دَانُوا

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) وصححه في آخرها بقوله: صح.

[شرح بقية ألفاظ المقدمة]

(وبعد) الواو للإبتداء، وبعد ظرف، وهي من الظروف المبنية المقطوعة عن الإضافة، أي وبعد التسمية والحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله، (هذه نخب مصطفاة من أقوال أئمتنا) أي مختارة؛ لأن النخبة هي المختار من كل شيء، والإشارة بقوله: فهذه إلى المسائل الحاضرة في الدهن، سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده، إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج، ذكره المحقق الدوالي في شرح التهذيب.

وقوله: (وَنُغَبٌ) أي جُرْعٌ، جمعه نُغْبَةٌ - بضم النون وسكون العين المعجمة - وقد تستعمل النغبة في الوقفة الغير الشافية، قال في الحواشي: قال السيد الهادي للسيد عبد الله بن يحيى الزيدي الحسيني: النغبة والنغبتان منك لا تكفي، وهذا تشبيه محذوفة أدواته؛ لأنه شبه المسائل بالماء، فالتقدير هذه كالنغب إلا أنه حذف الأداة.

قوله (مصفاة من سلسال معين علمائنا) ترشيع للتشبيه، إذ هو لا يختص بالإستعارة، لأنه الإتيان بشيء من لوازم المشبه به إن كان في الكلام تشبيه، أو المستعار منه إن كان فيه استعارة، أو المعنى الحقيقي إن كان فيه مجاز مرسل، لقوله عليه السلام ((أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً)) فإن اليد مجاز عن النعمة، وذكر الطول ترشيع، وفيه سجع مرصع من أحد قسيميه.

وقوله (اعتصرتها) أي استخرجتها (من أفانين) جمع فَنَن، وهو الغصن، قال:

أإن هتفت في جنح ليل حمامةً على فَنَنٍ غَضَّ النبات من الزند

و(دوحات) جمع دوحَة، وهي الشجر الملتف، مضاف إلى (معارفهم) وفي قوله: معارفهم، استعارة بالكناية، وبيان ذلك على مذهب صاحب التلخيص:

أنه شبه معارفهم بالأرض بجامع كون كل منهما سبباً للإنبات، إذ الأولى سبب لإنبات الأشجار والثانية سببٌ لإنبات الفوائد، وذلك التشبيه مضمَر في النفس، ودلَّ عليه بإثبات الدوحات للمعارف، فذلك التشبيه هو الإستعارة بالكناية، وذلك الإثبات هو التخيلية، فصار كقول الهذلي:

وإذا المنيّة أنشبت أظفارها ألفت كل تميمة لا تنفع

فإنه شبه الميت بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة، من غير تفرقة بين نفاع وضرار، ولا يخفى على ذي فضيلة ولا رقة لمرحوم، والإنشاب ترشيحاً، والأظفار تخيلاً، وذكر الأفتان ترشيحاً للتخييل. وعلى أصل القرويبي من أن الإستعارة التخيلية مجاز عقلي، وقول السيد شريف إنَّ الترشيح لا يكون للمجاز العقلي لا يستقيم هذا، إلا أن يقال: المراد بالمجاز العقلي المعروف عندهم، وكذا ذكر (الواسعة) ترشيحاً للمكنية.

(اختصرتها) الإختصار يرجع تارة إلى أداء المقصود بعبارة أقل من المتعارف، فيكون مرادفاً للإيجاز بهذا المعنى، وتارة أخرى إلى كون المقام خليقاً بأبسط من الكلام الذي ذكره المتكلم. وقوله: (من قوانين) جمع قانون، وهو القاعدة، (مصنفاتهم الحافلة) أي الحاوية (الجامعة) وفيه سجع مرصع.

وقوله: (رُصِّعَتْ جواهرُ عقدها المذهب) فيه استعارة مكنية وتخييلية، وبنائها على مذهب صاحب التلخيص: أنه شبه النخب التي هي مرجع الضمير في عقدها بالصور الحسنة، تشبيهاً مضمراً في النفس، ودلَّ على ذلك التشبيه بإثبات ما هو مختص بها - أعني العقد لها - فلم يصرح بشيء من طرفي التشبيه إلا بالمشبه كما هو شأن المكنية، فذلك التشبيه هو الإستعارة بالكناية، وإثبات العقد لها الذي هو قرينة تلك الإستعارة هو التخيلية، وذكر الجواهر ترشيح.

والترصيع للعقد يقال: رَصَّعَ الشيء بالشيء إذا عَقَّدَهُ به، وتاجُ مرصَّع: أي محلى بجواهر الحلية. وقوله: (بأقوال أئمتنا) قال في الحواشي: وذلك حيث يكون لهم نص في المسألة، فحيث يقول المختار فهو نصٌّ لأئمتنا، وهو الأكثر، أو تخريج لهم وهو الأقل، وقد يقول المختار وليس لهم فيه نص ولا تخريج لكن هو مقتضى قواعدهم.

(٩) رصع جواهر عقد البحث بشيء هو (ما لخصه) قال الجوهري: التخليص التبيين والشرح. وفي النهاية يقال: لخصت القول إذا اقتضرت واختصرت منه على ما يحتاج إليه، قيل: وهذا التفسير أحب.

(المتأخرون للمذهب) وهذا من الجناس غير التام، لأن من شرطه أن يتفق السجعان في الهيئات والإعداد وأنواع الحروف، وها هنا هو مختلف في الهيئات؛ لأنَّ المذهب الأول مضموم الميم، والمذهب الآخر مفتوحها، فصار مثله: جُبَّةُ البُرْدِ جُنَّةُ البُرْدِ.

(وأضفت) أي ضمنت أو نحوه (إليها من مذهب شيوخ العدل) وهو القول بأن الله لا يفعل القبائح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة، (والتوحيد) وهو القول بوحداية الله سبحانه وتعالى، وعدم الشريك في ملكه، وذلك الذي أضاف إليها (ما هو أعذب من الفرات) وهو نهر معروف عذب الماء، كانت عليه وقعات صفيين، فاصل بين الشام والجزيرة، وهو من أنهار الجنة، أخرج مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله: ((سيحان وجيحان والفرات والنيل من أنهار الجنة)) قال في شرح مسلم: وسيحان وجيحان عين سيحون وجيحون، وسيحان وجيحان ببلاد الأردن بقرب الشام، وجيحان نهر المضيضة، وسيحان نهر أذنة، والنيل بمصر، وجيحون نهر وراء خراسان، وكذا سيحون غير سيحان.

قيل: والأصح أن كونها من الجنة على ظاهره، وأن لها مادة من الجنة، وقد ذكر مسلم في حديث الإسراء: ((أن النيل والفرات يخرجان من الجنة))، وفي البخاري ((من أصل سدرة المنتهى))، ويحتمل أنه أراد بالفرات الماء العذب، قال تعالى {وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا} (المرسلات/٢٧)، لكن حمله على المعنى الأول أبلغ؛ إذ يكون فيه مبالغة كلية لوصفه بأنه أعذب مما هو من أنهار الجنة، (وأحلى من جنا التوحيد) وهو نوع من التمر مختار، قال المتنبي:

يترشفن من فمي رشفاتٍ هن فيه أحلى من التوحيد

وقيل: أراد الشاعر بالتوحيد بالمعنى الأول.

(و) أضفت إليها (من مذاهب غيرهم من علماء الأمة الأحمدية) نسبة إلى أحمد من أسمائه، وأفاد عصام في الأطول أن النكتة الواعية إلى إيراده صلى الله عليه وآله وسلم في الكتب السالفة بلفظ أحمد دون محمد لسابقة حمد ربه عز وجل على حمد الناس إياه، (وحكم العصابة المحمدية) كذلك، والعصابة: هي الجماعة، وجمعها عصابات، قال:

إذا ما غزوا بالجيش أبصرت فوقهم عصابات طير تهتدي بعصائب

فإذا عرف ما ذكر أولاً (فليثق باحث كنوزها) هي جمع كنز، وهو المال المدفون، وفيه استعارة بالكناية وتخييلية، وبيان ذلك على مذهب صاحب التلخيص:

أنه شبه مرجع الضمير في كنوزها، وهو النخب بالأرض بجامع كون كل منهما سبباً للانتفاع، الأولى سبب الانتفاع في الدنيا، والثانية سبب في الانتفاع في الآخرة، وذلك التشبيه مضمّر في النفس، ودلّ عليه بإثبات البحث والكنوز، فذلك التشبيه هو الاستعارة بالكناية، وإثبات ذلك الأمر استعارة تخيلية. (بنيل أمله) أي إدراكه، (وليستعن كاشف) أي مظهر (رموزها) وهي جمع رمز، وهو الإشارة بالحاجب للشيء الخفي، ولا يخفى الوجه الجامع بينهما، (بإصلاح نيته وعمله، ومن تأملها) بمعنى تفكر في حال كونه (مُنصِفاً) من الإنصاف وهو حسن المعاملة، (وجعل فكره الصحيح لمعانيها مُنصِفاً) - بكسر الميم - أي خادماً يستعين به على عرفان ما فيها، والإحاطة بمعانيها، وهذا من الجناس غير التام، وفيه تشبيه بليغ محذوف الأداة؛ لأنّ التقدير جعل فكره كالخادم؛ لأنه شبه الفكر في المسائل الدقيقة، والمعاني الرشيقة، وتصرفه فيها كل مذهب، وتنقيحه لأقوال أهل المذهب، بالخادم المتصرف به في الأعمال، والمستعان به.

(علم أنها لباب) وهو باطن الشيء، (نزع قشره) قال في القاموس: والقشر - بالكسر - عيبنا الشيء خلقه أو عرضاً، والجمع قشور، (و) علم أنها (عباب) أي بحر، قال:

عباب بحر ضاحك زهوق

(لا يدرك قعره) أي أسفله، وفيه ((إن قعر جهنم لسبعين خريفاً)) وفي هاتين السجعتين - أعني في قوله: لباب وعباب - تشبيه بليغ؛ إذ التقدير علم أنها كلباب نزع قشره، وكعباب لا يدرك قعره، والقشر والقعر ترشيح للتشبيه.

(و) من تأملها (تيقن أنها على صغر حجمها) وهو الملمس الناتئ تحت يدك، والجمع حجوم ذكره في القاموس، (محيطة) أي محتوية (بزُيد) أي بخلاصة (المختصرات) جمع مختصر ضدّ المتوسط، (و) تيقن أنها محتوية على (محاسن البسيطة) أي المطولة من (الأمهات المعتمدة)، والأمهات جمع أم بمعنى المأخوذ منها، سميت بالأم بجامع الإستمداد والإستخراج، وأراد بها كتاب الحاوي للإمام يحيى^(١)،

(١) هو الإمام المؤيد بالله أبو إدريس يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن جعفر الزكي بن علي النقي بن محمد التقي الجواد بن الإمام علي الرضى بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن سيد العابدين علي بن الحسين السبط بن الإمام علي

والجوهرة للرصاص^(١)، فإنها الأصل الذي اختصره، وشرحها للدواري^(٢) وابن أبي الخير^(٣)، ومختصر المنتهى^(٤)، وشروحه: للعضد^(٥)، والقطب^(٦)، والرفو^(٧)، وشرح ابن أبي الخير^(٨) أيضاً، ومنهاج

عليهم السلام، من أكابر أئمة الزيدية، ومشاهيرهم، علماء وعملاً وتصنيفاً، دعا إلى الله سنة (٧٢٩هـ)، وتوفي سنة (٧٤٩هـ)، وقبره في ذمار مشهور مزور، وله في أصول الفقه كتاب الحاوي، لا يزال مخطوطاً.

(١) هو: أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص، الملقب الحفيد، من أساطين العلماء، وأمراء الكلام، له في العلوم قدم راسخة، قرأ على الشيخ محيي الدين القرشي، والشهيد حميد المحلي، ثم نكث بيعة الإمام المهدي أحمد بن الحسين الشهيد، وحرص على قتله، وقيل: إنه تاب والله أعلم، توفي يوم الخميس ١٩ رمضان سنة (٦٥٦هـ)، في نفس السنة التي قتل فيها الإمام عليه السلام.

وكتابه جوهرة الأصول وتذكرة الفحول من أشهر كتب أصول الفقه عند أصحابنا، وعليها شروح كثيرة.

(٢) هو القاضي العلامة عبدالله بن الحسن بن عطية الدواري الصعدي، من أكابر علماء الزيدية المشاهير، كان يلقب (بسلطان العلماء في وقته) أخذ عن مشائخ عدة في صنعاء وصعدة في شتى الفنون والمعارف، وتصدر مدة حياته للتدريس، وتخرج على يديه العلماء كالسيد الهادي بن إبراهيم الوزير وصنوه محمد بن إبراهيم، والسيد صلاح بن الجلال، كان أحد أعضاء دولة الإمام المهدي محمد بن علي العابد، وولده الإمام الناصر صلاح الدين محمد، وحفيده الإمام المنصور بالله علي بن صلاح، ولد سنة (٧١٥هـ)، وتوفي في صفر سنة (٨٠٠هـ)، بصعدة، ودفن بجوار الإمام المهدي في قبته في المشهد الحيوي بجامع الإمام الهادي عليهم السلام، وله في أصول الفقه شرح جوهرة الأصول، واسمه (تعليق اللؤلؤ الموصول إلى واسطة عقد معاني وهرة الأصول)، ولا يزال مخطوطاً.

(٣) هو: علي بن عبدالله بن أحمد بن أبي الخير الصائدي، من أعيان علماء الزيدية في القرن الثامن، من مشائخ إبراهيم الكينعي، له مصنفات في أكثر الفنون، في الأصول والفروع، والرد على الجبرة، والفرق الإسلامية والملاحدة وعلوم المعاملة، والزهد، توفي سنة (٧٩٣هـ)، بصنعاء وقبره بمقبرة باب اليمن، ومن مؤلفاته في أصول الفقه: تعليق على مختصر ابن الحاجب، وتعليق على الجوهرة.

(٤) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لأبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، المتوفى سنة (٦٤٦هـ).

(٥) العضد: هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبد الغفار البكري، الإيجي - إيج بلدة من نواحي شيراز - الحنفي، ولد سنة (٧٠٠هـ)، وتوفي سنة (٧٥٦هـ)، وهو صاحب كتاب شرح العضد على مختصر المنتهى.

(٦) قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، توفي سنة (٧١٠هـ).

(٧) لم أتمكن من معرفته.

(٨) شرح ابن أبي الخير على مختصر ابن الحاجب اسمه (مشكاة العقول).

البيضاوي^(١)، وشرحه للأسنوي^(٢)، وشرح جمع الجوامع، والدرر للقاضي عبد الله بن زيد^(٣)، والهداية لتلميذه^(٤)، وواسطة النظام لابن أبي الخير في التقليد^(٥)، ومقدمة الأزهار فيه أيضاً^(٦)، والقسطاس للإمام يحيى في القياس، والعقد للقرشي^(٧)، هذه هي التي عليها الإعتماد منه، وإن كان يستمد من

(١) البيضاوي: هو قاضي القضاة عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، أبوسعيد، الشافعي المذهب، الأشعري العقيدة، له مؤلفات كثيرة في التفسير والأصول واللغة والفقه، وغيرها، وهو من مشاهير علماء الشافعية الأشعرية، توفي سنة (٦٩١هـ)، وقيل (٧١٩هـ)، ومؤلفه في أصول الفقه: منهاج الوصول إلى علم الأصول، وله شروح كثيرة.

(٢) الأسنوي: هو جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، أبو محمد، القرشي الأموي الشافعي، ولد بأسنا -بفتح الهمزة وكسرها- بلدة في صعيد مصر، سنة (٧٠٤هـ)، وتوفي سنة (٧٧٢هـ)، بالقاهرة، ومن مؤلفاته في أصول الفقه: نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للبيضاوي،

(٣) القاضي العلامة فخر الدين: عبدالله بن زيد بن أحمد بن أبي الخير المدحجي العنسي، من أعلام ومفاخر علماء الزيدية في القرن السابع الهجري، ولد سنة (٥٩٣هـ)، كان من أوعية العلم، قائماً بنصرة الأئمة من أهل البيت، سيفلاً مسلولاً على المطرفية المرتدين، عاصر الإمام أحمد بن الحسين، وكان الإمام يسميه (داعي أمير المؤمنين)، وبعد إسشهاد الإمام الشهيد سنة (٦٥٦هـ)، أقام بقلعة، ولما دعا الإمام الحسن بن بدر الدين سنة (٦٥٧هـ)، كان من القائمين بدعوته ونهض معه إلى ضمد، ثم عاد إلى كحلان تاج الدين، وبها توفي سنة (٦٥٩هـ)، وقبره هناك مشهور مزور، وله المؤلفات الكثيرة في شتى الفنون، منها المحجة البيضاء في أصول الدين، ومنها في أصول الفقه: الدرة المنظومة، والتحرير.

(٤) هو محمد بن جابر الراعي، العلامة الفقيه الفاضل الأصولي، من تلاميذ القاضي عبد الله بن زيد العنسي، ذكره ابن حابس، له في أصول الفقه: هداية المسترشدين، وكتاب تحرير الأصول.

(٥) واسطة النظام في التقليد والإستفتاء والإلتزام، رسالة لابن أبي الخير، لا تزال مخطوطة.

(٦) مقدمة الأزهار في فقه الأئمة الأطهار للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، ولها شروح عدة.

(٧) هو الفقيه العلامة يحيى بن الحسن بن موسى القرشي الصعدي، من كبار علماء الزيدية عاصر الإمام المهدي علي بن محمد، وابنه الناصر صلاح الدين، وعمر طويلاً وأخذ في الأصولين على سليمان بن إبراهيم النحوي، كان فقيهاً صدرأ عالماً لساناً في المتكلمين، قالوا حصلت منه نفرة فسار من اليمن إلى جهة العراق، ومات غريباً فيها سنة (٧٨٠هـ)، ومن مؤلفاته: العقد المفصل وعباب العذب المسلسل في أصول الفقه، ومنهاج المتقين في معرفة رب العالمين في أصول الدين، وهو الذي شرحه الإمام عزالدين بالمعراج، وغيرها.

غيرها أيضاً، وتيقن أيضاً أنها محتوية على محاسن البسيطة من (المصنفات المنتقدة) من انتقد إذا تحير وأخرج الضعيف من الحسن، (وجردتها عن الأمارات) وهي ما أفاد الظن، كظواهر الكتاب والسنة المتواترة والأحادية مطلقاً، (والأدلة) وهي النصوص من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع المتواتر والقياس القطعي، وإنما جردها (اكتفاء) هو مفعول له (بشموس مسائلها والأهله) قوله شمس مسائلها، تشبيه مؤكداً، فإنه شبه مسائلها في وضوحها بالشموس المضيئة، والأهله البهيّة، فصار مثل قوله:

والريح تعبت بالفصون وقد جرى ذهب الأصيل على لجين الماء

أي ماء كاللجين، وهو الفضّة، ولعمري إنّها بهذا التشبيه جديرة وحرية، وجمعت الشموس والأهله وإن كانت ليست إلا اثنين على تقدير شمس آخر لو كانت لكانت على هذا الشكل، وكذلك الأهله.

(و) جردها (تسهيلاً) مفعولٌ له عطف على اكتفاء، لما تضمن معنى جردها، كأنه قال: أزلت عنها ما ذكره أولاً اكتفاءً وتسهيلاً (لحفظها، وتقليلاً للفظها، وإحالة) منه لطالب الدليل (إلى أصولها) جمع أصل، وهو المأخوذ منه كما يبين شرحه، (و) جردها (حتمًا للإخوان) والمراد بهم إخوان الدين، وهي الأخوة التي لا تنقطع في الآخرة (على شرح فصولها) فتحصل لهم الفائدة، وتحصل أيضاً منهم، فيكون بذلك كمال الأغراض (ولم أبالغ في اختصار لفظها صوتاً) مفعولٌ له، لما تضمنه معنى لم أبالغ، كأنه قال: تركت المبالغة في الإختصار صوتاً (لها عن الإلغاز) وهي التعمية، ولو لم يؤول الفعل المنفي بال مثبت على ما ذكر لكان المعنى: أن المبالغة في الإختصار لم تكن للصون عن الألغاز بل لأمرٍ آخر.

قال سعد الدين: وهذا مبني على أصل ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز: وهو أن من حكم النفي إذا دخل على كلام فيه تقييد على وجهٍ ما أن يتوجه إلى ذلك التقييد وأن يقع له خصوصاً، مثلاً إذا قيل: لما يأتك القوم أجمعون، كان نفيًا للاجتماع، وهذا مما لا سبيل إلى الشك فيه.

(ولا في بسطها) أي ولم أبالغ في بسطها، وهو الإطناب (لمنافاته الإيجاز) وهو أداء المقصود بأقل من عبارة متعارف الأوساط، وله معنى آخر وهو كونه أقلّ مما هو مقتضى ظاهر المقام، (مع اقتفاء) أي اتباع (منهاج) أي طريق (المختصرين من أهل التصنيف) وهو في اللغة تمييز الأصناف بعضها عن بعض، فاستعمل في التصنيف المعروف للتمييز الذي فيه، وذلك الاقتفاء (في حسن التهذيب) أي إزالة العيب، (والترصيف) وهو ضم الشيء إلى الشيء، ولم يذكر صاحب شمس العلوم هذا مصدر لرصّف،

وإنما ذكر رصيفاً وهو اسم مصدر، (وابراز) أي إظهار (المعنى الخفي اللطيف) وهو في اللغة الصغير، وكأنه أراد به هنا الحسن، وذلك لأنَّ الحسن والملاحة يلازمان الصغير، فناسب أن يقصد به ذلك (في إيريز) أي ذهب (اللفظ الجلي الطريف) من باب التشبيه المؤكد، والطريف الحسن، (على أنه قد قال غير واحدٍ من علمائنا الأفاضل) كالقاضي شرف الدين حسين بن ساعد، والسيد محمد بن إبراهيم صاحب العواصم، والفقير إبراهيم العراري: (المصنفون حقيقة هم الأوائل، فأما المتأخرون فمصنفاتهم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل)، وبعض الجهلة من المتأخرين يقف على بعض مصنفات الأوائل فيعترضها بعدم السبك، وإحكام الحدود والتكرير، وتهذيب العبارة، ولم يعرف أن الأوائل الذين شرعوا التصنيف، وأرشدوا المتأخرين إلى ذلك، وسنوا لهم تلك المسالك فإنهم كانوا يجتهدون في استنباط الأحكام من أصولها من غير نظرٍ في كتاب مصنف، ولا مجموع مؤلف، فإنه يروى أن الشافعي رحمه الله كان يبيت ساهراً، وفي الأحكام مفكراً، عارضاً للكتاب والسنة، مؤلفاً منها أحكاماً؛ (إذ الأوائل المفجرون لعيون الحكم الجارية في أنهارها) واعلم أن في هذه الفقرة الإستعارة المكنية والتخييلية.

وبيان ذلك على مذهب صاحب التلخيص:

أنه شبه الحكم بالمياه بجامع كون كل منهما سبباً للحياة؛ إذ الأولى سبب حياة الباطن، والثانية سبب حياة الظاهر، وذلك التشبيه مضمّر في النفس، ودلّ عليه بإثبات العيون للحكم فذلك التشبيه هو الاستعارة بالكناية، وذلك الإثبات هو التخييلية، والتفجير ترشيح التخييلية، وذكر الجري ترشيح للمكنية.

وأما الثانية أعني قوله (والملتقطون لمكنون الدر المودع في بحارها) ففيها استعارة مصرحة، فإنه شبه لطائف الحكم ودقائقها بالدر المكنون بقرينة كونه مودعاً في بحار الحكم والإلتقاط ترشيح.

والأوائل (وإن أخطئوا حيناً في معنى أو عبارة، فكل منهم هو السابق في حلبة الفضل المقفوف آثاره) أخذ هذا من حلبة السباق، من السابق فيها، وهي الخيل تجمع للسباق، وقيل لها حلبة؛ لأنها تجمع من كل وجه، ولا تخرج عن واحدٍ كما يقال للقوم يأتون من كل جانب للنصرة: قد تجلبوا، والذي يأتي متقدماً يقال له: السابق والجلي، والذي بعده يقال له: المصلي؛ لأن رأسه من السابق قبل صلوه، ثمّ المسلي، ثمّ التالي، ثمّ المرتاح، ثمّ العاطب، ثمّ الحطي، ثمّ المؤمل، ثمّ اللطيم، ثمّ السكيت وهو آخرها، قال:

من تحلى بغير ما هو فيه فضحته شواهد الامتحان

وجرى في العلوم جري سكين خلفته الجياد يوم الرهان
(ولا شك أنّ للمتقدم فضيلة السابق المبتدئ) ما زال الفضل للمتقدم معروفاً، وما برح السابق
بالفضل موصوفاً، (كما أن للمتأخر وإن قصر عنه فضيلة اللاحق المقتدي)، إذ للمقتدين أجر
الإتباع، كما قال سبحانه {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ} (الأنعام/٩٠).
(نسأل الله أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم) إنما قال نسأل الله اهتماماً بالسؤال لهذه
الخطئة، وأتى بها فعلية مضارعية لتفيد التجدد كقوله:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة يعنو إلى عريهم بنو شهر

فقد تجدد صدور السؤال منّا على جعل الأعمال خالصة فيكون مستغرقاً للأزمان، مع أن فيه
إتعب النفس.

(ومرقاة) وهي تستعمل بالكسر والفتح للميم، فبالثاني الآلة التي يرتقى بها إلى السطح كالدرج
ونحوها، وبالفتح الموضع الذي يرتقى إليه، يقال فيما يعد مناله: ذلك أبعد من مرقى الطير، أي المكان
الذي يُنتهى في الصعود إليه، يقال من فعله: رقي -بالياء- يرقى، ومن الرقية رقى يرقى، كل ذلك بغير
همز، وقرأ الدمع يرقاً مهموزاً، ذكره أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، وأراد بالمرقاة هنا المعنى الثاني أي
درجة، (موصلة إلى جنّات النعيم، وهو حسينا) أي كافياً (ونعم الوكيل) عطف إما على جملة هو
حسينا، والمخصوص محذوف فيكون من عطف الجملة الفعلية الإنشائية على الاسمىة الإخبارية.
وقيل: يجوز أن يكون هو حسينا إنشائية كنحو: الحمد لله، لكن الأصل في الجمل الأخبار،
وأيضاً فجميع ما قبله إخبار إلا أن يحمل على الإعتراض وهو فيه داخل في القول منه في نعم
الوكيل، لكونه في وسط الكلام.

وقيل: يجوز أن يقدر المبتدأ في نعم الوكيل أي وهو نعم الوكيل، جملة اسمية متعلق خبرها إنشاء
وهو لا يوجب كون الجملة إنشائية.

وإنما عطف على حسينا أي وهو نعم الوكيل، يقول في حقه فيكون نعم الوكيل جملة،
والمخصوص مقدم ولا يضر عطف الإنشاء على الأخبار في الجمل التي لها محل من الإعراب، كما

نصَّ عليه الزمخشري^(١) في سورة نوح، ومثله بقوله قال: زيد يؤدي الصلاة وصلَّ في المسجد، وكما نص عليه الشريف في قوله {وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} (آل عمران/١٧٣)، وزيد أبوه صالح وما أفسقه، وعمرو أبوه بخيل وما أجوده، ومثله بقوله تعالى {لَيْتِنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَدِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا} (الأنعام/٢٧)، وقد نصوا على جواز: ليت زيداً قائمٌ وعمراً قائمٌ، ولا محل للجملة الأولى من الإعراب، فلا يبعد جواز ذلك مطلقاً بحسب المقام.

على أنه قد قيل: لا يلزم على هذا عطف الإنشاء على الأخبار؛ لأن حسبنا مفرد لا جملة، ولا حاجة إلى جعله بمعنى تحسباً وتكفياً، وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول فيه فهو أيضاً مفرد. وقد قيل: يجوز أن يكون الواو اعتراضاً على مذهب من يجوزه آخر الكلام، وكون الأصل هو العطف، وكون الإعتراض غير مذهب الجمهور لا يقدر؛ إذ قد ظهر للكلام وجه صحة للحمل عليه، وقد دار في هذا بين القوم كلام طويل.

وهذا أوان الشروع في المقصود والإبتداء، نسأل الله أن يُبلغنا الإنتهاء، فأقول: قال السيد رحمه الله:

(١) هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، جار الله الزمخشري، أبو القاسم المعتزلي، صاحب التصانيف الزاهرة، المحقق الكبير في الحديث والتفسير، والنحو واللغة والمعاني، المتفرد في الفنون بلا ثاني، ومؤلفاته فاقت العد، وتجاوزت الحد، منها الكشف، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة، وربع الأبرار، والمنهاج في الأصول وغير ذلك، ولادته في رجب سنة (٤٦٧هـ)، بزمشر، وجاور بمكة، وصاحب الأمير عُلي بن عيسى بن حمزة بن وهاس ودخل بغداد، واتفق بالامام أبي السعادات الحسيني الشجري النحوي، توفي بمرجانية خوارزم ليلة عرفة سنة (٥٣٨هـ).

(مقدمة)

هي بكسر الدال: مأخوذة من مقدمة الجيش، للجماعة المتقدمة، من قَدِمَ بمعنى تقدم، وقد يفتح الدال على أنَّها اسم مفعولٍ من المتعدي، يقال: مقدِّمَ العلم لما يتوقف عليه مسأله، كـمعرفة حده وغايته وموضوعه، ومقدمة الكتاب لطائفةٍ من كلامه، قدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، إذا عرفت هذا فاعلم أنه (لا بدُّ لطالب أصول الفقه) إذا أراد الشروع فيه على بصيرة (من معرفتها) وإنما زدنا إذا أراد الشروع فيه على بصيرة؛ لأن طلب هذا العلم لا يتوقف توقفاً عقلياً على شيء مما ذكر في المقدمة، إنما يتوقف عليه هو وغيره أيضاً تصورُ العلم المطلوب بوجهٍ ما، والتصديق بفائدة ما.

فمعناه هاهنا: ما يستعان به في المقصود وستعرف ذلك، وهي تشتمل على ذكر أمورٍ:
منها: المبادئ وقد بينها المصنف بقوله:

فصل: [في مبادئ أصول الفقه]

(مبادئه) وهي ما لا يكون مقصوداً بالذات بل يتوقف عليه ذلك، ومبادئه خمسة:
أولها: (حدُّه) لأن كل طالبٍ كثرةً تضبطها جهةٌ واحدةٌ الأنسبُ بحاله والأعون على تحصيل مرامه أن يعرفها بتلك الجهة؛ إذ لو اندفع على طلبها قبل ضبطها لم يأمن أن يفوته ما يعنيه، ويضيع وقته فيما لا يعنيه، ولا شك أن كلَّ علمٍ من العلوم المخصوصة المدونة مسائل كثيرة لها جهة وحد، تصيرها شيئاً واحداً؛ إذ الكل مشاركات في أنها تصديقات وأحكام بأمورٍ على أخرى، وإنما صار كل طائفةٍ من هذه الأحكام علماً خاصاً بواسطة من ارتبط به بعضها ببعض، وصار المجموع ممتازاً عن الطوائف الأخر، ولولاه لم يعد علماً واحداً ولم يستحسن إفراده بالتدوين والتعليم، ومن تلك الجهة يؤخذ تعريفه، فإنَّ من حق كل طالب علم أن يتصوره أولاً، ليمتاز عنده فيصح توجهه إليه بخصوصه، ويكون على بصيرة في طلبه؛ إذ لو تصوَّره بما يشمله وغيره كان على متن عمياء، وخبط عشواء، والحاصل أن حق الطالب أن يتصوره بتعريفه المأخوذ من جهة وحدته، فإن ذلك أزيد لبصيرته، وأسهل في معرفته.

(و) ثانيها: (موضوعه): وهو ما يبحث فيه عن أحواله الذاتية؛ لأن تمايز العلوم في ذواتها بحسب تمايز الموضوعات، حتى لو لم يكن لهذا موضوع ولذلك موضوع مغاير له بالذات أو بالاعتبار لم يكونا علمين، ولم يصح تعريفهما بوجهين مختلفين، فلو قدم على الشروع قبل معرفة الموضوع لم يكن له من البصيرة ماله بعد معرفة المميّز الذاتي.

(و) ثالثها: (فائدته) التي تترتب عليه؛ لأن من حق كل طالب لعلم أن يعرف فائدته المترتبة عليه، المقصودة منه، بمعنى يعتقد ذلك، إمّا جزماً أو ظناً؛ إذ لو لم يصدّق بفائدة فيه استحالة إقدامه عليه؛ لأن الأفعال الاختيارية مسبوقة بتصور الفائدة، وإن اعتقد ما لا يُعتدّ به ممّا يترتب عليه، غُدَّ كدُّه وكدحه عبثاً عرفاً، وإن اعتقد باطلاً أي ما لا يترتب عليه فرمّا زال أثناء سعيه، وكان عبثاً بلا فائدة في نظره. واعلم: أن كل حكمة ومصلحة تترتب على فعلٍ تُسمى غايةً، من حيث أنها على طرف الفعل ونهايته، وفائدةٌ من حيث ترتبها عليه، فيتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً.

(و) رابعها: (استمداده) أي بيان من أي علمٍ يستمد ليرجع إليه عند زوم التحقيق.

(و) خامسها: (حكمه) لتوقف القصد إليه والأخذ فيه على معرفة حكمه، ولتُعرف مرتبته بين العلوم، ليقدم على ما ينبغي تقديمه عليه، ويؤخر عما ينبغي تأخيره عنه، مثلاً إذا عرف أن حكم هذا العلم الوجوب على الكفاية كان حكمه التقديم على ما ليس بواجبٍ، والتأخير عن الواجب على الأعيان. واعلم أن أصول الفقه علّم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه، لكنه من أعلام الأجناس؛ لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة، والقائم منه بزيد غير ما قام منه بعمرو شخصاً، وإن اتحد معلوماهما، واشتركا في مفهوم لفظ أصول الفقه، فهذا اللفظ علم لذلك المفهوم المشترك، والحد إنما هو له لا لجزء من جزئياته، ثمّ إنه منقول من مركبٍ إضافي، فله بكل اعتبارٍ حد، والفرق بين الإعتبارين: أن أصول الفقه باعتبار العلميّة مفرد لا يلاحظ فيه حال الأجزاء، وباعتبار الإضافة مركبٌ يعتبر فيه حالها، وأيضاً معناه علماً معلومٌ، ومعناه مُضافاً معلومٌ.

[حد أصول الفقه بالمجرئين والإضافة]

(أمّا حده) حال كون لفظه (مضافاً) فلا بد في معرفة المركب من معرفة مفرداته، من حيث يصح تركيبها، فإن الباني يحتاج إلى معرفة أجزاء البيت نحو الأرض والجدار والسقف، وما يتعلق بذلك من الإستقامة والإعوجاج والصلابة والرخاوة، لا من حيث أنها جواهر وأعراض قديمة وحديثة؛ إذ لا

دخل لها في صحة تركيبه منها، وكذا لا بد في معرفة المركب الإضافي من معرفة كل من جزئيه من حيث يصح إضافة أحدهما إلى الآخر، وذلك كمعرفة مدلولهما من غير توقف على أنه ثلاثي أو رباعي، مجرد أو مزيد فيه، معرب أو مبني إلى غير ذلك.

(فالأصل: ما تفرع عليه غيره) من غير تأثير، ليخرج المؤثر والشرط، ويستعمل الأصل في الحسب، ذكره الكسائي، يقال: فلان ذو أصل، إذا كان ذا حسب^(١)، ومعنى أصول الفقه على قياس ما حد به: هو ما يتفرع عليه الفقه، كالتوحيد والعدل، وأدلة الشرع المعينة، فهي أصل بهذا الاعتبار.

ويرد على هذا سؤال وهو أن يقال: ظاهر كلامهم أن الكتاب والسنة كالتوحيد والعدل في أنهما لا يسميان أصول فقه إلا من حيث اللغة دون العرف، وهما يسميان كذلك من حيث العرف.

وأجيب: بأن الكتاب والسنة إنما يسميان أصول فقه في اللغة دون الشرع، وإنما الذي يسمى أصول فقه في عرف الشرع كيفية الاستدلال بهما.

(وهو) أي الأصل (في عرفها) أي اللغة: (حقيقة في) الأشياء (الناميات) كأصل الدوحة والكرمة، (مجاز في غيرها) أي غير الناميات، كأصل البناء بمعنى أساسه.

(و) أما حقيقة الأصل (اصطلاحاً) فله معان كثيرة:

يقال للراجح: الأصل الحقيقة.

وللمستصحب، يقال: تعارض الأصل والظاهر.

والقاعدة الكلية، يقال: لنا أصل، وهو أن النص مقدم على الظاهر مثلاً.

وأصل المقيس عليه، كما نقول: أصل مقيس عليه وفرع مقيس.

ولمذهب العالم في بعض القواعد، فإنهم يقولون: إن فلاناً بنى على أصله في مسألة كذا، أي على مذهبه.

ولما يسمّى أصلاً من أصول الشريعة: كالصلاة والزكاة.

والدليل، يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب أو السنة.

فإذا أضيف إلى العلم فالمراد دليله، والمراد هنا بالأصل (الدليل) بقرينة الإضافة الدالة على

تعيين المراد عرفاً.

(١) في الأصل: ذو حسب، والصحيح ذا حسب، خير كان.

وقدّم تعريف الأصل على تعريف الفقه، وإن كان الأولى تقديم تفسير المضاف إليه لتوقف معرفة المضاف من حيث هو على معرفة المضاف إليه.

كما ذكر تعريف الأصل لغة واصطلاحاً ذكر تعريف الفقه كذلك، فقال:

(والفقه لغة: العلم أو الظن) لأمر خفي، تقول: فقّهت معنى قولك: زيد من البلغاء، ولا تقول: [فقّهت] معنى قولك إنه ابن عمرو، ولا معنى قولك السماء فوقنا، لما كان ذلك واضحاً لا يدخله لبس، بخلاف قولك من البلغاء، فهو يفتقر إلى معرفة ماهية البلاغة وما قصد من معانيها، ولهذا قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه، لما رآه حاذقاً ماهراً.

واعلم أنّ صاحب شمس العلوم قصر الفقه على العلم فقال: الفقه: العلم بمعنى الشيء، يقال: فقّهت معناه أي علمته فقهاً وفقهاناً، أيضاً حكاها الكسائي. وكذا صاحب القاموس قال: الفقه: الفهم ولم يقيده.

ومثله ذكره ابن الأثير في غريب جامع الأصول في الحديث.

وقوله: لأمر خفي؛ لأنه قد ثبت أن الفقه بعرف الشرع لا يستعمل إلا فيما يدخله بعض خفاء، ولهذا لا يكون العلم بوجوب الصلاة - وغيرها مما يعلم من ضرورة الدين - فقهاً، ومن حق العرفي أن يكون بينه وبين اللغوي شبه، فيجب إذا اعتبر الخفاء في أحدهما أن يعتبر الخفاء في الآخر، وإلا فإن العقل لم يساعده على دعواه كما قرناه.

والمراد بالفقه في اللغة ما ذكر (ولو) كان (بغير خطاب)، قوله (في الأصح) إشارة إلى ضعف ما قال المهدي وغيره في حد الفقه في اللغة: هو فهم معنى الخطاب؛ لأنه يصح أن يقال: فقّهت المسألة وإن لم يكن ثمّ متكلّم ولا مخاطب، بأن يكون ناظراً في كتاب، ولذلك قال بعض المحققين: هذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد.

فإن احتج له بقوله تعالى {قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ} (هود/٩١)، وقوله {فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً} (النساء/٧٨).

قلنا: هذا يدل على أنّ الفهم من الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك، وقد قال تعالى {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا} (الأعراف/١٧٩)، وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب، بل عدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسَّمعية.

(و) أما حدّه: (اصطلاحاً): فهو (العلم أو الظن للأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) والعلم - وهو الإعتقاد الجازم المطابق الموجب لسكون النفس - كالجنس، لكنه هنا بمعنى الاسم لا المصدر.

وقوله: (أو الظن): هو التجويز الراجح.

وقوله: (للأحكام): وهي النسب التامة، مثل قولنا: الحج واجب، ليخرج العلم بالذوات؛ إذ ليس بفقهِ، وستقف على عدد الأحكام، وذكر حقائقها إن شاء الله تعالى.

ثمّ الأحكام قد توجد لا من الشرع، بل من العقل والحس كالحكم بأن هذا مماثلٌ لهذا أو يخالف له، وقد توجد من الشرع.

فقلنا: (الشرعية) احترازاً عن العقلية والحسية؛ لأنّه لا مدخل لهما في باب الفقه، ومعنى انتسابها إلى الشرع ثبوّتها به.

قيل: وتلك المأخوذة من الشرع:

إمّا أن لا تتعلق بكيفية عملٍ وتسمّى اعتقادية: كقولنا: الباري سبحانه سميع بصير؛ لأن الغرض منها مجردُ اعتقاد لا عمل، وأصلية: لابتناء العمليات عليها، وفي جعلها مأخوذة من الشرع إشارة إلى أن الإعتقادات وإن استقل بإثباتها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها.

وإمّا أن تتعلق بكيفية عملٍ، وتسمى: عملية: كقولنا: الوتر مندوبٌ، إذ المقصود منها الأعمال، وفرعية: لابتنائها على اعتقادية، ولتعلقها بالعمل الذي هو فرع العلم، وهذا هو المقصود هنا دون قسيمه.

لا يقال: فعلى هذا فرع لا فرعية.

لأننا نقول: هي فرع مخصوص ومنسوبة إلى الفرع المطلق.

فإن قيل: مسائل الكلام من الإعتقادات الأصلية، ومسائل الفقه من العمليات الفرعية،

فمسائل أصول الفقه من أي القبيلين.

قلنا: هي من الأصلية الإعتقادية؛ لأن التعلق بكيفية العمل يراد به ما هو بغير واسطة كما هو

المتبادر إلى الفهم، ومسائل الأصول وإن كانت متعلقة بكيفية العمل، لكن ذلك بواسطة المسائل

الفقهية، فقد ظهر خروج المسائل الأصلية الإعتقادية بقولنا (الفرعية).

وقوله: (عن أدلتها) ليخرج به علم الله سبحانه بالأحكام، فليس مستنداً إلى الأدلة، بل هو عالم بهما غير مستفيد أحدهما عن الآخر قطعاً، وكذا يخرج ما علم من الأحكام ضرورة من الدين؛ إذ لا حاجة له إلى الدليل، وليس جزءاً من الفقه.

(و(عن) متعلقٌ بمحذوفٍ هو صفة للعلم، أي العلم الحاصل عن أدلتها.

وقوله: (التفصيلية) ليخرج اعتقاد المقلد العامي؛ إذ ليس عن دليل تفصيلي، فإنه يقول في الكل هذا ما أفتى به المفتي، وكل ما أفتى به المفتي فهو حق، فهذا حق، وهذا دليل إجمالي، هكذا ذكر معناه في الحواشي.

ومثله ذكر الإمام الحسن عليه السلام^(١) تبعاً لكلام بعض شراح المختصر.

وقد يقال: إن قول المفتي دليل تفصيلي، لكنه ليس داخلياً في الأدلة المذكورة هنا، فقد خرج بقوله (عن أدلتها).

ويخرج أيضاً الإجمالية كمطلق الكتاب والسنة، فلا يستند في إباحة البيع إلى علمنا بكون القاطع منهما حجة، بل إلى الدليل التفصيلي وهو قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة/٢٧٥)، وكذا لا يستند في تحريم الخمر إلى علمنا أن خير الواحد حجة، بل إلى دليل التفصيل، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((كل مسكرٍ حرام)).

ولا يقال: إتيان المؤلف بأو في قوله (أو الظن) معيبٌ في الحد.

لأننا نقول: إنما تكون كذلك لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف، ولا كذلك هي هنا؛ لأنها لتقسيم الحدود وتفصيله؛ لأنه نوعان: علم وظن، فلا يمكن التنبيه على النوعين مع الجمع لهما بحدٍ واحدٍ بدون التفصيل.

وأورد على الحد: أن المراد بالأحكام: إما الجميع، وهو باطل لخروج بعض الفقهاء عنه، لثبوت لا أدري عمن هو فقيه بالإجماع، نقل أن مالكا سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين

(١) الإمام الناصر لدين الله الحسن بن الإمام عزالدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد بن جبريل، من أئمة الزيدية، ولد سنة (٨٢٦هـ) بمجرة ضحيان، أخذ على والده الإمام عز الدين وعلى غيره في شتى الفنون، حتى فاق الأقران، دعا بعد موت والده من كحلان تاج الدين وأجابه العلماء، توفي في سنة (٩٢٩هـ)، من مؤلفاته: القسطاس المقبول، وشرح على ورفقات الجويني، وله فتاوى ورسائل وغير ذلك من المؤلفات.

منها لا أدري وأجاب عن أربع، وأيضاً فالحوادث غير داخله تحت حصر الحاصرين، وضبط المجتهدين، لعدم انقطاعها ما دامت الدنيا فهي غير متناهية بالنظر إلى هذا، وإن كانت متناهية بانقضاء التكليف فيلزم أن لا يوجد فقيه.

وإنما بعض معين، ولا دليل عليه؛ إذ لا عهد، أو بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الأكثر، وهو رد إلى جهالة، لأن الكل مجهول الكمية، والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره، أو بعض مطلق وإن قلّ وهو باطل؛ لأنه يستلزم أن يكون العالم بمسألة أو مسألتين فقيهاً، وليس كذلك اصطلاحاً.

وقد أجيب: بأن المراد العلم بجميع الأحكام، ولا محذور؛ لأن العلم هنا بمعنى التهيؤ القريب المختص بالمجتهد، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعماله بأن يرجع إليه فيحكم، وعدم العلم في الحالة الحاضرة لا تنافي فيه؛ لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة، أو لعدم التمكن من الإجتهد في الحال [لاستدعائه بقاءه].

وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف، فإنه يقال: لفلان علم النحو، ولا يراد أن مسأله حاضرة عنده على التفصيل، بل أن عنده ما يكفيه في استعمال مسأله، بأن يرجع إليه فيستخرجها، وهذا ما يقال: إن العلم عبارة عن ملكة بما يقتدر على إدراكات جزئية، وأن وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي إدراك، والله أعلم.

[أكثر الأحكام مظنون]

(و) تلك الأحكام (أكثرها مظنون) إذ أكثر أدلتها الظواهر والإجماعات والقياسات الظنيّة، وما كان دليلاً قطعياً كنص الكتاب والسنة المتواترة فهو قليل بالنسبة إلى ذلك، وفي هذا إيماء إلى الرد على من زعم أنّ الأحكام معلومة، واكتفى في تعريف الفقه بالعلم، وإلى فائدة زيادة قوله أو الظن.

وما ذكره المؤلف هو المختار عند أكثر علمائنا - أعني كون أكثر الأحكام مضموناً - وخالفهم في ذلك أكثر الأصوليين كالقاضي وأبي الحسين والرازي^(١) وابن الحاجب^(٢) والسبكي.

قال القاضي عبد الله: وهذا القول الذي عليه الإصطلاح في زماننا، ولهذا يضاف العلم إلى ذلك فيقال: علم الفقه، وهذه كتب الفقه، ويراد بذلك الأحكام المعلومة والمكتوبة في الكتب.

وَوَجَّهَ هؤلاء قولهم بأن قالوا: الأحكام معلومة قطعياً أبداً لا يدخل الظن في شيء منها.

بيان ذلك: أن الأحكام الشرعية: إمّا أن يعرض الكلام فيها في حق المجتهدين أو في حق العوام، فالجتهد في اجتهاده يستند إلى مقدمتين قطعيتين نتيجتهما علم:

إحدهما: أن فرض الله تعالى على المجتهد بذلّ الوسع في تحصيل الحكم من أي طريق شرعية ظفر بها.

الثانية: أنه قد ظفر بطريقة كذا، فحينئذٍ يقطع بأن ذلك هو الواجب عليه.

وكذا العامي يستند إلى مقدمتين قطعيتين نتيجتهما علم:

إحدهما: أن حكم الله تعالى عليه الرجوع إلى قول العالم.

الثانية: أن هذا الذي أفتي به هو قول العالم، فحينئذٍ يقطع على ذلك الحكم ويجب عليه العمل به.

واعترض عليهم القاضي عبد الله: - مع ما يلزمهم من إرادة ما لا يتبادر من التعريف: بأن وجوب

العمل وإن كان قطعياً بذلك الحكم فإثبات الحكم مضمون، إذا الطريق إليه الأمانة في المسائل

الإجتهادية، وهذا الأمر يجده الإنسان من نفسه، فإنه يعلم أنه غير عالم بالحكم وإثباته.

(و) أما أن (وجوب العمل به) أي المطلوب (معلوم) فهو حكم آخر يتعلق بأصول الفقه،

فأحدهما غير الآخر، وإن كان وجوب العمل يترتب على ظنّ الحكم، فذلك لا يوجب كونهما

(١) هو: محمد بن عمر بن الحسن الرازي، أبو عبد الله، المعروف بابن الخطيب الرازي، فخر الدين، شافعي

المذهب، أشعري العقيدة، ولد سنة (٥٤٤هـ)، متبحر في علم الكلام، كثير الجدل والمعارضات والتقلبات، من

أشهر مصنّفاته: الحصول في علم الأصول، والنهاية في علم الكلام، والتفسير الكبير، توفي (٦٠٦هـ).

(٢) ابن الحاجب: هو أبو عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر الكردي، فقيه مالكي المذهب، أشعري المعتقد،

نحوي أصولي مشهور من كبار العلماء بالعربية، وأصول الفقه من أصل كردي، ولد في أسنا من صعيد مصر سنة

(٥٧١هـ)، توفي بالإسكندرية سنة (٦٦٤هـ)، وكان أبوه حاجباً فعرف به، من أشهر مؤلفاته في أصول الفقه

مختصر المنتهى، وعليه شروح عديدة، والكافية في النحو، والشافعية في الصرف وغيرها.

سواء في الظن والعلم، ولا نزاع في أن من الأحكام معلوماً ومظنوناً، ولا في أنها معلومةٌ كلها، بمعنى أن وجوب العمل بها معلوم، وإنما النزاع في أن العلم المأخوذ في التعريف إذا كان بمعنى الإعتقاد الجازم، هل يكفي في التعريف أو لا، فنحن قلنا: لا يكفي؛ لأن الفقه هو العلم بنفس الحكم لا بوجوب العمل به، وليست الأحكام أنفسها معلومةً كلها، والخصم زعم أنه يكفي بأن يراد العلمُ بالأحكام العلمُ بوجوب العمل بها، فورد عليه الإعتراض.

وقد وُجِّهَ كون الأحكام معلومة بتوجيه يتم به تعريف الفقه بالعلم بدون ذكر الظن مع بقاء التعريف على ظاهره، لكن ذلك على رأي أن كل مجتهد مصيب وهو أن يقال: إن الشارع جعل ظن المجتهد منوطاً للأحكام وعلّة لها، كما جعل ألفاظ العقود علامة عليها وأسباباً لثبوتها، فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعاً ثبوت ما يُنط به إجماعاً، بل ضرورة من الدين، فقد أفضى به ظنه إلى العلم بالأحكام أنفسها، ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه بذلك، ومعنى وجوب العمل بمقتضاه أنه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وإيقاعه إن تعلّق به وجوب، واعتقاد نديته أو إباحته أو كراهته أو حرمة على حسب ما يتعلق به.

وأما على تقدير أن المصيب واحد فقال سعد الدين في شرح التنقيح ما لفظه: كأنه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل به، أو ثبت بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى، فيكون وجوب العمل أو ثبوته بالنظر إلى الدليل قطعياً. قال: لكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام، وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر إلى الدليل الظني وإن لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً، وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع.

وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج: وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع، وكل حكم يجب العمل به فهو حكم الله، وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً، فكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً، فالفقه علم قطعي، والظن وسيلة إليه.

وجوابه: أننا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله، لم لا نُجَوِّز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى.

فقلوه: وإلّا لم يجب العمل به، غير النزاع، وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً، كما هو رأي البعض يكون وجوب العمل ضائعاً لا معنى له أصلاً، انتهى، هذا حده مضافاً.

(وأما حدّه) حال كون لفظه (لقباً) أي علماً، واللقب علم يشعر بمدح أو ذم، وأصول الفقه علّم لهذا العلم، يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه، وهو صفة مدح.

قال الإمام الحسن: وكان الأولى تقديمه على الحد الإضافي؛ لأنه المقصود الأصلي. انتهى.

وقد يجاب: بأنه قدّم الحد الإضافي، لأن الأصل في المضاف والمضاف إليه أن يتناول كلّ واحدٍ منهما على حياله، وتناولهما مسمى واحداً عند التسمية فرع على ذلك، والأصل مقدم على الفرع، والله أعلم.

فاعلم: أنه قد اختلفت عبارات الأصوليين في حد أصول الفقه، والصحيح قول السيد فقلوه:

(القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية):

فالقواعد: هي جمع قاعدة، وهي حكم كلي ينطبق على جزئياته لتُعرف أحكامها منه، كقولنا:

كل حكم دل على القياس فهو ثابت، واللام فيها للاستغراق على ما هو معنى الكلي.

وبها خرج الجزئيات، وكذلك بعض تلك القواعد الكلية؛ لأنه جزء من الكلي، والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب، ومن إطلاق التوصل إلى الفقه، إذ في البعيد يتوصل إلى الوساطة، ومنها إلى الفقه، فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام؛ لأنهما من مبادئ أصول الفقه، والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب؛ إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية، وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وكذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك إلى الفقه، هكذا ذكره سعد الدين في شرح التنقيح.

والتحقيق في هذا المقام: أنّ الإنسان لم يخلق عبثاً، ولم يترك سداً، بل يتعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوطاً بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة، ويُقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع الجزئيات، فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين، ومحمولاتها أحكام الشرع على تفصيل فسميت فقهاً، ثمّ نظروا في تفاصيل الأدلة والأحكام وعمومها، فوجدوا الأدلة راجعة إلى

الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والأحكام راجعة إلى الوجوب والحرمة والندب والكرهة والإباحة، وتأمّلوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً من غير نظر إلى تفاصيلها إلا على طريق ضرب المثال، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على الأحكام إجمالاً، وبيان طرقه وشرائطه يتوصّل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية، وضبطوها ودونوها وأضافوا إليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها، وسموها أصول الفقه، فصار عبارة عن القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام.

ووصفت القواعد بالتي مع أنّها مفردة؛ لأنه قد يُخبر بالمفرد عن الجمع كقوله تعالى {الْقُرْآنُ الْبَيِّنَاتُ}.

وقوله: (استنباط الأحكام) إلى آخر ما تقدم ذكره في الحد الإضافي، والاستنباط الاستخراج.

وقوله: (عن أدلتها التفصيلية): متعلق بالاستنباط، ولا يستقيم تعلقه بالفرعية لإفساد المعنى؛ إذ يصير معناه الفرعية عن أدلتها التفصيلية، فيلزم أن تكون تلك الأدلة أصولاً.

واعترض على الحد بقواعد المنطق؛ إذ لا يتوصل إلّا بها فيكون جزءاً من الأصول.

وأجيب: أن وصف القواعد بالتي يتوصل، يشعر بمزيد اختصاص لها بالأحكام المخصوصة.

واعلم أن بعض الأصوليين جعلوا الفقه عبارة عن القواعد المذكورة، وبنوا عليه السيد رحمه الله، وطائفة جعلته العلم بها أو الظن وإليه أشار بقوله:

(وقيل: العلم بها أو الظن) وهذا القول يفهم من كلام شارحي المختصر، ولم أطلع على

التصريح به لأحد من العلماء، وفوق كل ذي علم عليم.

واختار السيد الأول لوجوه:

الأول: أنّ أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك القواعد وإن لم يعرفه الشخص.

الثاني: أن أهل العرف يجعلون أصول الفقه للمعلوم فيقولون هذا كتاب في أصول الفقه.

الثالث: أن الأصول في اللغة الأدلة، والقواعد أدلة للفقه أو تنبني عليه، ففي جعله في الاصطلاح الأدلة قرب إلى المدلول اللغوي، ولهذا الوجه الآخر جعل المؤلف الفقه العلم لا المعلوم.

قال الشيخ لطف الله: والأمر في ذلك سهل، قال: قال المحقق الشريف: أسماء العلوم المدونة كالمنطق

والنحو والفقه وغيرها تطلق تارة على المعلومات المخصوصة، فيقال مثلاً: فلان يعلم النحو أي يعلم

تلك المعلومات المعنوية، وأخرى على العلم بالمعلومات المخصوصة وهو ظاهر.

(وهي) أي تلك القواعد تنقسم إلى قسمين^(١):

(قطعية): وهي ما دليها قطعي من عقل أو سمع، وذلك ككون الأمر للوجوب، وكون الإجماع حجة على رأي ونحو ذلك.

(وظئية): وهي ما دليها ظني من عقل كما يذكر في الأمر أنه للمرة أو التكرار أو التراخي، وأن ألفاظ العموم مستغرقة، وكثير من عقليات هذا العلم، أو سمع كمسألة التخصيص بالقياس، وكون الإجماع حجة على رأي، وسواء قلنا إن أصول الفقه العلم بالقواعد أو هي أنفسها، وانقسامها إلى هذين القسمين مذكور في الجوهرية، وقد حقه الدواري في شرحها.

لا يقال: إذا كانت ظنية جاز التقليد فيها وأجريت عليها أحكام الفروع الظنية كما سبق إلى ذهن بعض الناس.

فدفعه: بأن أصول الفقه لا بد فيه من العلم الحازم، قال: ولذا لم يجوز التقليد فيه.

لأننا نقول: الاعتقاد الذي لا يتبعه عمل لا يسوغ فيه التقليد، ولا تجري عليه أحكام الفروع؛ لأن ذلك أصل من الأصول، والاعتقاد الذي يتبعه عمل يجوز التقليد فيه؛ لأنه فرع من الفروع؛ لأن العمل فرع على العلم فامتناع التقليد فيه من هذه الجهة لا مما توهمه، ولكن هذا مبني على أن الاعتقاد أعم من أن يكون ظناً أو علماً كما هو المختار، مع أنه قد أجاز التقليد فيه الإمام عز الدين في جواباته، وقبله القاضي عبد الله بن الحسن، لكن من القواعد كما سيأتي أن التقليد قبيح عقلاً وسمعاً إلا ما قام دليبه كما ستقف عليه في باب الإجتهد، وسيأتي الكلام إنشاء الله تعالى.

(وأما موضوعه: فالأدلة الكلية السمعية) وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكيفية دلالتها على الأحكام الشرعية، ودلالاتها تكون على أوجه ثلاثة:

أولها: من جهة اللفظ، إما بصريحه وإما بظاهره، وإما بمفهومه وإشارته، وإما بمعقوله واستنباطه.

(١) وقال بعض المحققين: إن معنى كون قواعده قطعية، أن النظر الصحيح في تلك القاعدة يوصل إلى معلوم، كالنظر في كون الإجماع القاطع، أو النص القاطع حجة قطعية، ومعنى كون القاعدة مظنونة، أن النظر الصحيح فيها يوصل إلى مظنون، كالنظر في كون خبر الآحاد حجة ظنية، مع أن دليل القاعدة الأولى المثبت لها وهو ((لن مجتمع أمي على ضلالة)) ونحوه، ودليل القاعدة الأخرى وهو إجماع الصحابة القاطع مثلاً، وعلى العمل بخبر الواحد مقطوع بهما، فتأمل. تمت من حاشية على الأصل.

وثانيها: جهة أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وثالثها: من جهة تفريراته صلى الله عليه وآله وسلم وسكوته، فجميع ما يذكر في أحكام الشريعة لا يخرج عما ذكرنا من هذه الثلاثة، وسيأتي الكلام على كل من هذه الأوجه مقررًا في مواضعه اللائقة بمعونة الله تعالى^(١).

ووصفت الأدلة بالكلية تنبيهاً على أنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها المنصوبة على أعيان المسائل، بل على الوجه الكلي، فيبحث عن أحوال الأمر هل للوجوب أو للندب؟ لا من حيث كونه المنصوب على وجوب الصلاة مثلاً - أعني في قوله تعالى {أقيموا الصلاة}.

(وأما فائدته): أي المصلحة التي تترتب عليه (فالعلم) أو الظن (بأحكام الله تعالى) وإنما كان فائدته معرفة أحكام الله تعالى؛ لأنها مناط السعادة الدنيوية، والدرجات الأخروية، وترك المؤلف للظن إما اعتماداً على وضوح قصده، وإما إطلاقاً للعلم على ما يشتمله، وهذا غير مؤاخذ عليه؛ لأنه ليس واقعاً في الحدود.

(وأما استمداده): أي بيان ما يستمد منه أي يتوقف عليه مسائله، إما تصوراً أو تصديقاً (فمن) علم (الكلام، لتوقف) صحة (الأدلة الكلية) أي الإجمالية كالكتاب والسنة والإجماع وغيرها، (على معرفة الصانع) ليتمكن إسناد خطاب التكليف إليه، ويعلم لزوم التكليف وثبوتها في حقنا حين إسناد خطابه تعالى إليه؛ لأنه خالق المكلفين فلا يلزمهم إلا ما أوجبه أو كلف به، وتتوقف معرفة وجود الباري على أدلة حدوث العالم، (و) أيضاً أن كون الكتاب وما ذكر معه حجة تتوقف صحتها على (صدق المبلغ)، وتتوقف السنة على ذلك ظاهر.

(١) وقال سعد الدين في شرح التلويح: إن الموضوع هو الأدلة السمعية والأحكام، إذ قد يبحث فيه عن أعراض الأحكام أيضاً، مثل أن الوجوب موسع أو مضيق، وعلى الأعيان أو على الكفاية، إلى غير ذلك، ورد السيد شريف بأن مبحثه على أن الأمر مثلاً يدل على الوجوب الموسع أو المضيق، فإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلي من الأدلة المذكورة، احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلية، كسائر الفروع من أصولها، ومنهم من قال هو الأدلة مع الإجتهد دون الترجيح نظراً إلى الظاهر، تمت منه.

أمَّا الكتاب: فلأن كل واحد مما يستدل به من الكتاب على الأحكام ليس معجزاً؛ لأن المعجز منه مقدار سورة، وأقله ثلاث آيات، فلا يعلم أنه من كلامه تعالى إلا بإخباره، فلا بد من صدقه. وأمَّا الإجماع والقياس: فيرجعان إلى الكتاب والسنة، والعلم بصدق المبلغ يتوقف على أدلة المعجزة على الصدق، فإنَّها تصديق له من الله تعالى فيما أدينناه، ولا طريق إليه سواه ولا تقليد في ذلك كله، كما لا يخفى فلا بد من الإستدلال عليها وذلك من وظيفة علم الكلام.

(و) استمداده أيضاً: (من) علم (العربية) وهي متن اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان وذلك (لأنَّ الأدلَّة من الكتاب والسنة) الذين هما عمدة الأدلَّة والباقي متفرع عليها (عربية) والإستدلال بهما على الأحكام يتوقف على معرفة أصول اللغة وأحكامها التي لها مدخل في الإستدلال على الأحكام من حقيقة ومجاز، وعموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وحذف وإضمار، ومنطوق ومفهوم، واقتضاء وإشارة، وتنبية وإيماء، وتركيب واشترک، وترادف ونقل، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية.

(و) استمداده أيضاً: (من الأحكام) الخمسة، (والمراد) من الإستمداد من الأحكام: (تصورها بالحد) الذي المراد به التعريف ولو لفظياً، وأمَّا قلنا إن المراد ما ذكر (ليمكن) للأصولي حصول مقصوده، وهو (إثباتها أو نفيها بعد ذلك) أي بعد تصورها؛ إذ لا بد من تصور النسبة والطرفين قبل الحكم (في أفراد المسائل) أي مسائل الأصول، لا من حيث وجودها وعدمها في نفسها، فإن ذلك من علم الكلام، بل من حيث أنها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها، فإذا قلنا: الأمر للوجوب مثلاً كان معناه أنه دل على الوجوب ومفيد له، وكذا مقصوده بإثباتها ونفيها في أفراد مسائل الفقه من حيث تعلقها بالأفعال، فإذا قلنا: الوتر واجب كان معناه أنه متعلق للوجوب وموصوف به، لا أن المراد من الإستمداد منها أنه يستمد من (حصولها وإلّا) يُرد ما ذكرنا من التصور وأريد حصولها (لزم الدور)، وهو توقف الشيء على نفسه أو على ما يتوقف عليه؛ إذ لو أريد العلم بإثباتها أو نفيها من حيث استفادتها من أدلتها لزم توقف الشيء على نفسه، فإن ذلك مقاصد هذا العلم ومسائله، ولو أريد إثبات الأحكام أو نفيها من حيث تعلقها بالأفعال، بأن يعلم إثباتها أو نفيها في آحاد المسائل على ما في الفقه من العلم بوجوب الحج وحرمة الخمر وغير ذلك بطريق النظر والإستدلال، لزم توقفه على معرفة أحوال الأدلَّة - أعني ما يتوقف عليه - لأنه فائدة لهذا العلم ومتأخراً عنه، فظهر ارتباط المقاصد بذلك.

(وأمَّا حكمه: فالوجوب) على الكفاية:

أما كونه واجباً: فلأن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالملكفين واجبة، للإجماع على أن المكلف غير مخير بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة، بل لله فيها أو في أكثرها أحكام معينة، ولا طريق إلى معرفة حكم الله تعالى إلا هذا العلم؛ لأن المكلف إن كان عامياً ففرضه السؤال لقوله تعالى {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل/٤٣)، وإن كان عالماً فالعالم لا يمكنه أن يعرف حكم الله تعالى إلا بطريق؛ لانعقاد الإجماع على أن الحكم بمجرد الشك غير جائز، ولا معنى لأصول الفقه إلا تلك الطرق، وما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه كما يأتي إنشاء الله، فثبت أنه لا سبيل إلى معرفة حكم الله تعالى إلا بأصول الفقه.

وأما وجوبه على الكفاية: فلما سيأتي إن شاء الله تعالى في أبحاث المفتي والمستفتي من أنه لا يجب على الناس بأسرهم طلب الأحكام واستنباطها بالدليل؛ فلأن الأحكام الشرعية التي وجب أصول الفقه لأجلها واجبة على الكفاية، فتحتم أن تكون أصول الفقه مثلها؛ إذ هو طريق لها، فيجب أن يكون وجوب المتطرق كوجوب المتطرق إليه.

فصل: [في انحصار أبوابه]

(وينحصر) هذا العلم بحسب الاستقراء انحصار الكل في الأجزاء، وقد حصرها المصنف في المسودة في عشرة أبواب في ثلاثة أبيات وهي:

أمْرٌ ونهْيٌ عمومٌ والخصوصُ معاً	ومجملٌ وبيانٌ بعدُ مذكورٌ
وناسخٌ ثمّ منسوخٌ مع خبرٍ	والفعلُ من بعده الإجماعُ مسطورٌ
قسٌ واجتهدٌ وكذا أحصرُ إباحتهُم	ووصفٌ مفيدٌ ومستفيدٌ ولا غيرُ

وهي في التحقيق راجعة إلى ما ذكره المؤلف في المسودة؛ لأن المطلق والمقيد جعلاً داخلين في باب العموم والخصوص، والظاهر والمأول في باب المجمل والمبين، وكذا التعارض والترجيح، فإنهم يذكرونها ولا يفردون منها باباً، ويذكرون تعارض الأخبار وتراجيحها في باب الأخبار، وتعارض القياس وتراجيحه في باب القياس إذا عرفت هذا فأول باب من الستة عشر (الأمر، و) الثاني: (النهي، و) الثالث: (العموم، و) الرابع: (الخصوص، و) الخامس: (المطلق والمقيد، و) السادس: (المجمل، و) السابع: (المبين، و) الثامن: (الظاهر والمأول، و) التاسع: (الناسخ

والمنسوخ، و) العاشر: (الإجماع، و) الحادي عشر: (الأفعال، و) الثاني عشر: (الأخبار، و) الثالث عشر: (القياس، و) الرابع عشر: (الإجتهد وصفة المفتي والمستفي، و) الخامس عشر: (الحظر والإباحة، و) السادس عشر: (التعارض والترجيح).

وبيان انحصارها: أن أصول الفقه كما عرفت عبارة عن القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، والأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين، فمجال اضطراب المجتهد: استعمال الفكر في استنباط الأحكام من مداركها التي هي القواعد: وهي إما عقلية أو لا: الثاني: السمعية، وهي إما منصوصة أولاً، الثاني: المستنبطة.

والأول: إما فعل أو تقرير أولاً، الثاني: القول.

والقولية: إما أن يكون النظر في ذواتها: وذلك الأمر والنهي، أو في عوارضها بحسب متعلقاتها، من حيث الشمول وعدمه: وذلك العموم والخصوص، أو من حيث الإطلاق والتقييد: وذلك المطلق والمقيد.

أو بحسب كيفية الدلالة: إما من حيث الظهور والخفاء، وهو الظاهر والمأول، أو من حيث الإجمال والبيان وهو الجمل والمبين، والنظر في الذوات مقدم على النظر في العوارض، فلذا قدمنا الأمر والنهي، وقدم الأمر على النهي لتقدم الإثبات على النفي.

وأيضاً: فإن معظم الابتدء بالأمر والنهي، وبمعرفة الأحكام، ويتميز الحلال عن الحرام، والنظر في المتعلق مقدم على النظر في كيفية التعلق، فلذا قدمنا العام والخاص، وما يجري مجراها على الجمل والمبين كذلك، وقدم العام على الخاص؛ إذ لا يتصور خصوص إلا بعد عموم، وكذلك المطلق على المقيد، والجمل على المبين، والظاهر على المؤول، وهذه الدلالات:

إمّا أن ترد لإثبات الحكم أولاً، بل لرفعه، الثاني النسخ، والنظر في ثبوت الحكم مقدم على النظر في دفعه.

ثمّ المثبت والرافع إذا لم يكونا من خطاب الله تعالى، فإمّا من خطاب رسوله أولاً، الثاني: الإجماع، وقد يكون لا لخطاب كما يأتي إنشاء الله تعالى.

والأول: الأخبار، وخطابُه تعالى مقدم على غيره، فلذا قدم النسخ لما كان يدخل فيه، والإجماع مُقدم على فعل الرسول وخطابه؛ لأن الإجماع مأمون فيه النسخ بخلافهما.

وقدم الأفعال على الأقوال؛ لكونها ناقلة بحتاً، كما ذلك في مسألة طريق كثير من المصنفين. وبعضهم قدم الأخبار على الإجماع؛ لأن خطاب الرسول مقدم على خطاب أمته، وقدم الأفعال والتقارير عليه أيضاً؛ لمناسبته أقواله صلى الله عليه وآله وسلم؛ ولأنها حجة في حياته وبعد وفاته، والإجماع بعد موته فقط.

والطرائق المستنبطة: إما أن تتضمن طريقة التعليل أولاً، الثاني: الإجتهد وتتبعه طريقة المفتي والمستفتي، والأوّل القياس.

وقدم عليه الأخبار؛ لأنه دليله، ومن حق الدليل أن يتقدم على المدلول في العلم؛ ولأن الأخبار كلها قطعية، وإن دخل الظن في نقلها إلينا بخلاف القياس، وقدم على الإجتهد لأن له أصلاً معيناً بخلاف الإجتهد؛ ولأن دلالته قد تكون قطعية بخلاف الإجتهد.

ثم إنهم إن فقدت الطرق المذكورة ولم يجد المجتهد في الشرع طريقاً للحكم رجع إلى ما يقضي به العقل في الحادثة على حسب الاختلاف هل الإباحة أو الحظر؟.

وقدم الإجتهد على الحظر والإباحة؛ لأنه طريق شرعي، والحظر والإباحة رجوع إلى قضية العقل؛ لعدم الطرق الشرعية، وكذلك التعارض والترجيح؛ لما كانا على الكلام فيما إذا ورد خبران متعارضان أو ظاهر آيتين احتيج إلى الكلام عليهما وترجيح أيهما.

وقدم عليه الحظر والإباحة؛ لأنه آخر قدم يخطو به المجتهد إلى الحكم في الواقعة عند تعارض الأدلة.

هذا ومن رام في مثل عدد أبواب هذا الفن حصراً عقلياً فقد ركب شططاً، سيماً وهو أمر للاصطلاح والمواضع فيه مدخل، لكن لا بأس بما استحسنته من كيفية هذا الضبط والتقريب، وإن كان في شيء منه مدخل للمناقشة والتشعيب، ولهذا بحث ابن الحاجب عن الكتاب والسنة والإجماع باعتبار ما يختص بواحد من المسائل، ثم تكلم فيما يشترك فيه من السند والمتن، فالمتن ما تضمنه الثلاثة من أمرٍ ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، ومنطوق ومفهوم، وناسخ ومنسوخ، والسند هو الإخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد، مقبول أو مردود، ولما كان الطريق إلى الشيء مقدماً عليه طبعاً قدم باب الأخبار وضعاً، ثم بحث عن بقية الأدلة، ثم عن الإجتهد ومقابله وهو التقليد، ثم عن الترجيح والله أعلم.

فصل: [في أحكام الألفاظ]

لما كان علم أصول الفقه يُستمدُّ من العربية ذكر السيد رحمه الله أحكاماً من علم اللفظ، لأجل إدراك الانتفاع قبل الشروع في المقاصد؛ لأن استمدادها منه كما عرفت فقال:

(وما تصح المواضعة عليه) يعني من الأصوات، يعني ما يصح التواطؤ على وضعه بين قوم كالعرب وغيرهم، فخرج ما لا تصح المواضعة عليه، كالأصوات المجردة عن الحروف كظنين الذباب ونحو ذلك، والإشارات والكنائيات والعقود والنصب مما يصح المواضعة عليه، لكن ليست من الأصوات، وما ذكرناه هو معلومٌ من قصد المصنف وإن لم يصرح به، أو لأنه اتكل على ذكر السمع في قوله: الأدلة السمعية، وما كان كذلك (إن لم تقع) المواضعة عليه (فهو المهمل) وهو منقسم في نفسه: إلى ما يكون مهملاً على الإطلاق، وإلى ما يكون مهملاً بالإضافة.

فالذي يكون مهملاً على الإطلاق: هو الذي لم يوضع لمعنى، ولا فائدة تحته بحال.

والذي يكون مهملاً بالإضافة: فهو الذي لم يوضع لمعنى ولا فائدة فيه بالإضافة إلى تلك اللغة التي هو مهملٌ فيها.

ثمَّ الإهمال يتطرق إلى الكلام على أوجه ثلاثة:

أولها: أن يكون من جهة آحاد الحروف، وذلك نحو الطاء فإنها مستعملة في جميع اللغات ما عدا الرومية واليونانية، والضاد فإنها مُهملة في جميع اللغات ما خلا العربية، ولهذا قال صلى الله عليه وآله الكرام: ((أنا أفصح من نطق بالضاد)) يريد العرب، وقد يكون مهملاً على الإطلاق، وهذا نحو الجيم التي كالكاف فإنه لا يقال في خرج خرك في لغةٍ من اللغات.

وثانيها: أن يكون من حيث الانتظام في الأحرف المفردة، وهو نحو قولنا: كادث ومادث، فإهمال هذين من جهة تأليفهما على هذه الكيفية، وهي غير مفيدة لمعنى، بالإضافة إلى جميع اللغات.

ثالثها: من جهة انتظام الكلم المفردة، وهذا كنحو إضافة الفعل إلى الفعل، والفعل مع الحرف، والحرف مع الاسم، فإحتمال غير مفيدتين، ونحو انتظام الحرف مع الحرف أيضاً لما سيأتي إنشاء الله تعالى.

(وإن وقعت) المواضعة عليه (فهو المستعمل)، وكما كان الإهمال من تلك الأوجه الثلاثة

فالإستعمال يكون من جهتها بلا مزية:

فتارة يكون من جهة الأحرف كسائر الأحرف العربية، وتارة يكون من جهة انتظام الأحرف (وهو الكلم المفردة) كفرس وأسد.

وتارة يكون من جهة انتظام الكلم المفردة كقولنا: زيد قائم وعمرو قاعد، وأنت خبير بأن الأنسب أن يذكر في مقابلة المهمل الموضوع، إذ لا يلزم من الوضع الاستعمال.

قال الشيخ لطف الله: وكأنه أراد بالمهمل ما لا يصح أن يستعمل، وبالمستعمل ما يصح أن يستعمل.

(ويسميان) أي المهمل والمستعمل (كلاماً عند جمهور الأصوليين والمتكلمين) كالقاضي وأبي عبد الله وأبي علي وأحد قولي أبي هاشم، وفي كلامه إشارة إلى خلاف النحاة في قاعدتهم كما ستعرفه، وإلى أحد قولي أبي هاشم وغيره من عدم تسمية المهمل كلاماً.

فعلى اصطلاح جمهور الأصوليين والمتكلمين حد الكلام: ما يصح وضعه ولو حرفاً واحداً والتصق بغيره، كلام الجر وبائه، فيكون مرادفاً للفظ.

ولما كان ذكر المهمل لاستيفاء أقسام الكلام فقط، أخذ المصنف في الكلام فيما يتعلق القول فيه عرض وهو المستعمل فقال:

(وينقسم المستعمل إلى) قسمين: الأوّل: (مفرد، و) الثاني: (مركب).

(فالمفرد: ينقسم عند جمهور الأصوليين والمتكلمين: إلى مفيد) وهو ما أفاد إبانة المسمى عن غيره بصفة^(١) أو حكم، أمّا الصفة فقولنا: عالم وقادر، وأمّا الحكم فقولنا: خشبٌ رطب؛ لأننا ميزناه من خشب يابس بصعوبة تفكيك، وهي حكم التأليف.

لا يقال: قولك: وهو ما أفاد .. الخ، ينتقض بالمعدوم، وبقولنا: قدرة، فإنهما مفيدان، وليس يفيدان صفة ولا حكماً.

(١) المراد بالصفة كل مزية ثابتة للذات لا تحتاج في صحتها إلى غير تلك الذات، أو ما يجري مجرى الغير لها، فيخرج الحكم إلى مزية للذات، فهو المزية التي لا تعلم الذات عليها باعتبار غيرين، أو غير وما يجري مجرى الغير، فالأول كالمماثلة والمخالفة، فإنهما لا يعقلان إلا بين غيرين وهما المثالان والمختلفان، والثاني كما نقول في صحة وجود المقذور بين المقذور وبين وجوده، فالوجود جار مجرى الغير للمقدور وليس بغير، لكونه صفة لا تستقل بالمعلومية، ولتوسيع الدائرة محل آخر، تمت من حاشية على الأصل.

لأننا نقول: إن قولنا قدرة تفيد صحّة الفعل، وقولنا معدوم تفيد انتفاء صفة الوجود وصحّة الوجود، فلم يعربا عن الفائدة.

(وهو) أي المفيد ينقسم إلى: (حقيقة و) إلى (مجاز) وسيأتي الكلام عليهما مستوفى إن شاء الله تعالى، وظاهر كلام المؤلف انحصاره في الحقيقة والمجاز وفاقاً للأكثر، وخلافاً لصاحب التلخيص.

فالحقيقة (كأسد لل سبع) المعروف، (و) المجاز أن يُطلق على (الرجل الشجاع) بجامع الجرأة والشجاعة.

(و) المفرد (إلى جار مجرى المفيد: وهو الموضوع بإزاء أمر لا يختص بذات دون أخرى، كشيء) فإنه وضع بإزاء أي ذات وأي صفة، لا باعتبار إفادته معنى فيهما خاصاً، لكنه يفيد بالتبعية فائدة تعم تلك الذات أو الصفة وغيرها، وهو كونه يصح العلم به، فمن حيث لم يتميز به معنى لم يكن مفيداً، ومن حيث أنه يفيد ماهية متعلقة في الذهن وهو كونه معلوماً، كان جارياً مجرى المفيد.

وقد يقال: ما أردت بالذات، حتّى يكون شيء لا يختص بذات دون ذاتٍ، هل ما يشتمل الجواهر والمعاني كما يقال في علم الكلام؟، فذلك بمعزل عن معناه اللغوي، وأنت بصدد تفسيره، فإننا لهنا الترادف، ثمّ أنّه أخفى من المجرور، فإن شيئاً أجلي من ذات بهذا المعنى؛ لأنّه دون إثبات المعاني حتّى يكون ذواتاً كما يقال في علم الكلام خرط القتاد، على أنّ الشيء يطلق على الصفة أعني أن أهل اللغة يطلقون الشيء على الصفات؛ لعدم دربتهم بما اصطاح عليه أهل الكلام، فأما هم فلا يسمون الصفات شيئاً.

أو أردت ما يقابل المعاني والصفات، والمعلوم أنّها من أفراد الشيء أيضاً في اللغة؛ لأن الشيء فيها ما يصح العلم به والخبر عنه، والحقيقة تعم المعاني والصفات وانتفاء الترادف، اللهم إلا أن تكون الذات في اللغة كالشيء يطلق على ما يصح العلم به والخبر عنه كائناً ما كان.

(و) المفيد والجارى مجراه (لا يجوز تغييرهما)، بأن يسمى الحيوان الناطق باسم لم تضعه العرب، أو يسمى ما يصح كونه معلوماً باسم كذلك، ويسلب عنهما لفظ الإنسان والشيء، (واللغة بحالها) أي لم تتغير، بمعنى أنه ممتنع تغيير مدلولهما في لغة العرب، فأما تغييرهما مع الخروج عنها فلا حجر فيه.

(والى غير مفيد ولا جارٍ مجراه وهو العلم كزيد) فإنه لا يفيد إبانة المسمى عن غيره بصفة أو حكم، ولا ماهية متعلقة في الذهن؛ لأنه إنما وضع للترقية بين الأشخاص، (و) العلم (يجوز تغييره) وتبديله باسم آخر كأن يسمى ما كان يسمى بعمره زيداً، بحيث لا يستعمل الأول فيه،

فإن ذلك التغيير صحيح، (واللغة بحالها) لأنه لم يكن بوضع من واضع اللغة، حتى إذا سلبنا عنه ذلك خالفنا وضع اللغة، وهذا هو اصطلاح الأكثر.

وقال (الإمام) يحيى بن حمزة عليه السلام - وحيث يطلق لفظ الإمام في هذا الكتاب فالمراد بذلك يحيى بن حمزة عليه السلام، كما أن ابن الحاجب إذا أطلق لفظ الإمام فهو الجويني^(١)، وصاحب الجمع ومتابعوا الرازي إذا أطلقوه أرادوا أنه الرازي - (وبعض الأصوليين) كأبي الحسين وغيره، (وأهل) متن (اللغة والعربية: بل هما) أي الجاري مجرى المفيد وغير المفيد (من المفيد وليساً بمستقلين) بحيث يعد كل منهما قسيماً للمفيد، فلا يقسمون المفرد إلى هذه الأقسام؛ لأن من المعلوم أنه لا فرق بين قولنا شيء وبين قولنا فرس وأسد وسواد، فإن كل واحد من هذه الأسماء مفيد لما وضع له في أصل اللغة، كإفادة قولنا شيء لما وضع له أيضاً، من غير فرق، وهكذا أيضاً أسماء الأعلام فإنها مفيدة أيضاً، قالوا: ويدل على كونها مفيدة أمران:

أما أولاً: فلأننا نعلم بالضرورة تفريقهم بين قولنا زيد وبين قولنا ديز، ولا فرق يُعقل إلا من جهة كون أحدهما مفيداً والآخر غير مفيد.

وأما ثانياً: فلأن الإجماع منعقد عند أئمة الأدب من اللغة والنحاة على عدها في أقسام المفيد، ثم قال الإمام: لا يقال: فلو كان العلم مفيداً لما جاز تغييره واللغة بحالها، كما لا يجوز تغيير قولنا أسد وفرس وسواد، فلما غيروا واللغة بحالها دل على كونه غير مفيد؛ لأننا نقول: هذا فاسد، وأي مانع من جواز تغيير المفيد، وانقسامه إلى ما يجوز تغييره واللغة بحالها كأسماء الأعلام، وإلى ما لا يجوز تغييره واللغة بحالها كسائر أسماء الأجناس، فلو كان غير مفيد كما زعموا لما جاز استعماله ودورانه على ألسنتهم، كما لم يستعملوا قولنا ديز في حالة أصلاً^(٢).

قلنا: إن أردنا بما لا يفيد ما لا يفيد فائدة، وأسماء الأعلام إنما تفيد التمييز فقط.

قال: (والمركب ينقسم إلى قسمين: خطاب وغير خطاب، فالأول) وهو: الخطاب (ما قصد به المتكلم إفهام غيره معنى) أي شيء، يدخل تحت المقصد بذلك المركب، فالوصف بقوله (من

(١) الجويني: هو عبد الملك بن محمد بن عبد الله الجويني، المعروف بإمام الحرمين، من كبار متكلمي

الأشعرية، وهو أستاذ الغزالي، توفي (٤٧٨هـ)، له في أصول الفقه البرهان، والورقات.

(٢) قال الشيخ لطف الله الغياث: ولا مشاحة في الإصطلاح، تمت من حاشية الأصل.

المعاني) لقصد التعميم، كما في قوله تعالى {وَمَا مِنْ ذَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ} (هود/٧)، كما قرر في مواضعه، وقد احترز عما لم يقصد به إفهام الغير، وكان مما معناه جلياً لا يحتاج إلى إفهامه الغير كقولك: السماء فوقنا والأرض تحتنا، وينبغي أن يزداد في الحدّ: ويكون ذلك الغير ممن يمكنه فهم ذلك، وإثماً اشترط أن يقصد به المتكلم، ويكون ذلك الغير ممن يمكنه الفهم، لاصطلاح أهل اللغة أن فاعل الكلام عندهم يسمى متكلماً ومكلماً ومخاطباً، والمتكلم فاعل الكلام، ولا يستلزم التعدي، ومكلم ومخاطب متعديان، فالتكلم يعتبر فيه قصد توجه الكلام إلى الغير فقط، والمخاطب يعتبر فيه ذلك، وأن يكون ذلك الغير ممن يمكنه فهم ما وجّه إليه .

(و) القسم (الثاني) وهو غير الخطاب: (ما جرى على رسم الدرس) إذ قد عرفت مما سبق حد الخطاب وهو أنه ما قصد به المتكلم إفهام غيره.. الخ الكلام، والدرس بخلاف هذا إذا الدارس إنما يريد حفظ اللفظ فقط^(١).

فصل: في بيان حقيقة المفرد والمركب وما يتبع ذلك

واللفظ (المفرد عند النحاة: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه)، بأن لا يكون له جزء كهمزة الإستفهام، أو يكون له جزء لا لمعناه كلفظ الله، أو يكون له جزء ولمعناه جزء، لكن جزء اللفظ لا يدل على معنى كالزاي من زيد، أو يكون له جزء وله معنى، لكن ليس جزء معنى اللفظ كعبد الله علماً، وبقي خارجاً عن حد المفرد بحسب الظاهر، ما يكون له جزء له معنى هو جزء معنى اللفظ، لكن دلالاته عليه ليست بمقصودة، كالحَيوان الناطق إذا سمي به إنسان، مع أنه مفرد عند النحاة، فالأحسن أن يقال في تعريفه: ما لا يقصد لجزئه الدلالة على جزء المعنى.

(والمركب بخلافه)، فهو ما يدل بل ما قصد أن يدل جزؤه على جزء معناه، نحو غلام زيد وقام زيد، وقوله عند النحاة إشارة إلى أن مصطلح الأصوليين خلافه؛ لأنهم يقولون: المفرد: اللفظ بكلمة واحدة، فيخرج مثل: عبد الله وعلبك علمين، ويدخل فيه نحو يضرب.

قال ابن الحاجب: وعلى حد النحاة بالعكس.

(١) وذلك كتابي القرآن عادة، فإنه إنما يقصد به حفظ لفظه أو التبرك أو نحو ذلك، تمت من حاشية الأصل.

واعترض قول ابن الحاجب: بأن يضرب أحد أفراد الفعل الذي هو كلمة، وهي لفظ مفرد عند النحاة، فهو داخل في حد النحاة.

(فإن أفاد) المركب (نسبةً) أي تعلقاً لأحد جزئيه بالآخر، (يصح السكوت عليها)، لينخرج إسناد المصدر واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف، فإنها مع ما أسندت إليه لا يصح السكوت عليها، وأما نحو قائم الزيدان، فلكونه بمنزلة الفعل وبمعناه كما في أسماء الأفعال، وسواء كان حكماً لمفهوم أحد الجزئين على الآخر أولاً، فدخل فيه الإنشاء، فإذا كان كذلك (فهو الكلام، وأقل ائتلافه من اسمين) نحو: زيد قائم، (و من فعل واسم) نحو: قام زيد، لوجود المسند والمسند إليه في كل من المثالين، بخلاف ما لو كان الائتلاف من حرف واسم، أو فعل وفعل، أو حرف وحرف، أو حرف وفعل، لعدم المسند في الحرف والاسم، وعدم المسند إليه في الفعلين، وعدمهما في الحرفين، وعدم المسند إليه في الفعل والحرف، بخلاف الاسم فإنه يصلح لأن يكون مسنداً ومسنداً إليه، والفعل لكونه مسنداً لا مسنداً إليه، فصار حاصل هذا ستة أقسام قد عرفتها مما سبق، اثنان منها يتأتى فيها الائتلاف، والأربعة الباقية متعذر فيها ذلك.

فصل: [في دلالات اللفظ]

قال الشيخ لطف الله بن محمد: لما كان اللفظ الموضوع لا يبحث عنه إلا من حيث دلالاته ذكر أقسام دلالاته، لكنه خص بالتقسيم دلالة المفرد، ولا أرى عليه باعثاً إلا أن يختار مذهب من يقول إن دلالة المركب عقلية، وهو بعيد، وكيف لا وقد أطلق فيما سبق أن المركب قسم من الموضوع، والظاهر أنه اتبع ما يفهم من ظاهر عبارة ابن الحاجب حيث قال بعد قوله: والمفرد ينقسم: إلى اسم وفعل وحرف، ودلالاته اللفظية.. الخ: فإن الظاهر رجوع الضمير إلى المفرد، ويمكن أن يجعل الضمير راجعاً إلى اللفظ مطلقاً، فيعم المفرد والمركب. انتهى.

والجواب عن ذلك ما قاله سعد الدين: وضمير الدلالة دلالاته للمفرد إلا أن الحكم في المركب يعرف بالمقايسة، إذا عرفت ذلك فنقول:

(دلالة) اللفظ (المفرد): هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدال، والثاني المدلول، والدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، كدلالة الخطوط والعقود والنصب والإشارات، فأضاف الدلالة إلى المفرد؛ إذ لا تتصف الدلالة الغير اللفظية بمفرد، وكان

ينبغي أن تقيد الدلالة بما يكون للوضع مدخل فيها، احترازاً عن الدلالة الطبيعية والعقلية؛ لأن الدلالة الوضعية هي التي تنقسم إلى هذه الثلاثة الآتية بخلاف دلالة الطبع كأح، ودلالة العقل كما إذا سمعت من وراء الجدار كلاماً، فإنه يدل على وجود الالفاظ، والمقصود بالنظر هاهنا هي التي يكون للوضع مدخل فيها لعدم انضباط الطبيعية والعقلية، واختلافها باختلاف الطبع والأفهام، ويمكن أن يعتذر للمصنف بأنه ترك التقييد للوضوح، إذا عرفت هذا فنقول:

دلالة المفرد التي يكون للوضع مدخل فيها (على ما وضع له) تسمى (مطابقة)، وتسمى دلالة مطابقة أيضاً، لمطابقة الدال المدلول^(١)، وذلك (كدلالة عشرة على خمستين) أي على مجموعهما. (و) دلالته (على جزئه) أي جزء معناه، (تضمن)، وتسمى دلالة تضمن أيضاً، لتضمن المعنى لجزئية المدلول، (كدلالته) أي العشرة (على خمسة).

(و) دلالته (على اللازم) أي لازم معناه، (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضاً، لالتزام المعنى أي استلزامه المدلول^(٢)، وذلك (كدلالته) أي العشرة (على كونها زوجاً).

فإن قيل: إذا كان اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل واللازم، كلفظ الشمس المشترك مثلاً بين الجرم والشعاع ومجموعهما، فالجرم جزء، والشعاع لازم، والمجموع كل، فإذا أطلق على المجموع مطابقة، واعتبر دلالته على الجرم تضمناً، والشعاع التزاماً، فقد صدق على هذا التضمن والالتزام أنها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له، وإذا أطلق على الجرم والشعاع مطابقة صدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له أو لازمه، وإذا أطلق على الشعاع تضمناً صدق عليها أنها دلالة اللفظ على لازم ما وضع له، وإذا أطلقت عليه التزاماً صدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، وحينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات الثلاث بالآخرين.

قلنا: إن قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الأمور التي تختلف باعتبار الإضافات، حتى أن المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له من حيث أنه موضوع له، والتضمن الدلالة على جزء ما وضع له من

(١) وذلك لأن اللفظ مطابق وموافق لتمام ما وضع له، من قولهم: طابق النعل النعل، إذا توافقا. تمت من حاشية الأصل.

(٢) وذلك لأن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عن معناه الموضوع له بل على الخارج اللازم له. تمت.

حيث أنه جزءٌ، والالتزام الدلالة على لازمه من حيث أنه لازم ما وضع له، وإنما أدخل الآخر ضمناً، وكثيراً ما يتركون هذا القيد اعتماداً على شهرة ذلك، وانسياق الذهن إليه.

(و) تسمى (الأولى) وهي دلالة المطابقة (وضعية اتفاقاً) بين من سمى التضمن وضعيّة مثلها، وبين من سماها والالتزام عقليين؛ لأن الواضع إنما وضع اللفظ للدلالة على تمام ما وضع له، فهي الدلالة المسبوقة إلى الوضع .

(و) تسمى (الثالثة) وهي دلالة الالتزام (عقلية اتفاقاً) بين من ذكر، وإنما اتفقوا على كونها عقليّة؛ لأن دلالة اللفظ على لازمه إنما هي من جهة أنّ العقل يحكم بأن حصول الملزوم في الذهن يستلزم حصول اللازم فيه.

(و) اختلف في دلالة التضمن التي هي الثانية هل هي وضعية أو عقليّة، فقال المؤلف: (الأصح في الثانية أنها وضعية) قال الشيخ المحقق لطف الله بن محمد الغياث حفظه الله: وكأنّه إما لكونها تشارك المطابقة في أنها دلالة اللفظ على ما وضع له، وإن كانت تلك بالاستقلال، وهذه بالمشاركة، وإمّا لما وُجّه به كلام ابن الحاجب في جعله دلالة المطابقة والتضمن لفظيّة، والالتزام عقليّة، بما قيل: من أن دلالة اللفظ على معناه المطابق والتضمين واحدة بالذات؛ لأن اللفظ يدل على معناه المطابقي، لكن ربما تضمن المعنى الواحد الموضوع بإزائه اللفظ جزئين أي كل واحد منهما مركبة من الجزئين، فإذا أطلق ذلك اللفظ يفهم الكل، ويفهم منه أي من اللفظ كل واحدٍ منهما، وهو بعينه فهم الكل، وذلك لأن اللفظ الموضوع للمعنى المركب إذا لاحظته النفس انتقلت منه إلى ذلك المعنى المركب من حيث هو، وتلاحظه ملاحظة واحدة إجمالية، فليس هاهنا انتقالات متعددة من اللفظ إلى أجزاء المعنى يتركب منها الانتقال من اللفظ إليه، ولا ملاحظات متكررة تحسبها تتألف منها ملاحظة المعنى، بل ليس هناك إلا انتقال واحد إلى غير ذلك المجموع وملاحظة واحدة، فليس هناك إلا فهم واحد هو فهم الكل وفهم كل واحدٍ، فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين، أي على كل واحدٍ منهما مغايرة بالذات بل بالإضافة والاعتبار، فإن ذلك الفهم الواحد إن أضيف إلى الكلي واعتبر بالقياس إليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة، وإن أضيف إلى أحد الجزئين واعتبر بالنسبة إليه سمي فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن.

واستوضح ذلك بما إذا وقع بصرك على زيد من رأسه إلى قدمه دفعة واحدة فإنك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة، فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته، وإن أضيفت إلى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الجزء. انتهى.

قلت: والموجّه هو الشريف.

وعند علماء المعاني واختيار صاحب جمع الجوامع أنها عقلية، قالوا: لأن دلالة اللفظ على جزئه إنما هي من جهة أن العقل يحكم بأن حصول الكل في الذهن يستلزم حصول الجزء فيه فهي كالإلزامية. قال الشيخ: ولا أعلم أحداً فرّق بين التضمن والإلتزام في التسمية بالوضع قبل السيد رحمه الله، ولا مشاحة.

(وشرط اللزوم كونه ذهنياً) أي كون المعنى الخارجي بحيث يلزم من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حصوله فيه؛ لأنّ اللازم معنى خارجي عن الموضوع له أي ليس ذاته ولا جزؤه، فلو لم يشترط اللزوم الذهني لكانت نسبة الخارج كالضحك إلى الموضوع له كالإنسان، كنسبة سائر الخارجيات إليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره تكون ترجيحاً بلا مرجح.

وهل المراد باللزوم عدم انفكاك تعقل المدلول الإلزامي عن تعقل المعنى في الذهن أصلاً - أعني اللزوم البين كما ذلك معتبر المنطقيين -، أو كون المعنى الخارجي بحيث يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه، إمّا على الفور أو بعد التأمل بالقرائن، وإلا لخرج كثير من معاني المجازات والكنائيات عن أن تكون مدلولات التزامية، مع أنها كذلك، كما هو معتبر الأصوليين وأهل العربية، [و] كلام المصنف لا دلالة فيه على أيهما فحكمتنا عليه بأنه أراد أنهما دعوى لا دليل عليها.

وصاحب التلخيص لما أراد الأمر نادى عليه بقوله: ولولا اعتقاد المخاطب لعرف عام أو غيره، أي ولو كان ذلك اللزوم مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام مثل عريض القفا فإنه كناية عن الأبله، واستلزام عرض القفا للبله بحسب الاعتقاد عرفاً، والغير العام مثل الانتقال من قولنا: فلان لا يؤدي أحداً إلى كونه متقياً مسلماً صالحاً كما عهد في الشرع من تفسير المتقي.

قال سعد الدين في شرح العضد: لكن التحقيق أن الخلاف في هذا الإلزام فرع تفسير الدلالة، فمن فسرها بفهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع اشترط ذلك،

ومن فسرهما بفهم المعنى منه إذا أطلق لم يشترط؛ إذ يكفي الفهم والانتقال في الجملة لا دائماً، وهذا مراد أهل الأصول والبيان.

وتقييد اللزوم بالذهني إشارة إلى أنه لا يشترط اللزوم الخارجي، وقد أكد تلك الإشارة بالتصريح بقوله: (وإن لم يكن) ذلك اللزوم من الموضوع له أو المدلول الالتزامي (خارجياً)، يعني أن المعبر هو اللزوم الذهني سواء كان مع ذلك لازماً في الخارج، ككون الاثني ضعف الواحد، أو لا بأن يكون بينهما معاندة في الخارج كالعَمى، فإنه يدل على البصر بالالتزام؛ لأنه عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً مع التنافي بينهما في الخارج^(١).

وقوله: (في الأصح) إشارة إلى أن ثمَّ من يشترط اللزوم الخارجي، كما صرح به بعض شراح مختصر ابن الحاجب وهو غير سديد؛ لأن الجوهر والعرض متلازمان، ولا يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر، والضدان متنافيان، وقد يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر كقوله تعالى { وَجَزَاءً سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا } [الشورى/٤٢].

نعم، قال الشيخ لطف الله: إنه لا قائل بهذا فيكون قوله في الأصح متعلقاً بقوله: شرط اللزوم كونه ذهنياً، ويريد باللزوم معتبر المنطقيين المتقدم، وتكون الإشارة بالأصح إلى خلاف الأصوليين وأهل العربية، وإن كان الأنسب الجريّ على كلامهم.

(وقد تسمى الثلاث وضعيّة) لا بمعنى أن اللفظ موضوع لذلك المدلول بالإستقلال، ولا بمعنى أنه موضوع له بالإستقلال أو بالمشاركة، بل بمعنى أن للوضع مدخلاً فيه: إما بمعنى أنه موضوع بإزائه كما في المطابقة، أو بأنه جزء الموضوع له كما في التضمن، أو بأنه يلزم من فهم الموضوع له فهمه كما في الإلتزام، وهذا مصطلح المنطقيين.

قال شيخنا: وفيه مع ما تقدم مناقضة.

وأقول: الذي غر السيد رحمه الله قول بعض الأصوليين - كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى - أن دلالة التضمن والالتزام منطوقة، وإذا كانت كذلك كانت وضعيّة كما قاله أهل المعاني في أن

(١) فإن قيل: البصر جزء مفهوم العمى، فلا تكون دلالته عليه بالإلتزام بل بالتضمن.

قلنا: العمى عدم البصر، لا العدم والبصر، والعدم مضاف إلى البصر بكون البصر خارجياً عنه، يكون المضاف خارجاً عن المضاف إليه، والله أعلم. تمت.

دلالتها على الحصر بالوضع، وحكوا عنهم القول بأن دلالتها عليه منطوقية، وفيه كلام ستقف عليه، ولا مشاحة.

قال الشيخ لطف الله: ومثال الدلالات الثلاث في المركب: أنا إذا نظرنا في قولنا: الإنسان حيوان مثلاً، دل على مجموع معتبر الإنسان والحيوان بالمطابقة، وعلى الناطق والحساس مثلاً بالتضمن؛ لأن جزءاً الجزء جزءاً، وعلى قابل صنعة الكتابة والمشى بالالتزام، انتهى كلامه.

نعم، وظاهر اطلاق السيد انحصار الدلالة في الثلاث، وفيه نظر، وتقديره موقوفٌ على مقدمة وهي الفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزئي والجزئية والجزء:

فأما الكلي فسيأتي إن شاء الله بيانه، من أنه الذي يشترك في مفهومه كثيرون، والجزئي مقابله: كزيد. وأما الكلية: فهي الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا: كل رجل يشبعه رغيفان غالباً.

ومقابله الجزئية: وهو الحكم على بعض أفراد حقيقته من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان. وأما الكل: فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد، وكقولنا: كل رجل فهو يحمل الصخرة العظيمة، فهذا صادق باعتبار الكل دون الكلية.

ويقابله الجزء: وهو ما تركب منه ومن غيره كالخمسمة مع العشرة، إذا عرفت ذلك فنقول: صيغة العموم مسماها كلية، ودلالتها على فرد منه كدلالة المشركين مثلاً خارجة عن الثلاث، أما انتفاء المطابقة والالتزام فواضح، وأما التضمن فلأنه دلالة اللفظ على جزء مسماه كما تقدم، والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليس كالأجزاء، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها الفرد في النفي والنهي، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه، ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه.

فصل: في الكلام في اللفظ وهو باعتبار ما وضع له

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: اللفظ الدال على معنى موجود في الخارج سواء كان اللفظ مفرداً أو مركباً، وبذلك يتضح لك ضعف إعادة الضمير في قوله: وهو إلى المفرد فإن المركب جار فيه الخلف الآتي عند من جعل دلالاته وضعيّة.

(و) ذلك أنهم اختلفوا في اللفظ الدال على أمر خارجي هل وضع له، أو للصورة الذهنيّة، أو لما هو أعم منهما:

فمنهم من قال: (هو موضوع للمعنى الخارجي)؛ لأنّه مستقر الأحكام؛ لأن المخبر بقوله: جاء رجل، إنما قصد الإخبار بمجيئه في الخارج.

(وقيل: للذهني)، والقائل بذلك الرازي والبيضاوي في منهاجه حيث قال: وضع يعني اللفظ بإزاء المعاني الذهنيّة، فبواسطة ذلك يدل على المعنى الخارجي.

قال الأسنوي: وحاصله: أن الوضع للشيء فرع عن تصويره، فلا بد من استحضار صورة الإنسان مثلاً في الذهن عند إرادة الوضع له، وهذه الصورة الذهنيّة هي التي وضع لها لفظ الإنسان.

واحتجوا عليه: أمّا في المفردات: فإننا وجدنا إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنيّة دون الخارجيّة، بيانه: أنا إذا رأينا جسماً من بعيد فظننا أنه حجر سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيراً سميناه به، فاختلاف الاسم عند اختلاف الصورة الذهنيّة يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها.

وأما في المركب: فلأنك إذا قلت قام زيد، فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيد وأخبرت عنه، ثمّ إن عرفنا أن ذلك الحكم واقع في الخارج استدللنا به على الوجود الخارجي، فأما أن يكون اللفظ موضوعاً لما في الخارج فلا.

وقد أجب: بأن اختلاف الاسم يظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن، فالموضوع له ما في الخارج، والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسب ما أدركه، وأيضاً يلزم أن يكون استعمال اللفظ في المعنى الخارجي مجازاً.

قال الأصفهاني في شرح المحصول: من نفي الوضع للمعنى الخارجي فإن أراد أنها لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجيّة ابتداءً من غير توسط الدلالة على المعنى الذهني، فهذا حق؛ لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالته على المعنى الذهني، وإن أراد أن الدلالة الخارجيّة ليست مقصودة من وضع اللفظ فباطل؛ لأن المخبر إذا أخبر غيره بقوله: جاء زيد فإن قصده الإخبار بمجيئه في الخارج.

قلت: لكن المثال غير قويم لما أن الخلاف إنما هو في اسم الجنس أي في النكرة لا في المعرفة، فإن منه ما وضع للمعنى الخارجي كزيد وللذهني كأسامة.

(وقيل): إنه موضوع (للمعنى من حيث هو هو)، والقائل الشيخ الإمام والد مصنف جمع الجوامع، أي من غير تقييد بالمعنى الذهني والخارجي، فعلى أيهما أطلق فقد أطلق على ما وضع له، وحاصله: أنه موضوع للقدر المشترك بينهما؛ إذ لو أراد بقيد الحيثية التقييد لزم أن يكون استعماله في كلٍّ من الذهني والخارجي مجازاً.

واستدل عليه: بأن حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ إنما وُضع للمعنى من غير تقييد بوصف زائد، فاستعماله في المعنى في ذهنٍ كان أو في خارج حقيقي على هذا دون الأولين.

والمسألة الثانية: أنه (لا يجب أن يوضع لفظ لكل معنى)، لأن المعاني التي يمكن فهمها غير متناهية، فإن أنواع الروائح مع كثرتها جداً ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها، ويُدل عليه بالتقييد كرائحة كذا وليست محتاجة إلى الألفاظ، وكذا أنواع الآلام (إلا فيما) أي في كل معنى (دعت إليه الحاجة)، فيجب أن يوضع لكل معنى لفظ فيه كالعموم والخصوص، مثل كلٍّ ومن وما والناس وبعض وإلاً ونحو ذلك، ليحصل المقصد من وضع الواضع، ولو قال المؤلف لكل معنى لفظ لكان أظهر في المقصد؛ لأن في عبارته إيهام أن المقصد أنه لا يجب أن يوضع لفظ واحد لكل معنى، وليس ذلك بمراد، وكأنَّ المقصد بذكر هذا الإشارة إلى بطلان احتجاج من أوجب الاشتراك كما سيأتي بأنه لا بد لكل معنى من لفظ.

والمسألة الثالثة: قال الرازي في المحصول في الكلام في اللغات: البحث الرابع: أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لأمر خفي لا تعرفه إلا الخواص، كما يقول مثبتوا الأحوال^(١) من المتكلمين: الحركة معنى توجب للذات كونه متحركاً، فنقول: المعلوم عند الجمهور ليس إلا نفس كونه متحركاً، فأما أن متحركيته حالة معللة بمعنى وأنها غير واقعة بالقادر، فذلك لو صح القول به لما عرفه إلا الأذكياء من الناس بالدلائل الدقيقة، ولفظ الحركة متداولة فيما

(١) وهي الوساطة بين الموجود والمعلوم، والقائل بذلك الباقلاني والجويني في قوليهما، كبعض المعتزلة بشبوتها كالعالمية والكونية للسوادية، وعلى نفيها ذلك ونحوه من المعدوم أمر اعتباري. تمت من حاشية الأصل.

بين الجمهور من أهل اللغة، وإذا كان كذلك امتنع أن يكون موضوعاً لذلك المعنى، بل لا مسمى للحركة في وضع اللغة إلا نفس كون الجسم متنقلاً لا غير.

قيل: وغرضه الرد على مثبتي الأحوال، وغرض المؤلف الرد على من أثبت المعاني، فرد بغير ما رد وإن كان أشار إلى قوله، فقال:

(ووضعه) أي اللفظ - ولا بد من تقييده بالمشهور كما فعل الرازي - يجب أن يكون (للمعنى الجلي) الواضح عند العامة والخاصة، (لا) أنه موضوع للمعنى (الخفي) على كل أحد، (إلا على الخواص) الأذكياء، (كما يقول مثبتوا المعاني) - أي أن صفاته تعالى تثبت لمعان زائدة على الذات - (الحركة معنى يوجب تحرك الذات) فإن الحركة لفظ مشهور فليس له معنى إلا ما هو الواضح وهو الانتقال، (ولذلك) أي لأجل أن وضع اللفظ للمعنى الجلي لا الخفي (ضعف استدلال الأشعرية على إثبات المعاني القديمة) التي جعلوا الباري سبحانه يستحق صفاته لأجلها وهي القدرة والحياة والعلم والإدراك والسَّمْع والبصر والإرادة والكرهية، وكذا هو متكلم بكلام قدم بقدم كما قال بعضهم، بنحو قوله تعالى {لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا} (النساء/١٦٦)، وبقوله تعالى {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ} (البقرة/٢٥٥)، وبقوله {ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ} (الطور/٥٨).

قال في الحواشي: قال الرازي: قال أصحابنا: دلت الآية على أن الله تعالى عالم، ولو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال انتهى.

وأجاب المعتزلة على قولهم: بأن العلم يستعمل في ثلاثة معان: علم بمعنى العالم، وعلم بمعنى المعلوم، وعلم بمعنى المعنى الذي يثبت المتكلمون، فالعلم بمعنى العالم كما تقول: أحداً قرأ هذا بعلمي، أي وأنا عالم به، والعلم بمعنى المعلوم مثل أن يقال: هذا علم أهل البيت، وعلم أبي حنيفة، وعلم الشافعي، أي معلوماً لهم، والعلم بمعنى المعنى الذي يثبت المتكلمون مثل قولهم: هو عالم بعلم، أي بمعنى يوجب كونه عالماً، ولا يجوز حمل ما تمسكوا به على هذا المعنى؛ لأن الله تعالى خاطب العرب بلغتهم وهم لا يعقلونه ولا يريدونه، فلو أراد لوجب أن يبين مراده، وإلا كان مخاطباً لهم بما لا يعلمون، وذلك لا يجوز فيجب أن يحمل على ما عقلوه وهو العلم بمعنى كونه عالماً فيكون المعنى أنزله وهو عالم به.

قولكم: لو كان علمه نفس ذاته لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال.

قلنا: قد ثبت إضافة قوله {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} (القصص/٨٨)، ومعلوم أن الوجه ليس غيره، وكذا قوله تعالى {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} (المائدة/١١٦)، وكذلك قولنا: ذات الله، فما أوجب به في هذه فجوابنا مثله.

فصل: [في معنى الكلام]

الكلام يطلق على المسموع، تقول: سمعت كلام فلان، وعلى ما في النفس نحو: إن الكلام لفي الفؤاد، واختلف في الإطلاق:

فقال (أئمتنا^(١) والمعتزلة^(٢)) واللغويون والنحاة: والكلام حقيقة في المسموع، مجاز في غيره كالنفساني، وفي رواية المصنف لهذا القول عن النحاة بعض خفاء، ولعله أخذه من حدهم للكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد، ولم يتنبه لكون الضمير المستكن عند النحاة كلمة، وهم أرادوا أن اللفظ إمّا المذكور أو المقدور.

(و) النفساني (هو: تصور الكلام) في النفس (فأطلق على التصور مجازاً) لكونه استعمالاً له في غير ما وضع أعني المسموع، (تسمية له باسم ما يؤول إليه) فقولهم: في نفسي كلام، معناه في نفسي شيء يؤول إلى الكلام، قال تعالى {إِنِّي أَرَانِي أَعْرَصُ خَمْرًا} (يوسف/٣٦)، وقوله {إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا} (النساء/١٠).

وقالت (الأشعرية^(٣): بل هو) أي الكلام (معنى قديم في الغائب) وهو الله تعالى، (محدث في الشاهد) وهو الخلق، (ولفظه) أي لفظ الكلام (مشترك بينه) أي النفساني (وبين المسموع) لوضعه لهما.

(١) أيما أطلق هذا اللفظ فالمراد بهم أئمة الزيدية من أهل البيت عليهم السلام، إما جميعهم، أو جمهورهم.

(٢) فرقة كبرى من الفرق الإسلامية المشهورة، قديماً وحديثاً، وهي تنتسب إلى واصل بن عطاء، الذي كان تلميذاً عند الحسن البصري، وهي من فرق العدلية، تتميز بقادتها وآرائها الكلامية والأصولية، وهي تنقسم إلى فرقتين: البغدادية، والبصرية، وكل فرقة تضم عدداً من المدارس، التي تتميز بأقوالها.

(٣) فرقة من الفرق الإسلامية المشهورة، تنتسب إلى علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، وهي من جملة

قال القرشي: وهذا بعيد عن التحصيل؛ لأن من ينفي الكلام النفسي كيف يسلم أن الاسم موضوع عليه بالاشتراك، وأيضاً فالعرب لا يعقلون الكلام النفسي فضلاً عن أن يضعوا له عبارة أو يشركوا بينه وبين غيره فيها، يوضحه: أنه إذا أطلق لفظ الكلام فإنما تسبق أفهامهم إلى هذا المسموع.

(وعن بعضهم) أي بعض الأشعرية: أنه (حقيقة في النفساني مجاز في غيره).

قال القرشي: وهذه مباهتة.

لنا: سبق الفهم عند الإطلاق إلى القولي وهو أمانة الحقيقة كما سيأتي.

وأيضاً: فالجواز خير من الإشتراك.

ولنا: في حق الشاهد أن المعقول من الكلام هو هذه الحروف والأصوات، بدليل أن من علمها وصفها بأنها كلام - وإن جهل النفسي-، ومن جهلها لم يصفها بأنها كلام - وإن علم المعنى النفسي-، وبعد فلا بد من القول بصحة إدراك هذا المعنى النفسي فيقال: أرايتم لو خلق الله فينا إدراكه هل كنا ندركه بصفة الحروف والأصوات حتى يكون مترتباً مفيداً متواضعاً عليه، فهذا إقرار بأنه من جنسها، أو كنا ندركه على صفة غير هذه فما هي؟ وكيف يكون كلاماً دون غيره من معاني النفس؟ وبماذا يتميز عن غيره؟.

وفي حق الغائب أن الله لو كان متكلماً بكلام قلتم لوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلاً لله.

وأيضاً لما صح وصفه بأنه إن شاء أمر وإن شاء نهي، وإن شاء قال وإن شاء لم يقل، بل لا يوصف بالقدرة على شيء من الأقوال؛ لأنه كيف يصح منه ذلك ولم يوجد فيما لم يزل، وكل مذهب أدى إلى أن الله غير مختار في أوامره وخطابه فهو فاسد قطعاً.

قالوا: إذا أراد أحدنا الكلام وجد في نفسه معنى فذلك هو الكلام.

قلنا: الموجود هو تصور الكلام، والعزم عليه، والعلم بترتب حروفه، والتفكر في كيفية أفراده، وكل هذه كما يجدها أحدنا من نفسه قبل الكلام يجدها أيضاً قبل الكتابة، وقبل البناء، وقبل الشعر، فهلا كانت هذه الأشياء معاني في النفس؟.

قالوا: العرب تقول: في نفسي كلام، قال تعالى {وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ} (المجادلة/٨)، وقال

{وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ} (الملك/١٣)، فدل على أنه مشترك.

قلنا: لا يصح التوصل بالعبارات إلى المعاني، وهذا توصل بالعبارة؛ لأن المعنى يجب أن يعقل أولاً ثم يعبر عنه، فما عندكم لو لم يخلق الله العرب أو خلقوا خرساً بماذا تعملون الكلام النفسي؟. وقوله تعالى {وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ} (المجادلة/٨)، ونحوها لن يعدو من أن المراد عزمهم على إيراد هذا القول وتفكرهم في كيفية إيراده، واعتقاد مقتضاه، ونحو ذلك.

وقد قيل: إنهم يُظهرون هذه الأقوال فيما بينهم على حد لا يسمعها غيرهم، ويوصف ذلك بأنه سر وبأنه قول في النفس، ألا ترى أن أحداً إذا كلم نفسه حيث لا يسمعه أحد وصف قوله بأنه سر، وقيل: فلاناً يحدث نفسه، ويقول في نفسه وأشبه ذلك.

يوضحه: أنه لو زعم الخصم من أن الذي في النفس يسمى كلاماً وقولاً، للزم إذا أخطر أحدنا بياله أن يطلّق أو يعتق أن تطلق امرأته ويعتق عبده؛ لأنه قال: أنت طالق، لكنه قاله سرّاً، ولا فرق بين السر والجهر في ذلك كما لو لفظ به في الخلاء.

والقائلون بأنه مجاز في النفساني قالوا: قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قلنا: توصل بالعبارة كما سبق، فيحمل على المجاز.

قالوا: لو كان الكلام من قبيل الأصوات لكان كل صوت كلاماً.

قلنا: لا يلزم ذلك كما لا يلزم إذا كان المشي من قبيل الحركات أن يكون كل حركة مشياً، وإذا كانت الكتابة من قبيل التأليف أن يكون كل تأليف كتابة، ولتوسيع الدائرة في هذا المقام محل آخر، وهو علم الكلام، وإذا عرفت هذا فالبحث عن النفساني عندهم من أصول الدين، والبحث عن المسموع من أصول الفقه، ولذلك قال السيد: (واتفقوا على أن كلام الأصولي مبني على) أن المراد فيما يذكر في الأصول، وبين من أحكامه (المسموع)، لأنه الدليل السمعي، وإن كان باعتبار دلالاته على ما في النفس، وعلى أن الكلام الكلامي في النفساني.

(وفي تسمية الكلام في الأوّل خطاباً خلاف بينهم) أي بين الأشعرية، فمنعته الكلابية إذ القديم عندهم الأمر الكلي، وقالوا: لا يوصف بذلك فيما لم يزل لعدم من يخاطب به إذ ذاك، وإنما يسمى فيما لا يزال عند وجود من يفهم، وإسماعه إياه باللفظ كالقرآن، أو بلا لفظ كما

وقع لموسى عليه الصلاة والسلام، كما اختاره الغزالي خرقاً للعادة، وقيل: سمعه بلفظٍ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

وقال في شرح جمع الجوامع: والأصح أنه يسمى خطاباً حقيقة، تنزيل للمعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود، وقد حاول القطب منع أن يسمى خطاباً عندهم.

وقال القاضي عضد الدين في شرح المختصر: والخلاف مبني على تعيين الخطاب، فإن قلنا: إنَّه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً، وإن قلنا إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً، ويبنى عليه أن الكلام حكم في الأزل، أو يصير حكماً فيما لا يزال، يعني فإنهم يعرفون الحكم بأنَّه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء والتخيير.

فصل: في بيان انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء وذكر ذلك

(وينقسم) الكلام (إلى خبر وإنشاء؛ لأنه) أي الكلام لا بد له من نسبة، فحينئذٍ (إما أن يكون نسبته خارج) أي نسبة أخرى غير ما يدل عليه اللفظ، ولا يلزم أن تكون قد وقعت، بل أن يدل الكلام على وقوعها (في أحد الأزمنة الثلاثة) وهي الماضي والحال والإستقبال (أولاً) يكون له نسبة خارجة في أحد الأزمنة الثلاثة (الأول) وهو الذي يكون له نسبة في الخارج مثل: قام زيد، وزيد يضرب الآن، ويقدم غداً، فإنه يفيد نسبة في الذهن بين زيد وبين أحد هذه الأشياء ويدل على وقوع تلك النسبة في أحد الأزمنة الثلاثة، لكن لا يلزم من دلالة على النسبة وقوعها؛ لأن ذلك من خواص الدلالة العقلية - أعني أنه لا يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال - وهذه لفظية يجوز فيها تخلف ذلك، وإذا عرفت ذلك فهذا هو (الخبر، والثاني) وهو الذي لا نسبة له في الخارج مثل قولنا: قم فإنه يفيد أن في الذهن نسبة القيام المطلوب من المخاطب إليه، ولا يدل على أن في الخارج نسبة أخرى غير التي أوجدها اللفظ هو (الإنشاء ويُسمى تنبيهاً) قيل: لأنه تنبيه على ما في ضمير المتكلم، وهذا كلام ابن الحاجب، وقد اعترضه سعد الدين التفتازاني بأن تسمية جميع أقسام غير الخبر بالتنبيه غير متعارف، (وينقسم الخبر إلى صدق وكذب)، و(لا) قسم له (غيرهما) عند أكثر العلماء، (خلافاً للجاحظ) حيث أثبت الوساطة (وسياتي) بسط القول في ذلك في باب الأخبار إنشاء الله تعالى.

(و) ينقسم (الإنشاء: إلى أمرٍ ونهي) وسياتي الكلام فيها إنشاء الله تعالى.

(و) إلى (استفهام) وهو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، وأدواته إحدى عشرة: همزة، وهل وكيف وأين وأنى ومتى ومن وما وأي وأيان وكم، (ويسمى) أي الاستفهام (استخباراً) لأنه استخبار عن حال المستفهم عنه.

(وإلى تَمَنٍّ) وهو طلب حصول الشيء على سبيل المحبة، واللفظ الموضوع له ليت، ولا يشترط فيه إمكان المتمنى، يقول: ليت الشباب يعود.

(و) إلى (تَرْجٍ) وهو رجاء حصول المطلوب، واللفظ الموضوع له لعل، ويشترط فيه إمكان المترجى، فلا تقول: لعلني أطلع السماء.

(و) إلى (عَرَضٍ) وهو عرض الشيء على المخاطب مع محبة حصول المعروض من العارض، نحو: ألا تنزل عندنا تصب خيراً.

(و) إلى (نِدَاءٍ) وهو طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو لفظاً أو تقديراً، وآلاته خمس: يا وأيا وهيا وأي والهمزة.

(و) إلى (غيرها) أي غير هذه الأشياء كالقسم والتعجب ونحو: بعث وشريت وأفعال المدح والذم. واعلم: أن المعتبر من أقسام الإنشاء هو الأمر والنهي؛ إذ بهما ثبت أكثر الأحكام وعليهما مدار الإسلام.

قال سعد الدين في شرح التلويح: ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الأمر والنهي. قال شمس الأئمة رحمه الله: أحق ما بدأ به في البيان الأمر والنهي؛ لأن معظم الابتداء بهما، وبمعرفتهما تتم الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام.

فصل: في الخبر والإنشاء وغيرهما هل لها حكم تمييز به عن بعضها]

في بيان هل للخبر والإنشاء وكذلك جميع أقسامهما حكم يمييز به أحدهما عن صاحبه، وفي كل واحد كالأمر مثلاً لماذا كان أمراً.

فالأول: فيه إطلاقان وتفصيل:

الإطلاق الأول: قول (جمهور أئمتنا والمعتزلة ولكل منهما) أي الخبر والإنشاء (حكم) لأجل (يتميز به عن الآخر معلل) ذلك الحكم (بالفاعل) أي المؤثر فيه المتكلم (بواسطة الإرادة).

الإطلاق الثاني: قول (المنصور) بالله^(١)، وأبي الحسين^(٢)، (والإمام) يحيى، (والملاحمية)^(٣)، واختاره الفقيه سليمان بن ناصر السحامي^(٤): أنه (لا حكم لهما) أي الإنشاء والخبر. والنفصيل: هو قول (الشيخ) الحسن صاحب الفائق^(٥): وهو أن (للخبر حكم دون الأشياء) وهو الذي عليه المتأخرون، وفي رواية عنه أن للخبر بكونه خبراً حكماً دون الأمر. قال القاضي عبد الله^(٦): ولعل سائر أنواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر وطريقة الدلالة في ذلك واحدة إلا النهي فإنه لا يجعل له حكماً كالأمر.

لنا: أن الإنسان إذا قال زيد في الدار وكان فيها زيد بن عمرو وزيد بن خالد واختص بأن كان خبراً عن أحدهما فإننا نفصل: بينه وبينه لو كان خبراً عن الآخر فصلاً يرجع إليه، فعلمنا أن هناك حكماً

(١) هو الإمام الأعظم، المجدد للدين: عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن أبي هاشم الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن الإمام القاسم بن إبراهيم عليهم السلام، من أكابر أئمة الزيدية، عالماً وعملاً وجهاداً وتصنيفاً، ولد سنة (٥٦٣ هـ)، ودعا إلى الله سنة (٥٩٤ هـ)، وتوفي سنة (٦١٤ هـ)، وقبره في ظفار مشهور مزور، له في أصول الفقه كتاب صفوة الإختيار.

(٢) أبو الحسين هو: محمد بن علي الطيب المعتزلي، أحد كبار مشاهير علماء المعتزلة البصرية، ومن كبار علماء أصول الفقه، صنف في كتاب (المعتمد) توفي (٤٣٦ هـ).

(٣) الملاحمية: فرقة من المعتزلة البصرية، تنسب إلى محمود بن الملاحمي، العلامة الأصولي الكبير من كبار أصحاب أبي الحسين البصري، كما سيأتي ذكره.

(٤) سليمان بن ناصر بن سعيد بن عبدالله بن سعيد بن أحمد بن كثير السحامي، أحد أعلام فقهاء الزيدية، تتلمذ على الإمام أحمد بن سليمان، وهو من بيت علم وفضل ومحل منيف، وتتلذذ على القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام، وكان من دعاة وقادة الإمام المنصور بالله عليه السلام المجاهدين معه، توفي سنة (٦٠٠ هـ)، وهو صاحب كتاب شمس الشريعة في الفقه، ومن مؤلفاته في أصول الفقه كتاب النظام.

(٥) الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن أبي الطاهر الرصاص، أحد علماء الزيدية الأعلام، متكلم أصولي، واسع الدراية، تتلمذ على القاضي جعفر، وإليه إنتهت رئاسة أصحاب القاضي، وكان عالم الزيدية في عصره، عكف على التدريس والتأليف، وأخذ عليه الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة، وله مؤلفات كثيرة، يقال: إنه ألف وعمره أربعة عشر، وسمع على القاضي وهو ابن عشر، ولد سنة (٥٤٦ هـ)، وتوفي سنة (٥٨٤ هـ)، وعمره ٣٨ سنة، وقبر في هجرة سناع جوار القاضي جعفر خارج المشهد من الشرق، وله في أصول الفقه كتاب الفائق.

(٦) هو القاضي العلامة عبدالله بن الحسن بن عطية الدواري الصعدي، وهو المراد أينما ذكر، وقد تقدمت ترجمته.

زائداً على صورة الصفة، وكذلك إذا قال القائل لغيره: افعِل، فإن هذا مرة يكون أمراً ومرة يكون تهديداً، فإذا كان أمراً فلا بد من شيء يقع به التمييز عن التهديد؛ إذ لو لم يكن هناك شيء لم تكن الصيغة بكونها أمراً أحق منها بكونها تهديداً، ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يرجع إلى المتكلم بالصيغة، ولا إلى مجرد الصيغة وحدوثها، ولا إلى ما تناولته الصيغة، فليس إلا أن ذلك الأمر حكمٌ تميزت به الصيغة وهو كونها أمراً، وإنما بطل ذلك لأن حال ما ذكرنا مع الأمر والتهديد على سواء.

والذي تلتبس الحال فيه أن يقال: الفصل: بينهما بأمرٍ هو إرادة المتكلم ما تناولته الصيغة كما ذهب إليه المنصور بالله وأبي الحسين وابن الملاحي^(١) وذلك لا يصح، أمّا على مذهب الأشعرية فلعدم احتياج الأمر عندهم إلى الإرادة، وأمّا على مذهبننا فلأننا نعلم أن للصيغة في نفسها حكماً إذا كانت أمراً بخلاف حكمها إذا كانت تهديداً، فيجب أن يكون الأمر الذي تميزت به راجع إليها في نفسها، وما ذكروه أمرٌ يتعلق بالمريد وما تناولته الصيغة، ولا يرجع إلى الصيغة بل هو بمعزل عنها.

احتج المنصور ومن معه: بأنّ المعقول من كون الأمر أمراً أن الأمر أورد على صيغة افعِل على جهة الاستعلاء، وغرضه أن يفعل المعقول له الفعل، فلا يحكم للأمر بكونه أمراً فيعمل به. والدليل على ذلك: أن كل ما يرجع إلى الصيغة من كونها خطاباً، أو إلى محلها من كونه جسماً، أو إلى الأمر من كونه مخاطباً، وإلى المأمور من كونه مخاطباً، ينتقض بالتهديد ولا يعقل من الأمر إلا ما ذكرنا، وقد تقدم الرد عليهم.

[احتج الشيخ: بأن قولنا محمد رسول الله لا ينصرف إلى ابن عبد الله دون غيره إلا بالإرادة، وهي إما أن تعلق بالمخبر عنه، أو بمجرد صفة الخبر، أو بغيرهما، أو بالصيغة على صفة، والثلاثة الأولى باطلة: أما الأولى: فلأنه قد يخبر عما لا يصح إرادته كالنابي والماضي والقلم.

وأما الثاني: فلأن الصيغة مساو وضع محمد بن علي سواء.

وأما الثالث: فتقدم العلقة، فتعين الرابع.

وأجيب: بأن غايته إثبات صفة للخبر مطلقاً، وهو اتفاق، أو تحت نسبة صفة اعتبارية، وأما كونها وجودية كصفة الوجود مثلاً، فلا دليل، بل تم الدليل على الإنتفاء، وهو أنه لو كان للخبر

(١) محمود بن الملاحي، من تلامذة القاضي عبد الجبار، توفي سنة (٥٣٢هـ)، ويقال له الخوارزمي.

صفة بكونه خبراً لكان إما يرجع إلى الأجزاء: وهو باطل للزوم تعدد الصفات والأخبار، أو إلى الجملة وهو كذلك، إذ جملة الخبر لا تجتمع في الوجود، فيلزم أن تكون الصفة الوجودية ثابتة للموجود والمعدوم، والمعدوم لا تثبت له صفة بالفاعل.

وأجيب عن الآخر: بأننا نختار أن ترجع إلى الجملة، ولا محذور، فإن الصفة تثبت عند النطق بآخر حرف من الخبر وتثبت له، وما سبق وإن كان معدوماً لأن وجود ما لا يتم خبراً إلا به وهو الحرف الأخير كاف في لحوق الصفة به، ولما يسبق له وجود ثم عدم، لأن بوجود الآخر يثبت خبراً، فكأن جميع أجزائه حال وجود الآخر في الوجود والعدم أجزاء الحروف، زالت الصفة بمصير المتصف بما كله معدوماً، وفي العام بحث طويل محله الكلام^(١).

وأما وجه فرق الشيخ بين الخبر والأمر والنهي: فما قاله الإمام عز الدين عليه السلام في شرح المنهاج^(٢): من أنه جعل تميز الأمر والنهي وغيرهما بإرادة المأمور به وكراهة المنهي عنه، فاكتفى بذلك عن إثبات صفة لهما، بخلاف الخبر فإنه لا يصح أن يتميز بإرادة المخبر عنه؛ إذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً، لكنه يقال: فهلا جعلت تميزه بإرادة كونه خبراً عما أخبر بصفته.

وأما الثانية^(٣): ففيها خلاف: قد أشار إليه بقوله (واختلف في الأمر لماذا كان أمراً) وكذلك سائر أنحاء الكلام.

قال القاضي عبد الله: وهذه المسألة تبنى على المسألة الأولى؛ لأن الكلام في المؤثر في كونه أمراً فرع على الكلام في ثبوت هذا الحكم الذي هو كونه أمراً.

(فالأقلون) قالوا: (لا يعلل ذلك)، ومن أهل هذه المقالة: أبو الحسين والإمام المنصور وابن الملاحمي.

وقال (الأكثر): بل يعلل ذلك، ثم اختلفوا بعد الاتفاق على التعليل:

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة الأصلية، وهو في هامش النسخة (أ) نسخة صحيحة.

(٢) هو الإمام الهادي إلى الحق عز الدين بن الحسن بن الإمام علي بن المؤيد بن جبريل بن المؤيد بن أحمد المهدي بن الأمير شمس الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن يحيى، من أئمة الزيدية المجددين، ومشاهيرهم، علماً وعملاً وجهاداً وتصنيفاً، ولد سنة (٨٤٥هـ)، ودعا سنة (٨٨٠هـ)، وتوفي سنة (٩٠٠هـ) وقبره في هجرة فلة مشهور مزور، وله في علم الكلام كتاب المعراج شرح المنهاج، مطبوع.

(٣) من مسائل الفصل هذا.

(فالبغدادية^(١)) كأبي القاسم^(٢) ومن وافقه (والفقهاء) قالوا: إنما كان أمراً (لذاته) لا لمؤثر أثر فيه. (و) قال (أئمتنا والبصرية^(٣)): بل كان أمراً (لإرادة المأمور به) أي المؤثر في هذه الصفة هو المحدث للصيغة بواسطة إرادته للمأمور به.

وقالت (الأشعرية): بل يكون أمراً (لإرادة) الموجد للفظ الصيغة (كونه أمراً) وإن لم يرد المأمور به. لنا: أنه قد ثبت أن الأمر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة والاستعلاء والإرادة وكونه مريداً، ولا يصح أن يؤثر فيه غير ذلك؛ لأن الأمر قد امتاز عما سواه بدون ذلك الغير، فلم يبق إلا أن يكون المؤثر راجعاً إلى ما لا بد منه في الأمر، وليس إلا الأمر؛ لأن ما عداه من الصيغة والمأمور والمأمور به وغير ذلك لا يصلح؛ لأنها مع التهديد ونحوه ومع الأمر على سواء، ولا يصح أن يكون المؤثر فيها ذات الأمر ولا شيء من المعاني المختصة به، ولا من الصفات الثابتة له إثباتاً ونفيماً ما عدا الإرادة وكونه مريداً؛ لأن غير ذلك مع الأمر والتهديد على سواء، فتعين أن يكون المؤثر في كونه أمراً هو الإرادة، والتأثير في التحقيق لكونه مريداً؛ لكن لما كان المؤثر في كونه مريداً الإرادة نسب التأثير إليها، وإنما كان التأثير لغيرها ولأنها لا تؤثر إلا فيما تعلق به، وهي هاهنا إنما تعلقت بالمطلوب فكيف تؤثر حقيقة في غيره وهو الطلب، ثم هذه الصفة وهي كونه مريداً: إنما أن تتعلق بمجرد إحداث الصيغة، أو بصفتها، وهو كونها أمراً أو بما تناولته، لا يصح أن يكون تأثيرها لتعلقها بإحداث الصيغة؛ لأن تعلقها بذلك مع الأمر والتهديد على سواء، ولا لتعلقها بصفتها كما هو رأي

(١) البغدادية: من فرق المعتزلة، وهم يميلون إلى التشيع، وإلى تفضيل أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهي تمثل في معتزلة بغداد كأبي الهذيل وأبي القاسم البلخي، وبينهم خلاف وصراع مع المعتزلة البصرية المتمثلة في أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة.

(٢) أبو القاسم البلخي: هو عبدالله بن أحمد بن محمد الكعبي البلخي الخراساني، من أئمة المعتزلة البغدادية، تنسب إليه الكعبية من المعتزلة، أخذ عن أبي الحسين الخياط، له معرفة واسعة بالكلام والفقه والآداب، انصرف إلى خراسان، وكان من أصحاب الإمام محمد بن زيد الداعي الكوفي، وله كثير من المصنفات منها: عيون المسائل وكتاب المقالات وغيرها، ومولده سنة (٢٧٣) هـ، وتوفي ببلخ في أيام المقتدر العباسي سنة (٣١٩) هـ.

(٣) البصرية: هم معتزلة البصرة المتمثلون في أبي علي وأبي هاشم ومن معهما.

الأشعرية؛ لأن تعلقها بكون الصيغة أمراً فرع على ثبوت كونها أمراً، وثبوتها متفرع على تأثير المؤثر فيه، وهذا دور محض لا شك فيه، فلم يبق إلا أن المؤثر فيها كونه مريداً للمأمور به وهو المطلوب.

القائلون بأنه لا يعقل، قالوا: كما تقدم يصير أمراً بورود صيغة افعل على جهة الاستعلاء مع الإرادة لما تناوله من غير إثبات أمر زائد على ذلك.

البغدادية قالوا: كما تقدم هو ثابت لذاته كإثبات كون الجوهر جوهرًا والسواد سواداً.

قلنا: لو كان كذلك لم تخرج الصيغة عن كونها أمراً فيكون التهديد أمراً، وكان يجب أن يعم الأمر جميع من يصح أمره؛ إذ لا مخصص.

قال الدواري: ووجه الإبطال عليهم بالنظر إلى ظاهر كلامهم فيها كثرة.

واعلم أن الرازي^(١) ذهب إلى أن الصيغة تكون أمراً بالوضع من غير اعتبار إرادة كأسد وجمل، وحمل قول أبي القاسم على ذلك وليس يبعد عن المقصد، واحتج لما ادعاه بأنه قد ثبت أن ماهية الأمر والنهي والخبر وغير ذلك من أقسام الكلام ماهيات معلومة ضرورة لكل العقلاء من أرباب اللغات أجمع بل للصبيان، ونعلم تفرقة ضرورية بين طلب الترك وطلب الفعل والإخبار والإستفهام وذلك معلوم بالوضع اللغوي من غير التفات إلى غير ذلك.

الأشعرية، قالوا أولاً: الإيمان من الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن كأبي لهب مطلوب بالاتفاق، مع أنه ليس بمراد الله تعالى؛ إذ لو أراد منه الإيمان ولم يقع لكان مغلوباً على مراده. قلنا: إنما أراد منه الإيمان باختياره لا على سبيل الإلجاء، وإلا لوقع قطعاً، فلا مغلوبية حينئذ لعدم حصول شرط الإيمان وهو الاختيار.

قالوا ثانياً: ما علم الله أنه لا يقع فهو ممتنع، والله لا يريد الممتنع.

قلنا: العلم تابع للمعلوم فلا امتناع مع تبعية العلم.

(١) الرازي: هو فخر الدين محمد بن عمر، أبو عبد الله الرازي، طبرستاني الأصل، شافعي المذهب، أشعري العقيدة، ويقال بأنه رجع إلى مذهب العدلية، صاحب التصانيف المعروفة منها التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب المعروف بتفسير الرازي، ولد سنة (٥٤٥هـ). جمع بين علمي الأصول والفروع وعلوم الفلسفة، وله أكثر من ستين مؤلفاً، توفي مسموماً، بمدينة هراه (بايران) سنة (٦٠٦هـ)، ومن أشهر مصنفاة في أصول الفقه: المحصول.

قالوا ثالثاً: السلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمثل، ثم يأمره بين يديه إظهاراً للتمرد، فإن هذا الأمر لا إرادة معه؛ لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه.
قلنا: هو إيهام لكونه أمراً وليس بأمر.

قالوا رابعاً: أمر الله إبراهيم بذبح إسماعيل صلوات الله عليهما ولم يرد منه الذبح.
قلنا: قول إسماعيل {افعل ما تؤمر} يحتمل في المستقبل، سلمنا، فالأمر بالمقدمات كالإضجاع وأخذ المدينة وقد فعل، سلمنا، ولكنه موسع نسخ، ويأتي الكلام في هذا إن شاء الله تعالى.

فصل: [في أقسام اللفظ]

اعلم أن اللفظ ينقسم إلى: كلي وجزئي.

والكلي إلى: مشكك ومتواطئ.

والجزئي: حقيقي وإضافي، وإلى متباين، وإلى مشترك، وإلى مترادف.

وقد أوضح ذلك بقوله: (والمفرد: إمّا أن يتحد ويتحد مدلوله) أي كان كل منهما واحداً.

(أو يتعددا) أي المفرد ومدلوله.

(أو يتحد) المفرد (ويتعدد مدلوله) كأن يكون اللفظ له معنيان.

(أو عكسه) وهو أن يتعدد المفرد دون المدلول.

(فالأول): وهو الذي يتحد ويتحد مدلوله ينقسم إلى جزئي وكلي، لأنه (إن منع تصور معناه) أي

معنى المفرد المذكور، (الشركة فيه) من اثنين مثلاً (فجزئي)، أي فذلك المفرد جزئي، (حقيقي)، لأن

جزئيته بالنظر إلى المانعة من الشركة وذلك حقيقة، (كزيد) فهو العَلَم، فإنه يدل على مسمى بعينه لا

يتجاوز، ومن ثم جعلوه جزئياً أي لا يدل على ما يصح دخول لفظ كل عليه، وكلام المصنف يشعر

بأن المضمّر ليس من الجزئي؛ لأنه لم يمثل به، وهو قول الأقلين.

قال الغزالي^(١): وهو الصحيح.

(١) الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، العالم الشهير، مولده سنة (٤٥٠هـ)، رحل إلى نيسابور وبغداد والحجاز وبلاد الشام ومصر ثم عاد إلى بلده طوس، له مؤلفات كثيرة منها: الإحياء والبسيط والوسيط والوجيز، تنقل في المذاهب واختلط بالسلطان تارة، واعتزل الناس تارة، وتصدر للدرس والتدريس، ثم ارتحل إلى

وقال الأصبهاني^(١) في شرح المحصول: هو الأشبه.

وقال الأسنوي: هو الصواب؛ لأن أنا وأنت وهو، صادق على ما لا يتناهى، فكيف يكون جزئياً؟ وأيضاً فإن مدلولاتها لا تتعين إلاً بقرينة بخلاف الأعلام، وعلى هذا فأنا موضوع لمفهوم المتكلم، وأنت موضوع لمفهوم المخاطب، وهو لمفهوم الغائب، انتهى.

وذهب البيضاوي: إلى أنه جزئي، وقسم الجزئي إلى ما يستقل بالدلالة وهو العلم، وإلى ما لا يستقل وهو المضمرة؛ لأن المضمرة لا بد لها من شيء يفسرها.

محتجاً بأن الكلي نكرة، والمضمرة أعرف المعارف، فلا يكون كلياً، وبأنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين؛ لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص.

والجواب: أن إفادة اللفظ للشخص المعين له سببان:

أحدهما: وضع اللفظ له بخصوصه كالأعلام.

والثاني: أن يوضع لقدر مشترك ولكن ينحصر في قدر معين، فيفهم الشخص بخصر المسمى فيه، لا لوضع اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وإن كان كلياً، وكذلك القول فيما عدا المضمرة من المعارف كاسم الإشارة والموصول والمعرف بأل، ولهذا قال أبو حيان^(٢): الذي نختاره أنها كلييات وضعاً جزئيات استعمالاً.

(و) جزئي (إضافي) وسمي إضافياً؛ لأن جزئيته إنما هي بالإضافة إلى الكلي الذي هو فوقه، والجزئي الإضافي أعم من الجزئي الحقيقي؛ لأن كل جزئي حقيقي فهو جزئي إضافي لاندراجه تحت غيره، وليس كل جزئي إضافي جزئياً حقيقياً؛ لجواز أن يكون ذلك كلياً مندرجاً تحت كلي آخر، (كالنوع) وهو اسم الجنس كالإنسان، فإنه جزئي إضافي (باعتبار الجنس) وهو الحيوان، وكذلك الحيوان باعتبار

العراق واستقر به ولقي عبد السلام القزويني الزيدي وتلمذ له، وكان أشعري العقيدة، وحكى أصحابنا أنه رجع إلى مذهب الزيدية.

(١) الأصبهاني: هو شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الأصبهاني، توفي سنة (٦٧٨هـ)، وشرحه على المحصول اسمه الكاشف عن المحصول، إلا أن مؤلفه مات قبل تمامه.

(٢) أبو حيان هو: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبو حيان، الغرناطي الأندلسي، العلامة المفسر، المحدث الأديب، المؤرخ النحوي، ولد بغرناطة، وذهب إلى القاهرة وتوفي بها في صفر سنة (٧٤٥هـ).

ما فوقه من الأجناس كالجسم النامي ونحو ذلك، ولا بد أن يكون الجزئي الإضافي باعتبار الجنس لا باعتبار أفرادها فهو متواطئ؛ لأنه يشترك في مفهومه كثيرون، وأنت خبير بما أسلفناه أن الجزئي الإضافي هو ما يدخل تحت غيره، سواء منع تصور معناه الشركة كزبد، أو لم يمنع كالإنسان، وظاهر كلام المصنف أنه قسيم لما منع تصور معناه الشركة فيه، وليس كذلك بل هو أعم منه.

(والا) يمنع تصور معناه الشركة فيه، بأن لا يتمتع عند العقل بعد تصوره فرض صدقه على كثيرين، بل أمكن ذلك (فكلي)، أي فالمفرد كلي، سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين.

أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر زئبق.

أو وجد وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق.

أو أمكن ولو لم يوجد [غيره] كالشمس، أي الكوكب النهاري المضيء.

أو وجد كالإنسان أي الحيوان الناطق.

(متواطئ إن استوى) حصول معناه في أفراده الخارجية، (كحيوان) فإن له أفراداً في الخارج،

وصدقه عليها بالسوية، أو الذهنية كشمس فإن له أفراداً في الذهن، وصدقه عليها بالسوية أخصاً من التواطئ وهو التوافق.

(ومشكك إن تفاوت) معناه في أفراده بالشدة أو القدم، كالبياض فإن معناه في الثلج أشد منه

في العاج، و(كالموجود) للخالق والمخلوق، فإنه في الخالق سبحانه أولى وأقدم من المخلوق، وهو

ظاهر وأشد منه؛ لأن آثار الوجود في الخالق أكثر، فإنه يسمى مشككاً لتشكيكه الناظر فيه، في

أنه متواطئ نظراً إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظراً إلى جهة

الاختلاف، ففيه تشكيك هل هو متواطئ أو مشترك.

[قال الشيخ لطف الله بن محمد رحمه الله تعالى^(١): وإنما اعتبر المؤلف أن يكون المانع هو

التصور، وكذلك الذي لا يمنع هو التصور، ولم يمنع معناه الشركة حينئذ، لأن مبنى الكتاب ما

يمنع الشركة بالنظر إلى الخارج كواجب الوجود.

(١) لطف الله بن محمد الغياث الظفيري، من علماء الزيدية المشاهير، له مصنفات عدة في الأصول والنحو

والتصريف والمعاني والبيان، رحل إلى مكة، واستقر هناك لطلب العلم، وأقام في الطائف، ثم عاد إلى اليمن، مولده في

ظفير حجة، ووفاته بما في شهر رجب سنة (١٠٣٥) هـ، وله في علم أصول الفقه: شرح الفصول اللؤلؤية، ولم يكمله.

يقال: فإن الشركة فيه ممتنعة بالدليل الخارجي، لكن تصوره لا يمنع منه صدقه على كثيرين، فإن مجرد تصوره لو كان مانعاً من الشركة، لم يفتقر في إثبات الوجدانية إلى دليل، وكالكليات الفرضية مثل اللاشيء، فإنه يمتنع أن تصدق على شيء من الأشياء، لكن لا بالنظر إلى مجرد تصوره، ومن هاهنا تعلم أن أفراد الكلّي لا يجب أن يكون صادقاً عليها، بل من أفرادها ما يمنع أن يصدق عليه إذا لم يمنع تصوره صدقه عليه، فلو لم يعتبر التصور في تعريف الكلّي والجزئي، لدخلت تلك الكليات في تعريف الجزئي فلا يكون مانعاً، وخرجت عن تعريف الكلّي فلا يكون جامعاً.

وتسمية اللفظ جزئياً و كلياً تسمية للدال باسم المدلول، لأن الكلية والجزئية إنما تعتبران بالذات في المعاني، وأما الألفاظ فقد تسمى جزئية وكلية بالتبع، والجزئي منسوب إلى الجزء، وهو الكلّي الذي هو جزء لهذا الجزئي، إذ كل جزئي يشتمل على كلية مع زيادة، كزيد فإنه يشتمل على الإنسانية مع زيادة الشخص، والكلّي منسوب إلى الكل الذي هو الجزئي، إذ الجزئي يشتمل على الكلّي وغيره، فالكلّي جزء منه، أي من الجزئي الذي هو أعم من هذا.

قال الأسنوي: وتسمية الاسم بالكلّي والجزئي مجاز، فإن الكلية والجزئية من صفات المسمى^(١)

(ثُمَّ هُوَ) أي الكلّي ينقسم إلى قسمين:

الأول: (ذاتي) وهو الجنس والفصل والنوع.

(و) الثاني: (عرضي) وهو الخاصة والعرض العام، (كحيوان) بالنسبة إلى الإنسان فإنه جنس له، وناطق فإنه فصل له، وإنسان بالنسبة إلى أفراد من زيد وعمرو، فإنه نوع لها، (و) مثل (متنفس) بالنسبة إلى الحيوان فإنه خاصة له، وبالنسبة إلى الإنسان فإنه عرض عام.

(والثاني) وهو المتعدد لفظه ومدلوله: (المتباين)، سواء تفاضلت ألفاظه، أي تباينت بالذوات، مثل إنسان وفرس، أو توصلت مثل سيف وصارم، والتواصل هو بأن يكون بعضها للذوات وبعضها للصفة، فالسيف للذات المعروفة سواء كانت كآلة أو لا، والصارم للصفة وهي القطع، وإمّا أن يكون أحدهما صفة والآخر صفة للصفة كالناطق والفصيح، فإنّ الناطق صفة الإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً، وقد لا يكون كذلك، فالفصيح صفة للناطق، وإذا قلت: زيد متكلم فصيح، فقد

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة الأصلية والنسخة (أ)، باختلاف يسير، وضرب عليه في أعلاه

بأنه نسخة، وفي أسفله بأنه صح أصلاً.

اجتمعت الثلاثة، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحیوان والإنسان، وسمي بالمتباين لأن كل واحدٍ من اللفظين مباين للآخر، أي مخالف له في معناه.

والمتباين قد يكون بين جامدين، (كأسد وفرس، و) بين جامد ومشتق: نحو (ثور ومفترس، و) بين مشتقين نحو (صاهل وحارث).

(والثالث) وهو الذي يتحد ويتعدد مدلوله: (إن كان حقيقة) لغويّة أو عرفية أو شرعيّة أو اصطلاحية، فيدخل فيه المنقول (في مدلولاته) المتعددة، بأن يستعمل فيهما جميعاً على سواء، بحيث لا يحتاج في معرفتها إلى قرينة، (فمشترك)، والاشتراك في الاسم ظاهر، كعين وقرء، وفي الفعل مثل يضرب، فإنه مشترك بين الحال والاستقبال، وفي الحرف نحو الواو فإنها مشتركة بين العطف والجر. والإشتراك يكون في الجوامد (كنظر)، فإنه مشترك بين الفكر والبصر.

(و) في المشتقات مثل (ناظر) فإنه مشترك بين الناظر إلى الشيء والمنتظر للشيء.

(والأ) يكن حقيقة في مدلولاته بأن كان يحتاج مثلاً في بعضها إذا قصد به ذلك اللفظ إلى قرينة، ولا يخرج من أن يكون حقيقةً في بعضها (فحقيقة) فيما لا يحتاج إلى قرينة، (ومجاز) فيما يحتاج إلى القرينة، كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع، وهذا بناء على استلزام المجاز؛ إذ لولا الاستلزام لجاز كون اللفظ لمعنيين مجازاً، وقد يكون ذلك في الجوامد (كبحر) فإن له معنيين أحدهما: الماء المعروف، والثاني: الكرم، وليس حقيقة فيهما، بل هو مجاز في الكرم.

(و) في المشتق مثل (زاخر) كذلك.

(والرابع) وهو الذي يتعدد ويتحد مدلوله: (المترادف)، وسمي به لترادف اللفظين، أي تواليهما على معنى واحد، وسواء كانا من لغة واحدة، أو لغتين كلغة العرب مثلاً ولغة الفرس، والترادف مأخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة، كأن المعنى مركوب واللفظان راكبان عليه.

ويكون في الجوامد: (كقعود وجلوس، و) في المشتقات: مثل (قاعدٍ وجالسٍ، وكلها) أي الأقسام

الأربعة (مشتق وغير مشتق)، وقد تقدمت أمثلتها، وسنفسر المشتق إنشاءً الله تعالى.

قال عضد الدين^(١): وصفة: وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار معني معين كالضارب، وغير صفة وهو بخلافه كالرجل.

قال الشيخ لطف الله: واعلم أن هذه القسمة اعتبارية، فلا يضر تداخل الأقسام، فإن كل واحدٍ من الألفاظ المتباينة إما كلي أو جزئي إلى آخر ما ذكروا. أيضاً يتحمل أن يكون كل واحدٍ منهما أو بعضها مشتركاً أو حقيقةً أو مجازاً، وكذلك المشترك إما كلي أو جزئي بحسب معنيه أو أحدهما. انتهى.

فصل: [في العَلَم]

لما كان قسمة هذه الأقسام بعضها يحتاج إلى بيان ذكر المصنف العَلَم؛ لأنه قسم لما اتحد لفظه ومعناه ويحتاج إلى نوع بيانٍ فقال:

(والعَلَم: ما وضع لمعينٍ دخل جميع المعارف، فإن اللفظ في كل منهما لم يوضع إلا لمعين، والوضع في المعارف: إما على جهة الخصوص، وهو بأن يتصور الواضع معنى جزئياً، ويعين اللفظ له وهو العلم، أو على جهة العموم بأن يتصور أموراً مخصوصة باعتبار أمرٍ مشترك بينهما، ويعين اللفظ بإزاء تلك الخصوصيات دفعة كعيين لفظ أنا لكل متكلم واحدٍ، ولفظ نحن له مع غيره من الاثنين فصاعداً، و لفظ هذا لكل مشار إليه مفرد مذكر إلى غير ذلك، وهذا هو سائر المعارف.

وخرج بقوله (لمعين): النكرة لوضعها الشائع.

وبقوله: (لا يتناول غيره) أي غير المعنى خرج ما عدا العلم من أقسام المعرفة؛ لأن المبهمات والمضمرات وذا اللام وضعها الواضع لتطلق على أي معين يراد، بخلاف العَلَم، فإن واضعه وضعه لمسمى معين، ولا تطرق له إلى تناوله معيناً آخر كما كان في سائر المعارف.

وقوله: (بوضع واحدٍ) متعلق بقوله: لا يتناول أي لا يتناول غير ذلك المعين بالوضع الواحد، بل يتناول غيره بوضع آخر كالأعلام المشتركة، وإنما تناوله بوضع آخر أي تسمية أخرى لا بالتسمية الأولى، كما إذا سمي شخصٌ بزَيْدٍ ثُمَّ سمي بشخصٍ آخر، فإنه وإن كان متناولاً بالوضع

(١) عضد الدين: هو القاضي عبدالرحمن بن أحمد بن عبد الغفار البكري، الإيجي - إيج بلدة من نواحي شيراز -

الحنفي، ولد سنة (٧٠٠) هـ، وتوفي سنة (٧٥٦) هـ، وهو صاحب كتاب شرح العضد على مختصر المنتهى.

لمعنيين لكن تناوله المعين الثاني بوضع آخر غير الوضع الأوّل بخلاف سائر المعارف، وذكره لهذا القيد لئلا تخرج الأعلام المشتركة عن الحد.

(فإن كان التعيين) في المعين (خارجياً فعلم الشخص، كزيد) يريد معين في الخارج للجنة المعروفة لا يتناول غيرها، (والأ) يكن التعيين خارجياً بأن كان ذهنياً (فعلم الجنس)، فهو ما وضع لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه (كأسامة)، فإنه موضوع للحقيقة الذهنية المتعلقة، فإن أطلق على فرد من الأفراد الخارجيّة نحو: هذا أسامة مقبلاً، فليس ذلك بالوضع، بل بمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجيّة، نحو قولهم: الإنسان حيوان ناطق، فإطلاقه على الخارج مجاز على رأي.

وإنما قلنا على رأي: لأن في كلام المطول^(١) ما يشعر بأنه حقيقة، وذلك أن أسامة موضوعة للحقيقة المتحدة في الذهن، فإذا أطلقها على الواحد فإنما أردت الحقيقة، ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار التعدد ضمناً، فكان مستعملاً فيما وضع له، لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى، أن يكون الغرض الأصلي هو دلالتها على ذلك المعنى وقصد إرادته منها. والله أعلم.

ثمّ العلم ينقسم إلى: منقول وغيره؛ لأنه إما أن يسبق له وضع في النكرات أو لا، فإن (سبق له وضع في النكرات فهو المنقول) وهو على ستة أنواع:

[١] منقول عن اسم عين: (كأسد) وثور؛ وذلك لأن أسداً في الأصل واحد الأسود، والأنثى أسدة، نقل إلى اسم قبيلة من مضر وهو أسد بن خزيمه بن مدركة بن إلياس بن مضر، وأسد أيضاً قبيلة من ربيعة وهو أسد بن ربيعة بن نزار، وثور في الأصل واحد الثيرة، والأنثى ثورة، نقل إلى ثور أبي قبيلة من مضر، وهو ثور بن عبد مناة بن آد بن طلحة بن إلياس بن مضر.

[٢] ومنقول عن اسم معنى: كفضل وإياس، والفضل في الأصل نقيض النقص، نقل إلى اسم العين، وإياس مصدر أسه أوساً وإياساً نقل إلى اسم العين.

[٣] ومنقول عن صفة: كحاتم ونائلة، فحاتم من حتم كذا إذا أوجبه، ونائلة من قولهم: نلت له بالعطية أنول نولاً.

(١) المطول للسعد التفتازاني، شرح على تلخيص القزويني.

[٤] ومنقول عن فعل: إمّا ماضٍ كشمّر، فهو في الأصل من التشمير نقل إلى اسم فرسٍ، قال:

فارس شمراً، وإما مضارع كتشكر فهو في الأصل من الشكر، وإمّا أمر كاصمت، قال:

أشلا سلوقية باتت وبات بها بوحش اصمت في أصلائها أود

فهو منقول من الأمر بالصمت وهو السكوت إلى قرية معينة.

[٥] ومنقول عن مركب: نحو نرف بجره، فهو منقول من نريف البحر إلى علم .

[٦] ومنقول عن صوت: كية، فهو في الأصل لصوت الصغير لأبيه، نقل إلى عبد الله بن

الحارث بن نوفل.

(والأ) يسبق له وضع في النكرات (فهو المرتجل) والمرتل ضربان: قياسي وشاذ.

فالقياسي: (كعمران) وغطفان وحمدان، وقعسس وحنيف^(١).

والشاذ: ما خالف القاعدة نحو: محب، فإنه خالف القياس بعدم الإدغام.

ولما كان اسم الجنس مقابلاً للعلم استطرده ذكره، فقال: (واسم الجنس: ما وضع لشيء) دخل

جميع المعارف وخرجت بقوله (لا بعينه، كرجل) وهذا هو المتواطئ عند المنطقيين، والنكرة عند

النحاة، ثم شرع في بيان المشترك فقال:

فصل: [في المشترك]

(والمشترك اللفظ الواحد) يخرج المتباين مثل رجل وفرس (الموضوع لحقيقتين) يجتزئ من نحو أسد

فإنه موضوع لشيئين، لكنه في أحدهما مجاز، لا يقال: إن حد المصنف غير مانع لدخول المتواطئ؛ إذ

هو يدل على حقيقتين كما توهمه بعضهم، فيحتاج إلى قيد مختلفتين كما ذكره المهدي عليه السلام في

المعيار احترازاً عنه؛ لأننا نقول: لا نسلم دخوله في قوله: الحقيقتين لخروجه منه؛ إذ هو موضوع لحقيقة

واحدة فقط، وقوله (فصاعداً) ليدخل ما فوق المعنيين.

واعلم أن قد اختلف الناس في المشترك على قولين:

منهم من أحال وقوعه في اللغة: مستدلاً بأنه لو وقع لختل المقصود بالوضع؛ لأن القصد منه

الفهم وهو غير حاصل.

(١) وقيل هما منقولان، لأن الحنيف الجراد، والقعسس البلادة، تمت نجم الدين.

بيان ذلك: أن اللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام، وما يكون كذلك كان منشأً للمفاسد.

قالوا: وما نظر أنه مشترك فهو إمّا مجاز وإمّا متواطئ.

والجواب: أمّا على قول من يحمله عند تجرده عن القرينة على جميع معانيه الغير المتنافية، فالفائدة ظاهرة، وأمّا على القول الثاني فلا نسلم أن الفهم التفصيلي في كل لغة بدليل أسماء الأجناس، بل قد يقصد الفهم الإجمالي كما يقصد التفصيلي، إمّا لأن العلم قد يُعلق بمجمل، وإمّا لوجدان محذوّر للتفصيل أيضاً، ثمّ ما ذكره لا يمنع وجدان المشترك من قبيلتين بأن تصنع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر، ثمّ يشيع الوضعان.

ومنهم من قال بإمكانه: مستدلاً بأن المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون المقصود تعريف المفصل، وقد يكون المقصود تعريف المجمل، بحيث يكون ذكره التفصيل سبباً للمفسدة، كما روي عن أبي بكر أنه قال للكافر الذي سأله عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقت ذهابهما إلى الغار: من هو؟ فقال: رجل يهديني السبيل؛ ولأن المتكلم قد يكون غير واثق بصحة الشيء على التعيين إلا أنه واثق بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يُطلق اللفظ المشترك لثلا يكذب ولا يُكذّب، وأيضاً لا مانع من وقوعه من قبيلتين كما تقدم.

وإلى القائلين بالإمكان أشار إليه بقوله: (أئمتنا) منهم أمير المؤمنين الهادي عليه السلام^(١) نص في موضع من المسترشد على ذلك؛ لأنه يقول: اللفظ يخرج على معنيين، والإمام يحجي نص عليه في

(١) هو الإمام الأعظم، الهادي إلى الحق المبين، يحجي بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام، أشهر أئمة أهل البيت في اليمن، وهو أشهر من أن يعرف، وأوصف من أن يوصف، مولده ببلاد الرس من نواحي المدينة المنورة سنة (٢٤٥)هـ، وخروجه إلى اليمن (٢٨٤)هـ، وتوفي سنة (٢٨٩)هـ، وقبره بجامعه المقدس بصعدة مشهور مزور.

المعيار، (والجمهور) منهم أبو علي^(١)، وقاضي القضاة^(٢)، وأبو الحسين، والرازي، والشيخ الحسن، والشافعي^(٣)، والباقلاني^(٤) (وهو ممكن عقلاً).

واختلف القائلون بالإمكان:

فأئمتنا والجمهور قالوا: وهو مع ذلك (واقع لغة و) واقع (شريعاً) كما سيأتي.

(ولا يجب وقوعه، وأوجب قوم وقوعه) مستدلين بأنه لو لم يقع لجلب أكثر المسميات عن الاسم؛ لأن المعاني غير متناهية؛ لأن الأعداد أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية؛ إذ ما من عدد إلا وفوقه عدد آخر، والألفاظ متناهية لتركيبها من حروف الهجاء وهي متناهية، والمركب من المتناهي متناهٍ، فإذا وُزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد، وإلا يلزم خلو بعض المعاني عن لفظ يدل عليه.

قلنا أولاً: لا نسلم أن المعاني غير متناهية؛ لأن وجود ما لا نهاية له في الوجود محال، وأمّا الأعداد فالداخل منها في الوجود متناه، وأيضاً فأصولها متناهية، وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف، والوضع للمفردات لا للمركبات، ولا نسلم أيضاً أن الألفاظ متناهية.

(١) أبو علي الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، شيخ المعتزلة، ومقدماً فيهم، وكان ممن يقول بتفضيل أمير المؤمنين علي عليه السلام كما حكاه ابن أبي الحديد في شرح النهج، له مصنفات كثيرة في علم الكلام، توفي سنة (٣٠٣) هـ.

(٢) قاضي القضاة: هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، شيخ المعتزلة في عصره، من الطبقة الحادية عشرة، بلغ في العلم مبلغاً عظيماً، وأحاط بأنواع العلوم، وانتهت إليه رئاسة المعتزلة، حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، تولى القضاء بالري لما استدعاه صاحب بن عباد سنة (٣٦٠) هـ، وله كثير من المؤلفات منها: المغني، وشرح الأصول الخمسة، وشرح المقالات، وفي أصول الفقه: النهاية والعمد في أصول الفقه، وغيرها كثير، وتوفي سنة (٤١٥) هـ، وقيل (٤١٦) هـ.

(٣) الشافعي: هو محمد بن إدريس المظلي القرشي الشافعي، الذي تنسب إليه الشافعية، عظيم القدر، جليل المحل، توفي سنة (٢٠٤) هـ.

(٤) الباقلاني: هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، نسبة إلى بيع الباقلاء، البصري، ولد بالبصرة، وسكن بغداد وتوفي بها، مالكي المذهب، أشعري العقيدة، انتهت إليه رئاسة الأشعرية، توفي (٤٠٣) هـ، له في الأصول: كتاب التقريب والإرشاد.

قولهم: لأن المركب من المنتهائي متناه، ممنوعٌ؛ لإمكان تركيب كل حرفٍ مع آخر إلى ما لا نهاية له.

وأيضاً: فأسماء الأعداد غير متناهية على ما قالوه، مع أنها مركبة من الحروف المنتهية والأصول المنتهية.

وثانيها: فالمعاني على قسمين: منها ما يشتد بالحاجة إلى الوضع له، ومنها ما ليس كذلك، كأنواع الروائح فإنه لم يوضع لكل رائحة منها قسم يخصه، فإذا تقدر خلو بعض المعاني عن الأسماء، وأن الوضع إنما يكون لما يشتد إليه الحاجة، فلا نسلم أن هذا المحتاج إليه غير متناهٍ، هكذا أجاب به الأسنوي.

(ونفاه) أي نفى وقوعه ودون إمكانه من النحاة (ثعلب^(١))، (و) من اللغويين (أبو زيد^(٢))، (و) من الأصوليين (البلخي، والأبهري^(٣)) مطلقاً أي في القرآن والسنة وبين النقيضين وغيرهما. قالوا: لا مانع منه كما تقدم من الدليل على إمكانه، ولا دليل على وقوعه، وما يظن أنه مشترك حمل على أنه متواطئ أو مشكك، أو حقيقة ومجاز، فالجون موضوع لهيئة مؤثرة في البصر، والسواد والبياض كان في ذلك.

قلنا: قد وقع كما سيأتي.

فإن قيل: لم لا يكون حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر، ثم خفي؟.

قلنا: أحكام اللغات لا تنتهي إلى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة، وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما.

(وقوم) نفوا وقوعه لا مطلقاً، بل (في القرآن) لأنه قادر سبحانه على الإتيان موضع كل مشترك بمفرد.

قلنا: قد يقتضي المقام الإتيان بالمشارك لغرض، كحصول الإيهام به أولاً ثم يفسر بالمفرد فيكون أوقع في النفس.

(١) أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني، أبو العباس، الملقب ثعلب، النحوي اللغوي، إمام الكوفيين في النحو واللغة، ولد في سنة (٢٠٠هـ)، وتوفي سنة (٢٩١هـ)، في أيام المكتفي العباسي.

(٢) أبو زيد من اللغويين المشهورين.

(٣) الأبهري هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد التميمي الأبهري أصولياً مشهور، وهو شيخ المالكية

في المغرب توفي (٣٧٥هـ).

(وقوم) نفوا وقوعه (فيه) أي في القرآن (وفي السنة) لأنه لو وقع فيهما لوقع إمّا مبيناً كما لو قيل: ثلاثة قروء أطهار فيطول بلا فائدة؛ لإمكان إتيانه بمفرد لا يحتاج إلى بيان فلا يطول، أو غير مبين فلا يفيد، والحاصل لزوم ما لا حاجة إليه أو ما لا يفيد، والشرع منزه عن ذلك.

قلنا: لا نسلم أنه لا يفيد، لأنه يفيد فائدة إجمالية كما في أسماء الأجناس، ثم أن له فائدة إجمالية خاصة وهو الاستعداد للإمتثال إذا بُيّن، فإنه يطبع بالعزم على الامتثال والاستعداد كما يعصي بخلافه. (والرازي) نفى وقوعه (بين النقيضين) لأنه لو جاز وضع لفظ للنقيضين كوجوب الشيء وانتقائه لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل.

قلنا: يجوز أن تكون له فائدة أخرى، وهي انحصار التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما، والفائدة الإجمالية مقصودة، على أن ذلك لو تم إنما ينفي الوقوع من واضح واحد لا من واضعين. نعم صرح سعد الدين^(١) بأنه لم يتحقق اللفظ للنقيضين بالتحقيق، بل قال في التمثيل كالأمر للإباحة والتهديد مثلاً.

(و) إذا عرفت أنه ممكن وأنه واقع فحينئذ (هو) أي المشترك يحصل:

[١] (إمّا بوضع اللغة فقط كشفق) فإنه مشترك بين البياض والحمرة، هكذا ذكره أبو الحسين وإن كان قد ذكر الشيخ أبو نصر الجوهري حكاية عن الخليل أنه إنما يستعمل في الحمرة فقط، واستغربه الإمام؛ لأن الأصل في الأسماء هو دلالتها على معناها الإفرادي، ولا يُقدّم على الاشتراك إلا بدليل خاص يوجب القول به، وكذلك القرء فهو مشترك بين الطهر والحيض، وأصله من الإجتماع عن الأصمعي^(٢) والأخفش^(١) والفراء، وقيل: من الإنتقال عن أبي عبيدة، وقيل: من الوقت عن أبي عمر بن العلاء.

(١) سعد الدين: هو مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني، الحنفي، الشهير بالتفتازاني، علامة فقيه أديب، ولد سنة (٧٢٢)هـ، وتوفي سنة (٧٩٢)هـ بسمرقند.

(٢) هو عبد الملك بن قريب بن علي الأصمعي، أبو سعيد، الأصمعي، نشأ بالبصرة وأخذ العربية عن أئمتها، ونقل عن فصحاء الأعراب الذين يفدون إلى البصرة، وأكثر الخروج إلى البادية، وشافه الأعراب وسأكنهم، وله تصانيف في اللغة، توفي سنة (٩٤)هـ.

[٢] (أو) بوضع (العرف فقط كدابة) فإنه وضع في الأصل لكل ما يدب على الأرض من إنسانٍ وغيره، وشاهده قوله {ومن من دابة في الأرض إلا على الله رزقها} وغيرها من الآيات، ثم صار في عرف أهل اللغة اسماً لذوات الأربع فقط مشتركاً بينها، عند بعضهم للأتان، وللخيل عند قوم، ومثل كاتب فإنه مستعمل في الماهر في الكتابة فيمن يحسن الكتابة.

[٣] (أو) بوضع (الشرع فقط كالصلاة) فإنها مشتركة بين هذه الصلاة وبين صلاة الجماعة، وبين صلاة الجنابة، وصلاة العيد، وصلاة الخوف، وصلاة الكسوف.

قال الشيخ لطف الله: ولم يذكر الوضع الاصطلاحي اكتفاء بالشرعي؛ إذ الشرعي اصطلاحى، وإنما خص بالشرعي تشريفاً له عن سائر الاصطلاحات، ومثال الاصطلاح ما تقدم من اشتراك الجزئي بين الحقيقي والإضافي.

[٤] (أو) يحصل (بائنين منها) أي بوضع اثنين من الثلاثة، والوضعان إمّا أن يكونا لغويان وعرفيان كالعدل، فإنه يفيد الفعل لغة والفاعل عرفاً؛ إذا كثر منه فعل العدل.

[٥] وإما أن يكون شرعياً وعرفياً، قال في بعض تعاليق الجوهرة: ولا يوجد له مثال؛ لأن العرفي لا بد فيه من اللغوي.

[٦] وإمّا أن يكونا لغويّاً وشرعياً، كالزكاة والصيام والحج فهي مشتركة، قيل: يمكن التمثيل لهما بالصلاة بالنسبة إلى الرحمة والأذكار والأركان إذا فرض استواء استعمالها فيهما فقط، والزكاة مشتركة بين المعنى اللغوي وهو النمو والزيادة وبين الشرعي وهي إخراج قدر من المال مخصوص بنية مخصوصة، وكذلك الصيام في اللغة عبارة عن الإمساك، قال الشاعر:

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما

وفي عرف الشرع إمساك مخصوص بنية مخصوصة، والحج في الأصل عبارة عن القصد قال الشاعر:

وأشهد من عوف حؤولاً كثيرة يحجون سبب الزبرقان المزعفرا

(١) هو أبو الحسن: سعيد بن مسعدة الجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، نحوي مشهور، عالم باللغة والأدب، سكن البصرة، وقرأ النحو على سيبويه، وكان من علماء العدلية، له تصانيف منها: غريب القرآن، وتفسير معاني القرآن، وكتاب الأوسط في النحو، وغيرها، توفي عن ٧٥ عاماً، سنة (٢١٠هـ)، وقيل (٢١٥هـ)، وقيل (٢٢١هـ)، وهو المشهور بالأخفش الأوسط (والأخفش: من كان في عينه ضيق، وفي بصره ضعف).

أي يقصدونه، فصار يفيد الإحرام والطواف إلى غير ذلك من مناسك الحج، فهذه فيها اشتراك بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

وقال (الشيخ) الحسن رحمه الله (وحفيده) أحمد بن محمد بن الحسن، (وغيرهما) من العلماء: (أو لمجموعها) أي الثلاثة، قال الحفيد: هو كاسم الصلاة في إفادة الدعاء لغة، والرحمة عرفاً، والأدكار والأركان شرعاً، (و) إنما يكون (ذلك) الاشتراك (عند استواء استعماله فيها) أي في الاثنين والثلاثة، (وهو) أي الاستواء (بعيد)، وإنما كان بعيداً لُبُعد التساوي في الوجود فإن أمكن في نفسه فيكون المراد بالتمثيل على جهة العرض.

قال في الجوهرية: الوضع الطارئ يصير ما قبله كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يحمل اللفظ على مجازه وحقيقته، كذلك ما نحن فيه. انتهى.

وقال شارح الجوهرية: ولم يذكر الاشتراك بوضعين أو ثلاثة إلاً الشيخ الحسن وصاحب الكتاب، وقول المؤلف وغيرهما كالرد على كلام الشارح، ولا يبعد أن وقوع الاشتراك فيما زاد على واحد من الثلاثة محال، لا يبعد لأن الوضع المعتبر في كون اللفظ حقيقةً هو الوضع الواقع في اصطلاح التخاطب لا غيره، وقد عرفت أن الاشتراك إنما هو بين حقيقتين، وهما ذلك منتف والله أعلم.

(ويكون) الاشتراك (بين ضدّين) وهما ما لا يجتمعان ويرتفعان (كجون) فإنه موضوع للسواد والبياض، وهما لا يجتمعان لاستحالة أن يكون الشيء أسود أبيض، ويرتفعان .
(و) بين (نقيضين) وهما ما لا يجتمعان ولا يرتفعان (كقرء) بفتح القاف، وقد يُضم، فإنه موضوع للطهر والحيض.

قال سعد الدين: بمعنى أن الحيض وجودي والطهر عدمي، وإلا فالطهر عدم الحيض عمّا من شأنه فيهما ملكة وعدم.

على أنه قد تقدم لسعد الدين كلام على هذا يُشعر بأن في التمثيل نظراً لما عرفت من أنه لا يتحقق وضع اللفظ بالتحقيقي .

(و) يكون الاشتراك بين (مختلفين) بأن لا يكونا ضدّين (كعَيْن) فإنه وضع أولاً للجارحة المخصوصة، ثمّ نقل إلى الدينار؛ لأنه في العزة والصفاء لتلك الجارحة، وإلى الشمس لأنها في الصفاء والضياء كذلك الجارحة، وإلى الماء لوجود المعنيين فيه.

(لا) أن الاشتراك يكون (بين مجازين) لما عرفت من أن الاشتراك لا يكون إلا بين المعاني الحقيقية، وقوله: (في الأصح) إشارة إلى قول بعضهم من أن ذلك يجوز كالبحر فإنه يجوز في العالم والكرم وشديد الجري، وكذلك السكون يستعمل مرة في سكون النفس من الغضب والجوع، وفي طمأنينة القلب باليقين.

قال ابن أبي الخير: وقد أشار أبو الحسين إلى أن الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقية، لكن أجرى لفظ الاشتراك في الحقيقية حقيقةً وفي المجاز مجازاً.

قلنا: البحر إذا استعمل في هذه الأشياء فهو مستعمل في معنى واحد وهو الاتساع، وكذلك السكون هو مستعمل في عدم الاضطراب.

[والتخليص أنه فرع القول بعموم المجاز وعدمه كما مضى.

وقال السعد في التلويح في بحث ((إنما الأعمال بالنيات)): لما ذكر أن ليس المراد نفي الحقيقة فلم يبق إلا أن يكون النفي موجهاً إلى الحكم الأخرى من الثواب في الفعل، والعقاب في الترك، أو الدينوي من الجواز والفساد والكرهية، وقال: والنوعان مختلفان، قال: وإذا صار اللفظ مجازاً عن النوعين المختلفين كان مشتركاً بينهما بحسب الوضع النوعي، ولا يجوز إرادتهما: أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عند الشافعي فلأن المجاز لا عموم له، فدل على أنه يقع الإشتراك بين المجازين، لكن لا يستعمل فيهما^(١).

واعلم: أن اللفظ إذا كان مشتركاً بين معانٍ فلا بد له من علامة ترشد إليه، ثم يكون ذلك على ضربين: صريح ودلالة.

فأما الصريح: فهو (يعرف) كونه مشتركاً (بالنص عليه) من أئمة اللغة:

[١] إمّا بأن يصرح باسمه كأن يقال: هذا مشترك بين معنيين أو معاني.

قال الإمام: ومتى كان على هذا الوجه كان في المرتبة العليا في الظهور، ويؤيد ما ذكرناه هو أن البحث في حقائق الاشتراك أمر لغوي، مستندة على الأدب وما قاله أهل اللسان، فإذا نصوا على شيء من أحواله فلا مرية في صحته وثبوته.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، ولم يظهر لي هل هو من الحاشية أو من الأصل.

[٢] أو بحده بأن يقولوا: إنه موضوع لمعنيين حقيقيين أو مجازيين بأن يعتبر كل من معانيه يحتاج إلى العربية.

(أو) يعرف (بالإستدلال) وهو على وجوه ثلاثة:

الأوّل: (بسبق الفهم عند إطلاقه إلى معين) كقرء، فيستدل على أنه مشترك بأنه سبق فهمك إلى معينين، وهما الطهر والحيض، ومتى سبقا عند إطلاقه فهما حقيقتان لا محالة؛ إذ لا وجه لكون أحدهما حقيقة والآخر مجاز مع سبقهما جميعاً إلى الفهم.

قوله: (فصاعدا) مثل عين فإنك تستدل على أنه مشترك بسبق فهمك إلى معانيها الأربعة.

والثاني: قوله (أو) نعرف المشترك (بحسن الإستفهام عنه) كأن يقال: ما أردت بالقرء هل الطهر أو الحيض؟ فإن الاستفهام عما هذا حاله عجيب مستحسن.

وبيانه: أن الاستفهام هو طلب الفهم، وطلب الفهم عند وجود المقتضي للفهم عبث لا حاجة إليه، لكن قد تقرر أن المخاطب إذا أطلق في خطابه لفظ القرء ولفظ العين، فإنه إذا لم يفهم غرضه من إطلاقهما لأجل عدم قرينة من القرائن، فإنه يستفهم عن مقصوده، ويقال له: هل تريد هذا أو ذلك؟ فلو لا أن اللفظ متردد بين هذه المعاني على جهة الحقيقية في الفهم لما كان للإستفهام وجه، ولا كان لوقوعه وجه، فلمّا أوردته دل على كون اللفظ مشتركاً، وهذا هو المقصود.

والثالث: أنه قد تقرر أن هذه المعاني مفهومة عند إطلاق الألفاظ المشتركة لا محالة، وإذا كان الأمر فيها كذلك فلا شك في كونها حقائق فيها؛ لأنها مفهومة منهم عند إطلاقها من غير قرينة، وهذا هو الذي نريد بكون اللفظ مشتركاً.

لا يقال: فإذا حكمتهم على كون اللفظ مشتركاً بحسن الاستفهام، فاحكموا على أن لفظ العموم مشتركاً بينه وبين الخصوص لحسن الاستفهام أيضاً، فإن الواحد إذا قال: ضربت كل من في الدار فإنه يحسن أن يقال: أضربتهم بالكليّة، وأن يقال: أضربت أباك من جملتهم، وهذا يبطل القول بالعموم.

لأننا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأننا لا نسلم حسنه هنا كما حسن في المشترك، فإن العموم مع ظهوره لا وجه للاستفهام فيه.

وأما ثانياً: فهب أنا نسلم حسن الاستفهام والعموم، فالتفرقة بينهما ظاهرة، فإن الإستفهام في الأسماء المشتركة من أجل تردد الفهم في معانيها عند إطلاقها، وهي مفهومة من إطلاقها سواء على جهة الحقيقة، فالإيهام فيها أمر ذاتي يختصها، فلا جرم إن الإستفهام يحسن لما ذكرناه، بخلاف ألفاظ العموم فإن الإيهام فيها أمر عارض، فلا جرم حسن لمكانة الإستفهام، وقد تغير بالتواطيء، فإنه يحسن الاستفهام عنه.

ولما كان بين المشترك اللفظي وبين المشترك المعنوي نوع تقارب يكاد يحصل بسبب اللبس ذكر الفرق بينهما فقال:

(والفرق بينه وبين المتواطيء) وخصه بالذكر وإن كان المشترك مثله؛ لأنه الأكثر والمشارك يقاس عليه مثل رجل، (وإن كان نسبتها إلى مسمياتهما واحد متساوية) فنسبة قرء إلى مسمياته واحدة، ونسبة رجل إلى مسمياته وهو يزيد وعمر وبكر وخالد ونحو ذلك واحدة، فإنه يصح أن يطلق لفظه على كل منهما، (أن مسميات المتواطيء) كزيد ونحوه (في معنى يشملها) وهي الرجولية مثلاً، فإن المسميات مشتركة في أن كل واحدٍ منها يسمى رجلاً، فإذا قلت أكرم رجلاً فإنه أي رجل أكرم كان ممثلاً، إمّا هذا أو ذاك، (ومسميات المشترك مشتركة في اللفظ فقط) لا المعنى فهو مختلف، فإن الطهر غير الحيض، فهذه هي التفرقة بينهما.

وحاصلها: راجع إلى أن الاسم المشترك ليس معه دلالة على أمرٍ جامع لمعانيه، بخلاف المتواطيء فإن هناك أمراً جامعاً كما ذكرناه.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا صح وقوع المشترك فهل يصح إطلاقه على كل معانيه أولاً، ثمَّ إذا صح إطلاقه على كل معانيه فهل ذلك حقيقة أو مجاز؟، ثمَّ هل يجب حمله عليها أو لا؟، بل يحمل على البديل كل ذلك مختلف فيه.

فقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء كأبي علي والقاضي وأبي الحسين والرازي والباقلاني والشافعي: (ويصح إطلاقه) أي المشترك (حقيقة على كل معانيه) بأن يقال: رأيت الجون وتريد السواد والبياض، ورأيت العين وتريد الباصرة والجارية، وأقرأت هند أي حاضت وطهرت.

قال في القسطاس ناقلاً عن بعض الأشعرية: واعلم أن للمشارك أحوالاً:

الأوّل: إطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بأن يطلق تارة ويراد هذا، ويطلق تارة أخرى ويراد ذاك، ولا نزاع في صحته في كونه حقيقة.

الثاني: إطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد في إطلاق واحدٍ هذا أو ذاك، مثل ليكن ثوبك جوناً أي أبيض أو أسود، قيل: وليس في كلام أحد ما يشعر بإثباته أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام بعضهم من أن ذلك حقيقة المشتركة عند التجرّد.

الثالث: إطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في إطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين، بحيث لا يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم، ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة، وفي جوازه مجازاً إن وجدت علاقة مصححة.

فإن قيل: علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً.

قلنا: ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح إطلاق اسمه عليه، للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناء على أنها جزؤه.

الرابع: إطلاقه على كل واحدٍ منهما بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذاك، على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الإثبات والنفي، وهذا هو المتنازع فيه. وفرق ما بينه وبين الثالث فرق ما بين الكل الإفرادي والكل المجموعي.

يوضحه: أنه يصح كل فرد تسعه هذه الدار، ولا يصح كل الأفراد، ويصح كل الأفراد يرفع هذا الحجر، ولا يصح كل فرد، انتهى.

فمعنى قوله (على كلّ معانيه) أنه يراد به في إطلاق واحد كل واحد منها، وذلك غير إرادة مجموع المعاني، فقد أردت بالقرء الطهر والحيض في المثال السابق أي كل واحدٍ منهما، ففي كل واحدٍ مناط الحكم ومتعلق النفي والإثبات.

وقوله (غير المتنافية) وهي ما يمتنع الجمع بينها في الإرادة، كاستعمال صيغة أفعال في الأمر والتهديد على فرض اشتراكهما فيهما، فإن فيه مانعاً؛ لأن الأمر يقضي إيقاع الفعل والتهديد تركه، ولا يعني بالمتنافية إلا هذا؛ لأنه يصح بحسب الحكم الجمع بينهما مثل القرء من صفات النساء، والجون جسم.

وقوله: (مطلقاً) أي من حيث القصد واللغة في النفي والإثبات والجمع والإفراد.

وقال (أبو هاشم^(١) والكرخي^(٢) وأبو عبد الله^(٣)): يمتنع ذلك (مطلقاً) أي كذلك.

وقال (الإمام) يحيى (وأبو الحسين والشيخ) الحسن (وبعض الأشعرية) كالرازي: (يصح) ذلك (من حيث الإرادة لا) من حيث (اللغة) فإنها مانعة منه.

(وقيل: يصح في النفي دون الإثبات) قال سعد الدين في التلويح: وإليه مال صاحب الهداية في باب الوصيَّة: انتهى .

فنحو: لا عين عندي، يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلاً، بخلاف عندي عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحداً .

(وقيل) يصح (في الجمع) سواء كان إثباتاً مثل: اعتدي بالإقراء، أو نفياً مثل لا تعتدي بالإقراء، وقوله: (خاصة) أي لا في المفرد، وأمّا المثني فصرح الأسنوي أن حكمه حكم الجمع عند القائل. وقال (جمهور المتأخرين) كابن الحاجب والسبكي وغيرهما (يصح) إطلاقه على معانيه (مجاز) لا (حقيقة).

لنا: أنه لو امتنع صحة إرادتهما معاً في إطلاق واحد لا يمتنع لدليل، فالأصل عدمه. وأيضاً: فإنه قد وقع، بيان ذلك: أن الصلاة من الله بمعنى الرحمة، ومن الملائكة بمعنى الاستغفار، ثم إن الله أراد بهذه معنيها في قوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} (الأحزاب: ٥٦)،

(١) أبو هاشم هو: عبد السلام بن محمد بن سلام -مخفف- الجبائي المعتزلي، إليه تنسب البهشمية من المعتزلة، قال ابن خلكان: هو الإمام في مذهب الاعتزال المتكلم بن المتكلم، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار العلماء، ولد سنة (٢٤٦) هـ، وتوفي سنة (٣٢١) هـ، ببغداد، وهو في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة.

(٢) الكرخي: هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي، شيخ الحنفية بالعراق، أصولي مشهور، ولد بكرخ، كان صواماً قواماً صبوراً على الفقر، قال الإمام المنصور بالله في تعداد أهل التوحيد والعدل: ومنهم الشيخ عبيدالله بن بدر الكرخي وكان في العلم والزهد بمنزلة عظيمة، وكان لا يدخل بيتاً فيه مصحف إلا على طهارة تعظيماً له، وتوفي سنة (٣٤٠) هـ وحضر جنازته الأشراف، وكثير من ذرية رسول الله ﷺ وآله فيهم الإمام أبو عبد الله الداعي.

(٣) أبو عبد الله: هو الحسين بن علي بن إبراهيم الحنفي البصري، فقيه أصولي، شيخ المعتزلة وإليه انتهت رئاسة أصحابه من الطبقة العاشرة، عرف بالشيخ المرشد، ولد بالبصرة سنة (٣٠٨) هـ، وسكن ببغداد، وكان فاضلاً متكلماً فقيهاً شديد التقزز في الطهارة زاهداً، وكان يقول بتفضيل أمير المؤمنين ﷺ ويميل إليه ميلاً عظيماً، حتى ألف كتاب التفضيل، وأخذ عنه الإمام أبو عبد الله الداعي والسيد الإمام أبو طالب عليهما السلام، توفي سنة (٣٦٧) هـ.

وكذلك قوله {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ} (الحج: ١٨)، فقد أراد بالسجود هاهنا الخشوع؛ لأنه المتصور من
الدواب، وأراد به أيضاً وضع الجبهة على الأرض؛ لأن تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من
عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع، يدل على أن الذي خصوا
به من السجود هو وضع الجبهة على الأرض، فقد صار المعنيان مرادين.

واعترض: بأن السجود من الجميع واحد وهو غاية الخضوع، أو أنه بتقدير ويسجد له كثير من الناس.
ورد: بأنه احتمال تقييد فلا يدفع الظهور.

احتج أبو هاشم: بأن الدليل القاطع قائم على امتناع ذلك؛ لأن المتكلم إذا أراد بها معنى انصرف عن
إرادة الآخر، كما أنه لا يريد القيام والقعود في حال واحدة، ولا لون المحل أسود وأبيض في حالٍ واحدٍ.
قلنا: لا مانع من إرادتهما معاً؛ إذ يعلم أحدنا صحة قول الغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها
أبوك، وتريد العقد والوطء، إذ إرادتهما ليست إرادة ضد فيستحيل ذلك، إذ لا يمتنع في المقذور
إلا لو كان كذلك، والمراد إرادة حدوثهما في وقتٍ واحدٍ، وامتناع إرادتهما ليست لاستحالة
ذلك، بل لأن العلم باستحالة حدوثهما كذلك صارف عن إرادتهما جميعاً، فلو لم يعلم إستحالة
اجتماعهما لصح منه إرادتهما.

احتج الإمام ومن معه: بأنه لو استعمل في كل من معنيه مثلاً، والتقدير أن معناه هذا وحده
وهذا وحده، لزم أن يكون كل منهما وحده، وإلا لم يكن معناه وليس وحده وإلا لم يكن
الاستعمال في كل من المعنيين.

قلنا: المراد استعماله في كل من الآخرين الذين وضع اللفظ لهما، سواء كان مع قيد الإنفراد أو بدونه.
قال سعد الدين: وحاصل الإستدلال أنه إذا استعمل في المجموع لم يكن ذلك استعمالاً في
معنيه لانتفاء قيد الانفراد المعتبر في كل منهما حتى يكون معناه، وهذا نزاع لا يتعلق به غرض
أصولي، لوقوع الاتفاق حينئذ على أنه يصح أن يذكر المولى - مثلاً - ويراد به المعتق والمعتق
ويتفرع عليه الأحكام، وإن لم يسم ذلك استعمالاً في كل معني المولى، على أن المعنى الموضوع
له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، ولا بشرط أن يكون لا
وحده على ما هو شأن الماهية، لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر

والاجتماع معه، والمستدل جعل الإنفراد قيماً فيه، وليس كذلك، وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدين لوصف الاستعمال لا لنفس المعنى.

قال: وبهذا يظهر أن استعمال اللفظ في المعنى حال الاجتماع مع الآخر استعمال له في نفس الموضوع له، كحال الانفراد، فيصح ويكون حقيقة لعدم الفرق، ويظهر ذلك بالتأمل في الفرق بين المعنى مطلقاً وبشرط الانفراد أو الاجتماع، وفي الفرق بين كون الانفراد قيماً للمستعمل أو الاستعمال. انتهى.

احتج المجوزون في النفي دون الإثبات: بأن النفي يفيد العموم فيتعدد، بخلاف الإثبات.

قلنا: النفي إنما هو للمعنى المستفاد عند الإثبات.

احتج الذين قالوا بصحته في الجمع: بأن الجمع متعدد في اللفظ وفي التقدير، فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد.

قلنا: الجمع لا يفيد التعدد وإنما يفيد تكثير الجموع، والمعنى المستفاد من المفرد إن أفاده المفرد أفاده الجمع، وإلا فلا.

احتج جمهور المتأخرين: بأنه يسبق من المشترك إلى الفهم عند إطلاق أحد المعنيين على البديل بأن يراد هذا أو ذاك، دون الجمع بأن يراد هذا وذاك، والسبق علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع، وعدمه علامة الجواز، قيل: والمصحح علاقة الكلية والجزئية.

قلنا: هذا غير صحيح:

أما أولاً: فلأن الكلام في إرادة كل من المعنيين لا في إرادة المجموع الذي أحد المعنيين جزء منه.

وأما ثانياً: فلأنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل، بل إذا كان له تركيب حقيقي، وكان الجزء مما إذا انتفى الكلى بحسب العرف، كالرقبة للإنسان، بخلاف الأصبع والظفر ونحو ذلك.

وأما ثالثاً: فلأننا لا نسلم سبق أحد المعنيين عند إطلاق المشترك، بل ندعي بسبقهما معاً، على أنه لو سبق أحدهما على التعيين وكان حقيقة فيه لكان الاشتراك معنوياً لا لفظياً، ثم القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في كل من المعنيين وإه؛ لأن كل منهما نفس الموضوع له.

[في إطلاق المشترك على المعاني غير المتنافية بلا قرينة]

وبعد أن عرفت أن مذهب أئمتنا عليهم السلام ومن معهم صحة الإطلاق حقيقة على جميع المعاني الغير المتنافية، فقد اختلفوا إذا ورد مجرداً عن القرائن هل يجب حمله على جميعها أولاً؟ فقال (أئمتنا والشافعي) والقاضي أبو بكر الباقلاني (وجمهور المعتزلة) بالأولى، وإليه أشار بقوله: (فيجب حمله على جميعها عند تجرده عن القرينة) المعينة لأحدهما، أما لو لم يتجرد وجب الحمل على ما أدت إليه القرينة، فإن دلت على إرادة أحدهما كان حقيقةً، وإن دلت على إرادة المجموع من حيث أنه هو مجموع كان مجازاً كما تقدم (لظهوره فيها كالعالم) فإنه يجب حمله على كل فردٍ من أفراد لظهوره فيها، وإن كان يفرق بينهما بأن أفراد العام متفقة في أنه يشملها معنى واحد للفظ، والمشارك معانيه متعددة.

قال عضد الدين: ونقل عن الشافعي أنه ظاهر فيهما دون أحدهما، قال: والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقية وقسم مختلف الحقيقية، وكلام المؤلف كالرد عليه؛ لأنه أتى بحرف النسبة، وكالإيماء إلى أن العام متفق الحقيقة، وقد يمكن أن يكون كلام السيد مثل كلامه، ولكنه يشبه المختلف فيه بالمتفق عليه، فإذا كان كالعالم (فلا إجمال فيه) بل هو ظاهر.

[بحث حول خبر الغدير ودلالاته]

(قال أئمتنا: ومنه) أي من المشترك الذي يحمل على جميع معانيه عند تجرده عن القرينة (حديث الغدير) الدال على إمامة الوصي، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، واخذل من خذله، وانصر من نصره)) وهذا من الأحاديث التي اتفقت فيها أمهات الإسلام في الآثار النبوية^(١)، أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وجماعة كثيرون،

(١) من الأحاديث المشهورة المتواترة، رواه جماعة وافرة من المحدثين عن جماعة من الصحابة، وإليك بعضاً: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: الإمام أبو طالب في الأمالي (٣٣)، والنسائي في الخصائص (١٥٦)، وأحمد في المسند (١٥٢/١)، وأبو يعلى في مسنده (٤٢٨/١) رقم (٥٦٧)، والطبراني في المعجم الصغير (١١٩/١)، والطيلالسي في المسند (٢٣) رقم (١٥٤)، والمحجب الطبري في كتابيه ذخائر العقبي (٦٨)، والرياض النضرة (١٦١/٢).

ومن ثم رواه ثلاثون صحابياً وشهدوا به لعلي كما ذكره أحمد لما نُوزع في أيام خلافته، ومن أسانيدھا صحاح وحسان.

ولا التفات لمن قدح في صحته، ولا لمن رده بأن علياً كان باليمن، لثبوت رجوعه وإدراكه الحج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وقول بعضهم: إن زيادة ((وال من والاه)) موضوعة مردود، فقد صحح الذهبي كثيراً من رواياتھا، وهو ما هو.

وعن ابن عباس: الحاكم في المستدرک (١٣٢/٣) وقال: صحيح الإسناد ووافقه على التصحيح الذهبي، وأحمد في المسند (٣٣/١)، والنسائي في الخصائص (٤٥) رقم (٨١ و ٨٢)، والخطيب البغدادي في تاريخه (٣٤٤/١٢).

وعن زيد بن أرقم: مسلم في صحيحه (٣١٧/٢)، وأحمد (٣٦٨/٤، ٣٧٠)، والحاكم في المستدرک (١١٨/٣) رقم (٤٥٧٦) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وسكت عنه الذهبي، والنسائي في السنن الكبرى (٤٥/٥) رقم (٨١٤٨)، والطبراني في الأوسط (٥٣٣/١) رقم (١٩٦٦)، والطبراني في الكبير أيضاً (٣٢٢/٢)، والطبري في ذخائر العقبى (١٥٥).

وعن البراء بن عازب: محمد بن سليمان الكوفي في المناقب (٣٦٨/٢) رقم (٨٤٤)، وأحمد في المسند (٢٨١/٤)، وابن ماجه (٤٣/١) رقم (١١٦)، والنسائي في الخصائص (١٦٢)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٢٣٦/١٤)، والطبري في ذخائر العقبى (٦٧).

وعن أبي الطفيل عامر بن واثلة: أحمد (١١٨/١)، والنسائي في الخصائص (١٥٠)، و ابن حبان (٣٧٥/١٥) رقم (٦٩٣١)، والحاكم في المستدرک (١١٨/٣) رقم (٤٥٧٧)، وابن الأثير في أسد الغابة (٩٢٥/٣)، (٢١٧/٥)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٤٢/٩).

وعن سعد بن أبي وقاص: ابن ماجه (٤٥، ٤٢/١) رقم (١٢١، ١١٥)، والنسائي في الخصائص (١٧٦) رقم (٩٥، ٩٤)، والحاكم في المستدرک (١٢٦/٣) رقم (٤٦٠١)، والهيثمي في مجمع الزوائد (١٠٧/٩).

وعن أبي هريرة: ابن أبي شيبة، والبيزار في مسنده (١٨٧/٣)، وأبو يعلى (٣٠٧/١١)، والطبراني في الأوسط (٣١٢/١) رقم (١١١١).

وعن أنس بن مالك: الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٣٧٧/٧) في ترجمة الحسن بن علي بن سهل برقم (٣٩٠٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٨١/٢) رقم (٥٨٣) في ترجمة أمير المؤمنين عليه السلام، وعن غيرهم كثير.

وقد صرح الذهبي بتواتر هذا الحديث في ترجمة محمد بن جرير الطبري^(١).
ومن نص عليه محمد بن محمد بن جرير الجزري^(٢) الشافعي في كتابه أسنى المطالب في فضائل أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب^(٣)، ولولا خوف الإسهاب لآتيناهنا بالعجب العجاب.

(١) قال الذهبي في تذكرة الحفاظ (٧١٣/٢) في ترجمة محمد بن جرير الطبري: ولما بلغه -أي الطبري- أن
ابن أبي داود تكلم في حديث غدير خم عمل كتاب الفضائل وتكلم على تصحيح الحديث، قلت -أي
الذهبي-: رأيت مجلداً من طرق الحديث لابن جرير فاندعشت له ولكثرة تلك الطرق. انتهى المراد.
وقال الذهبي أيضاً في تذكرة الحفاظ (٢٣١/٣): وأما حديث: ((من كنت مولاه فعلي مولاه))، فله طرق
جيدة وقد أفردت ذلك أيضاً -يعني في كتاب -.

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء: [ط ١/ ج ٨/ ص ٣٣٥ ط: مؤسسة الرسالة] في ترجمة المطلب بن زياد
بعد أن روى بسنده عن المطلب بن زياد، عن عبدالله بن محمد بن عقيل قال: كنت عند جابر في بيته، وعلي
بن الحسين، ومحمد بن الحنفية، وأبو جعفر، فدخل رجل من أهل العراق فقال: أنشدك بالله إلا حدثني ما
رأيت وما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟
فقال: كنا بالجحفة بغدير خم وثمّ ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم من خباء أو فسطاط فأشار بيده ثلاثاً فأخذ بيد علي رضي الله عنه فقال ((من كنت مولاه فعلي
مولاه)) قال الذهبي: ((هذا حديث حسنٌ عالٍ جداً، ومتمه فمتواتر)).

(٢) هو شمس الدين محمد بن محمد بن جرير الجزري الشافعي، من علماء الشافعية المشهورين، لا سيما في
علوم القرآن، توفي سنة (٨٣٣هـ).

(٣) قال محمد بن محمد بن محمد الجزري في أسنى المطالب (٢٢) بعد روايته لطريق من طرق خير المناشدة: هذا
حديث حسن من هذا الوجه، صحيح من وجوه كثيرة، تواتر عن أمير المؤمنين علي، وهو متواتر أيضاً عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم، رواه الجهم الغفير عن الجهم الغفير، ولا عبرة بمن حاول تضعيفه ممن لا اطلاع له في
هذا العلم، ثم ذكر بعض من رووه فقال:

فقد ورد مرفوعاً عن أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وطلحة بن عبيد الله، والزيبر بن العوام، والعباس بن
عبد المطلب، وزيد بن أرقم، والبراء بن عازب، وبريدة بن الحصيب، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد
الله، وعبد الله بن عباس، وحبشي بن جنادة، وعبد الله بن مسعود، وعمران بن حصين، وعبد الله بن عمر، وعمار
بن ياسر، وأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وأسعد بن زرارة، وخزيمة بن ثابت، وأبي أيوب الأنصاري، وسهل بن
حنيف، وحذيفة بن اليمان، وسمرة بن جندب، وزيد بن ثابت، وأنس بن مالك، وغيرهم من الصحابة، وضح عن

إذا عرفت هذا فاعلم: أن السيد أراد أن المولى مشترك بين معانٍ، وهي المود والناصر وابن العم والجار والحليف والمالك للتصرف والأحق والأولى والصاحب ومالك الرق والمعق والمعتق، ويستعمل في المنعم المسلم على يديه عند الدعاء إلى الإسلام؛ لأنها متى أطلقت في الأصل لم يسبق أحد هذه المعاني دون بعض، بل يبقى الفهم متردداً أنها قصد المتكلم، وهذا ماهية اللفظة المشتركة، فها هنا مراد المصنف أن مولى يحمل على معانيه عند إطلاقه، ومن جملتها مالك التصرف، فيتناوله لفظ المولى في الحديث ويكون مراداً له، فهو حجة على إمامة أمير المؤمنين من هذه الجهة.

على أنه يقال: إن ملك التصرف قد صار هو الغالب عليها بعرف الاستعمال، بل معانيها في التحقيق تعود إليه؛ لأنها متى أطلقت الآن يسبق إلى الفهم من جهة العرف ملك التصرف، فإذا قيل: فلان مولى القوم لم يسبق سوى ذلك.

وأيضاً: فصدر الحديث قرينة على ذلك، وهو ((ألست أولى بكم من أنفسكم))، وآخره وهو ((وانصر من نصره واخذل من خذله)).

وأيضاً: فالمعلوم استحالة سائر معاني مولى؛ لأنها لا تخلو:

إما أن تكون المود والناصر والحليف والجار، وفي ذكر مثل هذا عبث، بل أبلغ لما في هذا من الإضرار بنفس النبي صلى الله عليه وآله وغيره، مع تحصيل الحاصل، ألا ترى أنه يقبح أن يقوم ذلك المقام ويقول: هذا علي.

وإما أن تكون المعتق أو المعتق وكلاهما باطلان.

وإما أن تكون مالك الرق وهو باطل أيضاً؛ لأن المعلوم خلاف ذلك، فإذا قول السيد مع قولنا هذا، ومنه حديث الغدير فيه تأمل.

(قيل): المشترك وإن صح إطلاقه على كل من معانيه لعدم المانع، لكن لا (يحمل) عند التجرد عن القرينة إلا (على أحدها) أي أحد معانيه (على جهة البدل) بناء على أنه السابق إلى الفهم، وقد عرفت ما فيه (فهو مجمل، وسيأتي) الكلام على هذا إن شاء الله تعالى.

جماعة منهم ممن يحصل القطع بخبرهم، وثبت أيضاً أن هذا القول كان منه صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدیر خم، وذلك في خطبة خطبها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حقه ذلك اليوم، وهو الثامن عشر من ذي الحجة سنة إحدى عشرة، لما رجع صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع. انتهى.

(فأماً) معانيه (المتنافية) كصيغة إفعال إذا أطلقت وتجردت عن القرائن، مع فرض الاشتراك بين الأمر والتهديد كما تقدم (فيحمل عليها) أي على المعاني بأن يراد أحدها (على البدل فهو مجمل حتى يظهر دليل الرجحان) أي دليل يرجح حمله على أحد معنييه دون الآخر، ودليل الرجحان هو القرينة.

قال الشيخ لطف الله: واعلم أن الظاهر أن القول بالإجمال ينافي الحمل على أحدهما على البدل، بل الإجمال يقتضي التردد بين أي المعنيين مثلاً هو المراد، وأماً إرادة أحدهما لا على المعين على أن يكون حقيقة فهو القول الذي تقدم أنه لا قائل به، إلا ما يشير إليه كلام بعضهم من أن ذلك حقيقة المشترك، فعلى هذا في قول المؤلف يحمل على أحدهما على البدل، وقوله فيحمل عليها على البدل، نظر والصواب في الموضوعين أن يقول: يتردد الذهن بينهما، وإذا خفيت قرينة أو لم توجد تردد الذهن بينهما.

واختلف في صحة تثنية المشترك باعتبار معنييه، وفي جمعه باعتبار معانيه، فمنهم من أجازها، ومنهم من منعها، واختلف في ذلك الخلاف هل هو مبني على الخلاف في صحة إطلاق المفرد على معنييه أو معانيه، أو هو خلاف آخر لا ينبي عليه، بل يمكن أن يكون من القائلين بمنعه في المفرد من يجوزه فيهما، وأشار المؤلف إلى أن (الخلاف في تثنيته وجمعه باعتبار معانيه) كقولك: عندي عيون أو عينان وتريد مثلاً ناظرتين وجارية أو جارية وناصرة وجارية وذهباً (يشني عند الجمهور على الخلاف في المفرد) من أنه يصح إطلاقه على معنييه كما هو المختار، أو كما هو مذهب المخالف، فمن أجازها أجازها، ومن لا فلا.

(واختار أكثر متأخري النحاة منعهما) أي التثنية والجمع منهم أبو حيان وابن الحاجب في شرح الكافية، وجوزه على الشذوذ في شرح المفصل، وعند ابن مالك والأندلسي والجزولي جواز ذلك، ولترجح المنع غلطوا الحريري في قوله:

جاد بالعين حين أعمى هواه عينه فانشي بلا عينين

فإنه أراد بالعينين غير الجارحة وغير الذهب بدليل جاد بالعين أي الذهب، وعلل ابن الحاجب منع ذلك في شرح الكافية بأنه لم يؤخذ مثله في كلامهم مع الاستقراء.

فصل: [في الحقيقة والمجاز]

ولما ذكر المشترك شرع في ذكر الحقيقة والمجاز ومعناها لغة واصطلاحاً للحاجة إلى ذكرهما؛ لأن الخطاب لا يخلو:

إمّا أن يفيد معنى مصطلحاً عليه أو لا، والأوّل إما أن يفيد ما وضع له أو لا، والأول الحقيقة، والثاني المجاز.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن (الحقيقية لغة: الرواية) قال عامر بن الطفيل:

لقد علمت علياً هوازن أنني أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر

(ونفس الشيء) فيقال: حقيقة الإنسان أنه حيوان من شأنه كيت وكيت.

قال سعد الدين: ولا خفا في أن هذا ليس وضعه الأول؛ لأنها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول، من الحق بمعنى الثابت أو المثبت على ما قرره علماء العربية، وإنما أطلقت على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة، والتاء فيها لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسميّة؛ إذ لا يقال: شاة أكيلة ولا نظيحة.

وقيل: بل هي للتأنيث، وليس يمتنع إلحاقها إلا في فعيل بمعنى مفعول، حيث أجرى على الموصوف، وأمّا إذا لم يجر عليه وجبت التاء نقول: مررت بقتلة بني فلان.

وهل وصفها بأنها حقيقة حقيقة أو مجاز، ذلك حقيقة من جهة العرف ومجاز من جهة اللغة.

بيان أنه حقيقي من جهة العرف: أن السابق إلى الفهم في عرف العلماء من إطلاق لفظ الحقيقية هي اللفظ الموضوع على أصله، وإذا كان كذلك صار لفظ الحقيقة حقيقة؛ لأن السبق إلى الفهم أحد ما يعرف به كون اللفظ حقيقة كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

وبيان أنه مجاز من جهة اللغة: أن هذه اللفظة التي هي قولنا حقيقة مأخوذة في الأصل من الحق الذي هو الثابت، ثمّ استعملت بعد ذلك في العقد المطابق للثابت، والمراد بالعقد الاعتقاد أو المعقود، ثمّ استعملت في القول الثابت، ثمّ استعملت في ما يستغرقه في الدرجة الثالثة لما كان استعمالها في ذلك الوضع تحقيقاً لذلك الوضع

(و) أمّا حقيقتها (اصطلاحاً) فهي (اللفظ المستعمل) فاللفظ المستعمل بمثابة الجنس؛ إذ يشمل جميع الألفاظ المستعملة دون التي لم تستعمل بعد لكونها في ابتداء الوضع؛ لأن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازاً، وقوله (فيما وضع له) احترازاً عن الغلط كقولك: خذ هذا

الفرس مشيراً إلى كتاب بين يديك، فإن لفظ الفرس هنا قد استعمل في غير ما وضع له، وليس بحقيقة كما أنه ليس بمجاز، وعن المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع في اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالأسد للرجل الشجاع؛ لأن الاستعارة وإن كانت موضوعة بالتأويل، لكن الوضع عند الإطلاق لا يفهم منه إلا الوضع بالتحقيق دون التأويل، واحتز بقوله (في اصطلاح التخاطب) عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له لا في اصطلاح به التخاطب، كالصلاة إذا استعملها للتخاطب بعرف الشرع في الدعاء، فإنها تكون مجازاً؛ لكون الدعاء غير ما وضعت له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاحه إنما وضعت للأركان والأذكار المخصوصة مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح آخر، أعني اصطلاح اللغة، وهو متعلق بقوله: وضع لا بالمستعمل لأنه لا معنى له؛ وذلك لأن الاستعمال إذا ذكر بكلمة في يكون ما دخل عليه مراداً باللفظ، يقال: استعمال الأسد في زيد أي أريد منه زيد، فلو تعلق الجار والجرور هنا بالمستعمل لكان الاصطلاح مراداً باللفظ وهو فاسد، يبقى ما يخرج به على تقدير تعلقه بوضع داخلياً بحسب الظاهر في تعريف الحقيقة، ويحتاج إلى قيد يخرج به عن تعريف الحقيقة بدونه، فإنه على تقدير تعلقه بوضع يخرج عنه المجاز المستعمل في اصطلاح آخر، غير الإصطلاح الذي به التخاطب، كما مثلناه، فإنه يكون مجازاً كما حققناه، وإن كانت مستعملة فيما وضع له في اللغة، ولا يخرج عن التعريف على تقدير تعلقه بالمستعمل إلا بتكلف، وهو أن يتعلق بالمستعمل لا على أن تكون في صلة للاستعمال كما في قولهم استعمل اللفظ الفلاني، بل يكون المعنى بحسب اصطلاح به التخاطب وباعتباره، فحينئذ يخرج نحو الصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء، فإن هذا الاستعمال ليس بحسب اصطلاح به التخاطب.

فإن قلت: لم عدل المؤلف عن عبارة صاحب التلخيص في التعريف وقال: اللفظ المستعمل ولم يقل: الكلمة المستعملة كما قال ذلك.

قلت: ليشتمل الحد الحقيقي في المفرد والمركب على أنه قد تنازع في إطلاق الحقيقة على المجموع المركب.

(وتنقسم) الحقيقة (إلى) ثلاثة أقسام:

الأول: (لغوية) وهي ما وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف (كأسد للبع) المخصوص، والإنسان والرجل والسماء والأرض لمسمياتها المعروفة.

والدليل على إثبات الحقيقية اللغوية: أنها ألفاظاً وضعت لمعانٍ ولا شك أنها قد استعملت بعد وضعها فيه، ولا معنى للحقيقية إلا ذلك كما مثلنا في السماء والأرض ونحوها.

(و) الثاني: (عرفية) قال: أبو الحسين أمّا الاسم العربي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلته عليه لا من جهة الشرع، أو نقول: ما أفاد ظاهره لاستعمال طارئ من أهل اللغة، ما لم يكن يفيد من قبل.

والعرفية إمّا (عامّة) لأن الواضع العرف العام (وهي ما لا يتعين ناقلها كدابة) فإنه وضع في الأصل لكل ما يدب على الأرض إنسان وغيره؛ لأنه اسم فاعل كماشٍ فإنه اسم لكل ماشٍ على الأرض، ثم صار في عرف أهل اللغة اسماً (لذوات الأربع) دون غيرها فقصره على بعض مسمياته الأصلية، وهذا مما لا يتعين ناقله؛ لأننا لا نعرف من نقله.

(أو) عرفية (خاصّة) أي مخصوصة واضعها ولذلك قال (وهي ما يتعين ناقلها كاصطلاح أهل كل علم نحو) اصطلاح المتكلم على أنّ (الجوهر) الذي هو في أصل الوضع للأصل اسم (للمتحميز الذي لا يقبل القسمة) وخرج بقوله: المتحميز الباري سبحانه؛ لعدم التحيز، وما له تحيز لكن بالتبعية كالعرض، وخرج بقوله: الذي لا يقبل القسمة الجسم، وكذلك البعض والكسر والقلب للأصوليين، والمضاربة للفقهاء، والرفع والنصب والجر للنحاة، فإن لكل منهما معنى خاصاً في اللغة، ونقله أهل العرف الخاص إلى معنى مصطلح عندهم.

تنبيه

اعلم أن الفعل استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، أو قصره على بعض ما كان يطلق عليه بغير قرينة، وأمارته أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الأصل.

وأما كيفية انتقال الاسم بالعرف: على ما ذكره أبو الحسين في معتمده فهو أن يتعذر - مع كثرة أهل اللغة - أن يتواطئوا على ذلك، ولكنه لا يمتنع أن ينقل الاسم طائفة من الطوائف ويستفيض فيها، ويتعدى إلى غيرها، فيتسع في الكل على طول الزمان، ثم ينشأ القرن الثاني فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذي نقل إليه.

وأما وجه حسنه: فهو أنه قد يعرف به غرض صحيح، ولو قبح لم يقبح إلا لكونه عبثاً لا غرض فيه، فإذا حصل فيه غرض زال وجه القبح فحسن.

مثال ذلك: ما عرفناه في الغائط أنهم لما استسمحوا النطق الموضوع في الأصل نقلوا إليه اللفظ الموضوع على المكان الذي يوضع فيه وهو الغائط، وهو اسم المكان المنخفض عدولاً عن المستسمح، وغير ذلك من الإعراض وإن جهلنا الوجه في بعض الألفاظ لم يقطع بأنه لا غرض فيه.

(و) الثالث: (شرعية) قال الرازي في حقيقتها: هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى، سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماً.

أو كانا معلومين لكنهم لم يصغوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظة الرحمن، فإن كلاً منهما كان معلوماً ولم يضعوا اللفظ له تعالى، ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ} (الاسراء: ١١٠)، أنا لا نعرف الرحمن إلا الرحمن اليمامة.

أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً (كالصلاة) المنقولة من الدعاء، (للعباداة) ذات الأذكار والأركان. ووجه حسن النقل الشرعي: هو ما ذكره أبو الحسين من أنه لا يمتنع أن يكون فيه مصلحة للمكلفين، كما في غيره من المصالح الشرعية؛ ولأن الشريعة جاءت بأحكام لم تكن معروفة من قبل، فاحتيج إلى تمييزها بأسماء تخصصها، وكما يحسن أن يوضع لها أسماء يعرف بها مرتجلة يحس أن ينقل إليها بعض الأسماء اللغوية إذا نفى ما يختلف، كالصلاة للدعاء فإنها وإن نقلت فالدعاء يخالفها.

(و) تنقسم أيضاً (إلى) قسمين:

(مفردة: وهي ما تفيد) بحسب الوضع (معنى واحداً) كالإنسان .

(ومشتركة: وهي ما تفيد أكثر منه) كقرء وعين .

(و) تنقسم أيضاً باعتبار آخر إلى (مشروطة، كالبلق) فإنه حقيقة لاجتماع السواد والبياض إذا حصل في الجبل فقط، وإذا اجتمعا في غير الجبل لم يسم اجتماعهما بلقاً، فإن كان في البقر سمي نقعاً، أو في الغنم سمي ملحاً، وقد يطلق الأبلق على ما فيه ذلك من السحاب، قال عريف القوافي:

لاح سحابٌ فرأينا برقه ثم تالنا فسمعنا صوته

وراحت الريح ترجي بلقه

أنشده المبرد في الكامل، قال: والأبلق من السحاب ما فيه سواد وبياض، وفي الخيل كل لون يخالطه بياضٌ فهو أبلق، وهذا دليله أنه مشترك.

فائدة:

قد يتوهم أن البلق مختص بعيوب الخيل، وليس كذلك وإنما هو اجتماع السواد والبياض فيهما على الإطلاق.

(وتسمى) هذه المشروطة (المقيدة) لتقيدها بمحلٍ مخصوص بحيث إذا وجد ذلك المعنى في غير ذلك المحل نطلقه عليه.

(وغير مشروطة كطويل) فإنه يصح إطلاقه على طويل (وتسمى) هذه (مطلقة) لأنها لم تقيد بشيء.

فصل: [في بيان الحقيقة الشرعية]

(والحقيقة الشرعية) وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع، أي وضعه الشارع بمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة، سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي أولاً (ممكناً عقلاً) إذ لا مانع من ذلك، (خلافاً لعباد) بن سليمان^(١)، بناءً منه أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره ذاتية وسيأتي إفساده فيها إنشاء الله تعالى.

ثم إنَّ المجوزين لإمكانها اختلفوا في وقوعه، فلذلك قال: (واختلف في وقوعها):

(فعند أئمتنا والمعتزلة وجمهور الفقهاء: أنها) أي الحقيقة الشرعية (واقعة بالنقل عن معانيها اللغوية) لا لمناسبة بل (إلى معانٍ مخترعة شرعية) لم يلاحظ فيها مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية، كالإيمان فإنه نقل عن معناه اللغوي وهو التصديق إلى فعل الواجبات واجتناب المقبحات من دون مناسبة معدودة، وكذلك الصلاة فإنها نقلت إلى العبادة المخصوصة؛ لأن معناها اللغوي إنما الدعاء والاتباع، ومنه المصلي في الجملة لاتباعه السابق، ولا اعتداد بما يوهم من المناسبة فيها من أن فيها اتباعاً ودعاء، لأن الأخرس والمنفرد يسميان مصلياً مع انتفاء الاتباع والدعاء، ووجدان المناسبة في بعض الأفراد غير معتبرة لانتفائها في بعض الأفراد، هكذا ذكر معناه عضد الدين.

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري، من علماء المعتزلة، توفي سنة (٢٥٠هـ)، تقريباً.

قال بعض المحققين: الظاهر أنه لا مانع من أن يقال: ما وجد فيه المناسبة حكم بأنه منقولٌ لتلك المناسبة، وما لم يوجد فيه لم يحكم فيه بذلك.
والحقيقية الشرعية قسمان:

دينية: وقد أشار إليه المؤلف بقوله: (فما نقل منها) أي المعاني اللغوية (إلى أصول الدين فحقيقة دينية كمؤمن) وفاسقٍ والإيمان والفسق، فهي اسم لنوع خاص من الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعنى ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما، وكان من أسماء ذوات الموصوفات كالمؤمن والكافر، أو ذوات الصفات كالإيمان والكفر، وليس من أسماء الأفعال المفتقرة إلى تأثير وعلاج كالصلاة والزكاة والمصلي والمزكي، والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني وهو ما لم يعرف أهل اللغة معناه.

وقال شارح الجوهرة: ويعني بكونها دينية أنا متبعدون بإجراء هذه الأسماء على المسميين بها.
وفرعية: وإليها أشار بقوله: (وما نقل منها إلى فروعه) أي فروع الدين (فحقيقة فرعية) وذلك (كالصلاة) والمصلي (والصوم) والصائم (والزكاة) والمزكي (والحج) والحاج وقد تقدم بيان هذه الأسماء.

قال القاضي أبو بكر (الباقلاني وبعض المرجئة: لم تقع) الشرعية (مطلقاً) لا دينية ولا فرعية، (بل) تلك الألفاظ (هي باقية على حقائقها اللغوية لم تنقل عنها) نقل هذا عن الباقلاني الجويني، وعلى هذا القول أن هذه الأسماء لهذه المعاني كانت معروفة لأهل اللسان، والشرع أحص بيان أحكامها، ونقل عن الباقلاني خلاف هذا من أنها باقية على معانيها اللغوية، وزاد فيها الشارع شروطاً، والشرط خارج عن المشروط.

واستبعد هذا الشريف^(١)، لأن الرازي قال في المحصول: والمختار أن الإطلاق على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية، ولم يجعل القاضي مخالفاً لمختاره بل المعتزلة، قال: وأنت إذا تتبعت كلام الأحكام ظهر لك هذا المعنى، ولعل الزاعم إنما توهم ذلك على ما اعترض به دليل الخصم من أنها باقية في معانيها اللغوية، والزيادات شروط وليس بلازم كونه مذهباً لأحد، وقد يرُدُّ دليل الخصم باحتمال لا يعتقد.

(١) الشريف: هو السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني، المشهور بالسيد الشريف، العلامة المحقق، حنفي المذهب، أشعري العقيدة، وروي رجوعه إلى مذهب العدلية، ولد بمرجان سنة (٧٤٠هـ)، وتوفي بشيراز سنة (٨١٦هـ).

قال عضد الدين: ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً، وقد استعملت في غير معانيها اللغوية، فهل يوضع الشارع لها إمّا مناسبة فتكون منقولات، أو لا مناسبة فتكون موضوعات مبتدأة أو مستعملها فيها، لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مُغن عن القرينة، فتكون مجازات لغوية، ثمّ غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على السنة أهل الشرع لمسيس حاجتهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية، فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدوها في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما تحمل، وأمّا في استعمال أهل الشرع فتحمل على الشرعي بلا خلاف. انتهى.

قال بعض المحققين: والحاصل أنه لا نزاع في أن تلك الألفاظ قد صارت حقائق في تلك المعاني، وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه لها فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا، أو تغليبها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع، والشارع إنما استعملها فيها مجازات بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية كما هو مذهب الباقلاني ومن معه. انتهى.

قال الشيخ لطف الله: وما ذكره واضح على القول بنفي ما نُسب إلى الباقلاني .
وفصّل (الشيرازي^(١)) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز أبادي (والسبكي^(٢)) وابن الحاجب فقالوا: (الفرعية واقعة) كلفظ الصلاة (لا الدينية)، حيث قال بعد تبين وجوه المناسبة عنها: فإن كان مذهب المعتزلة في هذه الأسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع، وإلا فهو مردود بالدليل المذكور. وقال (الإمام) يحيى (و) أبو حامد (الغزالي والرازي): بل (تدل على المعنيين اللغوي والشرعي معاً) الظاهر أنه أراد أن الصلاة إذا أطلقت بحسب اللغة فهم منها الدعاء، وإذا أطلقت بحسب الشرع فهم منها العبادة المخصوصة.

(ثمّ اختلفوا) بعد ذلك في الدلالة، هل هي حقيقة فيهما معاً أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟
(فالإمام) يحيى (والغزالي) قالوا (تدل عليهما حقيقة) لغوية، أما إذا أريد بها الدعاء فظاهر، وأما إذا أريد بها العبادة فهي باقية على إفادة الدعاء في زيادة أمور اشتراطها الشرع، وذلك لا يخرجها عن

(١) الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز أبادي من متكلمي الأشعرية، توفي (٤٧٦هـ).

(٢) السبكي هو: القاضي تقي الدين علي بن عبد الكافي الخزرخي الأنصاري المعروف بالسبكي، من كبار

علماء الشافعية، توفي بالقاهرة سنة (٧٥٦هـ).

كونها موضوعة لغويّة؛ لأن الشرط خارج عن المشروط، فيكون اللفظ عندهم مشتركاً بين الوضعين اللغوي والشرعي، واللفظ المشترك يصح استعماله في كل معنية.

وقال (الرازي) بل (تدل على اللغوي حقيقة) بوضعها له (وعلى الشرعي مجازاً) يعني أن الشارع لم يضعها لهذه المعاني، بل يستعملها فيها مجازاً، ولا يخفى أن ذكر اللغوي وكونها حقيقة فيه مما لا حاجة إليه؛ إذ هو معلوم وإن لفظ معاً في عبارته توهم أنها تدل عليهما في حالة واحدة حقيقة في اللغوي مجازاً في الشرعي، وليس كذلك، بل على ما شرحنا، وفي عبارة الإمام ونقله عن المذكورين ما يقضي بأن قول الغزالي ومختاره أنها تدل على المعنى اللغوي، والزيادات في حالة واحدة حال إرادة المعنى الشرعي، وأن الرازي يقول: إنها تدل على المعنى اللغوي في حال إرادته منا وعلى الشرعي مجازاً حال إرادته منها، فالغزالي لم يقل إنها تدل على المعنى الشرعي، بل على الزيادات وهي ليست المعنى الشرعي بل جزء، فإن حمل إطلاق المؤلف للشرعي على ما هو أعم من جميع المعنى، ومن الزيادات مجازاً لم يستقم لفظ معاً على قول الرازي، وكلام المؤلف فيما نسبه إلى المذكورين غير مصرح أنهم يقولون بالوقوع أو عدمه، ولا شك أن الرازي قال بعدم الوقوع بقوله بأنها مجازات، وأمّا الإمام والغزالي فظاهر كلامه أنهما لا يقولان بالوقوع؛ لأن الظاهر أنه أراد بقوله حقيقة لغوية؛ إذ لو حملت على الشرعية لم يكن للكلام استقامة، وإن كان الراجح أنهما يقولان بالوقوع.

فإن الغزالي قال في المستصفي: والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تعرف الشرع في هذه الأسماء، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكليّة كما ظنّه قوم، لكن من عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين:

أحدهما: التخصيص بعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الصوم والحجّ والإيمان هذا الجنس؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب.

والثاني: إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والحرم شرها، والأم محرمة والحرم وطؤها، وتصرفه في الصلاة كذلك؛ لأن السجود والركوع شرطه الشرعي كما في تمام الصلاة، فشمله الاسم لعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركنان للصلاة بعيد، فيسلّم هذا القدر من التصرف بتعارف أهل الشرع أهون من إخراج السجود من نفس

الصلاة، وكلهم المحتاج إليه ما تصور الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معرفة، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا لنوع تصرف فيه. انتهى.

فيؤخذ له من هذه أنه يقول: أن الشرعية واقعة بالنقل إلى معانٍ منقولة للمناسبة لا مخترعة.

فحاصل الخلاف على هذا: أن القائلين بالوقوع فريقان النقل اختراعاً والنقل للمناسبة، والقائلين بعدم

الوقوع فرق، البقاء على المعنى اللغوي من غير زيادة، والبقاء عليه مع زيادة، وكونها مجازات.

وحاصله على ما في الكتاب وهو يؤخذ من كلام الإمام في المعيار بالنظر إلى الجزم بوقوع

الحقيقة الشرعية أو بعدمه أن في ذلك قولين: الوقوع وعدمه.

واختلف القائلون بعدم الوقوع على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها باقية على وضعها اللغوي لم يرد فيها.

الثاني: أنها باقية مجازات، ثم اشتهرت حتى صارت حقائق عرفية.

والثالث: أنها مجازات في المعنى الشرعي.

(وتوقف الآمدي^(١)) في وقوعها وعدمه لتعارض الأدلة.

لنا: أن قولنا صلاة وزكاة وصوم وغيرها لم تكن مستعملة في أصل اللغة لهذه المعاني الشرعية، ثم صارت

أسماء لها حتى لا يفهم عند إطلاقها سواها، وهكذا القول في الأسماء الدينية كقولنا: كافر ومسلم ومؤمن

فإنها مفيدة غير ما كانت لها في اللغة وفي هذا دلالة على النقل، ألا ترى أن المؤمن في أصل الوضع

المصدق وهو الآن فاعل العبادات المخصوصة؛ لأنها الدين المعتبر، قال تعالى {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} {البينة: ٥}، وذلك للمذكور من العبادات وغيرها، لكن اكتفى بها لأنها الأساس،

والدين المعتبر هو الإسلام، قال تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} {آل عمران: ١٩}، والإسلام هو الإيمان؛

لأنه لو كان غير الإيمان لم يقبل من متبعه، قال تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} {آل

عمران: ٨٥}، ولكنه يقبل إجماعاً، فثبت أن الإيمان هو العبادات وهو المطلوب.

(١) الآمدي: هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي، من مشاهير

علماء الشافعية، ولد سنة (٥٥١هـ)، من مؤلفاته في الأصول الإحكام في أصول الأحكام ومنتهى السؤل في

علم الأصول، وفي علم الكلام غاية المرام وتوفي سنة (٦٣١هـ).

احتج الباقلاني: بأنّه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها الأصليّة لفهمها المكلف؛ لأنه مكلف بما تضمنه، والفهم شرط التكليف، ولو فهمها إياه لنقل إلينا؛ لأننا مكلفون مثلهم، ولا تواتر وإلا لما وقع النزاع، والآحاد لا يفيد العلم.

قلنا: إنّها فهمت لهم، ولنا بالترديد بالقرائن، كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ، وهذا طريق قطعي لا ينكر. واحتج الذين أنكروا الدينيّة: بقوله تعالى: {وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا} (التغابن: ٩)، والعطف يقتضي المغايرة.

قلنا: لا يمتنع أن يراد هنا بالإيمان التصديق بقرينة العطف وتوسيع الدائرة في هذه الصورة مواضع آخر. احتج الإمام ومن وافقه: بأن معانيها الأصليّة باقية لم تنقل، ألا ترى أن الصلاة اسم للدعاء، وهو باقٍ في الصلاة الشرعيّة، وكذلك الصوم للإمساك وهو باقٍ للإمساك عن المفطرات فلا جرم إن دلت على المعنيين.

قلنا: المصلي لا يقصد الدعاء في أذكارها، ومع ذلك فهو فاعل صلاة بلا خلاف. واحتج الرازي: بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه لو لم تكن لغويّة لما كان القرآن كله عربياً، وفساد اللازم يدل على فساد المنزوم. وأما الملازمة: فلأن هذه الألفاظ مذكورة في القرآن، فلو لم تكن إفادته لهذه المعاني عربيّة لزم أن لا يكون القرآن كله عربياً.

وأما فساد اللازم: فلقوله {قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (يوسف: ٢).

قلنا: لا نسلم أنّها إذا استعملت في غير معانيها اللغويّة أنّها لا تكون عربية؛ لأنّها بوضع الشارع لها وهو عربي .

أو نقول: سلمنا أنّها غير عربية، فهذه الألفاظ قليلة جداً، فلا يلزم خروج القرآن بسببها عن كونها عربياً، فإن الثوب الأسود لا يمنع إطلاق الثوب الأسود عليه؛ لوجود شعرات بيض، والشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن وجدت فيه كلمات كثيرة عربيّة، سلمنا ذلك، لكن لا يلزم خروج كلية القرآن عن كونه عربياً.

وأما قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (يوسف: ٢).

فلا يدل على أن المراد به كل القرآن؛ لأن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه، وعلى كل بعضٍ منه، لأربعة أوجه:

أحدها: أنه لو حلف لا يقرأ القرآن، فقرأ آية حنث في يمينه.

والثاني: أن الدليل يقتضي أن يسمى كلما يقرأ قرآناً؛ لأنه مأخوذ من القراءة والقراءة هو الجمع.

والثالث: أن يقال: هذا كل القرآن، وهذا بعض القرآن، ولو لم يكن القرآن إلا اسماً للكلمة لكان الأوّل تكراراً والثاني نقضاً.

والرابع: قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (يوسف: ٢)، والمقصود السورة، فثبت أن بعض القرآن قرآن، وإذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربياً كونه بالكلية كذلك.

(وتكون الحقيقية) الشرعية (متواطئة كالحج) فإنه متواطئ بين الأفراد والقرآن والتمتع.

(و) تكون (مشتركة كالصلاة) فإنها مشتركة بين الخمس والجنابة والعيدين والكسوفين.

فإن قلت: هل للخلاف ثمرة؟

قلت: أما في الدينيّة فثمرته إثبات المنزلة بين المنزلين، فالنابي للدينية نافع لها.

قال السيد رحمه الله: قال الهادي في كتاب المنزلة بين المنزلتين: أهل الكبائر من أهل الصلاة فساق لا يبلغ فسقهم بهم كفرةً ولا نفاقاً.

وبه قالت المعتزلة: والنفاق دون الشرك.

ويقال: إن الزيدية أو بعضهم يزعمون أن فسقهم قد بلغ بهم الكفر.

وقالت المرجئة: إنّ العامّة فساق مؤمنون فأخذنا بما أجمع عليهم من فسقهم وتركنا ما اختلف فيه فسميناهم فجاراً فساقاً، وأبرأناهم من الشرك والنفاق.

وحكى الفقيه عبد الله بن زيد إجماع العترة على نفي المنزلة بين المنزلتين، قال: لكن لا ندري إذا صح ذلك عنهم هل يسمون الفاسق مؤمناً كالمرجئة، أو كافراً كالخوارج، أو منافقاً كما يقول الحسن^(١)، أو

(١) هو الحسن بن أبي الحسن البصري، الإمام الزاهد، أحد أعلام التابعين، وعلماء الإسلام، كان إماماً

كبير الشأن، عدلياً قوالاً بالحق، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لقي أمير المؤمنين علياً عليه السلام وروى عنه، ولقي بعض الصحابة وروى عنهم، توفي (١١٠هـ)، وهو ابن ثمان وثمانين سنة.

كافر نعمة كما يقول الناصر^(١)، وهذا هو الأقرب من مذهبهم؛ لأنَّ الهادي والقاسم^(٢) يجعلون العبادات شكراً لا مصالح فيكون المخل بها كافراً، وهذا رأي الأئمة المتقدمين.
فأمَّا الأئمة المتأخرون كما مؤيد بالله^(٣) وأبي طالب^(١) وأحمد بن سليمان^(٢) والمنصور بالله فإنهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين.

(١) هو الإمام الناصر الكبير أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، ويقال له الأطروش، إمام الزيدية في بلاد الجليل والديلم، من سادات الأئمة، وعظماء الإسلام، ولد بالمدينة المنورة سنة (٢٢٥هـ)، نشأ عليه السلام في المدينة المنورة، وأخذ العلم عن جماعة من أهل البيت هناك، ثم ارتحل إلى الكوفة، وروى عن شيخ الشيعة بالعراق محمد بن منصور المرادي، وغيره، وكان الإمام الناصر جامعاً لعلم القرآن والكلام والفقه والحديث والأدب والأخبار واللغة، جيد الشعر، مليح النوادر، مفيد المجلس، ناشئاً على الزهد والورع، مثابراً على العبادة، دعا الناس إلى عبادة الله في الجليل والديلم، ففتح الله على يديه وأسلم ببركته ألف ألف من المشركين وعلمهم معالم الإسلام، له مصنفات عديدة، توفي بآمل سنة (٣٠٤هـ).

(٢) الإمام ترجمان الدين، نجم آل الرسول، القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الإمام الحسن الرضا بن الإمام الحسن السبط بن علي أمير المؤمنين عليهم السلام، ولد سنة (١٧٣هـ) تقريباً، وكان عليه السلام شديد الوطأة على الظالمين، قوي العداوة للفساقين والجبارين، بعيداً عن كل ما يتعلق بهم، لا يخاف في الله لومة لائم، وقد عاصر عدداً من خلفاء العباسية أولهم هارون الغوي، ثم ولداه الأمين والمأمون، ثم أخاهما المعتصم، ثم ولده الواثق بن المعتصم، ثم أخاه المتوكل البغيض، ولم يزل مثابراً على الدعوة إلى الله، صابراً على التغرب والتردد في النواحي والبلدان، متحملاً للشدة، مجتهداً في إظهار دين الله، إلى أن توفاه الله في شوال سنة (٢٤٦هـ)، في أيام المتوكل، ففرح بموته أشد الفرح، وقد كتب له أجر الأئمة السابقين، من الأئمة الطاهرين عليهم السلام، وقبره عليه السلام في الرس خارج المدينة المنورة، في منطقة الراددي في وادي حزرة، أحد أودية منطقة الفُرع، وقبره مشهور مزور، وبجواره عدد من أولاده وأحفاده، صلوات الله عليهم وسلامه.

(٣) هو الإمام الأعظم، المؤيد بالله، أبو الحسين، أحمد بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، من أعلام أئمة الزيدية المجددين، ولد سنة (٣٣٣هـ)، ودعا إلى الله سنة (٣٨٠هـ)، وكان أكمل أهل عصره وأعلمهم وأفضلهم وأورعهم وأزهدهم وأشجعهم، وبايعه علماء عصره، وفضلاء دهره من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم من علماء الأمة، وبايعه أهل الجليل والديلم، وامتد نفوذ دولته إلى الجليل والديلم وطبرستان والري وآمل، واستولى على هوسم، وكان بينه وبين ملوك الأعاجم والجنود العباسية حروب كثيرة كانت له الغلبة عليهم، واستقام له الأمر، فأقام أميراً

قلت: وإذا تأملت كلام الفقيه وجدته ساقطاً:

أما أولاً: فادعائه للإجماع والهادي مخالف لا تقبله الأسماع.

وأما ثانياً: فهو معارض بادعاء إجماعهم على إثباتها، وهو ما روى الديلمي^(٣) في كتاب القواعد حيث قال: وذهب آل الرسول، ومن تابعهم من العلماء الفحول، أن أصحاب الكبائر

بالمعروف وناهياً عن المنكر، وكان مثلاً في الزهد والتواضع والورع والتصوف، كان يحمل حاجاته من السوق بنفسه، ولا يجيز لنفسه ولا لأحد أن يحمل حاجاته على دواب بيت المال، وكان يتولى حراسة بيت المال بنفسه، ويقسم المال بين الجند بيده، يجالس الفقراء والمساكين، ويرفع من شأن العلماء والصالحين، كثير البكاء من خشية الله، غزير الدمعة، دائم الفكر، كثير العبادة، حتى قيل في المثل: المؤيد عدلة وأهل البيت عليهم السلام عدلة، وتوفي يوم عرفة سنة (٤١١هـ) وعمره (٧٨) سنة.

(١) هو الإمام الناطق بالحق، أبو طالب: يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون، من أكابر أئمة الزيدية ومصنفيهم، ولد سنة (٣٤٠هـ)، أخذ العلم عن علماء عصره في شتى فنون العلم، حتى برز في مضماره، وخاض في موج غماره، والتقط درره من قعور بحاره، قام بعد وفاة أخيه الإمام المؤيد بالله سنة (٤١١هـ)، وأقام أمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، على طريقة العترة الكرام، جاداً في مرضات الله، مجدداً لدين الله، مشتغلاً بصلاح الأمة، وإنفاذ أحكام الله تعالى، وجهاد الظالمين، ومناوذة الفاسقين، وعبادة الله حتى أتاه اليقين، وتوفي سنة (٤٢٤هـ)، وقيل: (٤٢٢هـ)، عن نيف وثمانين سنة، وقبره (بجرجان)، رحمة الله وسلامه عليه، وله في أصول الفقه: الجزري من معتمدات علمائنا ومراجعهم، وكتاب مبادئ الأدلة.

(٢) هو الإمام المتوكل على الله أبو الحسن أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر بن علي بن الإمام الناصر لدين الله أحمد بن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن الإمام القاسم بن إبراهيم عليهم السلام، من كبار أئمة الزيدية ومشاهيرهم، علماً وعملاً وجهداً وتصنيفاً، دعا سنة (٥٣٢هـ)، واجتمع لديه من سلالة الوصي عليه السلام ثلاثمائة رجل من أهل البسالة والعلم، ومن سائر العلماء ألف وأربعمائة رجل، واستفاض على جميع اليمن، وخطب له بينبع وخيبر، وانقادت لأحكام ولايته الجليل والديلم، توفاه الله: في شهر ربيع الثاني سنة (٥٦٦هـ)، عن ست وستين سنة، وقبره بجيدان من بلاد خولان من ضواحي صعدة، مشهور مزور.

(٣) هو محمد بن الحسن الزيري الديلمي، من أعلام علماء الزيدية بالجيل والديلم، كان من أتباع الإمام المؤيد بالله المتأخرين، وصل إلى اليمن في أيام الإمام المهدي محمد بن المطهر سنة (٧٠٣هـ)، وتوفي سنة (٧١١هـ)، في وادي مر شامي مكة وهو عائد إلى بلده، وكتابه قواعد عقائد آل محمد له شهرة في أوساط الزيدية.

يسمون فساقاً، ولا يسمون كفاراً ولا مؤمنين، خلافاً للمرجئة والخوارج، فالمرجئة يسمونهم فساقاً مؤمنين، والخوارج فساقاً كافرين. انتهى.

نعم، ومن القدماء الناصين على إثباتها القاسم في كتاب العدل، فليت شعري كيف غفل الفقيه عن ذلك، ولعل الذي غره ما رواه الحاكم^(١) في شرح العيون في ترجمة زيد بن علي البسيطة: أنه لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، رواه عن صاحب المصابيح^(٢).

قال السيد محمد^(٣): ويعضده أن مذهبه جواز الصلاة على أهل الكباثر من أهل الملّة، خلا أن هذه الحكاية وإن صحت عن زيد فليس كونها عنه تقتضي أن أهل البيت يقولون بها. وأما في الفرعية: فثمرته ما تقدم من تحرير محل النزاع للقاضي عضد الدين الأبيحي رحمه الله تعالى.

(١) الحاكم الجشمي أبو سعيد، المحسن بن محمد بن محمد بن كرامة بن أحمد بن الحسن بن كرامة بن إبراهيم بن إسماعيل بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن الحنفية بن الإمام علي بن أبي طالب عليهم السلام، هكذا ساق نسبه ابن فندق في تاريخ بيهق، هو الإمام الحافظ المحدث المفسر الأصولي المتكلم، القاريء النحوي اللغوي، إماماً عالماً صادعاً بالحق، شيخ العدلية، ولد في قرية جشم من ضواحي بيهق خراسان في شهر رمضان سنة (٤١٣هـ)، كان في الأصول معتزلياً من مدرسة القاضي عبد الجبار، وفي الفروع حنفياً، ثم رجع في الأصول والفروع إلى مذهب الزيدية، له كثير من المؤلفات العظيمة التي بلغ عددها أكثر من نيف وأربعين كتاباً، في فنون متعددة من فنون العلم، ومن أشهر مؤلفاته: كتاب التهذيب في التفسير تسعة مجلدات، وهو طراز لواء العدلية، وكتاب تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين في الآيات النازلة في أهل البيت، وكتاب السفينة في التاريخ أربعة مجلدات، وله رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس التي كانت السبب في قتله في الرد على المحبرة القدرية، وغير ذلك من المؤلفات العديدة، وقتل رحمه الله بمكة المكرمة شهيداً في ٣ رجب سنة (٤٩٤هـ)، قتله الحنابلة والمحبرة غيلة بسبب كتابه (رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس).

(٢) هو السيد الإمام أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو العباس الحسني. أحد أعلام الزيدية، وعيون الأئمة الكرام، إمام حافظ مسند حجة، تتلمذ على الإمام الناصر الأطروش، وتلمذ عليه الإمامان الأخوان الهارونيان المؤيد بالله وأبو طالب، وله العلوم الواسعة والمؤلفات الجامعة، وعاش في الجيل والديلم، وخرج إلى فارس، وبغداد، ومات بمرجان، ومن مؤلفاته: المصابيح في السيرة والتاريخ، والنصوص وشرح الأحكام، وغيرها.

(٣) لعله السيد العلامة الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير.

فصل: [في الكناية والمجاز]

لما فرغ من الحقيقة شرع في مقابلها وهي الكناية والمجاز، وهذا على مذهب القزويني، وأمّا السكاكي فإنه جعل الكناية من أقسام الحقيقية، لكنها حقيقية غير صريحة، فقال:

(واللفظ المراد به اللازم) أي لازم ما وضع له ذلك اللفظ، ويعني باللازم ما لا ينفك عنه سواء كان داخلًا فيه كما في التضمن، أو خارجًا كما في الالتزام (إن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له) في الأصل (فمجاز وإلا) تقع قرينة على ذلك (كناية) فعند المصنف الانتقال في المجاز والكناية كليهما من الملزوم إلى اللازم كما هو مذهب القزويني؛ إذ لا دلالة لللازم من حيث أنه لازم على الملزوم.

والكناية في اللغة: مصدر كنى بكذا عن كذا وكنوت، إذا تركت التصريح به، (وهي) في الاصطلاح على معنيين:

أحدهما: معنى المصدر الذي هو فعل المتكلم - أعني ذكر اللازم وإرادة الملزوم - مع جواز إرادة اللازم أيضاً، واللفظ مكني به، والمعنى مكني عنه.

والثاني: نفس اللفظ وهو الذي أشار إليه بقوله: (لفظ أريد به لازم ما وُضع له) فصل: يُخرج الحقيقة (مع جواز إرادته) أي إرادة ما وضع له (معها) أي مع لازم ما وضع له، فصل: يخرج المجاز (كطويل النجاد) وهي حمائل السيف، والمراد به طول القامة، مع جواز أن يراد به حقيقة طول النجاد أيضاً، فظهر أنها تخالف المجاز من جهة جواز إرادة لازم معناه - أعني المعنى الحقيقي مع إرادة لازمة - كإرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة بخلاف المجاز؛ فإنه لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي، مثلاً لا يجوز في قولنا: رأيت أسداً في الحمام بأن يراد بالأسد الحيوان المفترس؛ لأنه يلزم أن يكون في المجاز قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، فلو انتفى هذا انتفى المجاز لانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم.

وهذا معنى قولهم: إن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقية، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم، وإنما قال مع جواز إرادته؛ لأن الكتابة كثيراً ما تخلوا عن إرادة المعنى الحقيقي، للقطع بصحة قولنا: فلان طويل النجاد، وجبان الكلب، ومهزول الفصيل، وإن لم يكن له نجاد ولا كلب ولا فصيل، ومثل هذا في الكلام أكثر من أن يحصى.

قال في التلويح: واعلم أن إرادة الملزوم مع اللازم ليس يتعلق به الإثبات والنفي، ويرجع إليه الصدق والكذب، بل والكلام يصح وإن استحال المعنى الحقيقي كناية كما في قوله تعالى

{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} {طه:٥}، {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} {الزمر:٦٧}، ونحو ذلك، فإن هذه كلها كنايات عند المحققين من غير للزوم كذب.

قال فيه أيضاً: وميلُ صاحب الكشاف إلى أنه يشترط في الكناية إمكان المعنى الحقيقي؛ لأنه ذكر في قوله تعالى {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ} {آل عمران:٧٧}، أنه مجاز عن الاستهانة والسخط، وأن النظر إلى فلان بمعنى الاعتداد به والإحسان إليه كناية إذا أسند إلى من يجوز عليه النظر، ومجاز إذا أسند إلى من لا يجوز عليه النظر. انتهى.

(والمجاز لغة) هو: (العبور) الذي هو التعدي، يقال: جزت مكان كذا إذا عبرته وتعديته، قال امرء القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحا بنا بطن جنب ذي قفاف عقيل

فلما كان اللفظ المستعمل في غير موضعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضعه الأصلي، لا جرم أنه سمي مجازاً.

وإطلاق لفظ المجاز حقيقة من جهة العرف لما تقدم لك في الحقيقة مجاز من جهة اللغة لوجهين: الأول: أنا قد بينا أن هذه اللفظة مأخوذة من العبور، وذلك لا يتأتى إلا في الأجسام، فوصف هذه اللفظة بأنها مجاز تشبيهاً بالأصل.

الثاني: أنه قد نقل من المصدر واسم المكان إلى اسم الفاعل، ف قيل: جائز، ثم نقل إلى كلام كل لفظ استعمل في غير ما وضع له فهو في الدرجة الثانية من النقل.

(و) أمّا (اصطلاحاً): فهي (اللفظ المستعمل) اسماً أو فعلاً أو حرفاً، لكنه فيهما بالتبع.

واحترز بالمستعمل عن الكلمة قبل الاستعمال فإنها ليست بمجاز ولا حقيقة .

(في غير ما وضع له) احترز بهذا عن الحقيقة، وقوله (في اصطلاح التخاطب) متعلق بقوله: وضع قيد بذلك ليدخل المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر كلفظ الصلاة، فإذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً، فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة، فليس مستعملاً فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب - أعني الشرع - وليخرج من الحقيقة ما يكون له معنى آخر باصطلاح آخر، كلفظ الصلاة المستعملة بحسب الشرع في الأركان المخصوصة، فإنه يصدق عليه أنه لفظ مستعمل في غير ما وضعت له، لكن بحسب اصطلاح آخر

وهو اللغة لا بحسب اصطلاح التخاطب وهو الشرع، (على وجه يصح) متعلق بالمستعمل، وذلك بأن يكون مع العلاقة المعبر وقوعه، فيخرج الغلط لقولك: نخذ هذا الثوب مشيراً إلى كتاب، (مع قرينة عدم) جواز (إرادته) أي إرادة الموضوع له، فخرجت الكناية؛ لأنها مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادة ما وضع له .

(وينقسم) الجواز (إلى) ثلاثة أقسام كالحقيقة:

(لغوي) إن كان الناقل له لغوياً (كأسد للشجاع) فإنه حقيقة لغوية في السبع مجاز لغوي في الشجاع.

(وعرفي عام) إن كان الناقل له العرف العام (كالدابة) فإنها في العرف العام حقيقة في ذوات الأربع قد استعملت (لكل ما يدب على الأرض) مجاز عرفياً.

(أو) عرفي (خاص) إن كان الناقل له العرف الخاص (نحو استعمال اصطلاح أهل كل علم في غيره) أي في غير اصطلاحهم، واستعمال مصدر مضاف إلى مفعوله وهو اصطلاح، وهو بمعنى مصطلح، واستعمال المصدر الذي بمعنى المفعول شائع في اللغة، فتقرير الكلام كاستعمال أهل كل علم مصطلحهم في غيره، وذلك (كالجوهر) إذا استعمله المتكلم (لنفس) وهو موضوع للمتخير الذي لا يتجزء كما تقدم.

(وشرعي كالصلاة) إذا استعملها أهل الشرع (للدعاء).

قال التفتازاني: وهذه النسبة في الجواز باعتبار الاصطلاح الذي وقع الاستعمال في غير ما وضع له في ذلك الاصطلاح، فإن كان اللغة فالجواز لغوي، وإن كان الشرع فالجواز شرعي، وإلا فعرفي عام أو خاص.

فصل: في بيان وقوع المجاز وتقسيمه إلى المفرد والمركب، والداعي إلى العدل إليه

(وهو واقع) في اللغة (خلافاً للفارسي) أبي علي^(١)، (و) أبي إسحاق (الاسفرائيني^(٢)) منسوب إلى أسفراين - بكسر الفاء والياء - وذكر الفتح في الفاء ابن خلكان فبيهما (مطلقاً) أي لا في اللغة، ولا في القرآن، ولا في السنة.

(١) أبو علي: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الفارسي، النحوي، من كبار علماء النحو واللغة وأصول

الفقه، توفي ببغداد عام (٣٧٧هـ).

(و) خلافاً (للظاهرية^(٢) والإمامية^(٣)) لا مطلقاً، بل إنما خالفوا في ورود المجاز (في الكتاب) العزيز، (و) خلافاً (للظاهرية في السنة) الواردة عن رسول الله صلى الله عليه فإنهم منعه فيها.

لنا على إثباته: أن الأسد للشجاع والحمار للبليد في المفردات، وأخرجت الأرض أثقالها في المركبات وغيرها مما لا يحصى مجازات؛ لأنه يسبق منها عند الإطلاق خلاف ما استعملت فيه، وإنما يفهم هو بقرائن، وهذا حقيقة المجاز، وأيضاً هو ممكن؛ لأن المجاز نوع من الكلام والله قادر على جميع أفنائه؛ ولأنه يعلم حسنه مع حصول القرينة المخرجة له عن حيز التليس حيث أريد به غير ما وضع له، مع ما فيه من المبالغة والإختصار؛ لأن لفظ الحمار أبلغ في الإبانة عن المراد من عظيم بلاذته، وأخصر من بليد كبلادة الحمار، وأيضاً فقد وقع كما قدمنا وأنه دليل الجواز.

ولنا على وقوعه في السنة: قوله صلى الله عليه ((أنا مدينة العلم وعلي بابها)) فإنها استعارة بالكناية وتخييلية، كما لا يخفى.

احتج المنكرون لوقوعه: بأنه لو كان واقعاً للزم الإخلال بالتفاهم؛ إذ قد تخفى القرينة.

قلنا: إنه لا يوجب امتناعه، غاية أنه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع.

احتج المنكرون له في الكتاب والسنة: بأن المجاز كذب؛ لأنه ينفي فيصدق نفيه؛ إذ نقول للبليد مثلاً: ليس بحمار فيصدق نفيه، ويجب تبريتهما عن الكذب.

قلنا: إنما يصدق النفي وهو للحقيقة، وإنما يلزم كذب الإثبات لو كان أيضاً للحقيقة.

قالوا: لو خاطبنا الله بالمجاز لجاز أن يوصف بأنه متجاوز كما أنه لو خاطبنا بالكلام جاز وصفه بكونه متكلماً، فلما لم يوصف بما ذكرناه دل على كونه غير مخاطب بالمجاز على حال، وهذا هو مطلوبنا.

(١) أبو إسحاق الإسفرائيني: هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، المعروف بالاستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، كان فقيهاً متكلماً أصولياً، أقر أهل العراق وخراسان له بالتقدم، من مصنفاته الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين، والتعليق في أصول الفقه، توفي سنة (٤١٨) هـ.

(٢) الظاهرية: أتباع داوود الظاهري.

(٣) الإمامية: فرقة من الشيعة، ويسمون الإثنا عشرية، وهم فرق متعددة.

قلنا: الأسماء التي يجوز إطلاقها على الله تعالى توقيفية، فلا يجوز إطلاقها إلا بإذنٍ من جهة الشرع، وإلا فهي باقية على المنع، سلمنا كونها اصطلاحية، لكن إطلاق هذا الاسم يومه الخطأ؛ لأن المتجوز من فعلٍ ما لا ينبغي فعله، وعدم إيهام الخطأ شرط في جواز الإطلاق .

(وحملوا المجازات الواردة على الحقيقة) يحتتمل أن يكون الضمير في حملوا عائد إلى المنكرين له مطلقاً، أو إلى المنكرين له في الكتاب والسنة، أو إلى المنكرين له فيهما فقط .

فالأولون قالوا: الأسد موضوع لكل شجاع من سبع وغيره، والحمار لكل بليد من بهيمة وغيرها ونحو ذلك.

قلنا: قصد التجوز في ذلك معلوم، وأن استحقاق البليد للحمار ليس كاستحقاق البهيمة له، ولذا لم يسبق عند إطلاق الحمار إلا البهيمة.

والآخرون قالوا: الإرادة في قوله تعالى {جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ} (الكهف: ٧٧)، خلقت في الجدار مع أنه استعارة؛ لأنه شبه إشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس.

وقالوا: إن المراد سؤال القرية في قوله تعالى {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، السؤال الحقيقي، وأن المعنى أسألها فإنها تجيبك مع أنه من مجاز الحذف؛ لأن المراد أهلها.

قلنا: الإرادة في الجدار ليس مما جرى به العادة، ولا يقع إلا بالتحدي من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وجواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في جميع الأوقات، بل إن وقع فإنما يقع بالتحدي أيضاً، والمجاز في القرآن كثير كهاتين الآيتين، وكقوله تعالى {وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} (الاسراء: ٢٤)، فإنه استعارة بالكناية لأنه جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فأثبت له الجناح تخيلاً.

وكقوله تعالى {وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً} (مرم: ٤)، {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ} (النساء: ٤٣)، {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} (البقرة: ١٥)، فإن اشتعال الرأس شيباً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشاب، والغائط مجاز عن الفضلات الذي يقع في المطمئن من الأرض، واستهزؤه بالمنافقين استعارة عما يفعل بهم من الأقوال الهوان والحقارة، ولا يفيد المخالف التمحل وإن أمكن في الصور المعدودة فإنه لا يمكن في مثل {وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} (الاسراء: ٢٤)، ألا ترى أن أبا تمام لما أنشد قوله:

لا تسقني ماء الملام فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي

قال بعض منكري المجاز: اسقني ماء الملام، فأمر إليه بجلد يقص له من جناح الذل، ولعمري إن من أنكر المجاز لم يطعم حلاوة الفصاحة.

والظاهر أن مراد المؤلف بقوله (وحملوه) أنهم حاولوا حمل المجازات، لا أنه قد وقع منهم حملها جميعاً على الحقائق؛ إذ لم ينقل عنهم إلا في صور معدودة أو أنهم ألزمهم ذلك.

وقال أبو الفتح (ابن جني^(١)) مجاوزاً حد الوقوع: (و) المجاز (هو الأغلب في اللغة)، أمّا في الفعل فنحو قولك: قام زيد وقعد عمرو؛ لأن الفعل يفيد المصدر فقولك: قام زيدٌ معناه: حصل منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل يتناول جميع الأفراد، ومعلوم أنه لم يمكن منه جميع القيام؛ لأنه لا يجتمع لإنسان واحدٍ في وقتٍ واحد، ولا في مائة ألف سنة القيام كله الداخل تحت الوهم.

قال الرازي: أقول: هذا ركنك لأنه ظنّ أن المصدر لفظ دال على جميع أشخاص تلك الماهية، وهو باطل، بل المصدر لفظ دال على الماهية، أعني المقدر المشترك بين الواحد والكل والماهية، من حيث هي هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة، وإذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة فيه على الكليّة، ولا على جميع الوحدة.

وقال أيضاً: قولك: ضربت زيدا مجاز من جهة أخرى؛ لأنك ربما ضربت بعضه لا جميعه، ولذا إذا احتاط الإنسان قال: ضربت رأسه، وهذا أيضاً قد يكون مجازاً، وذلك أيضاً قد يكون مجازاً عند ضربه لجانب من جوانب رأسه فقط.

(ويقع) المجاز (في) اللفظ (المفرد وفي المركب) ولذلك قال المصنف في حده: اللفظ دون الكلمة، فالمفرد هو (كالحمار) إذا قيل (للبيد، و) المركب، مثاله: قوله (شابت لمة الليل) على ما يقتضيه الترتيب، وفيه نظر لمنع كونه مثلاً للمركب، بل المجاز فيه في المفردات؛ لأن اللمة مجاز عن سواد آخر الليل، والشيب عن البياض الحادث فيه بطلوع الفجر، فالأولى في التمثيل كما صرح به سعد الدين في شرح العضد بقامت الحرب على ساق، فإنه كما قال استعارة تمثيلية مثلت حالة الحرب بحال من يقوم على ساقه ولا يقعد، ولا مجاز في شيء من مفرداته، وكذا قولهم للمتردد: أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى.

(١) أبو الفتح: هو عثمان بن جني الموصل، من أئمة النحو واللغة، ومن حذاق أهل الأدب، ولد بالموصل، وقرأ في العراق والموصل والشام، وتلمذ على أبي علي الفارسي، وتصدر في مقامه بعد وفاته، من أشهر كتبه في النحو كتاب (الخصائص) توفي (٣٩٢) هـ.

(ومعنه) أي المجاز (السكاكي^(١) وابن الحاجب في التركيب) أي المجاز الذي يكون في الإسناد؛ لأن لفظ التركيب لا يطلق إلا عليه، ولا يطلق على المجاز الذي للتمثيل كما توهمه بعضهم، صرح بما ذكرناه الأسنوي.

فقال السكاكي في الذي في الإسناد نحو أنبت الربيع البقل، قال: والذي عندي نظمه في سلك الاستعارة بالكناية، تجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه، وجعل نسبة الإنبات إليه قرينة للاستعارة.

والاستعارة بالكناية عند السكاكي أن يذكر المشبه ويريد المشبه بواسطة قرينة، وهي أن ينسب إليه شيء من اللوازم المساوية للمشبه، مثل أن يشبه المنية بالسبع، ثم يفردا بالذكر ويضيف إليها شيئاً من لوازم السبع فقال: مخالبا المنية نشبت بفلان، وابن الحاجب حكم بأن التحوز في المسند ما في الإسناد، جعله مجازاً عن المعنى الذي يصح إسناده إلى المسند إليه المذكور، مثلاً جعل الإنبات في قولنا: أنبت الربيع البقل مجازاً عن التسبب العادي، والجد في جد جده عن الاشتداد، أي اشتد جده، وعلى هذا القياس.

واعلم أن الحقيقية هي الأصل وأنَّ المجاز هو خلاف الأصل، والذي يدل عليه وجوه:

الأول: أنَّ اللفظ إذا تجرد وجب حمله على حقيقته لا على المجاز لاشتراط القرينة، وهي منعته، ولا عليهما؛ لأن الواضع لو أمر بحمله عليهما كان حقيقة فيهما، ولا لا على واحد منهما؛ لأن اللفظ يصير حينئذٍ من المهملات.

وثانيها: أن المجاز لا يتحقق إلاَّ عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما، وذلك يستدعي أموراً ثلاثة:

الأول: وضعه للأصل، ثم نقله إلى الفرع، ثم علة النقلة، فأما الحقيقة فيكفي فيها أمر واحد وهو وضعه للأصل، ومعلوم أن ما هذا حاله أغلب وجوداً من ذلك لكثرة توقعاته.

وثالثها: أن واضع اللفظ للمعنى إنما يضعه ليكتفي بالدلالة عليه، فكل من تكلم بلغته يجب أن يريد به ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه.

(١) السكاكي هو: يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب الخوارزمي، كان عالماً كبيراً متبحراً في

النحو والتصريف، وعلمي المعاني والبيان والعروض والشعر، توفي سنة (٦٢٦).

ورابعها: الإجماع على أن الأصل الحقيقة، (وإنما يعدل إليه) أي المجاز عن الحقيقة، لفوائد:
 (إما لأمر يرجع إليها) أي الحقيقة (كثقلها) على اللسان، إمّا بالإضافة إلى حروفه المفردة، وهذا نحو:
 حروف الحلق فإنها ثقيلة لما في مخرجها من الصعوبة على الألسنة، وإمّا بالإضافة إلى تنافر تركيبها وهذا
 نحو غفقق، وإمّا بالإضافة إلى ثقل وزنه، فإن من الأوزان ما يكون في غاية الصعوبة، واللفظ المجازي
 يكون خالياً عن هذه الشوائب، فلهذا جاز ترك الحقيقة إلى المجاز.

(أو جهلها) أي اللفظة الحقيقة كالحنفيق للدهاية، فيعدل عنه إلى الحادثة لجهل أن الحنفيق الدهاية.
 (أو نحو ذلك) كأن يستشنع التصريح بها نحو قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣)، فإنما
 عدل عن الحقيقية لبشاعتها على اللسان، ومجانبتها لخلق الحياء والمروءة.

(أو) لأمر (يرجع إليه) أي المجاز لا لأمر يرجع إلى الحقيقة، وذلك (كبلاغته) مثل الإستعارة في
 قولك: رأيت بدرًا؛ إذ هو أبلغ مما لو قلت: رأيت إنساناً كالبدر؛ لأنك إذا قلت رأيت بدرًا فقد
 أشعر هذا اللفظ من أول وهلة أن المرئي هو ذاتُ البدر وحقيقته، بخلاف قولك: رأيت رجلاً
 كالبدر، فإنما يعطي أنك رأيت رجلاً خلا أنه يشبه البدر في حسنه، وهيهات ما بين اللفظين من
 الرقة والمبالغة؛ لأن المجاز يكسب الكلام رونقاً وحلاوةً، وعذوبةً وطلاوةً، لا تكون في الحقيقة،
 وسبب ذلك هو أن الشيء إذا عبر عنه باللفظ الدال على الحقيقة حصل كمال العلم فلا يبقى
 تشوق، فلا تحصل به لذة، بخلاف ما إذا عبر عنه بالمجاز، فإنه لا يحصل العلم به على الكمال،
 فتبقى النفوس متشوقة إلى معرفته، فلهذا كانت اللذة عنه سماعة أكثر من اللذة عند سماع الحقيقة.
 (أو شهرته) أي المجاز، وخفاء الحقيقة كالمشفر بالنظر إلى الشفة مثلاً.

(أو نحو ذلك) من الأشياء الموجبة للعدول عن الحقيقة، كالمبالغة، نحو رأيت قوماً عديد
 الحصا، أو التهكم نحو ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران: ٢١)، أو التعظيم نحو: سلام على المجلس
 العالي، أو الإهانة نحو: الكلب للخسيس.

فصل: [في العلاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي]

(ولا بد من علاقة) وهي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له (بين المدلول
 الحقيقي والمجازي) لأجلها يصح إطلاق لفظ الحقيقة على المجاز (فإن كانت) العلاقة (غير

المشابهة) أي بين المعنى المجازي والحقيقي (فإن) ذلك (يسمى المجاز المرسل) لإرسال علاقته أي إطلاقها عن التقييد بالمشابهة.

(والإ) تكن العلاقة غير المشابهة، بل كانت المشابهة (فاستعارة) تمييزاً له عن قسمه، إن قصد أن الإطلاق سبب المشابهة، فإذا أطلق المشفر على شفة الإنسان فإن قصد تشبيهها بمشفر الإبل في الغلظ فهو استعارة، وإن أريد أنه من إطلاق المقيد على المطلق كإطلاق المرسل على الأنف من غير قصد التشبيه فمجاز مرسل، فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون استعارة، وقد يكون مجازاً مرسلًا.

ولما كانت علاقة الاستعارة المشابهة ولها أربعة أركان المشبه والمشبه به والأداة ووجه الشبه، نحو: زيد كالأسد في الشجاعة، ولا بد في الاستعارة من حذف الأداة والوجه، وحذف أحد الطرفين على المشهور.

(فإن) طوى ذكر المشبه و (ذكر فيها) أي الاستعارة (المشبه به في) فما تسمى (الاستعارة التحقيقية) لتحقيق ما عني بها، واستعملت هي فيه حساً أو عقلاً بأن يكون اللفظ قد نقل إلى أمر معلوم يمكن أن ينص عليه، ويشار إليه إشارة حسية أو عقلية.

فالحسي: كقول زهير:

لدى أسدٍ شاكِي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

فالأسد هاهنا هو المشبه به مستعار للرجل الشجاع وهو متحقق حساً.

والعقلي: كقوله تعالى {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} (الفاتحة:٦)، أي الدين الحق وهو ملة الإسلام وهو أمر متحقق عقلاً.

(وإن) طوى ذكر المشبه (به ذكر المشبه في) فما تسمى (المكني عنها) وإنما سميت المكني عنها لأنه لم يصرح فيها بالمشبه به، بل إنما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه، وأما تسميتها استعارة بمجرد تسمية، ويسمى إثبات الأمر المختص بالمشبه به استعارة تخيلية؛ لأنه قد استعير للمشبه ذلك الأمر الذي يخص المشبه به، وبه يكون كمال المشبه به، وقوامه في وجه التشبيه ليستحيل أن المشبه من جنس المشبه به.

(وقد حصرت العلاقة) وحصرت بغير صيغة، والحاصر لها علماء البيان (بحسب الاستقراء) عن العرب والحاصر نوعان: استقراءي كهذا، وعقلي وهو المتردد بين النفي والإثبات، يجزم العقل

بمجرد ملاحظة مفهومه بالإحصار، والحصر هنا من انحصار الكلّي في جزئياته؛ لأن العلاقة التي هي الكلّي انحصرت (في ثلاثة وعشرين نوعاً):

[١] (إطلاق) اسم (أحد المتشابهين على الآخر) باعتبار أن العلاقة المشابهة، فتكون استعارة، وأنت خبير بأن العلاقة المشابهة، وكذلك سائرهما، فكلامه لا يخلو عن تسامح إذا عرفت ذلك فالتشابه:

(إمّا في شكل) وهو ألهيئة الحاصلة المقدار من حيث أنه يحاط بحد أو أكثر، ولا يخفى ظهوره في الشكل (ك) (إطلاق (الإنسان على الصورة) المنقوشة في الجدار.

(أو في صفة) والمراد بها هاهنا الأمر القائم بالغير ما عدا الشكل (ظاهرة) الثبوت للمعنى الحقيقي، ولها به نوع اختصاص وشهره لتتنقل الذهن من المعنى الحقيقي أعني الموصوف إلى الصفة لنفهم المعنى الآخر، أعني المجازي باعتبار ثبوت الصفة له (ك) إطلاق (الأسد على) الرجل (الشجاع) للإشتراك في صفة الشجاعة؛ إذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص، فحينئذ ينتقل الذهن منه إلى هذه الصفة، وإذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالأسد وهو القرينة لاحظ ثبوتها لذاتٍ أخرى فحينئذ يفهم المقصود، (لا) إذا أطلق الأسد (على) الرجل (الأبخر) للمشابهة في صفة البخر فإنه لا يجوز (لخفائها) أي العلاقة فيها.

نعم، قال سعد الدين: واعلم أن الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للحد، واستعارة الأسد للشجاع، و حينئذ يندرج فيها الشكل، فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسماً على حده.

ويعتذر عما قاله بأنه أفرده قسماً برأسه؛ لأن الشكل من بين الصفات يختص بزيادة ظهور، فكأنه نوع آخر برأسه.

[٢] (وتسمية الشيء باسم ما كان عليه) الشيء (كالعبد) إذا أطلق على المعتق.

[٣] (و) تسميته (باسم ما يؤول إليه كالخمر) إذا أطلق على العصير، قال الله تعالى {إِنِّي أَرَانِي

أَعْصِرُ خَمْرًا} (يوسف: ٣٦)، قال في الكشف: والمعنى استخراج بالعصر خمراً أي عصيراً يؤول إليه.

[٤] (وإطلاق اسم المحل على الحال نحو: جرى الميزاب) والجاري إنما هو الماء، والأحسن

التمثيل بنحو {فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ} (العلق: ١٧)، وإن كان من المجاز العقلي أعني في الإسناد، على أنه يظهر لي أن كل المثالين من مجاز النقصان أي جرى ماء الميزاب، و فليدع أهل نادي.

[٥] (وعكسه) وهو إطلاق الحال على المحال نحو قوله تعالى {وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (آل عمران: ١٠٧)، أي في الجنة؛ لأنها محل الرحمة.

[٦] (وإطلاق السبب على المسبب) نحو رعيننا الغيث أي النبات الذي سببه الغيث، ونحو: بلوا أرحامكم ولو بسلام.

[٧] (وعكسه) وهو إطلاق المسبب على السبب نحو: أمطرت السماء نباتاً، أي غيثاً يكون النبات مسبباً عنه، ونحو قوله:

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول
وقوله:

وقالوا شربت الإثم كلا وإنما شربت الذي في تركها عندي الإثم
[٨] (و) إطلاق (اسم الكل على البعض) نحو قوله تعالى {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ} (البقرة: ١٩)، فقد أطلق الكل وهو الأصابع على البعض وهو الأنامل.

[٩] (و عكسه) وهو إطلاق اسم البعض على الكل كقولهم: فلان ملك ألف رأس من الغنم، وقد عرفت مما سبق عدم صحة إطلاق اسم الجزء على الكل مطلقاً، بل مع ما تقدم.

[١٠] (و المطلق على المقيد)، نحو قال الشاعر:

فيا ليتنا نحيا جميعاً وليتنا إذا نحن متنا ضمنا كفنان
ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان
يعني قبل يوم القيامة.

[١١] (و عكسه) وهو إطلاق المقيد على المطلق نحو: قول شريح^(١): أصبحت ونصف الناس على غضبان، يريد أن الناس بين محكوم عليه ومحكوم له، فالمحكوم عليه غضبان، لأن نصف الناس على سبيل التعديد غضبان، ومنه قول الشاعر:

إذا مت كان الناس نصفان شامت وآخر مُشْن بالذي كنت أصنع
[١٢] (و) إطلاق (الخاص على العام) كقوله تعالى {وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} (النساء: ٦٩)، أي رفقاءً.

(١) شريح بن الحارث بن قيس الكوفي النخعي، أبو أمية القاضي المشهور، محضرم، قيل له صحبه، قال بعضهم: حكم سبعين سنة، مات قبل الثمانين أو بعدها، وله مائة وثمان سنين أو أكثر.

[١٣] (و عكسه) وهو إطلاق العام على الخاص كقوله عز من قائل حكاية عن محمد صلى الله عليه وآله وسلم {وَأَنَا أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ} (الأنعام: ١٦٣)، عن موسى عليه السلام {وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ} (الأعراف: ١٤٣)، ولم يرد الكل؛ لأن الأنبياء قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين.

[١٤] (وحذف المضاف مع إقامة المضاف إليه مقامه) في الإعراب نحو قوله تعالى {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} يعني أهلها، (أو) حذف المضاف (من دون إقامته) أي المضاف إليه مقامه نحو قول من ذؤيب:

أكل امرئ تحسبين امرءاً و نار توقد بالليل نارا

(ويسمى) هذا (مجاز النقصان) لنقص المضاف.

[١٥] (وعكسه) وهو حذف المضاف إليه نحو قول سحيم:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

أي أنا ابن رجلٍ.

[١٦] (و) إطلاق (اسم آلة الشيء عليه) كقوله تعالى حاكياً عن إبراهيم {وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ} (الشعراء: ٨٤)، أي ذكراً حسناً، أطلق اسم اللسان وأراد به الذكر؛ إذ اللسان آتته.

[١٧] (و) إطلاق (اسم الشيء على بدله) نحو فلان أكل الدم إذا أكل الدية، قال الشاعر:

يأكلن كل ليلة إكافاً

أي ثمن الإكاف.

[١٨] (و) إطلاق (النكرة على العموم) نحو قوله تعالى {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ

وَأَخَّرَتْ} (الانفطار: ٥)، يعني كل نفسٍ، دع إمراء وما اختار، أي كل امرئ وما اختار.

[١٩] (و) إطلاق (اسم أحد الضدين على الآخر) كقوله تعالى {وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ

مِثْلُهَا} (الشورى: ٤٠)، فإنها من المبتدئ سيئة ومن الثاني حسنة.

ومنه ما يقال: قاتله الله ما أحسن ما قال، يريدون به الدعاء، وإن كان هو الدعاء عليه.

[٢٠] (و) إطلاق (المعرف) باللام (على المنكر)، كقوله تعالى {ادْخُلُوا الْبَابَ

سُجَّدًا} (النساء: ١٥٤)، أي باباً من أبوابها نقلاً من أئمة التفسير.

[٢١] (والحذف) نحو قوله تعالى {يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا} (النساء: ١٧٦).

[٢٢] (والزيادة) وهو أن ينتظم الكلام بإسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: ١١)، فإن الكاف زائدة تقديره ليس مثل مثله شيء، (ويسمى) هذا (مجاز الزيادة) إذ لو كانت الكاف أصليةً لكان التقدير ليس مثل مثله شيء؛ لأن الكاف بمعنى مثل وحينئذٍ فيلزم إثبات مثل الله تعالى وهو محال.

قال التفتازاني: والقول بزيادة الكاف هنا أخذ بالظاهر، ويحتمل أن لا تكون زائدة، بل تكون نفيًا للمثل بطريق الكناية التي هي أبلغ؛ لأن الله تعالى موجود، فإذا نفي مثل مثله لزم نفي مثله ضرورة، أنه لو كان له مثل لكان هو أعني الله مثل مثله، كما نقول: ليس لأخ زيد أخ، أي لزيد أخ نفي للملزوم والله أعلم.

(ولا يخفى تداخل بعضها) ألا ترى أن حذف المضاف قد دخل في الحذف مطلقاً، وكذا إطلاق اسم الشيء عليه، فإنه من باب إطلاق اسم المحل على الحال، وكذا إطلاق اسمها أحد الضدين على الآخر داخل في الاستعارة.

تنبيه

قال الشيخ المحقق لطف الله بن محمد: إن عد مجاز الحذف ومجاز الزيادة من المجاز الذي يحتاج إلى العلاقة، وعد الزيادة والحذف من العلاقة فيه نظر، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ، ولا استعمال هنا للفظ إلا فيما وضع له، ولهذا صرح البيانيون بأن إطلاق المجاز على هذا من قبيل الاشتراك اللفظي أو من قبيل المجاز، والعلاقة كما عرفت أمر تسليمه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وليس الحذفُ والزيادة كذلك.

فإن قيل: مراد الأصوليين أن مثل القرية في نحو {واسأل القرية} مستعملة في أهلها مجازاً، ولم يريدوا بقولهم: إنها مجاز بالنقصان، أن الأهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام حينئذٍ، فإن الإضمار يقابل المجاز عندهم، بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال: أهل القرية، فلما حذف الأهل استعمل القرية مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان، وكذا قوله: {كمثله} مستعمل في معنى المثل مجازاً، و سبب هذا المجاز هو الزيادة؛ إذ لو قيل: ليس مثله، وقيل: ليس كمثله شيء لم يكن هناك مجاز.

قلنا: هذا يتوقف على أن لا يكون مجاز الزيادة ومجاز الحذف إلا ما أمكن فيه ذلك، وذلك إن فسر هذا المجاز بما يغير إعرابه، فسبب حذف لفظ أو زيادة لفظ كما هو المشهور، وأمّا ما ذكر المؤلف من تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف عليه وغيره، وكذلك ينبغي أن يعم مقابله أعني الزيادة حتّى يشمل نحو فيما رحمة من الله فلا تم.

قال: والصواب: أن لا يفسر مجاز النقصان والزيادة بغير ما فسروا وأن يوجه كونه من المجاز اللغوي المذكور تعريفه بالتوجيه السابق المذكور في السؤال؛ إذ لم يذكر الأصوليين إلا المجاز اللغوي فإدراجه فيه أولى من جعله نوعاً آخر معولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المناسبة. انتهى كلامه.

فصل: [اشتراط النقل للعلاقات عن العرب]

(والنقل) عن العرب (شرط في هذه الأنواع) أي أنواع العلاقة التي لأجلها يصح التجوز (اتفاقاً) بين مثبتي المجازات، وإنما اختلفوا في الأفراد:

فالمذهب أنه يشترك فيها (دون أفرادها) أي أفراد الأنواع، فلا يشترط النقل عن العرب فيها.

(وقيل: يشترط) النقل عنهم (فيها) ومن يقول بذلك الرازي فلا بد عنده من نقل التجوز بالغيث عن مسببه كالنبات بخلاف ما عليه الجمهور، فإنهم يقولون: إذا ثبت عن العرب التجوز بسبب ما عن سببه جاز إطلاق اسم الغيث على النبات.

(وتوقف الآمدي) في الاشتراط وعدمه.

لنا: إجماع أئمة الأدب على اختراع الاستعارات العربية البديعة التي لم يسمع بأعيانها من أهل اللغة لتعارض الأدلة، وهو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقات الكلام، فلو لم يصح لما كان كذلك، ولهذا لم يُدَوَّنوا في كتب اللغة المجازات تدوينهم الحقائق.

وتمسك المخالف: بأنه لو جاز التجوز بلا نقل من العرب لكان قياساً في اللغة أو اختراعاً، وذلك لأنه إثبات ما لم يُصرَّح به من إطلاق اللفظ على المعنى المجازي، فإن كان هذا الإثبات بجامع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يُصرَّح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى صرَّح بإطلاق اللفظ عليه يستلزم ذلك الجامع للحكم الذي هو استعمال اللفظ، فهو القياس وهو باطل في اللغة لما سيأتي، وإلا فهو إثبات ما لم يثبت عن العرب وهو الاختراع للغة لا التكلم بلغة العرب، وبطلانه ظاهر؛ إذ ليس من لغة العرب.

قلنا: إنما يكون اختراعاً لو لم يجوز الواضع إطلاق اللفظ على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات، لكنه قد جوزه على ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب، وإن لم يوجد التصريح به في كل من الآحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول، بل سائر ما يدل بحسب الهيئة كالمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع بآحاديها، بل علم بالاستقراء تعيين هياتها للدلالة على معانيها، وبأنه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة نخلة لطويل غير إنسان كالجبل لعلاقة المشابهة، كما يجوز إطلاقها على الإنسان بجاز للمجاورة من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، وابن لأب باسم ما كان عليه، أو من باب تسمية السبب باسم المسبب، وشبكة للصيد من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، واللازم باطل.

وأجاب المصنف بقوله: (فأما امتناع نخلة لطويل غير إنسان، وشبكة للمصيد، وابن لأب وعكسه) وهو أب للإبن (فلعدم تحقق العلاقة إن صح الامتناع) يعني لا نسلم امتناع التجوز بكل من المذكورة، ولو سلم، فلا نسلم وجدان العلاقة المقتضية للصحة؛ إذ ليست المشابهة الصوريّة بين النخلة والإنسان مثلها بينها وبين الجبل، وكذلك سائرهما.

والحاصل: اعتبار مشابهة مخصوصة في العلاقة المصححة وهي غير موجودة فيما ذكر للمخالف، وقد أجاب صاحب التلويح عن الاستدلال بعدم جواز التجوز لجواز أن يكون المانع مخصوصاً، فإن عدم المانع ليس جزءاً من المقتضي، بل التخلف لمانع عن المقتضي جائز، وبهذا القدر يتم مقصودنا، ولا يلزمنا تعيين المانع، فما عُلِمَ عدم استعماله مع العلاقة حُكِمَ بوجود مانع في الجملة، وما لم يعلم، فإن علم أو ظن وجدان مانع لم يجر استعماله وإلا جاز؛ لأن الأصل عدم المانع.

فصل: في الفصل بين الحقيقة والمجاز

(وتعرف الحقيقة) إما بالضرورة وذلك:

- [١] (بالنص عليها بعينها) كأن يقال: هذا حقيقة.
- [٢] (أو بحد شامل) نحو أن يقال: هذا مستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب.
- [٣] (أو بذكر خاصة) لها مثل أن يقال: هذا لا يحتاج إلى قرينة، وهذا يصح التجوز عنه.
- [٤] (وإمّا بالاستدلال) وهو النظر وذلك بأحد أمرين:

إِنَّمَا (بسبقها) أي الحقيقة (إلى الفهم من دون قرينة) عند سماع ذلك اللفظ، فإن هذا يدل على أن اللفظ حقيقة في ذلك المعنى، كما روي أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما سمع قول العباس بن مرداس:

أيقسم نهبى ونهب الغبى ————— سد بين عيننة والأقـرع

قال ((اقطعوا لسانه))، فتبادر إلى فهم بعضهم أن المراد القطع حقيقة أي بالسكين، فإن السامع لولا أنه اضطر من قصد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى لما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره.

(أو غُرُوها) أي الحقيقة (عنها) أي القرينة (عند الاستعمال) فإذا استعمل اللفظ في أحد المعنيين بلا قرينة، وفي الآخر بقرينة دلَّ على أن اللفظ حقيقي بالنسبة إلى المعنى الذي استعمل فيه بدون القرينة، وإلا لما اقتصر على ذلك اللفظ.

(ويعرف المجاز) من الحقيقة بأمر بعضها متفق عليها، أو بعضها مختلف فيه، فاتفق على أنه يعرف: إما بالضرورة وذلك:

[١] (بالنص عليه كذلك) أي مثل الحقيقة:

إِنَّمَا بَأَن يَصْرَحُ أَهْلُ اللَّغَةِ بِاسْمِهِ كَأَن يُقَالُ: هَذَا مُسْتَعْمَلٌ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ أَوَّلُ عَلَى وَجْهِ يَصْحُ فِي اصطلاح به التخاطب.

أو بخاصيته كأن يقال: هذا مشروط بالقرينة، ولا يصح التجوز عنه.

[٢] (أو بالاستدلال بسبق غيره إلى الفهم) وزاد قوله (راجحاً) يخرج المشترك؛ لأنه لا رجحان، وقد يقال: إن زيادة راجحاً تطويل؛ لأنه لا يسلم أن الفهم يسبق في المشترك، بل يبقى متردداً أي المعنيين أريد أو تحمل عليهما أجمع كما سبق، فقد خرج من قوله: يسبق غيره إلى الفهم والله أعلم، (لولا القرينة) منعت من حملها على الحقيقة، كإذا قيل: رأيت أسداً يرمي فإن القرينة تمنع أن يراد بالأسد السبع.

[٣] (أو باستحالة قيامه) أي اللفظ (بما عُلق به) وذلك كاليد والوجه إذا علقا به تعالى نحو {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} (الرحمن: ٢٧)، {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} (المائدة: ٦٤)، فإن معنى اللفظ الحقيقي مستحيل قيامه به لاستلزامه التجسيم، فتعين كون ذلك مجازاً، وكذلك قوله تعالى {وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ}، فإن قيام معنى اللفظ بالقرينة مستحيل، فتعين كون ذلك مجازاً، والله أعلم. وهذا آخر المتفق عليها.

وأما المختلف فيها: فقد أشار إليها بقوله (وفي معرفته) أي الجواز (بصحة نفيه) أي نفي معناه في نفس الأمر كقولهم للبليد ليس بحمار، فإنه يصح بخلاف الحقيقة؛ إذ عدم صحة النفي في نفس الأمر علامة لها، وزدنا في نفس الأمر تبعاً لعضد الدين ليندفع ما أنت بإنسان، لصحته لغة على صحة سبيل الجنس.

(وجمعه على خلاف جمع الحقيقة) يعني إذا كان له معنى حقيقي كأمر، فإنه حقيقي في القول اتفاقاً، وقد جمع على أوامر، وله معنى آخر متردد فيه، وقد جمع على خلاف هذا الجمع، وذلك (كأمر جمع أمر للفعل، وامتناع أوامر) فإنه كما ترى ثبت في جمع الأمر الذي بمعنى الفعل خلاف جمع الأمر بمعنى القول الذي هو الحقيقة، فهل يعرف بهذا كونه مجازاً أولاً.

(وعدم الاشتقاق منه) يعني إذا كان له معنى حقيقي قطعاً، وقد أشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى، ولم يشتق منه باعتبار معنى آخر متردد في كونه فيه حقيقة أو مجازاً، وذلك كأمر فإنه أشتق منه بمعنى القول الأمر والمأمور، ولم يشتق منه بمعنى الفعل، فهل يعرف بهذا كونه مجازاً أو لا.

(وعدم إيرادها) أي الجواز (في مدلوله) بأن تستعمل لوجود معنى في محل، ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه، كالنخلة فإنها تطلق على الإنسان لطوله، ولا تطلق على الجبل مع طوله.

(خلاف)، فقال بعضهم: إنها علامات يعرف بها الجواز.

وقال الشيرازي: بالامتناع؛ لما يرد على كل من هذه، أما معرفته بصحة النفي فهو معترض بلزوم الدور؛ إذ لا يعرف أنه يصح نفيه إلا إذا عرف أنه مجاز فيه، والمفروض أنه لا يعرف كونه مجازاً إلا بصحة نفيه، مثلاً لا يعرف صحة نفي الحمار عن البليد إلا إذا عرف أنه فيه مجاز فينتفي عنه معناه الحقيقي فكيف يعرف كونه مجازاً فيه بصحة نفيه.

وقد يجاب: بأن ما ذكرتم من لزوم الدور إنما يصح فيما إذا أطلق لفظ على معنى، ولم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجازاً، أما إذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي، ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازي، فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز، وليس المراد بالمحل هو المعنى المجازي بآناً إذا لم نعرف المراد كيف يمكننا نفي المعنى الحقيقي عنه وإثباته له، مثلاً إذا قيل: طلع البدر علينا

من ثنيات وداع، وقد صح في هذا المقام أن يقال: الطالع ليس القمر فيعلم أن المراد إنساناً كالقمر في الحسن، وعلى أن اللفظ مجاز فيه.

قال سعد الدين: ولا يخفى أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات.

قال العلوي^(١): لأن القرائن تنصب على إرادة المعنى المجازي، ثم يعلم تبعاً أن اللفظ مجاز فيه، لا على أن اللفظ مجاز فيه ثم تعلم إرادة المعنى المجازي تبعاً.

وأما معرفته باختلاف صيغة الجمع: فاعترض بأن الاختلاف في الجمع لا يدل على التجوز، لجواز أن يكون لاختلاف المسمى، كالعيدان لعود الخشب والأعواد لعود اللهب.

وأجيب: بأن وجه دلالة أن اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطئاً في المعنيين اتفاقاً، فلو لم يكن في الآخر مجازاً لزم الاشتراك، والمجاز أولى لما ستعرفه إنشاء الله تعالى.

فإن قيل: فلا أثر لاختلاف الجمع في كونه علامة للمجاز بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى، فإذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعاً للاشتراك.

قلنا: هذا يصلح دليلاً على المجازية، وأما العلامة فهي جمعه على خلاف الجمع؛ إذ به يعرف أنه ليس بمتواطئ، ولا يخفى أنه إنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز، وليس كذلك؛ لأنه إنما يبقى التواطؤ لا الاشتراك اللفظي وإنما ينفيه دفع الاشتراك، فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لكل واحد بانفراده؛ لأن العلاقة غاية لتمييز الشيء، ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعهما.

وأما معرفته بعدم الاشتقاق: فقال الرازي: الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد؛ ولأن الرائحة حقيقة في معناها، ولم يشتق منها الاسم.

وأما معرفته بعدم أطراد: فاعترض بأن عدم الإطراد لا يصلح علامة للمجاز لتحققه في بعض الحقائق، فإن السخي قد يطلق على غير الله للوجود، والله تعالى جواد ولا يقال له سخي،

(١) هو العلامة المحقق يحيى بن القاسم بن عمر بن علي العلوي اليماني الصنعاني: العالم الحافظ الرحالة المفسر، وولد سنة (٦٨٠هـ)، ونشأ في اليمن، وأخذ عن علمائها، حتى برع في فنون العلم، ثم رحل إلى عدة بلدان إسلامية فدخل دمشق سنة ٧٤٩هـ، وزار بغداد والري والديلم واصفهان، وكان شاعراً مجيداً، ومؤلفاً بارعاً، واعتمد العلماء حاشيته على تفسير الكشاف، ومات سنة (٧٥٣هـ)، ببلاد الشرف وقبر بجهة اللجب.

وكذلك الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل، والقارورة تطلق على الزجاج لاستقرار الشيء فيها والذن والكوز مما يستقر فيه الشيء فلا يسمى قارورة.

وقد يجاب: بأن المراد بكون عدم الإطراد علامة المجاز أنه إذا استعمل لفظ في شيء بناء على معنى، وترددنا في أنه حقيقة أو مجاز، ثم وجدناه لا يستعمل في شيء آخر مع وجود ذلك المعنى، علمنا أنه في ذلك الشيء مجاز وأنه ليس بموضوع لذلك المعنى، أو لا يصح استعماله في فرده الآخر ولا يرد النقص بالصور المذكورة؛ لأننا لما وجدناهم لا يطلقون السخي والفاضل على الله تعالى علمنا أن السخي ليس للجواد مطلقاً، والفاضل ليس للعالم مطلقاً، بل مع خصوص قيد لا يوجد في الله تعالى كجواز البخل والجهل مثلاً، وككون الفاضل لمن زاد علمه على فرد من بني نوعه، وكذلك القارورة ليست لمقر المائعات مطلقاً بل مع خصوصية كونه من الزجاج.

فصل [في إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً]

قال سعد الدين في شرح التنقيح وأشار إلى شيء منه في شرح العضد: لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده، [مثل أن يراد بوضع القدم - في قوله: لا أضع قدمي في دار فلان - الدخول، فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة، وناعلاً وراكباً، ويسمى بعموم المجاز، ومثل^(١)] استعمال^(٢) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، ولا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة مجازاً.

أما إذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، فظاهر.

وأما إذا لم يشترط: فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده، فاستعماله في المعنيين استعمالاً في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق.

وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في الإطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً، بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن يقول لا تقتل الأسد ويريد السبع والرجل الشجاع،

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) وفي آخره أنه من صح من الأصل.

(٢) في النسخة الأصلية كاستعمال، لأن ما بين القوسين ساقط منها.

أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له، والآخر من حيث أنه متعلق به لنوع علاقة، وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وإلى هذا حقيقي.

فقلت (القاسميّة) من أهل البيت وهم المنتسبون إلى ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم طباطبا عليه السلام (والشافعي: ويصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه كاللمس) في قوله تعالى في آية الظهر {مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا} (المجادلة: ٤)، فإنه حقيقة في مس البشرة مجاز في الوطاء، فيحرم به عندنا والشافعي في أحد قوليه الوطاء ومقدمائه، وكالمس أيضاً في قوله تعالى {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ} (البقرة: ٢٣٧)، فإن المس حقيقة في مس البشرة مجاز في الجماع، فحمل عليهما على المذهب، فوجب المهر كاملاً بالدخول أو الخلوة الصحيحة كما هو مقرر في موضعه من علم الفروع، وكالمس في قوله تعالى: {أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} (النساء: ٤٣)، فإنه مجاز في الوطاء حقيقة في المس باليد، ولهذا حكم الشافعي بنقض الوضوء من مس النساء باليد، وكان مقتضى أصول أصحابنا ذلك، ولعلمهم حكموا بعدمه لقريظة اقتضت صرف الآية إلى المجاز وهي مماسّة عائشة للنبي صلى الله عليه وقت صلاة، وكانلكاح فإنه حقيقة في العقد مجاز في الوطاء، فيحرم العقد والوطاء مع الإحرام للنهي عن النكاح معه، وكذا الأمر حيث أطلق على الوجوب والندب في قوله تعالى {وَأُولَ الدَّائِئَاتِ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ} (البقرة: ٢٣٣)، حيث الواجب عليها كأيام اللبا، والمندوب كما عداها.

لنا: على جواز إرادة المعنيين قول المصنف: (إذ لا مانع) لا (عقلي) كما ادعاه أبو هاشم من أن المخاطب بلغة العرب يجد من نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافه في وقت واحد؛ لأن اللفظ مقدور وإرادة كل واحد من المعنيين مقدور، ولا مانع من ذلك في الحكمة، فبطل المنع منه. يوضح ذلك: أن الذي يمتنع في المقدور إرادة الضدين أو ما يجري مجراها مع العلم بالتنافي، كأن يريد المخاطب بصيغة الأمر الاستدعاء والتهديد معاً، والوقوف والمجاورة، وهذا مفقود فيما جوزناه، (ولا) مانع (لغوي) كما ادعاه أبو حنيفة؛ إذ لا دليل عليه (خلاقاً لأبي حنيفة^(١))، فزعم امتناعه لغة.

(١) أبو حنيفة هو النعمان بن ثابت الكوفي، أبو حنيفة، فقيه العراق، مولده سنة (٨٠) هـ، رأى أنس بن مالك، جمع الفقه والعبادة والورع والسخاء، اتفق بالامام زيد بن علي عليه السلام لما وصل الكوفة، ولما دعا الإمام زيد أعانه بمالٍ واختلف في قدره قيل ثلاثين ألف درهماً وقيل غير ذلك، واعتذر عن الخروج معه بودائع عنده للناس،

(وأبي هاشم، وأبي عبد الله)، والقاضي أبي بكر الباقلاني، فإنهم منعوا ذلك نقلاً. والتحقيق: أنه فرع استعمال المشترك في معنييه، فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر إلى المعنيين بمنزلة المشترك، فمن جوز ذلك جوز هذا، ومن لا فلا.

احتج المانعون له لغة: بأنه لم يثبت ذلك في اللغة.

قلنا: شهادة على نفي غير محصور فلا تسمع.

احتج المانعون لذلك عقلاً: بأن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع، والتابع مرجوح بالنسبة

إلى المتبوع، فلا يعتد به، ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح.

قلنا: لا نزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين، وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على

إرادة التابع أيضاً، ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلاً من إرادته مع المتبوع.

قالوا: إن اللفظ الموضوع بمنزلة المحل فقط والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقراً في

محله ومتجاوزاً إياه.

قلنا: إنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور

استقرار وحلول في المعنى الثاني.

قالوا: إنه يلزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم إرادته للعدول عنه إلى المجازي.

قلنا: لا نسلم أن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع، لم لا يجوز أن يراد

المجموع ويكون كل واحدٍ منهما داخلاً تحت المراد.

قالوا: إن الحقيقي يوجب الاستغناء عن القرينة والمجازي يوجب الاحتياج إليها، وتنافي اللوازم

يدل على تنافي الملزومات.

قلنا: معنى الاستغناء في الحقيقة أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة، وهو لا ينافي نصب القرينة على

إرادة المعنى المجازي أيضاً، وإن أريد أن الجواز يفتقر إلى قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له، فتنافي

وكان داعيةً في السر للإمام إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، وكتب إلى الإمام إبراهيم: إذا ظفرت بآل عيسى بن

موسى فسر فيهم سيرة أبيك يوم صفين ولا تسر فيهم سيرة أبيك يوم الجمل، فظفر أبو جعفر بكتابه، فستره

حتى انتهى من أمر الإمام إبراهيم، فبعث إلى أبي حنيفة فأشخصه وسقاه شربةً فمات منها، فهو شهيد في حب

أهل البيت، توفي في رجب سنة (١٥٠) هـ.

الحقيقة، فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي، لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً، والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، هو كون اللفظ مجازاً، كإرادة المعنى المجازي الذي يفصل: بالمعنى الحقيقي تنوع علاقة ذلك غير محل النزاع.

فإن قيل: فاللفظ في المجموع مجاز، والمجاز مشروط القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال.

قلنا: الموضوع له هو المعنى، فتجب قرينة على أنه وحده ليس مراداً، وهي لا تنافي كونه داخلاً تحت المراد.

تنبيه

قال في التلويح: وأما إرادة المعنيين في الكتاب على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني.

فصل: في بيان أن اللفظ بالنسبة إلى معناه لا يمتنع خلوه عن الحقيقة والمجاز

(و) ذلك في صورتين:

الأولى: في بيان أن (الأعلام ليست بحقيقة) لأنها ليست بوضع واضح اللغة؛ لأنها مستعملة في غير موضعها، (ولا مجاز) لأنها مستعملة لغير علاقة؛ لأنها إذا كانت مترجمة أو منقولة لغير علاقة فظاهر، وإن كانت منقولة لعلاقة كمن سمي ولده مباركاً، لما اقتزن بحمله أو وضعه من البركة فكذلك، لأنه لو كان مجازاً لامتنع إطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك.

واعترض الأسنوي: نفي أنه لم يتناولها الوضع الأصلي، بأن العرب قد وضعت أعلاماً كثيرة وكونها مستعملة في غير موضعها، بأنه إنما يتأتى إذا فرغنا على مذهب سيويه، وهو أن كلها منقولة، وقد خالفه الجمهور وقالوا: إنها تنقسم إلى منقولة ومترجمة، سلمنا لكن ينبغي أن يكون حقيقة عرفية خاصة.

واعترض دليل نفي كونها مجازات: بأنه يرد عليهم قولهم هذا حاتم جواداً، وزهير شعراً، فإنها أعلام دخلها التجوز، إلا أن يقال: الكلام إنما هو في استعمال العلم في ما جعل علماً عليه.

قال: لكنه على هذا التقدير لا بد من تحصيل الدعوى. انتهى .

لكن قد تقدم لك كلام في علم الجنس يشعر بدخول المجاز فيه فينبغي أن يعاد الخلاف هنا إلى العلم الشخصي دونه يظهر لك معرفة ما ذكرنا بمراجع علم الأدب. وعلل صاحب التنقيح امتناع الاستعارة في الأعلام بأن العلم لا يدل على معناه ليستعار أولاً معناه ثم لفظه.

قال سعد الدين في التلويح: وفيه نظر؛ لأن العلم يدل على معناه العلم بالضرورة، فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخميلاً كما جاء استعارة الهيكل المخصوص بالأسد للإنسان الشجاع. لا يقال: المراد أنه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به. لأننا نقول: المعنى الذي يستعار أولاً للمشبه، والمعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكلي المخصوص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً، فإنه ثابت للمشبه حقيقة.

والتحقيق: أن الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به، فإن وُجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً أو غير علم جاز استعارته، وإلا فلا. انتهى. والصورة الثانية: الوضع الأصلي، ولذا قال: (وكذا غيرها) أي الأعلام (من الألفاظ بعد الوضع وقبل الإستعمال) فإنها ليست بحقيقة ولا مجاز؛ لخروجها عن حددهما؛ إذ لا يتناولها جنسها وهو المستعمل (لا) إذا كانت الألفاظ (بعده) أي بعد الاستعمال (فلا تخلو عنهما) أي عن المجاز أو الحقيقة؛ لأنه إن استعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فهو الحقيقة، وإلا فالجواز (أو عن الكناية) على القول بأنها واسطة كما هو اختيار القزويني.

(ولا تستلزم الحقيقة مجازاً اتفاقاً بين الأصوليين؛ إذ من الحقائق ما لا مجاز له) كالأسماء المبهمة كالمذكور والمعلوم والجهول، فإنها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة. (واختلف في استلزام المجاز لها) أي للحقيقة على قولين:

(والمختار وفاقاً للجمهور) من الأصوليين (أنه لا يلزم) أن يكون للمجاز حقيقة (كالرحمن) فإنه مجاز في الباري سبحانه.

بيان أنه مجاز: لأنه مستعمل في الرحمة، وهي رقة القلب، وهذا محال في حق الله فيكون مجازاً، ولم يستعمل فيمن يصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة.

وأما قول بني حنيفة رحمن اليمامة: فليس باستعمال صحيح؛ إذ هو بمثابة أن يطلق كافر لفظ الله على مخلوق، على أنه استعمال غير حقيقي؛ إذ لم يريدوا رقة القلب، لكن التحقيق أن الرحمن حقيقة دينية كما أفاده السيد محمد بن إبراهيم رحمه الله في الإيثار، وأجاد، (و) نظير رحمن في ذلك (عسى) وحبذا ونحوها، فإنها أفعال، والإجماع على أن كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الأزمنة الثلاثة، ولم يوجد استعمالها في ذلك بعد الاستقراء على أن عدم جواز استعمالها في المعاني الزمانية معلوم من اللغة.

واحتج القائل بلزوم الحقيقة: بأنه لو لم يستلزم المجاز لعري الوضع عن الفائدة وأنه غير جائز. بيانه أن فائدة وضع اللفظ لمعنى إنما هي إفادة المعاني المركبة، وإذا لم يستعمل فيما وضع له حقيقة لم يقع في التركيب نفع، فتنتفي فائدته فيكون عبثاً. قلنا: إنما يمنع انحصار الفائدة في ذلك، فإن صحة استعماله فيما يناسبه يجوز فائدة، سلمنا فلا نسلم أن العراء عن الفائدة يستلزم العبث في الوضع؛ لجواز أن يوضع لغرض ولا يترتب عليه ذلك الغرض.

فصل: [في القرينة]

(والقرينة) لها معنيان: لغوي واصطلاحي:

أماً معناها (لغة) فهي (بمعير صعب يقرون بذلول) أو أضبط ليسير سيره، قال:

متى نعقد قرينتنا بحبل نجد الحبل أو نقض القرينا

شبه نفسه وقومه بالبعير الصعب الذي إذا ربط إلى قرينته لم يتدلل بربطه إليها، بلا لا يقارنهما، إما لقطع الحبل أو لخدش القرين بالعقر، أو قطع بعض أعضائه.

(و) أما حقيقة القرينة (اصطلاحاً)، فاعلم أنّها في اصطلاح المنطقيين: الميزة لبعض معانيها المشتركة من بعض.

وحقيقتها في اصطلاح المتكلمين: (ما أوجب صرفاً) للفظ عن ظاهره، (أو) ما أوجب (تخصيصاً) وسيأتي بيان ذلك إنشاء الله تعالى، (قيل: أو) ما أوجب (تكميلاً)، والقائل بذلك صاحب الجوهرة وشارحها وغيرهما من العلماء، ولا أدري ما سبب إثباته بقيل في هذا الموضوع فإن جميع ما ذكره هنا لصاحب الجوهرة.

(وتنقسم) القرينة (في نفسها) مع قطع النظر عن فائدتها إلى قسمين (لفظية ومعنوية):

(فاللفظية) هي: (اللفظ المستعمل لدفع الاحتمال في غيره) أي اللفظ المستعمل، (وتكون) القرينة اللفظية: (متصلة بالعام وهي) أي المتصلة (غير المستقلة بنفسها كتخصيص عموم الكتاب أو عموم (السنة بالاستثناء) نحو: اقتلوا المشركين إلا الذين عاهدتم، (أو الصفة) مثل قوله تعالى {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، (أو الشرط) مثل قوله تعالى {فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا} (النساء: ١٠١)، (أو الغاية) كقوله تعالى {ثُمَّ أَنْبَأُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، وكقوله تعالى {وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ} (البقرة: ٢٢٢).

قال القاضي عبد الله: فهذه تخصيصات لفظية متصلة؛ لأن اللفظ معلوم والاتصال بأول الكلام ولولا التخصيص بهما لوجب إجراء الكلام على ما يقتضيه أوله، فكنا نقتل المشركين المعاهدين وغيرهم، ونعتق رقبة مؤمنة وكافرة، ونقصر مع الخوف وعدمه، ونصوم الليل مع النهار، ونتجنب النساء في الحيض والطهر.

(ومنفصلة) عن العام (وهي المستقلة بنفسها) في الدلالة (كتخصيص عمومهما) أي الكتاب والسنة (بالمستقل منهما).

مثال التخصيص المنفصل: من الكتاب: آيتا العدين، قوله تعالى {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (البقرة: ٢٣٤)، وقوله {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} (الطلاق: ٤)، فالأخرى مخصصة للأولى.

ومثاله من السنة على ما ذكره القاضي عبد الله: تخصيص عموم قوله تعالى {وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً} (التوبة: ٣٦)، بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهي عن قتل الشيخ الفاني والراهب والأجير. (و) تخصيص عمومهما (بالإجماعين اللفظيين) الصادرين عن الأمة أو العترة، لا السكوتيين فإنهما من باب القرينة المعنوية.

(و) القسم الثاني من قسم القرينة: هو (المعنوية) وهي (الموضحة لإبهام ما سبق) من عموم الكتاب والسنة، إذا كان ذلك الإيضاح (من غير لفظ) وإلا كانت لفظية. والمعنوية أربع أضرب:

الأول: أن (تكون عقلية ضرورية: وهي المستندة إلى العقل بلا واسطة نظر نحو) قوله تعالى في وصف الريح العقيم {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ} (الاحقاف: ٢٥)، أي مما أرسلت إليه فإننا نعلم ضرورة أنها

لم تدمر السماء ولا الملائكة ولا غير ذلك من بعض المخلوقات، (و) الضرورية (وتسمى الحالية) لأنه يعلم شاهد الحال أن المراد غير ظاهر اللفظ.

(و) الثاني: أن تكون (استدلالية وهي المستندة إليه) أي العقل (بواسطة النظر) وهو تحصيل أمر وترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول، (كا) لقرينة (المخصصة) أي المخرجة (لغير المكلفين من) آيات (عموم خطاب التكليف) نحو {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ} (النساء: ١)، وكان الأنسب أن يقال: المخصصة لعموم خطاب التكليف بالمكلفين كما لا يخفى (وما يترتب عليه) أي على خطاب التكليف (كالوعيد) نحو {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ} (النساء: ١٤) الآية، ونحوها فإنها قاضية بدخول جميع الخلق إلا أن العقل يخرج من ليس بمكلف، فمعصية الجنون لا توجب عليه دخول النار وإن شمله عموم الخطاب.

(و) الثالث: أن تكون (سميعة: وهي المستندة إيضاحها إلى السمع: كالفعل) من النبي صلى الله عليه وآله بعد النهي.

قال القاضي عبد الله: مثاله ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه نهي عن استقبال القبلتين بقضاء الحاجة، ثم روي عليه السلام يقضي حاجته مستقبلاً لبيت المقدس في بعض بيوته، وكذلك فإن المعلوم تحريم نكاح ما فوق أربع، ونكح صلى الله عليه وآله فوق ذلك، وقال صلى الله عليه وآله ((المحرم لا ينكح)) ثم إنه نكح ميمونة وهو محرم عند القائلين بذلك.

(أو الترك) قال القاضي عبد الله: ومثاله وجوب الوضوء بالآية الشريفة، وقد أمرنا بالوضوء كما فعل عليه السلام فتوضأ وغسل كل عضو ثلاث مرات، ثم توضأ بعد ذلك مرة مرة، وترك اثنتين، فعلمنا أنهما غير واجبتين.

(أو التقرير) لغيره، قال القاضي عبد الله: مثاله ما روي عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن الصلاة بعد العصر فرأى قيساً يصلي فقال له عليه السلام: ما هذه الصلاة يا قيس؟ فقال: ركعتي الظهر، فأقره عليه السلام على ذلك، فكان تقرر صلى الله عليه وآله مخصصه بجواز صلاة ما له سبب من النوافل في غير وقت سببه عند القائلين بالنهي.

أو القياس: مثاله ما خرج به تحريم بيع الأرز والذرة ونحوهما متفاضلان من عموم قوله تعالى {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥)، بالقياس على الأشياء الستة التي ورد النص بتحريم بيعها متفاضلاً.

أو الإجهاد: مثاله: ما أخرجنا به استباحة قتل الترس من المسلمين من تحريم قتل النفس المؤمنة من غير زنا ولا ردة ولا قصاص. انتهى.

فهذه الأمور (المخصصة لعموم الشرع) قرائن سمعية.

(و) الرابع: أن تكون (عرفية وهو المستندة) إلى العرف (وتسمى العادية) مثال ذلك: من حلف لا يأكل اللحم، وفي عرفه أن السمك لا يسمى لحماً لم يحنث بالسمك، وكذلك من حلف من الرؤوس وفي عرفه أن رؤوس الطير لا تسمى بذلك، وخالف في هذين مالك، قال في البحر: لنا أن المعتبر العرف وهي تختلف.

(وتنقسم) القرينة (باعتبار فائدتها إلى) قسمين:

الأول: أن تكون (رافعة) وهي الموجبة صرف اللفظ عن ظاهره، لفظية كانت) القرينة كرايت أسداً يرمي، (أو معنوية) مثل {وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ} (يوسف: ٨٢)، (وتختص) هذه (بالمجاز).

قال القاضي عبد الله: واعلم أن القرينة الرافعة على ضربين:

أحدهما: ترفع ظاهر الخطاب وتعلقه بمراد معين، وهذا لا شبهة في حمل الخطاب على ذلك المعين.

والثاني: أن تمنع من حمله على ظاهره ولا تعلقه بمراد معين، وما هذا حاله لا يخلو: إما أن يكون له مجاز واحد أو أكثر.

إن كان واحداً حمل عليه ولا شبهة.

وإن كان أكثر من واحد وبعضها أكثر من بعض حمل على الأقرب.

وإن كانت متساوية: فإمّا أن ينحصر أو لا، إن كانت منحصرة غير متنافية حمل عليها أجمع على قول من يقول بجواز حمل اللفظ على جميع معانيها، ومن منع من ذلك فالحكم عنده كما إذا كانت متنافية، أو غير منحصرة.

وإن كانت منحصرة متنافية أو منحصرة فقد اختلف في ذلك:

فحكى عن قاضي القضاة: أن الكلام يكون مع ذلك مجملاً يحتاج إلى بيان.

ومنهم من يقول بأن المكلف يكون مخيراً في أيها شاء، أمّا غير المنحصرة فلا إجمال فيها لما عرفت من بيان معنى الحمل على جميع المعاني، وأن المراد الكل لا الأفراد، أمّا إذا أريد الكل المجموعي كان مجملاً لعدم الانحصار.

(و) الثاني أن تكون (مخصصة وهي الموجبة قصر العام على بعض مدلوله) نحو: ما تقدم من الأمثلة
 (و) قصر (المشترك على أحد محتملاته) نحو: إذا أقرأتي فبعده اغتسلي، فها هنا قرينة صرفت عن أن
 يراد بالقرء معنييه بل قصرته على الحيض، (وتختص) هذه (بهما) أي بالعموم و المشترك.

(قيل: و) تنقسم باعتبار فائدتها أيضاً (إلى مكملة وهي تمام فائدة الخطاب) إما (بخطاب أو بغير
 خطاب) والتمام معنى ذات تمام، أو بمعنى المتممة، أو سميت تماماً مبالغة إذ التمام هو التكميل لا
 التكملة، والتكميل كما ذكر ضربان: أحدهما: بخطاب والثاني: بغيره.

قال القاضي عبد الله: أمّا الأوّل فهو ضروبٌ ثلاثة:

أحدها: أن يرد الكلام بحدوث شيء في وقت له اسم، ثمّ يرد مرةً أخرى بحدوثه في وقتٍ له
 اسم غير الاسم السابق، والكلام من حكيم والحدوث مرة واحدة، فيعلم أن المسمى بالاسم
 الثاني هو الأوّل أو بعضه، مثال ذلك في قوله تعالى {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} (القدر: ١)، فنعلم
 أنّ ليلة القدر أحد ليالي رمضان؛ إذ لا يكون كله، روي هذا الاستنباط عن ابن مسعود، وهذا
 حجة على من قال إن ليلة القدر في غير رمضان، والمراد بالنزول نزوله جملة واحدة إلى سماء
 الدنيا، ثمّ كان بعد ذلك ينزل على الرسول منها شيئاً فشيئاً بحسب المصلحة وأمر الله تعالى، أو
 يكون المراد ابتداء النزول على النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ثانيها: أن يرد الكلام بمدةٍ مضروبةٍ لأمرين، ثمّ يرد بعد ذلك تقديرٍ من المدة لأحدهما، فإمّا يعلم أن
 باقي المدة للأمر الآخر إذا كان المتكلم حكيماً، مثال ذلك قوله تعالى {وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ
 شَهْرًا} (الاحقاف: ١٥)، وقال في آية أخرى {وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ} (لقمان: ١٤)، فيعلم أن أقل مدة الحمل
 ستة أشهر؛ لأنها الباقية من المدة بعد العامين، روى أن الذي استنبط أن أقل الحمل ستة أشهر أمير
 المؤمنين علي كرم الله وجهه، وقيل: ابن عباس.

ثالثها: أن يرد الكلام بصفة من الأشياء، ثمّ يرد كلام بعد ذلك بحكم لتلك الصفة، فيعلم أن
 الموصوف له ذلك الحكم؛ إذ للصفة حكم للموصوف إن كان المتكلم حكيماً، مثال ذلك وإن لم يقر
 بمعناه {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ} (الأنعام: ٣٨)، فاقتضى هذا
 وصف نوع من الطير والوحوش بأنه أمّة، ثمّ قال سبحانه وتعالى {وَأَنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا

نذيرٌ (فاطر: ٢٤)، فاقترضى ذلك أن الطير والوحوش يأتيها نذير من جنسها، كما ذهبت إليه الحشوية، فإنهم قالوا: إن لكل جنسٍ من الحيوانات نبياً منها.

وكلامهم باطلٌ: بما عُلم من السمع والعقل أن الرسالة لا تكون إلا إلى مكلفٍ، ولأنه يكفي في كونهم أمثالاً لنا مشاركتهم لنا في الحدوث والحياة والرزق والآجال، أو الحس والتألم أو التلذذ، أو الحاجة إلى مدبر يدبرها، أو في أنها تتوالد، أو في خلقها لغرض صحيح، أو في مجموع ذلك.

وقد قيل: مثلنا في كتيبة أفعالنا في اللوح المحفوظ.

وقال عطاء^(١): مثلنا في معرفة التوحيد والعدل.

وأما الذي بغير خطاب: فقد أشار إليه السيد رحمه الله بقوله (كعلل القياس ونحوها من التعلقات المخصوصة).

والحاصل: أن الثاني هو التعلق المخصوص كما أشار إليه القاضي عبد الله، قال: ويعني بكونه مخصوصاً أنّ له دلالة على الحكم.

والتعلق المخصوص ضربان: أحدهما: تعلق يرجع إلى المتكلم، والآخر يرجع إلى غيره، والراجع إلى المتكلم نحو أن يخاطبنا عليه السلام بخطاب له معنيان: لغوي وشرعي، وهما في الاستعمال على سواء، فإننا نحمل مراده في ذلك على المعنى الشرعي؛ لأنه عليه السلام منتصب لتعليم الشرائع ومبعوثٌ لذلك.

لا يقال: الإستواء في ذلك غير ممكن؛ لأنه إن كان في ابتداء الشريعة: فالأسبق إلى الأفهام هو المعنى اللغوي، وإن كان بعد استقرارها: فالأسبق إلى الأفهام المعنى الشرعي، فلم نأخذ الحكم -والحال هذه- من التعلق المخصوص، وإنما حملناه على المعنى الشرعي؛ لأنه قد صار مع استقرار الاستلام كالمعلوم إذا أطلق.

لأننا نقول: المقصود بذلك في ابتداء الشريعة، فإننا نحمل ما قاله عليه السلام على الأمر الشرعي لقرينة بعثته (ع) لتعليم ذلك، وإن كان المعنى اللغوي في ذلك الوقت هو الأسبق.

(١) عطاء بن أبي رباح، من أعلام التابعين المشهورين، روى عن الصحابة، وهو من شيوخ أبي حنيفة، توفي

أو يقال: المسألة إنما فرضت حيث يستويان في الاستعمال تقديراً، فأما حيث تحصل المساواة فما ذكره مسلم، وذكر الغزالي أن انتصابه عليه انسلام لتعليم الشرائع لا ينتهز وجهاً لحمل ما صدر منه على المعنى الشرعي؛ لأنه عليه السلام قد عرفنا الحكم الذي يقضي به العقل واللغة، ومثّل ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الاثنان فما فوقهما جماعة))، فإنه يحتمل المعنى الشرعي وهو حصول فضل صلاة الجماعة العقلي الذي هو الاجتماع، واللغة الذي هو أن أقل الجمع اثنان.

وأما الذي لا يرجع إلى المتكلم فهو ضربان:

أحدهما: تكون التكملة فيه من حيث التعليل، فالأول القياس كما ورد في الأثر النبوي ((لا تبيعوا البر بالبر...)) الخبر إلى آخره، فإننا ألحقنا ما عدا الأشياء الستة كالأرز والذرة، وأثبتنا فيها حكم الأشياء الستة بطريقة التعليل بالكيل والطعم.

وما لم تكن التكملة فيه بالتعليل فهو على وجهين:

أحدهما: يعلم فيه وجه التعلق. والثاني: لا يعلم فيه ذلك.

فالثاني: كإلحاقنا الخالة بالخال في الميراث مع قوله عليه السلام ((الخال وارث))، فإننا نعلم أن الخالة كالخال بالإجماع في الحكم وهي في حكم المنصوص عليها، وإن جهلنا وجه التعليل، ذكر ذلك أبو الحسين البصري، وذكر الشيخ صاحب الكتاب في الشرح أن هذا من قبيل القياس.

والذي يعلم فيه وجه التعلق ضروبٌ:

أحدها: دلالة الشرع على وجوب شيء، فإنها تدل على وجوب ما لا يتم إلا به كالدلالة على وجوب التطهر، فإنها تدل على وجوب استسقاء الماء.

الثاني: أن يرد النهي على شيء فإنه يدل على تجنب ما يسوق إليه.

الثالث: أن يدل الشرع على إباحة شيء فإنه يدل على نفي وجوب ما منع منه نحو: ما دل على إباحة الوطء في الليل فإنه يمنع من وجوب الغسل في جزء منه، لا كما ذهب إلى الإمامية.

الرابع: أن يدل الشرع على وجوب فعل، فيدل على وجوب ما لا ينفك عنه ويلبس به، كوجوب ستر الفخذ، فإنه لا يتم إلا بستر الركبة.

الخامس: أن يدل الشرع على وجوب أمرٍ فيدل على قبح ما منع منه.

السادس: أن يدل الشرع على الندب إلى شيء، فيدل على كراهة ما منع منه.

السابع: أن يدل على الندب إلى شيء فيدل على الندب إلى ما هو صلة إليه.
والثامن: أن يدل على كراهة الشيء فيدل على كراهة ما يهيجه ويدعوا إليه، وعلى الندب إلى ما يذود عنه.

التاسع: ما يفيد الخطاب بإضمارٍ محذوفٍ لا يفيد الخطاب من دونه كقوله تعالى {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ} (البقرة: ١٨٤)، وقوله تعالى {اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ} (الشعراء: ٦٣)، وقوله تعالى {فَتَأْتِيهِمْ} (البقرة: ٥٤)، إلى آخر الآية.

فصل: في ذكر تفصيل أحكام المترادف الذي سبق ذكره

(والمترادف: لفظان فصاعداً لمعنى واحد) بمعنى أن مفهومهما لا يختلفان كالسلب والشوذب للطويل، ولهذا يخرج المتحدان ذاتاً والمختلفان صفة مثل سيف وصارم، وفصيح وناطق، فأن الصارم وإن يكن السيف ففيه وصفية بالصرم وهو القطع، وكذلك فصيح وناطق كما تقدم، (و) اختلف في وقوعه في اللغة فنقول:

(هو واقع عند أئمتنا والجمهور) من الأصوليين (خلافاً لثعلب وابن فارس^(١)) في نفيهما وقوعه.

قالوا: وما ظن من ذلك فهو من اختلاف الذات والصفة بأن يكون أحد اللفظين موصوفاً لنفس الذات، والآخر لصفة الذات كالإنسان والناطق، أو اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب، أو اختلاف الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح، أو الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح، وهذا مدفوع بعدم الظهور في كل لفظ.

لنا: وقوعه بالاستقراء نحو: أسد وسبع للحيوان الخاص، وجلوس وعود للهيئة المخصوصة الوضع، وكالعرض والواجب والذكر والعائد للضمير الرابط.

واحتج المخالف: بأنه لو وقع المترادف لعري عن الفائدة؛ لأن الواحد كافٍ في الأحكام فلا فائدة لوضع آخر، ولا يصح أن يعرى عنها لأنه حينئذٍ عبث، وهو لا يجوز على الحكيم.

(١) ابن فارس هو: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، النحوي اللغوي، صاحب كتاب

قلنا: لا نسلم العري عن الفائدة، وإنما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في فهم المعنى، وليس كذلك، وقد يكون لوضع اللفظ فوائد آخر كما سيأتي.

(و) اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحدٍ من المترادفين مكان الآخر، واختار المصنف وجوبها، فلذا قال: (ويقع كل منهما مكان الآخر) لعدم المانع؛ لأنه إمّا من جهة المعنى أو التركيب وكلاهما منتفٍ.

أما الأول: فلا يجاد المعنى فيهما.

وأما الثاني: فعلمنا من اللغة قطعاً أنه إذا صح وأفاد المقصود لم يكن في التركيب حجراً.

قالوا: لو صح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر لصح خدائي أكبر؛ إذ هو مراد لله في لغة العجم.

قلنا: منع من ذلك مانع وهو التعبد بلفظه، ولذلك قال المصنف رحمه الله: (إلا في المتعبد به) فإنه يجب أن يلفظ بلفظه، ولذلك منع القوم قراءة القرآن بالمعنى، سلمنا عدم مانع التعبد، فهاهنا مانع آخر وهو اختلاط اللغتين فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة.

(ويكون) الترادف (من واضح) واحد (أو) من (واضعين) فصاعداً، كما إذا وضع أحد القبيلتين أحد الاسمين لشيء ووضع الآخر اسم لذلك الشيء ثمّ يشيع الوضعان. فإن قيل: ما فائدة وضع المترادف، والواحد كافٍ في الإفهام.

قلنا: (فائدته التوسعة) في اللغة، ألا ترى إلى واصل بن عطاء وتجنُّبه الرءاء، فقليل له: فكيف يقول ركب فرسه فقال: على جواده، ونحو ذلك، فلو لا الترادف لم يمكن ذلك.

(وتيسير النظم والنثر) سبب موافقة أحد اللفظين للرويّ وهو الحرف الأخير من القافية والفاصلة، فإنه يتستر به ذلك دون الآخر الذي ليس كذلك.

(أو التحنيس) وهو تشابه الكلم في اللفظ مع اختلاف المعنى كقوله:

وثنية جاوزتها بشية
حرف يعارضها جنيب أدهم

فالثنية الأولى عقبه، والثانية ناقه، والجنيب الأدهم، استعارة عن الظلّ.

والظاهر أن التحنيس قد يحصل بأحد المترادفين دون الآخر كما حصل هاهنا بالثنية دون العقبة والناقه.

واختلف في الحد والمحدود كالحيوان الناطق والإنسان، هل هما مترادفان أولاً؟

فزعهم قوم: أئهما مترادفان لصدقهما على ذات واحدة، وكذلك قالوا: ما الحد إلا تبديل لفظٍ بلفظٍ أجلى، وكذلك التوابع المقوية لمدلول ما سبقها.

(والأصح أن الحد والمحدود، ونحو شيطان ليطان) وحسن بسن، وعطشان نطشان (غير مترادفين) أي غير متحدي المعنى.

أمّا الأوّل: فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلاً، والمحدود - أي اللفظ الدال عليه - يدل عليهما إجمالاً، والمفصل: غير المجمل.

وأمّا الثاني: فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه، ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده، والقائل بالترادف يمنع ذلك.

فصل: في بيان الأمور التي يحصل بسببها الإخلال بالقطع بمدلول اللفظ

فقد أوضح ذلك بقوله: (والاشتراك والنقل) من معنى آخر (والمجاز) وليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة، بل المراد مجاز خاص وهو الذي ليس بإضمار ولا تخصيص ولا نقل؛ لأن كل واحدٍ من هذه الثلاثة مجازٌ أيضاً، ويدل على ذلك ذكر اثنين منها بعده في قوله: (والتخصيص والنسخ والإضمار) وأشار المصنف إلى أن إخلالها بالقطع لا يضر لأنها (خلاف الأصل) أي الراجع.

أمّا الاشتراك فيدل على ذلك وجوه:

الأوّل: أن احتمال الإشتراك لو كان مساوياً لاحتمال الإفراد لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حالة التخاطب في أغلب الأحوال من غير استكشاف، وقد علمنا حصول ذلك، فكان الغالب احتمال الإفراد.

وثانيها: لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً لما يعتقد الأدلة السمعية مفيدة ظناً فضلاً عن العلم، لجواز أن تكون ألفاظها موضوعة لمعانٍ آخر، وتكون هي المرادة.

وثالثها: أن الاستقراء دلّ على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة، والكثرة تفيد ظن الرجحان.

وأما النقل والنسخ: فلأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، والنقل والنسخ فيهما انتقال عما كان، فيكونان خلاف الأصل.

وأيضاً فكل منهما يتوقف على شيء:

أمّا النقل: لأنه يتوقف على المنقول منه وعلى تقدم الوضع الثاني.

وأما النسخ: فلأنه يتوقف على المنسوخ وعلى النسخ، ثم على الإثبات الثاني بخلاف المنقول منه والمنسوخ، فإنهما يتمان بشيء واحد، وما يتوقف على ثلاثة أمور مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر واحد؛ لأن طرق عدمه أكثر.

وأما المجاز والإضمار والتخصيص: فلأنها مجازات، وقد سبق لك ترجيح الحقيقة عليهما. (واحتمال قول المتكلم لأحدها) أي أحد هذه المذكورة (هو المخل بفهم مراده) أي بالقطع لفهم مراده؛ لأن ذلك موجب للتوقف حتى يسأل عنها لتيقن عدمها وإلا بطل كثير من الأحكام؛ لاحتمال أدلتها أحد تلك الأمور.

(ولا خلل مع انتفائها) لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوع لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، وإذا انتفى احتمال النسخ كان الحكم باقياً على ما كان عليه، فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم.

واعلم: أنه يوشك أن المصنف استمد هذا الفصل: من منهج البيضاوي وشرحه للأسنوي أو محصول الرازي، لكن البيضاوي والرازي لم يذكرنا النسخ من الأمور الخمسة التي تخل بالفهم.

قال في شرح المنهاج بعد ذكره لما قدمنا - من أنه إذا انتفى احتمال الخمسة لا ينتفي عند ذلك خلل في الفهم - : هكذا قاله الإمام ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن، وقد نصَّ على أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بعد شروط عشرة، وهي هذه الخمسة، وانتفاء النسخ، والتقدم والتأخير، وتغير الإعراب والتصريف، والمعارض العقلي، فبطل كون المخل منحصراً في الخمسة التي ذكرها.

قلت: وكذا يبطل كون المخل منحصراً في الستة التي ذكرها السيد رحمه الله تعالى.

[التعارض بين المجاز والاشترآك]

ثم أشار إلى ذكر التعارض الوارد بين المجاز والاشترآك، فقال:

(وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز) كالنكاح فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطاء مجاز في العقد، وأنه

مشترك بينهما (فالمجاز أولى) فيحمل عليه لنوعين من الترجيح فوائد المجاز ومفاسد الاشتراك:

أما الأول: فظاهر، (لغلبته) علم ذلك بالاستقراء؛ إذ الظن قاضٍ بإلحاق المفرد بالأكثر؛ لأنه قد يكون أبلغ، فإن (اشتعل رأسي شيئاً) أبلغ (من شبت) وأوجز كما تقدم، وأوفق للطبع لثقل في الحقيقة كالتخفيف للداهية، أو لعدوبة في الجاز كالروضة للمقبرة، وإمّا للمقام لزيادة بيان كالأسد للشجاع لكونه بمثابة دعوى الشيء بيّنة، أو تعظيم كالشمس للشريف، أو تحقير كالكلب للخسيس كما تقدم. ولأنّه يتوصل به إلى أنواع البديع السجع نحو: حمار ثرثار، إذا تغانى أواخر القرائن، والمطابقة نحو:

لا تعجبي يا سلم من رجل
ضحك المشيب برأسه فبكي
والمشاكلة^(١) نحو: كلما لج قلبي في هواها لجّت في مقتي.
والمجانسة مثل:

ما مات من كرم الزمان فإنه
يحيى لدى يحيى بن عبد الله
والروي مثل:

عارضنا أصلاً فقلنا الربرب
حتّى تبدى الأقبوان الأشنب

بخلاف بليد ثرثارٍ، وظهر المشيب، وازداد هواي، ويوجد لدى يحيى، فأشبهنّ الأبيض. وأمّا الثاني: فلأن الجاز لا يخل بالتفاهم؛ إذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة، بخلاف الاشتراك عند خفاء القرينة؛ إذ لا يفهم منه شيء على التعيين؛ ولأنه يكفي فيه قرينة واحدة، فالمشترك يحتاج إلى قرينتين بحسب نفسه.

ولأنه لا يؤدي إلى مستبعدٍ من ضدٍّ أو نقيضٍ إذا حمل على غير المراد بخلاف المشترك مثل: لا تطلق في القراء، والمراد الحيض، نفهم منه الطهر فيفهم منه جواز التطلق في الحيض فيوهم قرينة وهي نقيض المراد ووجوبه وهو ضد المراد، فلمّا كان الجاز في نفسه قد يشتمل على تلك الفوائد ويخلوا عن هذه المفاسد كان الحمل عليه عند التردد أولاً، وليس المراد أنّ اللفظ فيه يشتمل على ذلك فافهم.

(١) في حاشية هامش النسخة (أ) مالفظه: وقع في العضد عوض هذه اللفظة المطابقة، وحمله السعد على جعلها اسماً للمشاكلة، فاقفينا أثره في ذلك، وذلك أن اللجاج إنما يكون في المقت الذي هو البغض، لا الهوى، وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته.

وأما الشريف فأبقى كلام العضد على ظاهره، وقال في توجيهه: كأن هناك جمع بين شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما، ولولا ضلك لم يكن طباقاً، لأن الهوى وإن كان مضاداً للمقت، لكن ليس ازدياده لجاجاً فيه، كذا قال، تمت منه.

(وقيل: بل الاشتراك) أولى من المجاز للمعارضة لترجيح المجاز بالنوعين:

ترجيح المشترك:

[١] باطراده والمجاز قد لا يطرد.

[٢] وبأنه يشتق منه بالمعنيين، فيتسع الكلام مثل أقرأت حاضت، وأقرأت طهرت، وقد لا يشتق منه كلفظ الأمر بمعنى الطلب يشتق منه الأمر والمأمور ونحوهما، بخلاف الأمر بمعنى الفعل؛ إذ هو مجاز؛ إذ لا يقال منه أمر ولا مأمور.

[٣] وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز.

[٤] وبأنه مستغن عن العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز منهما يجب فيه الوضعان، وضع للمعنى الحقيقي، ووضع للمعنى المجازي بالشخص عند من لا يكفي بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفي؛ لأن معنى الاكتفاء هو عدم اشتراط السماع، وأما اعتبار نوع العلاقة وتجويز المجاز بها، فما لا بد منه بالاتفاق، والأقل مقدمات أكثر وقوعاً.

[٥] وبأنه مستغن عن الحقيقة؛ إذ كل معنى مستقل بالوضع له ابتداء، والأصل أولى بالإثبات.

[٦] وبأنه مستغن عن مخالفة ظاهره؛ لأنه ظاهر في معنييه، والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر.

[٧] وبأنه أبعد عن الغلط حيث لا قرينة، والمجاز عند عدمها يحمل على الحقيقة، وإن لم يكن مراد المتكلم.

[٨] وبأنه أوجز كالعين بالنسبة إلى الجاسوس.

[٩] وأوفق بالطبع لكونه أعذب على اللسان كالليث بالنسبة إلى الغضنفر، فإنَّ الليث

مشترك بين الحيوان المفترس وبين ضربٍ من العناكب.

[١٠] أو بالمقام كما إذا اقتضى الإجمال أو الإيهام نحو اشتر العين دون أن يقول: الذهب أو البصر.

[١١] ويتوصل به إلى أنواع البديع:

كالتوجيه: وهو إيراد الكلام محتملاً لمعنيين مثل أن تقول: استر عينك.

وكالإيهام: وهو أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد البعيد كما إذا لعن بحضور بعض

العدول عدل الوقر، فيقول: افتح العين فإن المولى حاضر.

والمقابلة: نحو حسناً خير من خياركم، بل كقول الشاعر:

حديثاً على مر الزمان قديماً

وما أنس لا أنساه إن لحبه

وكذا قوله:

فمثل كثير في الرجال قليل

فقلت دعوني والعلا نبكه معاً

إذا جعلنا الأعلام المنقولة من قبيل المشترك.

والمجانسة: مثل رحبة رحبة بخلاف واسعة.

والروي: مثل غيث مع ليث دون أسد.

والمطابقة: والمراد بها هنا المشاكلة.

قال سعد الدين: نحو: كلما ضرب له مثلاً ضرب في الأرض مهلاً، ولو قلت: بين لم يثبت طباق.

قال: وفيه نظر ووجهه: أن المشاكلة إنما تكون بذكر الثاني بلفظ الأول دون العكس، وقد

يجاب بأن ما ذكر في تعريف المشاكلة شامل لكلا صورتين معاً.

فإن قيل: المناسب أن يبين كونه أوجز وأوفق من المجاز؛ لأن الكلام فيه.

قلنا: بل المقصود المشترك قد يكون مثلاً أوجز من غيره في الجملي كما أن المبين في المجاز قد

يكون أوجز من غيره، وإن لم يكن مشتركاً.

وهذه المعارضة صحيحة قوية إلا أنه ليس فيها ما يقاوم الأغلبية بيان ذلك:

أن الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو أننا نحمل على ما يشتمل عليها أولى لكونه مظنة الغلبة

والكثر في الكلام، فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثر لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة، وعند

تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من المظان، ففي المشترك فقد علم عدم الغلبة، فلا يفيد ما هو

من مظانها، وفي المجاز بالعكس.

وقال (الإمام) يحيى: ترجيح المجاز على الاشتراك أو العكس (يوكل إلى نظر الفقيه) أي المجتهد،

فيعمل بما هو الأرجح من حملة على المجاز أو الاشتراك؛ إذ قد يكون في بعض المواضع المجاز أولى

لقوة قرينته، وفي بعضها المشترك أولى لذلك.

قلت: وليس ببعيد عن الصواب.

واعلم أن التعارض بين الستة المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً وضابطه:

أن يأخذ كل واحد مع ما بعده، فالاشتراك يعارض الخمسة الباقية، والنقل يعارض الأربعة الباقية، والمجاز يعارض الثلاثة الباقية، والإضمار يعارض الآتين الباقين، والتخصيص يعارض النسخ.

والسيد رحمه الله لم يتعرض إلا لتعارض المجاز والاشتراك، وستعرض للباقية، فنقول:

أمَّا النسخ: فلا شك أنه مرجوح مع كل من الخمسة؛ لأنه يطل وغيره لا يطل، فهذه خمسة أوجه.

وأما غيره فنقول: قال في المحصول والنهائة: أمَّا إذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل أولى؛ لأنَّ المنقول مدلوله في الحالتين الأفراد قبل النقل وبعده.

أمَّا قبل النقل: فلأن مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي.

وأما بعده: فالمنقول إليه وهو الشرعي أو العرفي، وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به، بخلاف المشترك، فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد، فيكون مجملاً لا يعمل به إلا بقرينة عند من لا يحمله على المجموع.

قلت: ومن يحمله على المجموع كما هو مختار أئمتنا فلا يبعد على أصلهم ترجيح المشترك؛ لأن النقل خلاف الأصل.

مثاله: الزكاة يمتثل أن يكون مشتركاً بين النما وبين القدر المخرج من النصاب، وأن يكون موضوعاً للنما فقط، ثمَّ نقل إلى القدر المخرج شرعاً.

قالوا: فالتَّقل أولاً لما تقدم.

وأما إذا تعارض الاشتراك والإضمار: فالإضمار أولى من الاشتراك؛ لأن الإجمال الحاصل بسبب الإضمار مختص ببعض الصور، وهي حيث لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره، فحينئذٍ لا بد من قرينة تعين المراد، وأمَّا إذا أُجري على ظاهره فلا يحتاج إلى قرينة، والإجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور، فكان الاشتراك إجازة بالفهم، ويأتي على أصلنا ترجيح المشترك.

ومثاله: قوله تعالى {واسأل القرية} فيحتمل أن يكون لفظ القرية مشتركاً بين الأهل والأبنية، وأن يكون حقيقة في الأبنية فقط، ولكن أضر الأصل.

قالوا: والإضمار أولى لما ذكر.

وأما إذا تعارض الاشتراك والتخصيص: فالتخصيص أولى؛ لأن التخصيص خير من المجاز كما سنبينه إنشاء الله تعالى، والمجاز خير من الاشتراك، والخير من الخير خير.

مثاله: استدلال الحنفي على أنه لا يحل نكاح امرأة زنا بها أبوه لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٢٢)، بناء على أن المراد بالنكاح هنا هو الوطء.

فيقول أصحابنا والشافعي: يلزمك الاشتراك؛ لأنه قد تقرر أن النكاح حقيقة في العقد كما في قوله تعالى ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ (النور: ٣٢)، فينبغي حمله عليه فراراً من ذلك.

فيقول الحنفي: وأنتم يلزمكم التخصيص، لأن العقد الفاسد لا يقتضي التحريم.

فقول: التخصيص أولى، أو يقال: لا نسلم أن العقد الفاسد لا يقتضي التحريم كما هو مذهبنا.

وأما إذا تعارض النقل والمجاز: فالمجاز أولى؛ لأن النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، وذلك متعذر أو متعسر، والمجاز يحتاج إلى قرينة وذلك متيسر، ونحن لا نخالف في ذلك لكثرة المجاز ولما ذكره.

قال الأسوي: ومثاله الصلاة فإن المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء إلى الأفعال الخاصة، والإمام وأتباعه يقولون: إن استعمالها فيه بطريق المجاز، فيكون المجاز أولى لما قلناه.

وأما إذا تعارض النقل والإضمار: فالإضمار أولى؛ لأن الإضمار والمجاز متساويان كما سيأتي، والمجاز خير من النقل لما عرفت، والمساوي للخير خير.

مثاله: قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإنه لا بد فيهما من تأويل؛ لأن الربا هو الزيادة، ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة.

فقلت الحنفية: التقدير أخذ الربا أي أخذ الزيادة، وإذا توافقا على إسقاطها صح العقد.

وقال الشافعي: الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة بقرينة قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فيكون المنهي هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أولاً.

وأما إذا تعارض النقل والتخصيص: فالتخصيص أولى؛ لأن التخصيص خير من المجاز كما سنبينه إنشاء الله تعالى، والمجاز خير من النقل.

مثاله: قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإن الشافعي يقول: إن المراد بالبيع اللغوي وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقاً، ولكن إلا أنه خصت بأشياء ورد النهي عنها، فعلى هذا يجوز بيع لبن الآدميات مثلاً ما لم يثبت تخصيصه.

ويقول الحنفي: نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي إلى المستجمع لشرائط الصحة، فليس باقياً على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلته.
فيقول الشافعي: التخصيص أولى.

وأما إذا تعارض المجاز والإضمار: فهما سواء؛ لأن كل واحدٍ منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر.

مثاله: إذا قال السيد لعبده الأصغر منهما هذا ابني فيحتمل أن يكون عبر بالنبوة عن العتق فيحكم بعتقه، ويحتمل الإضمار تقديره مثل ابني في المحبة أو في غير ذلك، هكذا جزم به الرازي في الحصول والمنتخب، وجزم في المعالم بأن المجاز أولى لكثرتة.

وأما إذا تعارض المجاز والتخصيص: فالتخصيص أولى؛ لوجهين:

الأول: أن التخصيص إذا لم ترد قرينة بإخراجه من العموم عمل المخاطب بمراده وزيادة، بخلاف المجاز فإنه يعمل بغير مراده.

الثاني: أن في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلاً على كل أفراد، فإذا خرج البعض بقي معتبراً في الباقي، فلا يحتاج فيه إلى تأمل، والمجاز صرف اللفظ عن ظاهره، فيحتاج إلى تأمل.

مثاله: استدلال أبي حنيفة أن الذابح إذا ترك التسمية عمداً لا يحل ذبيحته بقوله تعالى {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفَسْقٌ} (الأنعام: ١٢١)، أي لا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله، فيلزم التخصيص؛ لأنه صلى الله عليه نهي عن أكل غير المذبوح، ويقول: هو مجاز عن ذبح عبدة والأوثان وما أهل به لغير الله تعالى؛ ملازمته ترك التسمية، ونحن نوافق في الصورة هذه.

وأما إذا تعارض الإضمار والتخصيص: فالتخصيص أولى؛ لأن التخصيص خير من المجاز، والمجاز والإضمار سيان، فلزم أن يكون التخصيص خير من الإضمار والمساوي خير.

مثاله: قوله تعالى {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة: ١٧٩)، فقال بعضهم: الخطاب مع الورثة؛ لأنهم إذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا بدفع هذا القاتل الذي صار عدواً لهم.

وقال بعضهم: الخطاب للقاتلين؛ لأن الجاني إذا اقتص منه فقد انمحي إثمه فيبقى حياً حياة معنوية، فعلى هذين لا إضمار ولا تخصيص.

وقال بعضهم: الخطاب للناس كلهم وحينئذ فيحتمل أن يكون إضمار وتقديره: ولكم في مشروعية القصاص حياة؛ لأن الشخص إذا علم أنه يقتص منه انكف عن القتل فتحصل الحياة، وعلى هذا فلا تخصيص.

ويحتمل أن لا يقدر شيء ويكون القصاص نفسه فيه الحياة، إنما الحقيقة ولكن بعفو الجاني للمعنى الذي قلناه وهو الإنكفاف، أو المعنوية، ولكن للجاني بخصوصه؛ لأنه قد سلم من الإثم، وعلى هذا فلا إضمار ولكن فيه تخصيص.

تنبيه

إذا تعارض اشتراكان فلاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى؛ لأن العلم يطلق على شخص مخصوص، فإن المراد إنما هو العلم الشخصي لا العلم الجنسي، والمعنى يصدق على أشخاص كثيرة، فكأن اختلال الفهم جعله مشتركاً بين علمين أقل، فكان أولى.

مثاله: أن يقول شخص: رأيت الأسودين فحملة على شخصين كل منهما اسمه الأسود أولى من حملة على شخص اسمه أسود والآخر لونه أسود.

والاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين لعل الاختلال فيه.

مثاله: الأسودين أيضاً فحملة على العلم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود.

قال الأسنوي: ولقائل أن يقول: المشترك لا بد أن يكون حقيقة في أفراد، والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز.

قلت: ويجاب بالتزام كونه حقيقي والله أعلم.

فصل: في بيان المشتق الذي سبق ذكره إجمالاً

(المشتق ما) أي فرع (وافق أصلاً) له ولو كان أصلاً في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقاً، ورد باللفظ له ليخرج الجلب والجلب - بالفتح والسكون - فإن أحدهما ليس أصلاً للآخر، وإن كان أصلاً في الجملة، لكن لا يخفى أن العلم بأصالة أحد اللفظين وفرعية الآخر تتوقف على العلم باشتقاقه، فتعريف الاشتقاق به دور، ولذا قال السيد: (أصلاً) بالتنكير أي ما يصلح للأصالة له لا في الجملة، وأشار إلى بيان ما يكون به الموافقة بقوله (بحروفه) أي الأصل إذ الأصالة والفرعية لا يتحققان بدون الموافقة في الحروف، والمعتبر الحروف (الأصول) لأن

الموافقة في الزوائد لا عبرة بها، فيخرج الاستعجال أو الإستباق بالسین المهملة من السبق، وإن توافقا في الزوائد والمعنى، ويدخل المستخرج مشتقاً من الخروج وإن اختلفا في الزوائد.

وقوله: (ومعناه) أي ووافقه بمعناه بأن يكون فيه معنى الأصل فيخرج نحو: الضرب بمعنى التأثير المخصوص، وضاربٌ بمعنى مسافر.

وقوله: (بتغيير ما) أي في معنى الأصل:

إما مع زيادة كالضرب والضارب، فإن الضارب ذات ثبت له الضرب.

أو نقص كالضرب على مذهب الكوفيين، فإنه مشتق من ضرب الدال على الحدث والزمان، وبذلك يخرج نحو: المقتل مصدراً فإنه لا يسمى مشتقاً من القتل؛ لأن معناهما متحد.

وإنما قلنا: المراد بالتعبير التعبير في المعنى، فإن حمله على تعيين اللفظ كما في كلام بعضهم لا يستقيم هاهنا؛ إذ لا يتصور أصالة أحد اللفظين وفرعية الآخر، إلا على تقدير المغايرة بينهما في اللفظ، فيكون ذكره مستدركاً، ولهذا من ذكر التغيير في اللفظ كالبياض لم يجعله قيداً في الحد؛ لئلا يلزمه الاستدراك، فقال بعد تمامه: ولا بد من تغيير فهو:

إمّا بجرعة أو حرف بزيادة أو نقصان، والتركيب مثني وثلاث ورباع يرتقي إلى خمسة عشر، وذكر أمثلتها، فجعل ذكره تمهيداً لقسمة التغيير إلى ما يحتمله من الأقسام كأنه قال: قد علم من التعريف أنه لا بد من تغيير في اللفظ، وذلك ينقسم إلى كذا وكذا.

واعلم: أنه إن اعتبر في الاشتقاق الحروف الأصول مع الترتيب، فلاشتقاق الصغير مثل ضرب وضارب.

وإلا فإن اعتبر الحروف الأصول فالكبير مثل الجذب والحبد والحمد والمدح.

وإلا فلا بد من رعاية ما يناسب الحروف في النوعية أو المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع، والقعود مع الجلوس، ويسمى الأكبر مثل ثلم وثلب.

وتعتبر في الصغير موافقته في المعنى وفي الأخيرين مناسيته.

و لما كان الاشتقاق عند الإطلاق هو الصغير، وهو الذي قصده السيد بالتعريف لم يكن بد من

إرادة قيد الترتيب، وإن لم يصرح به ليخرج الاشتقاق الكبير الذي تتحقق فيه الموافقة في المعنى كما

مثلناه سابقاً، بخلاف الكين والنيك فإنه خارج بقيد الموافقة في المعنى.

هذا (و) المشتق (قد يطرد) وذلك إذا اعتبر معنى الأصل المشتق بحيث يكون داخلاً في مفهومه، ويكون المشتق اسماً لذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى بالصدر عنها أو الوقوع عليها أو فيها أو نحو ذلك، فاطراده (بحسب الوضع اللغوي) وإن منع منه الشرع، كالفاضل لا يطلق على الله مع إثبات الفضل له، وذلك (كاسم الفاعل) كالضارب والقاتل، فإنهما يطلقان على كل من قام به ذلك المعنى المشتقتان منه، (ونحوه) أي من المشتقات كاسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل والزمان والمكان والآلة.

(و) المشتق (قد يختص) بمعنى أنه لا يطرد، وذلك إذا اعتبر من حيث أنه يرجح تعيين الاسم المشتق من بين الأسماء لهذا المعنى، ولا يدخل في مفهومه، ويكون المشتق اسماً لذات مخصوصة يوجد فيها معنى الأصل، لكن وجوده فيهما لا يكون معتبراً في مفهوم الاسم.

والحاصل: أنك إذا سميت شيئاً باسم لوجود معنى فيه، بمعنى أنه يكون هو العلة لصحة الإطلاق فهو مطرد، كالأحمر لمن له الحمرة، وإذا سميته باسمٍ بسبب وجود المعنى فيه، بمعنى أنه يكون المعنى سبب التسمية، والتعيين غير داخل في مفهوم الاسم فهو غير مطرد (كالقارورة) فإنها مشتقة من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائعات كالكوز (ونحوها) كالدبران فإنه مختص من بين ما يوصف بالدبور بخمسة أنجم منها نجم زائد في النور، وهي من منازل القمر، والعيوق فإنه مشتق من العوق، ولا يطلق على كلِّ ماله عوق بل على نجم أحمر مُضي في طرف المجرة الأيمن يتلوه الثريا لا يتقدمه كذا في الصحاح، وأنت تعرف أن زيادة قوله: ونحوها غير محتاج إليها مع قوله كالقارورة.

فصل: [في بقاء معنى الأصل في المشتق منه]

واختلف في اشتراط بقاء معنى الأصل في كون المشتق حقيقة فيما اشتق له، على إطلاقين وتفصيل: الإطلاق الأول: ما قاله (الجمهور) من العلماء (ويشترط في كون المشتق حقيقة بقاء معناه) أي معنى أصله المشتق منه أو معناه في نفسه أي الضمير له (مطلقاً) سواء كان بقاءه ممكناً أولاً.

الإطلاق الثاني: ما قاله (أبو هاشم) من المعتزلة (و) أبو علي (ابن سينا^(١)) من الفلاسفة (لا يشترط مطلقاً) فنحو متكلم حقيقة، وضارب حقيقة في حال الضرب وغيرها.

والتفصيل هو الذي أشار إليه بقوله: (و قيل: إن كان بقاءه ممكناً) وذلك (لوجود أجزائه دفعة كضارب) فإن الضرب يوجد دفعة (اشترط) البقاء، (وإلا) يمكن بقاءه بأن لا توجد أجزاؤه دفعة، بل شيئاً فشيئاً (فلا) يشترط بقاء معناه (كمتكلم) فإن الكلام لا يتصور حصوله إلا بمصول أجزائه، وهي حروف تنقضي أولاً فأولاً، ولا تجتمع في حين.

ومن فوائد الخلاف: صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله صلى الله عليه وعلى آله الصلاة والسلام ((أيما رجل مات أو فلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه)).

فإن قلنا: إنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لاندراجه تحته.

وإن قلنا: إنه مجاز فلا يتعين الحمل على المستعير.

وهاهنا بحثان: أحدهما: وهو أن الفعل من جملة المشتقات مع أن إطلاق الماضي منه باعتبار ما مضى حقيقة بلا نزاع، وقد دخل في كلام المصنف حيث قال: وشرط في كون المشتق حقيقة، وأما المضارع فيبني على الخلاف المشهور من كونه مشتركاً أولاً، فإن جعلناه مشتركاً أو حقيقة في الاستقبال فيستثنى أيضاً.

الثاني: أن التعبير بالبقاء إنما يصح فيما يصح عليه البقاء.

إذا عرفت ذلك، فالحجة لنا: أنه لو كان المشتق حقيقي بعد انقضائه لما صح نفيه؛ لأن صحة النفي من علامات المجاز، وقد صح؛ إذ يصح نفيه في الحال وأنه يستلزم النفي مطلقاً.

بيانه: أنه يصدق وليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مُطلقاً؛ لأن النفي في الحال أحص من النفي في الجملة، وكل ما صح للمزوم صح لللازم.

وقد أوجب: بأن في الحال إن كان طرفاً للنفي، بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب فهذا عين النزاع، وإن كان طرفاً للنفي كضارب مثلاً بمعنى أنه يصدق أنه ليس بضارب في

(١) أبو علي ابن سينا هو: الحسين بن عبد الله الشهير بابن سينا، الشيخ العلامة الفيلسوف، توفي سنة (٤٢٨هـ).

الحال، فهذا لا يستلزم صدق أنه ليس بضارب مطلقاً؛ لأن الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

احتج النافون لاشتراطه: بإجماع أهل العربية على صحة ضارب أمس، والإطلاق أصله الحقيقية، وعلى أنه اسم فاعل، ولو لم يكن المتصف به فاعلاً حقيقة لما أجمعوا عليه عادة. قلنا: لا نسلم كونه حقيقة، بل مجازاً، بدليل إجماعهم على صحة ضارب غداً، وعلى أنه اسم فاعل مع أنه مجاز اتفاقاً.

قالوا: لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى، لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة، بل جاز السلب؛ لأنهما غير مباشرين بالإيمان، وأنه باطل بالإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه وغفلته، ويجري عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل.

قلنا: هو مجاز، بدليل عدم اطراد، وإلا لزم الإتيان بالمتقابلين حقيقة، فيما إذا صار الكافر مؤمناً، والنائم يقضان، والحلو حامضاً، والعبد حراً، وأمثال ذلك مما لا يحصى، فيلزم أن يكون أكابر الصحابة كفاراً حقيقة لسبق كفرهم.

فإن قيل: عدم اطراد الكافر في الصحابة لمانع وجوب التعظيم فلا يكون دليل المجاز. قلنا: نعم لكن استقراء الجزئيات في أمثال ذلك يفيد الظن بأنه ليس بحقيقة بعد انقضاء المعنى، والظن كاف في ذلك، هذا ولكن كون المؤمن للنائم والغافل مجازاً بعيد جداً، ولا يبعد الإجماع على بطلانه. والتحقيق^(١): أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث، لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقضان والحلو والحامض والعبد والحر، ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الإتيان به مع عدم طريان المنافي كالمؤمن والكافر، وفي بعضه الإتيان به بالفعل البتة.

(١) في هامش النسخة الأصلية و(أ): يعني أن النزاع في حقيقة اسم الفاعل بمعنى الحدوث، هل يشترط فيها بقاء المشتق أم لا؟ لا في مثل المؤمن والكافر مما يعتبر في حقيقته الإتيان بالمشتق منه مع عدم طريان المنافي، ولا في مثل النائم واليقضان والحلو والحامض والعبد والحر مما يجب الإتيان به بالفعل.

وإن كان بمعنى الحدوث فإنهما خارجان عن محل النزاع.

فالأول لا يشترط فيه البقاء، إذ المعتبر هو عدم طريان المنافي، فالمؤمن مؤمن في حال النوم والغفلة لعدم

طريان المنافي وهو الكفر.

احتج المفصلون: بدليل الجمهور فيما كان بقاءه ممكناً، وفيما عداه بأنه لو اشترط بقاء المعنى لما كان في مثل مخبر ومتكلم حقيقة، واللازم باطل باتفاق.

بيان الملازمة: أنه لا يتصور حصول المعنى، أعني الخبر والكلام إلا بحصول أجزائه، وأنها حروف تنقضي أولاً بأول ولا تجتمع في خبر، وقبل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضت.

قلنا: لم تبن اللغة على المضايقة في أيما تنقضي أجزاءه شيئاً فشيئاً هل هو باقٍ أم لا، بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكليّة، حتّى يقولون لمن هو مباشر للإخبار في الكلام إنه مخبر ومتكلم حقيقة، وإن المعنى باقٍ غير منقضي، وكذا المتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والنتهى، ألا ترى أن من يمشي من مكة إلى المدينة يسمى ماشياً ويراد به إجراء من الماضي ومن المستقبل متصلة بعضها ببعض لا يتخللها فصل: يعد تركاً لذلك الأمر وإعراضاً عنه، فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشراً للخبر والكلام مباشرة عرفيّة، حتى لو انقطع كلام بتنفسي أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة.

(وهو) أي المشتق (في المستقبل مجاز اتفاقاً) فصارت قبل حصول الضرب مجازاً اتفاقاً، وحاله حقيقة اتفاقاً، وبعد الضرب محل الخلاف، وقد حكى إمامنا المنصور بالله قدس الله روحه^(١) أن بعض أهل اللغة العربية يقولون: إنه حقيقة، واختاره رحمه الله، فينظر.

[وحكى هذا القول في دماغ الأوهام عن أبي هاشم، ولفظه:

بل حقيقة في الماضي والمستقبل، كالحال، لأنها صفات لمن صدر منه الفعل مطلقاً من دون نظر إلى زمان، فهو حقيقة في الجميع.

والثاني لا يتصور فيه عدم البقاء إذ المعتبر وجوده بالفعل البتة. تمت علوي.

(١) هو الإمام الأعظم، المجدد للدين، المنصور بالله أبو محمد القاسم بن محمد بن علي بن الرشيد، من عظماء الإسلام، ودعاة الأئمة الأعلام، ومولده في صاية شريف شمال مدينة الشاهل من قضاء الشرفين في سنة (٩٦٧هـ)، ونشأ في طلب العلم، وهاجر وتنقل في البلدان، وقام داعياً إلى الله من محل قارة سنة (١٠٠٦هـ)، وجاهد الغزاة المستعمرين من العثمانيين الأتراك جهاداً كبيراً، وأقام الحق والعدل، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، واستولى على أغلب المناطق في اليمن، بعد عناء وكفاح مرير، وتوفي بشهارة سنة (١٠٢٩هـ)، ودفن جوار جامع شهارة الذي بناه، له الكثير من المؤلفات العلمية في شتى الفنون.

ثم ذكر حجته: بأن العرب جوزت زيد ضارب عمراً أمس أو غداً، كما جوزت ضارب عمراً الآن، فلم يكن أحدهما بأن يكون حقيقة بأولى من الآخر^(١).

فصل: [في المعنى الذي يصح الاشتقاق منه]

في بيان المعنى الذي يصح اشتقاق لفظ يتضمنه يوصف به ما قام به ذلك المعنى وما لا يصح، وهل إذا صح وجب أولاً؟ وهل يصح أن يشتق ويوصف به غير محله أولاً؟، فقال:

(والمعنى القائم بمحله: إن لم يكن له اسم مخصوص كأنواع الروائح) فإنه لا أسماء لها مخصوصة (لم يشتق منه اسم لمحله) بل يكتفى فيها بالتقييد كرائحة كذا، فهذا لا يصح فيه الاشتقاق فضلاً عن الوجوب.

(واختلف) العلماء (فيما له اسم مخصوص) هل يجب فيه الاشتقاق أو لا؟:

فعند أئمتنا والمعتزلة: لا يجب أن يشتق منه اسم لمحله) وهل يصح اشتقاق منه لغير محله، فعند أئمتنا والمعتزلة (ويصح الاشتقاق منه لغيره وهو فاعله كمتكلم) فالله تعالى يوصف بأنه متكلم وإن لم يكن الكلام قائم به، لإيجاده إياه في جسم كالشجرة، ولا يوصف به ذلك المحل، فلا يقال للشجرة إنها متكلمة، (وخالفت الأشعرية في الأمرين) فقالوا: إنه يجب أن يشتق منه اسم لمحله، وإنه لا يصح اشتقاق منه لغيره.

ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى: هل هو متكلم حقيقة، أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها؟ ذكره في الحواشي.

لنا في الموضوعين: أن القتل والضرب والجرح قائم بالمقتول والجروح والمضروب، ثم إن المضروب لا يسمى قاتلاً، فإذا محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل، وحصل ذلك الاسم لغيره.

فإن أجيب: بأن الجرح ليس عبارة عن الأمر الحاصل في الجروح، بل عن تأثير قدرة القادر فيه، وذلك التأثير حكم حاصل للفاعل، وكذا القول في القتل.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، وقد صححه في آخرها بصح أصلاً.

قلنا: لا معنى لتأثير القدرة في المقدور إلا وقوع المقدور بها؛ إذ لو كان التأثير أمراً زائداً لكان إمّا أن يكون قديماً وهو محال؛ لأن تأثير الشيء في الشيء بنسبة بينهما فلا يعقل ثبوته عند عدم واحد منهما، أو محدثاً فيفتقر إلى تأثير آخر، ولزم التسلسل.

والذي يحسم مادة الإشكال: أن الله تعالى خالق العالم، واسم الخالق مشتق من الخلق، والخلق نفس المخلوق، والمخلوق غير قائم بذات الله.

والدليل على أن الخلق المخلوق: أنه إن كان غيره: لكان إما قديماً، وإما محدثاً، إن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان محدثاً لزم التسلسل.

وممّا يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق: أن المفهوم من اسم المشتق ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولفظ ذو لا يقتضي الحلول؛ ولئن لفظة المكى والمدني والحداد مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق.

واحتج المخالف: بأنه حصل لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك، كوجوب رفع الفاعل، وإن كان الاستقراء في نفسه لا يفيد إلا الظن.

قلنا: لا نسلم ذلك بل لو ادعينا على مذهبنا، لكننا أسعد.

بيان ذلك: أن العرب أضافت كلام الممرور إلى الجن لما اعتقدوا أن الجن تفعله، مع أن المتحرك هو لسان الممرور.

فصل: [الفرق بين مدلول الوصف وغيره]

لا خفاء أن المشتق ينقسم إلى وصف وغير وصف فلا بد من فارق بينهما، وقد أشار إلى ذلك بقوله: (ومدلول الوصف المشتق ذات ما) أي ذات أي ذات (متصفة بالمشتق منه من غير إشعار بخصوصيتها) أي خصوصية تلك الذات (فالأسود إنما يدل على ذات متصفة بسواد من دون خصوصية) له (بجسمية أو غيرها) بدليل صحة قولنا للأسود جسم؛ إذ لو كان دالاً عليه لكان الأسود جسم منزلاً منزلة قولنا: الجسم ذو السواد جسم، وهو تكرير خال عن الفائدة.

ولا يلزم من هذا عدم صحة الإنسان حيوان، بأن يقال: هو بمنزلة قولك الحيوان الناطق.

لأننا نقول: إنما يلزم ذلك لو كان مدلول الإنسان لغة الحيوان، وإنما مدلوله الحيوان الناطق.

أما غير الوصف من المشتق كأسماء المكان والزمان والآلة:

فقال سعد الدين: هي تدل على خصوصية الذات بكونه زماناً أو مكاناً أو آلة، مثلاً المقتل ليس معناه شيئاً ما يقع فيه القتل، بل زمان أو مكان يقع فيه القتل، ولهذا لم يكن من الصفات، ولم يصح مكان المقتل كما يصح مكان مقتول فيه. انتهى.

(ومن ثم) أي ومن جهة أن الوصف المشتق إنما يدل على ذات متصفة بمدلوله من دون خصوصيةً بجسمية أو غيرها، وإن اختص في بعض الأحوال ببعض الأشياء التي لها خصوصية لعارض كالمري، فإنه في الشاهد مختص بما يكون جسماً أو حالاً في جسم، بدليل دل عليه لا بوضع من أهل اللغة، (قال أبو هاشم: لو قدر أن الله تعالى مرئي) وإن كان ذلك متعذراً في حقه (لم يلزم مجانسته للمرييات) وهي الأجسام والألوان حتى يلزم أن يكون جسماً أو حالاً في جسم، وإنما لم يلزم مجانسته للمرييات؛ لأن معناه بحسب وضع اللغة أن رأياً رآه؛ لأن اللغة لا تدل على الخصوصية بجسم أو غيره حتى يلزم من إطلاق ذلك كون الله جسماً، وإنما ذلك بدليل منفصل، فصار كونه مرئياً لو قدر مثل كونه معلوماً، فإنه لا يستلزم مجانسة المعلومات؛ إذ لا يلزم من كون الله معلوماً مجانسته المعلومات التي في الشاهد؛ إذ هو قياس على مجرد الوجود من دون علة جامعة، وإنما يلزم مجانسته لو كانت العلة في كون هذه المعلومات التي في الشاهد أجساماً وأعراضاً كونها معلومات، لكن ذلك لا يصح لما عرفت من عدم دلالة الصفة على خصوصية بذات، وبهذا التقرير يندفع احتجاج المشبه على كونه جسماً بكونه معلوماً.

(وقال) أبوه (أبو علي يلزم) مجانسته للمرييات على ذلك التقدير، ومحل ذلك علم الكلام.

فصل: في بيان هل تثبت اللغة بقياس أو لا؟

لكن لا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد، ولذلك قال: (وما ثبت التعميم فيه بالنقل) عن العرب سواء كان (جامداً كرجلٍ أو مشتقاً كعالم أو) كان التعميم (بالاستقراء عن العرب كرفع الفاعل) ونصب المفعول وخفض المضاف إليه، فما كان على هذا (فمتفق على اطراده) لأنَّ النَّقْلَ قد دلَّ على أنَّ كل ذكرٍ من بني آدم يجوز عليه إطلاق رَجُلٍ، وكذلك دلَّ على أن كل ما أسند إليه الفعل أو شبهه على جهة قيامه به مقدماً عليه أنه فاعل، وكذلك المفعول، فلا حاجة إلى إثبات مثل هذه بالقياس.

(و) إنما (اختلف في) شيء خلاف ذلك وهو (إثبات الأسماء اللغوية بقياس لغوي، فيسمى لغة المسكوت عنه) أي المعنى الذي لم يعلم بالثقل والاستقراء أنه من أفرادهِ يُسمى ذلك الاسم (باسم غيره) أي غير المسكوت عنه، وهو المعنى الذي جعل ذلك الاسم له (لجامع بينهما) تدور التسمية بالاسم معه وجوداً وعدمًا، فيرى أن الجامع ملزوم الاسم، فأينما وجد الجامع في ذلك ثبتت تسميته بذلك الاسم (كالنيبذ) أي كتسمية النيبذ (خمرًا) إلحاقاً له بالعقار (للتخمير) أي التغطية الذي فيه للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية، فمتى لا يوجد في ماء العنب لا يسما خمرًا بل عصيرًا، وإذا وجد فيه سمي به، وإذا زال عنه لم يسم به، بلا خلاف، (و) مثل (التباش) للقبور فإنه يسمى (سارقاً للأخذ بخفية و) كتسمية (اللائط زانياً للإيلاج المحرم).

(والمختار منع ذلك) أي منع تسمية المذكورات بالأسماء المذكورة (إلا بالثقل والاستقراء) عن العرب، الظاهر أنه استثناء منقطعاً، أي لكن يثبت التعميم بالثقل أو الاستقراء، ويحتمل أن يكون معنى منع ذلك منع تسمية المذكورات بالأسماء المذكورة، ومعنى قوله إلا بالثقل والاستقراء، إلا أن يثبت في شيء من هذه الصور نقل أو استقراء فيخرج عن محل النزاع، فلا يكون المثال مطابقاً ولا يضر؛ لأن المثال يراد للتفهم لا للتحقيق (وفاقاً للجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب) والباقلاني في رواية السبكي^(١)، (وخلافاً للمنصور) بالله نص عليه في صفة الاختيار، (والباقلاني) في رواية ابن الحاجب عنه، (وابن سريج^(٢) وابن أبي هريرة^(٣) والرازي وجمهور أئمة العربيّة) واختاره الإمام في القسطاس^(٤) فقالوا: يجوز القياس في اللغة.

(١) السبكي هو: القاضي علي بن عبد الكافي الخزرجي الأنصاري، من كبار علماء الشافعية، توفي بالقاهرة سنة (٧٥٦) هـ.

(٢) ابن سريج هو: أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، البغدادي القاضي، من علماء الشافعية بالعراق، له مصنفات كثيرة، كانت كتبه تشمل على أربعمئة مصنف وقام بنصرة مذهب الشافعي ورد على المخالفين، توفي لخمس بقين من جماد الأولى سنة (٣٠٦) هـ.

(٣) ابن أبي هريرة هو: الحسن بن الحسين القاضي، أبو علي بن أبي هريرة البغدادي، أحد علماء الشافعية، مات ببغداد في رجب سنة (٣٤٥) هـ.

(٤) هو الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام، وهو المراد أينما أطلق بلفظ الإمام، والقسطاس كتاب في أصول الفقه.

لنا: أن القياس في اللغة إثبات اللغة بالمحتمل؛ لأنه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمله باعتباره، بدليل منعهم طرد الأدهم والأبلق في غير الفرس، والقارورة والأجدل والأخيل وغيرها مما لا يحصى، فعند السكوت من الواضع عن التصريح بالمنع والاعتبار يبقى، والمعنى على الاحتمال وهو غير جائز؛ لأن بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع، فإنه حكم بوقوع أحد طرفي الحكم من غير رجحان وهو تحكم؛ ولأنه مستلزم لصحة الحكم بالوضع من غير قياس عند قيام الاحتمال، وكلاهما باطل بالاتفاق، وقد يقال: إن أريد بمجرد الاحتمال من غير رجحان فغير مسلم، وما ذكرتم في تأييد ذلك لا يفيد، فإن الذي منع فيه الإطراد ليس كالذي يثبت فيه الإطراد، وإن أريد مطلق الاحتمال فلا يجوز إثبات اللغة لجواز أن يكون احتمالاً راجحاً، فلا يلزم التحكم بالوضع بمجرد احتمال من غير قياس.

احتج المشبتون: بأنه دار الاسم مع المعنى وجوداً وعدمياً، فدل على أنه المعبر؛ لأن الدوران يفيد ظن الغلبة.

قلنا: ما ذكرتم وإن دل على جواز إثبات اللغة بالقياس بناء على غلبة الظن بغلبة المعنى، فعندنا ما ينفيه بناء على إقامة الدليل على عدم غلبته، وذلك أن الاسم دار مع المحل لكونه أيضاً ماء العنب ومال الحي ووطئاً في القبل، وكما كان استدلالكم بالدوران، فكذا استدلالنا، فالمعنى جزء العلة ولا يكون وحده علة إلا لو دار الاسم معه في غير هذا المحل، وظاهر أنه ليس كذلك، فلا يستلزم الاسم، ولا يكون علمه.

ولما استشعر المصنف رحمه الله تعالى سؤالاً، وذلك أن يقال له: كيف منعت إثبات اللغة بالقياس وقد قلتم إن المجاز لا يقف على الورد، قال: (وليس المجاز من ذلك) أي من إثبات الأسماء اللغوية بقياس لغوي بأن يقال: إنا قد سمينا الرجل الشجاع مثلاً أسداً بجامع الشجاعة المشتركة بين الرجل الشجاع والأسد، وهذا قياس؛ لأننا نقول: ليس هذا بقياس (إذ العلاقة) المشتركة بين المعنى الحقيقي والمجازي التي قد اعتبر بها العرب (فيه) أي في المجاز (مصححة للتجاوز كرفع الفاعل) فإنه قد ثبت بالاستقراء.

(فأما إثبات الأسماء الشرعية بقياس شرعي) كتسمية صلاة الجنابة صلاة قياساً على الخمس لمعنى شرعي يدور التسمية بالاسم معه وجوداً وعدمياً، فالصلاة تدور التسمية بها مع أذكار على هيئة مخصوصة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم (فجائز على الأصح كما يأتي) في القياس إنشاء الله تعالى.

فصل^(١)

[شرح الحروف الصغیر]

(في) تفسير (الحروف) التي تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفتها لوقوعها في أدلته، وقد ذكر منها تسعة أحرف:

الأوّل: (الواو) العاطفة، وهي (للجمع) ومعنى الجمع: أن لا يكون لأحد الشيئين أو الأشياء كما كانت أو وأما بل للجمع بين أمرين فصاعداً في ثبوت نحو: ضرب زيد وأكرم عمرو، أو في حكم نحو: ضرب زيد وعمرو، أو في ذات نحو: ضرب وأكرم زيد.

ومعنى (المطلق) أنه يحتمل أن يكون حصل من كليهما في زمان واحد، أو يكون حصل من زيد أولاً، وأن يكون حصل من عمرو أولاً، فهذه احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها، فهي له عند (أكثر العلماء والجمهور).

(لا للترتيب) فلا تدل على تأخر ما دخلت عليه عما قبلها في الزمان (خلافاً لأبي طالب) من أئمتنا، (والشافعي) من الفقهاء، (والفراء^(٢) وثلعب) من النحاة، (وأبي عبيد^(٣)) من اللغويين.

(وعن الفراء، أنها للترتيب، حيث يستحيل الجمع من مفرد) نحو: داخل، وخارج (أو جملة) نحو: يدخل، ويخرج (ولا للمعية) يريد: أن التي لا تنصب المفعول معه، ولا هي للحال، لا تكون للمعية فقط، بل هي للقدر المشترك بين المعية وغيرها، كما تقدم.

(ولا للمعية) وهو الاجتماع في الزمان، وخالف في هذا جماعة من الحنفية وزعم بعضهم متبعاً للعضد أن المصنف إنما ذكره نفياً لتوهم أن المراد من نفي الترتيب إثبات المعية.

(١) هذا الفصل: هو فصل: الحروف الصغیر، وهو الذي كان موجوداً في أصل نسخة الفصول التي بخط مؤلفها، والفصل: الكبير سيأتي شرحه بعد هذا، وإنما ألحقه المصنف في المسودة، كما سيأتي.

(٢) الفراء، هو: أبو زكريا بن عبد الله بن منصور السلمي الديلمي الكوفي، العالم النحوي، تلميذ الكسائي، من كبار علماء النحو واللغة، توفي سنة (٢٠٧) هـ.

(٣) أبو عبيد هو: القاسم بن سلام البغدادي، أحد علماء الفقه واللغة، وصاحب تصانيف، أخذ عن الشافعي والكسائي، توفي بمكة سنة (٢٢٤) هـ.

قال: فليس إشارة إلى خلاف؛ إذ لا قائل بأنها للمعينة في الأصح.

لنا: النقل عن أئمة اللغة أنها كذلك، نقل أبو علي الفارسي أنه مجمع عليه، وذكره سيويه في سبعة عشر موضعاً في كتابه.

وأيضاً فلو كانت للترتيب لزوم محذورات:

منها: أنه يتناقض قوله تعالى {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً} (البقرة: ٥٨)، مع الآية الأخرى وهي قوله {وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا} (الأعراف: ١٦١)، إذ القصة واحدة، والتناقض في كلامه محال.

ومنها: أنه لا يصح تقاتل زيد وعمرو؛ إذ لا يتصور في فعل يعتبر في مفهومه الإضافة المقتضية للمعية ترتيب وأنه صحيح باتفاقٍ.

ومنها: أن يكون قولنا: جاء زيد وعمرو بعده تكراراً لاستفادة التعدية من الواو، وقولنا: جاء زيد وعمرو قبله تناقضاً، وهو مجيء بعده للواو وقبله لقبله، واللازم منتفٍ باتفاق.

لا يقال: صحة إطلاق الواو حيث لا ترتيب ولا معية، لا يستلزم كونها حقيقة لجواز أن تكون مجازاً، وبماز وإن كان خلاف الأصل يصار إليه عند قيام الدليل، والأدلة الدالة على كونها للترتيب تدل على ذلك بكونه راجحاً على الاشتراك، فصار الحاصل أنها في غير الترتيب مجاز لا حقيقة؛ لأن الأدلة القائمة على كونها للترتيب تدل على أنها مجاز في غير الترتيب؛ لئلا يلزم الاشتراك.

لأننا نقول: هذه معارضة، وهي لا تقدر في صحة دليل الخصم، فلا يحسن ذكرها في معرض التزييف للدليل على المذهب الحق.

نعم لما دلّ ما ذكرنا على كونها للترتيب احتاج دليلنا إلى الترجيح، لكن أدلتهم ليست بتامة لما انتجني من أحوبتها إنشاء الله.

احتج أبو طالب: بقوله تعالى {ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا} (الحج: ٧٧)، ففهم منه أن السجود بعد الركوع،

ولولاه جاز الأمران.

قلنا: لا نسلم أن الترتيب فهم منه، ولعله مستفاد من غيره كالإجماع، وفعل النبي صلى الله عليه وآله عليه بيان لمجمل الصلاة، فوجوب تقديم الركوع على السجود موافق لتقدمه عليه، وعطفه عليه بالواو في الآية الكريمة، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون مستفاداً منه، ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل عليه عدم الدليل مطلقاً، بل يجوز أن هناك أدلة كثيرة.

قالوا: لما نزل {إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ} (البقرة: ١٥٨)، الآية قال عليه السلام ((ابدؤوا بما بدأ الله)) فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله، ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله به في تعليق الحكم بالوصف من الإشعار بالحيثية والعلية.

قلنا: هذا دليل لنا لا علينا، فإن الترتيب مستفاد من قوله ((ابدؤوا بما بدأ الله به)) ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الآية ولم يشكوا فيه فلم يسألوا، فلم يحتاجوا إلى قوله ((ابدؤوا)) فلما سألوا علمنا أنها ليست للترتيب.

قالوا: خطب أعرابي عند النبي صلى الله عليه فقال: من أطاع الله ورسوله فدق اهتدى ومن عصاهما فقد غوى، فقال صلى الله عليه وآله وسلم ((بئس خطيب القوم أنت، قل ومن عصى الله ورسوله)) ولو أن الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق، ولما كان للرد والتلقين معنى.

قلنا: لائم عدم الفرق حيثئذ، إذ الأفراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن، فرد عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالأفراد لو أفرده، ويدل عليه أن معصيتهما لا ترتيب فيها؛ لأن كل أمر بطاعة الآخر فمعصيته معصية لهما؛ ولأنهما يطلقان في الأوامر طرداً^(١).

(و) الثاني: (الفاء) وهي (للتعقيب) أي تدل على وقوع الثاني عقيب الأول - يعني بغير مهملة، لكن في كل شيء بحسبه، فلو قال: دخلت مصر فمكة، أفاد التعقيب على ما يمكن.

والدليل على أنها للترتيب: إجماع أهل اللغة على ذلك، وضعف بأن الغزالي ذهب إلى أن ما بعدها يجوز أن يكون سابقاً، وذهب الجرمي^(٢) إلى أنها إن دخلت على الأماكن والمطر فلا ترتيب فيها، نقول: نزلنا نجداً فتهامة، ونزل المطر نجداً فتهامة.

وقد يستدل بأن أكثر استعمال العرب لها كذلك، فكان قرينة على أنها حقيقة فيه.

(١) في هامش النسخة (أ) مالفظة: وأيضاً فمعارض بما رواه أبو داود من طريق ابن مسعود ((ومن يعصهما فقد غوي))، وقد قال في كتاب الناسخ والمنسوخ: إن الأول منسوخ بهذا، وأقول: الجمع ممكن بأن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد حضر منه المشاركة في التعظيم فنهاه، وهو آمن من نفسه لذلك قاله. صح.

(٢) هو أبو عمر: صالح بن إسحاق الجرمي، البصري، مولى جرم بن زيان، من قبائل اليمن، كان فقيهاً عالماً بالنحو والأدب، وله من التصانيف التنبية والأبنية ومختصر النحو مات سنة (٢٢٥) هـ.

(وخالف) في كونها للتعقيب (بعض النحاة) مستدلاً بقوله تعالى { لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ } (طه: ٦١)، فإن الافتراء في الدنيا، والسحت وهو الاستئصال للتعقيب في الآخرة. قلنا: لما كان الاستئصال مقطوعاً بوقوعه جزاء للمفتري جعل كالواقع عقيب الافتراء مجازاً، ولا شك أن المجاز خير من الاشتراك.

(و) الثالث: (ثُمَّ) وهي (للترتيب) أي تدل على وقوع الثاني عقيب الأول بمهلة، فإذا قلت: جئتُ ثُمَّ أَكْرَمْتُ زَيْدًا، أفاد حصول الإكرام بعد المحيء، وتراخيه عند علم ذلك باستعمالهم لها فيه بغير قرينة في الأغلب.

وخالف بعضهم في إفادتها الترتيب مستدلاً بقوله تعالى { خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا } (الزمر: ٦)، والجعل قبل الخلق.

قلنا: ثُمَّ معطوف على محذوف هو صفة نفسٍ، مثل خلقها أو معنى واحدة أي من نفسٍ وجدتُ ثُمَّ جعل منها زوجها فتتبعها بها، أو على خلقكم للتفاوت بين الاثنين، فإن الأولى عادة مستمرة دون الثانية، أو أخرج من ظهره ذريته كالذر، ثُمَّ خرج منه حواء، فخلقكم أي أصلكم، أو توسع فيها بأن أقيمت مقام الواو كما في آية أخرى { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا } (الأعراف: ١٨٩).

(و) الرابع: (من) وهي (لابتداء الغاية) قال الأسنوي: أي في المكان اتفاقاً كقولك: خرجت من البيت إلى المسجد، وفي الزمان عند الكوفيين والمبرد^(١) وابن درستويه^(٢)، وصححه ابن مالك^(٣)، واختاره أبو حيان، لكثرة وروده نظماً ونثراً كقوله تعالى { مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ } (التوبة: ١٠٨)،

(١) المبرد: هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان الشمالي، الأزدي البصري، المعروف بالمبرد، النحوي، نزيل بغداد، كان إماماً في النحو واللغة، عده المنصور بالله ﷺ في الشافي من القائلين بالعدل والتوحيد، قال في الجداول: وعده في الشيعة، وله التأليف النافعة في الأدب، أخذ عن أبي عثمان المازني، وعن أبي حاتم السجستاني، وأخذ عنه نفطويه والرجاج، وكان معاصراً لأبي العباس ثعلب، ولد المبرد سنة (٢٢٠) هـ، وتوفي سنة (٢٨٦) هـ.

(٢) ابن درستويه هو: أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن درستويه الفارسي، نحوي مشهور، له مؤلفات، وهو من تلامذة المبرد، توفي في سنة (٣٤٧) هـ.

(٣) ابن مالك هو: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك النحوي، صاحب الألفية، توفي سنة (٦٧٢) هـ.

وتعرف الابتدائية بأن يحسن في مقابلتها إلى أو ما يفيد فائدتها نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، أي ألتجى إليه وأفر إليه، ففي الباء معنى الانتهاء.

والغاية هاهنا: المراد بها جميع المسافة وإن كانت قد تطلق بمعنى النهاية؛ إذ لا معنى لابتداء النهاية.

(والتبعيض) قال نجم الدين^(١): وتعرف من التبعيضية بأن يكون هناك شيء ظاهر هو بعض الجرور بمن نحو {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} (التوبة: ١٠٣)، أو مقدر نحو: أخذت الدراهم، أي من الدراهم شيئاً، والتبيين للجنس كقوله تعالى {فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ} (الحج: ٣٠).

قال الرازي: والحق عندي أنها للبيتين لوجوه في الجميع، ألا ترى أنها ثبتت في هذه الأمثلة مكان الخروج والمأخوذ منه والمجتنب، فيكون حقيقة في القدر المشترك؛ لأنها إن كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك أو في البعض خاصة لزم المجاز، فتعين ما قلناه.

وندفع ما قاله: بأن المثبتة ليست ما وقع بها بيان على أي صفة كان على صفة مخصوصة، بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم، يصلح أن يكون الجرور بها تفسيراً له، ويوقع اسم ذلك الجرور على ذلك المبهم معاً، يقال للرجس إنه الأوثان، والعشرون إنها الدراهم في قولك: عشرون من الدراهم، وللضمير في قوله عز من قائل إنه القائل، هكذا حققه نجم الدين.

(و) الخامس: (الباء) وهي (للإصاق) وهي تعليق الشيء بالشيء واتصاله به، أي إصاق أمر بجرورها أو يلامس بجرورها نحو: به داء، أي التصق به، ومررت بزيد إذا التصق مرورك بمكان يلامس زيد.

(والاستعانة) أي طلب المعونة بالشيء نحو: كتبت بالقلم وتوفيق الله أحج.

(والمصاحبة) وهي التي بمعنى مع، نحو اشتر الدار بالأثمار.

(ولا تكون للبعض خلافاً للشافعية) قال الرازي: الباء إذا دخلت على فعلٍ لازم فإنها تكون

للإصاق نحو: كتبت بالقلم ومررت بزيد، وإن دخلت على فعلٍ متعدٍ كقوله تعالى {وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ} (المائدة: ٦٠)، فيكون للبعض خلافاً للشافعية.

(١) نجم الدين: هو أحمد بن محمد بن مكّي بن ياسين القرشي القمولي المخزومي، توفي سنة (٧٢٧)، له

شرح على الكافية اسمه (غاية أمانى الطالب في شرح كافية ابن الحاجب).

قال الأسنوي: قال في المعالم؛ لأنها لا بد أن تفيد فائدة زائدة صوتاً للكلام عن العبث، قال: وهذا غير مستقيم، فقد تكون زائدة للتوكيد لقوله تعالى {تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ} (المؤمنون: ٢٠)، أي تنبتُ الدهن، وقوله {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} (البقرة: ١٩٥)، أي أيديكم.

وأيضاً فإن مسح يتعدى إلى مفعولٍ بنفسه وهو المزال عنه، وإلى آخر بحرف الحر وهو المزيل، والثانية للاستعانة، فيكون تقدير الآية وامسحوا أيديكم برؤوسكم، وحاصل ما فيه أن اليد جعلت ممسوحة والرأس ماسحاً وهو صحيح.

ثم قال الرازي: وأنكر ابن جنى ورودها للتبعيض، وقال: إنه شيء لا يعرفه أهل اللغة، ثم رده بأنه شهادة على نفي غير محصور، فلا يسمع.

قال الأسنوي: وهذا أيضاً ممنوع، فإن العالم بفن إذا علم منه الفحص والتحقيق قبل منه النفي فيه، قال: وطريق الرد على ابن جنى وروده في كلامهم، فإنه قد اشتهر، قال الشاعر:

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خصير لهن نأيج

أي شربن من ماء البحر، وقال الآخر:

فلثمت فها أخذاً بقرونها شرب النريف ببرد ماء الحشرج

أي من برد.

وأثبتته الكوفيون ونص عليه أيضاً جماعة غيرهم، منهم الأصمعي والعيبي والفراسي في التذكرة، وقال به من المتأخرين ابن مالك، قال: وهذه المسألة حكم فيها الأصوليون اعتقاداً منهم أن الشافعي إنما اكتفى بمسح بعض الرأس لأجل الباء وليس كذلك، بل اكتفى به لصدق الاسم. انتهى.

(و) السادس: (اللام) وهي (للإختصاص) أي لاختصاص مجرورها بشيء، إمّا بالملك: نحو المال

لزيد، أو بغيره نحو: الحبل للفرس، (والتعليل) نحو {لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ} (النساء: ١٠٥).

(و) السابع: (إلى) وهي (للإنتهاء) نحو {ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧).

(واختلف في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها) إما لفظاً كآلية الكريمة، أو تقديراً نحو: إلى

المغرب صليت.

(فقيل: يدخل) وإن لم يدخل فبقريئة.

(وقيل: لا يدخل) وإن دخلت فبقريئة.

(وقيل) يدخل (إن كان من جنسه) نحو: أكلت السمكة إلا رأسها (فقط) أي وإن لم يكن من جنسه لم يدخل نحو: نمت البارحة إلى الصباح.

(وقيل: مشتركة بينهما) أي بين الدخول وعدمه؛ لوجودهما في قوله تعالى {وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} (المائدة: ٦)، وقوله {ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، ففي الأول وجد الدخول، وفي الثاني انتفى، وسيأتي في باب المفهوم ما يرشدك إنشاء الله تعالى إلى الحق.

فصل: في بيان سبب الوضع وبيان الواضع

(وسبب وضع اللفظ) للمعنى (الحاجة إلى التعبير عما في الضمير) أي إفهام ما فيه، قال السيد الشريف وغيره: لأن الإنسان مدني بالطبع، أي محتاج في نفسه إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها، ومن أمر المعاد، فإنهم محتاجون إلى تعريف بعضهم بعضاً ما في أنفسهم من أمر معادهم لإفادة معرفة الصانع جل جلاله بصفات ذاته، وأفعاله المتعلقة بالدنيا كإرسال الرسل، وإنزال الكتب، أو بالعقبى كخسر الأجساد، ورد الأرواح إليها، وما يتبعه من الثواب والعقاب، وإفادة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعالهم، وذلك لأن الإنسان مخلوق لمعرفة الباري تعالى وعبادته، ومكلف بهما ليسعد في معاشه ومعاده، ثم إن المعرفة لا تتم إلا بمقدمات نظرية مستندة إلى قضايا ضرورية يتوصل بها إلى المطالب، والعبادة لا تتحصّل إلا لمعرفة الأحكام المستندة إلى دلالتها، والإنسان الواحد لا يستند بتحصيل هذه المعارف المتعلقة بالمخلوقين، بل يحتاج فيها إلى معنى له من نوعه يساعده على تحصيل مرامه، ولا تتصور هذه المساعدة إلا بالإفهام، (و) ذلك الإفهام (هو ممكن بالإشارة) كغموم الحاجب وحركة اليد، (والمثال) وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء، (لكن اللفظ أولى به) أي بالتعبير لكثرة فائدته، (لأنه أعم منهما) من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات، والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث والقدم كالباري سبحانه، ولا يمكن الإشارة إلى المعنى، ولا إلى الغائب والمعدوم، ولا يمكن أيضاً وضع مثال لدقائق المعلوم ولا للباري سبحانه وتعالى وغير ذلك ذكره الأسنوي، (و) لأنه (أسهل) منهما أيضاً؛ لأن التصور إنما يتولد من كيفية مخصوصة في إخراج النقش وذلك أمر ضروري، فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجهٍ ينتفع به انتفاعاً كلياً أولى من تكليف طريق آخر، فقد يشق على الإنسان الإتيان به.

واعلم أن الكتابة من جملة الطرق أيضاً، فلا يصح أن يريد المصنف بقوله: والمثال؛ لأن تعليقه بالعموم يبطله؛ لأن كل ما صح التعبير عنه أمكن كتابته، لا يكون اللفظ أعم منها، فاعرف ذلك، واللفظ أيضاً أولى منهما لنشوه وقت عروض الحاجة وانقضائه بانقضائها بخلاف الكتابة؛ لاحتياجها إلى أدوات يتعسر حضورها في جميع الأوقات، وبقيائها مع انقضاء الحاجة، وربما يطلع على المراد من لا يراد إطلاعه عليه، ولما كان الغرض من إقدار الله سبحانه لعباده على اللفظ هو التعريف للمعاني (و) كانت (دلالته) أي اللفظ (على مسمى دون مسمى) أي معنى دون معنى آخر (مع استواء النسبة إليهما) أي المعنيين (ممتنعه) إذ يكون تحكماً (فلا بد من مخصص له) أي اللفظ (بأحدهما) أي أحد المسميين دون الآخر.

(والمخصص) لا يخلو من أحد أمرين (إما) أن يكون (الذات وهو باطل؛ إذ ليس بينه) أي اللفظ (وبين مدلوله مناسبة ذاتية) تقتضي اختصاص ذلك اللفظ به (خلافاً لعباد) بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة حيث زعم أن بين اللفظ وبين مدلوله مناسبة ذاتية تقتضي اختصاص دلالة ذلك اللفظ على ذلك المعنى، وكلامه باطل، لأنه يصح وضع كل لفظٍ لكل معنى حتى ليقترض ما قد وضع له وضده، فإنه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته، بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للطهر والحيض وهما يقتضيان، والجون للأسود والأبيض وهما ضدان، ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك، وتقريره أن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء أو ضده؛ لأننا وضعناه مجرد النقض والضد، لما كان له في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء، فيلزم تخلف ما بالذات وهو محال، ولو وضعناه لذلك الشيء ونقيضه أو ضده يدل عليهما لزم اختلاف ما بالذات بأن يناسب اللفظ بالذات الشيء ونقيضه أو ضده وهما مختلفان.

قالوا: لو تساوت الألفاظ بحسب ذواتها لم تخصص الألفاظ بالمعاني في الدلالة؛ إذ لو كان لها اختصاص: فإما أن يكون هناك تخصيص أو لا، فعلى الثاني يلزم الاختصاص بدون مخصص، وعلى الأول التخصيص بلا مخصص، وكلاهما محالان.

قلنا: نختار التخصيص ولا نسلم أنه بدون مخصص؛ لأن المخصص لا ينحصر في المناسبة، وإرادة الواضع المختار يصلح مخصصاً من غير انضمام داعية إليها؛ لتخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني،

فإن كان ذلك التخصيص من الله سبحانه وتعالى كان كتخصيصه حدوث العالم بوقته، مع أن حدوثه قبل ذلك وبعده ممكن، فإن المخصص هاهنا إرادته من غير انضمام داعيه إليه كما حقق في موضعه، وإن كان من الناس كان كتخصيصهم الأعلام بالأشخاص؛ إذ المخصص الإرادة.

وتأوله السكاكي أي صرفه عن ظاهره، وقال: هو محمول على ما عليه أئمة علمي الاشتقاق والتصريف من أن الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة، كالجهر والهمس، والشدة والرخاوة، والتوسط بينهما، قضاء لحق الحكمة.

مثل ما نرى في الفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير بينونة، والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء مع البينونة، ومنه ما يحكى في النوادر أن بعض أهل الاشتقاق كان يقول عند وفاة بعض أقاربه: فصمت ظهري وإن شئت قصمت ظهري، ولكنه بالقاف أفصح وأولى؛ لأنه أسبق وأنكى.

ومثل ما في التلم بالميم للذي بين الجدار، والثلب بالثاء للتخلل في الغرض، وفي الزفير بالفاء لصوت الحمار والزئير بالهمز لصوت الأسد وما شاكل ذلك.

وإن لهيئة تركيب الحروف أيضاً خواص كالفعالان والفعالاء بالتحريك كالنزوان والجيداء لما في مسماهما من الحركة، وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم لأفعال الطبيعة اللازمة.

(وإما) أن يكون المخصص (الوضع وهو الأصح) لفساد الأول، وإذا قد كان المخصص هو الوضع فالناس فيه مختلفون في تعيين الواضع، ولذلك قال:

(واختلف في واضع اللغات من هو؟) هل الله، أو البشر، أو بعض من التوقيف وبعض من البشر، أو الجميع ممكن؟

(ف عند جمهور أئمتنا والبهسمية) أي أصحاب أبي هاشم من المعتزلة (واضعها البشر) سواء كان (واحداً أو جماعة)، قال الشريف رحمه الله: بأن انصرفت داعيته أو دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (إبراهيم: ٤)، أي بلغتهم، دل على سبق اللغات الإرسال، ولو كان بالتوقيف، ولا يتصور إلا بالإرسال لسبق الإرسال اللغات، فيلزم الدور.

وقد أوجب: بأنه تعالى علمها آدم كما يأتي في دليل المرتضى عليه السلام، وإذا كان آدم هو الذي علمها على لفظ المبني للمفعول لأقوم رسول أن يدفع ما ذكرتم من الدور.

واعترض أيضاً: بأنه لو كان كذلك لاحتيج في تعرفها منه أو منهم إلى اصطلاحٍ معروف لمن قصد تعريفه إياها وهم الباقون لاستحالة تعريف المجهول منها بغير طريقة اللفظ فيتسلسل أو يدور.

قلنا: (ويحصل تعريفها بالإشارة والقرائن) كأن يشير بيده إلى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينة: خذ الكتاب، والقرينة كأن يقول لمن قد عرف معنى خذ ومعنى البيت: خذ الكتاب من البيت، وليس في البيت إلا كتاب، فإنه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ.

والحاصل: أنا لا نسلم انحصار طريق استحصال طريق المجهول في اللفظ لم لا يستحصل بغيره من الإشارة والقرائن، على أنه لا يحصل أيضاً تعريف ممن علمه الله سبحانه لمن لم يعلمه إلا بذلك، والإلزام مشترك، ويحل بما ذكرنا، وذلك (كالأطفال) يتعلمون اللغات بتريد الألفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة معنى الإشارة وعينها، وهذا المذهب يسمى مذهب الاصطلاح؛ لكون اللغات على هذا التقدير من اصطلاحات أرباب اللغات.

(وعند المرتضى وأبي مضر) من الزيدية واسمه شريح بن المؤيد (والبغدادية) من المعتزلة (وأكثر الأشعرية) أنها (توقيفية) أي متوقفة على الإعلام منه تعالى للبشر وهو الواضع، أي المخصص لكل مسمى باسم لقوله تعالى {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} (البقرة: ٣١)، وهو ظاهر في أنه الواضع دون البشر، وكذلك الحروف والأفعال؛ إذ لا قائل بالفصل؛ ولأن التكلم وهو الغرض يعسر بدونها؛ ولأنها أسماء في اللغة؛ لأن اسم المسمى هو اللفظ الدال عليه بالوضع، والتخصيص بالنوع المقابل للفعل والحرف إنما هو اصطلاح النحاة.

وقد ينفصل: عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم وتارة في الأسماء:

أما في التعليم فتأويلان:

أحدهما: أن المراد به الإلهام بأن يضع نحو قوله تعالى: {وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ} (الانبياء: ٨٠).

ثانيهما: علمه ما سبق وضعه من خلقٍ آخر.

وقد أجيب: بأنه خلاف الظاهر؛ إذ المتبادر من تعريف الأسماء تعريف وضعها لمعانيها، والأصل عدم وضع سابق.

وأما في الأسماء فقالوا: المراد بها الحقائق بدليل قوله تعالى {ثُمَّ عَرَضَهُمْ} (البقرة: ٣١)، والضمير للأسماء؛ إذ لم يتقدم غيره، فالضمير لا يصلح للأسماء إلا إذا أريد به المسميات مع تغليب العقلاء.

وقد أوجب: بأن التعليم للأسماء، والضمير للمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر في اللفظ، للقرينة الدالة عليها.

ويدل على أن التعليم للأسماء: أنه أضيف الأسماء إلى المسميات في قوله {أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (البقرة: ٣١)، {فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} (البقرة: ٣٣)، فدل على أن ليس المراد بها المسميات أنفسها، بل الألفاظ الدالة عليها، فلو لا أن التعليم للأسماء لما صح الإلزام للملائكة بها ضرورة، لأن إلزامهم إنما يكون بما لا يعلمونه مما علمه آدم عليه السلام، وأيضاً لو لم يكن التعليم لها لم يكن إنباؤه بها؛ لأنه إنما يكون فأعلمه إياه، ولقوله تعالى {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ} (الروم: ٢٢)، فالمراد اللغات بالاتفاق؛ إذ لا كثير اختلاف في العضو، إذ بدائع الصنع في غيره أكثر.

وأوجب: بأن الألسنة وإن كانت مجازاً عن اللغات، لكن كون اختلافها من آيات الله تعالى، لا يدل على أن جهة كونه آية هي توقيف الله تعالى وتعلميها إيانا بعد الوضع، لجواز أن يكون توفيق الله تعالى إيانا لوضعها وإقدارنا على ذلك، فإن الجهتين سواء، بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدل على كمال القدرة وبديع الصنع.

وإذا قيل بأنها توقيفه، فقد قال (الأشعري) وذلك التوقيف (إما بالوحي) إلى آدم، أو إلى نبي ليس برسول على القول بالفرق، وهو الذي أوحى إليه لا لتبليغ، والرسول ما أوحى إليه به، فلا يرد عليه الدور الوارد على دليلنا ولا التسلسل، لأن الآية تختص برسول له قوم.

(أو بعلم ضروري) يوجد الله لواحد أو لجماعة أن هذه الألفاظ وضعت لهذه المعاني، (أو بخلق الأصوات إما بأن يخلق في كل شيء إسماع اسمه أو) يخلق (في بعض الأشياء) إسماع الاسم (له) أي لذلك البعض (ولغيره).

وقال (أبو علي والأسفرائني القدر المحتاج إليه في التعريف) أي تعريف بعضهم بعضاً ما يتوقف عليه الاصطلاح (توقيف) أي واضعه الله (وغيره محتمل) لها أي لأن يكون واضعه البشر وكونه توقيفاً. أمّا الأول: فلأنه إن لم يكن القدر المحتاج إليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور؛ لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر، والمفروض أنه يعرف بالاصطلاح، فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته، وهو الدور.

قلنا: لا نسلم توقيفه على الاصطلاح، بل يعرف بالترديد والقرائن كالأطفال كما سبق.

وأما الثاني: فلتعارض الأدلة.

(وحكي عن بعض المعتزلة عكسه) وهو أن القدر المحتاج في التعريف إصطلاحى لما يستدل به أبو هاشم، والباقي محتمل لهما، وقيل: لم يتحقق هذا القول ولا قائله.
وقال (الإمام) يحيى (وابن أبي الخير وبعض الأشعرية) كالباقلي (الجميع ممكن) عقلاً إذ كل أدلة هذه المذاهب ظنية.

قال عضد الدين: وهذا هو الصحيح.

قال الشيخ لطف الله: ويفهم من كلامهم أن المقصود في هذه المسألة القطع.

قال الشريف الجرجاني: المسألة علمية، فالمطلوب فيها القطع، لا عمليه، فيكتفى منها بالظن، وإن مال إليه صاحب الأحكام حيث قال: وإن كان المقصود الظن وهو الحق، فالحق ما صار إليه الأشعري، قال: ويؤيد بأن صاحب الألفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر.

قال بعضهم: ولا فائدة تبنى على الخلاف في هذه المسألة، ولهذا قال ابن الأنباري: ذكرها في الأصول فضول.

وقال غيره: الخلاف فيها طويل الذيل، قليل النيل، وإنما ذكرت في الأصول؛ لأنها تجري مجرى الرياضيات.

فصل: [في الطريق إلى معرفة اللغة]

لما فرغ من ذكر الألفاظ وأقسامها وابتداء وضعها شرع في تبين طريق معرفة اللغات؛ إذ معرفة اللغات وأن هذا اللفظ موضوع لهذا المبني؛ لأنه له منه طريق يعرف به؛ لأن وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات، فلا بد من معرفة اختصاص هذا اللفظ بهذا المعنى من طريق ولذلك قال:

(وطريق معرفتها إتماً) أن يكون على سبيل العرض (العقل ولا مجال له في الوضعيات) أي الاستقلال بها؛ لأن العقل إنما يستقل بوجود الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدي إليه العقل، واللغات من هذا القبيل؛ لأنها متوفرة على الواضع.

(أو) يكون (النقل) وهو صحيح (وهو) أي النقل كما ستعلم إن شاء الله تعالى متواتر يفيد القطع، وآحاد يفيد الظن، واللغات قسمان: قسم لا يقبل التشكيك مما يعلم وضعه لما يستعمل فيه قطعاً، وقسم يقبله كاللغات الغريبة.

والطريق تثبت (بالتواتر فيما لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء) والحر والبرد (وبالآحاد في غيره) أي في غير الذي لا يقبل التشكيك كقولهم: قال الأصمعي كذا، وقال أبو زيد كذا (ولو) كانت الآحاد (مرسلة) كما مثلنا؛ لوجوب قبول المرسل كما يأتي إنشاء الله تعالى (وثبوت الأحكام العملية بها) أي بالآحاد (عند توقفها) أي الأحكام (عليها) أي الآحاد (كثبوتها) أي الأحكام (بأخبار الآحاد) لا فرق بينهما وسيأتي بعون الله الكلام عليها ومشيتها إنه المعين.

(وشرط قبولهما) أي الآحاد اللغوية والأخبار الأحاديّة العمليّة (واحد) لا فرق بينهما بحال، وهو العدالة والضبط، وقد استلزام متعلقها الشهرة.

(وما قدح به الرازي وغيره) من الملاحدة (في هذه القاعدة) التي هي بيان أن النقل طريق إلى اللغات. ومعنى قدحه وإن كان قد بلغ فيه كل مبلغ: أن أكثر الألفاظ دوراناً - كلفظ الله تعالى - على الألسن وقع فيه الخلاف أسرياني هو أم عربي؟ مشتق وما اشتق هل من إله أو من وله، أو موضوع؟ ولم وضع هل للذات أو لبعض المعاني أو للمفهوم الكلي أو الشخصي؟ فما ظنك بغيره.

وأيضاً الرواة معدودون كالخليل والأصمعي، ولم يبلغوا عدد التواتر، فلا يحصل القطع بقولهم.

وأيضاً فإنهم أخذوا من تتبع كلام العرب والغلط عليهم جائز.

وأيضاً بعض النقلة أو أكثرهم مجروحون.

وأيضاً رواية الراوي إنما تقبل إذا سلمت عن المعارض، وقد روي الزيادة عن رؤية وأبيه، والنقصان روى الحكم به عن عمر.

(فلا يسمع) ذلك القدح، قال العضد: لأن القدح في القسم الأول سفسطة لا تستحق الجواب، والثاني يكفي فيه الظن، وما ذكره لا يقدر فيه.

وكما ذكر الرازي القدح ذكر الجواب عنه فقال في الحصول ما لفظه: والجواب اللغة والنحو على قسمين:

أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول

صلى الله عليه وآله وسلم في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جار مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب.

وثانيها: الألفاظ العربية والطريق إلى معرفتها الآحاد، قال: وإذا عرفت ذلك فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به، وأمّا القسم الثاني فقليل جداً، وما كان كذلك فإنه لا يتمسك به في المسائل القطعية في الظنيات، ويثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع، ويثبت الإجماع بأنه وارد بلغات معلومة لا مظنونة، قال: وبهذا الطريق ينتفي الإشكال. انتهى.

قال عضد الله ما معناه: واعلم أنه وإن حضر طريق معرفة اللغات في النقل لم يرد استقلال النقل بذلك؛ إذ لا بد من صدق المخبر وذلك بالعقل ولا يصرحه، قل بأن هذا موضوع لذلك سبباً بل قد يكون بأن يثبت بالنقل ما إذا انضمت إليه ضميمة عقلية أفاد بالعلم بالوضع، كما ثبت أن الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء، ومعلوم عقلاً أن الاستثناء لإخراج الأمر الذي لو لم يكن الاستثناء سبباً لزم دخوله في المستثنى منه، فيعلم منه أن الجمع المحلى يجب أن يكون متناولاً له ولغيره، وهذا معنى العموم والضميمة العقلية هو أن كل ما يدخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى منه . والله أعلم.

فصل^(١)

[شرح الحروف الكبير]

قال الشارح رحمه الله تعالى: قد أتينا على ذكر الحروف التي هي في مبيضة المصنف، ثم لما أفرغت الشرح بدا لي أن أشرح فصل: الحروف الكبير الذي أثبتته المصنف في المسودة تكميلاً للفائدة، ولأنه ثابت في جميع النسخ، وإن كان المصنف قد حذفه من كتابه بعد إثباته، فإن حصل تكرار لبعض مما سبق فالعذر فيه فرض استقلال كل من الفصلين، وصحة الإجتزاء بأحدهما عن الآخر، فنقول:

اعلم أن المصنف ذكر حروفاً تشد الحاجة في الفقه إلى معرفتها، لوقوعها في أدلتها، وقد ذكر منها حروفاً تقف عليها:

(١) هذا الفصل ليس ثابتاً في شيء من نسخ شرح الفصول، وإنما ألحقته لزيادة الفائدة، لأنه بحث مستقل، شرحه الشارح، على فصل الحروف الذي حذفه السيد صارم الدين، من أصل الفصول، وأبدله بالسابق، فليعلم ذلك.

منها في الحروف العاطفة تسعة:

[معاني الواو]

[١] (الواو) العاطفة لا التي بمعنى مع، نحو: جاء البرد والطيلاسة، ولا التي بمعنى الحال، نحو: جاء زيد والشمس طالعة، فإنهما يدلان على المعية، وهي (للجمع) ومعناه أن لا تكون لأحد الشيئين أو الأشياء كما كانت أو وأما، وليس المراد اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان أو في مكان، بل هي للجمع بين أمرين فصاعداً، أو تشريكهما في ثبوت مثل: قام زيد وعمرو، أو في ذات نحو: قام وقعد زيد، أو في حكم، نحو: ضرب زيد وعمرو، ومعنى (المطلق) أنه يشمل أن يكون حصل من كليهما في زمان واحد، أو يكون حصل من زيد أولاً، وأن يكون حصل من عمرو أولاً، ولو قال لمطلق الجمع لكان أولى.

لإيهام عبارته أن الجمع المطلق الموصوف بالإطلاق فيتناول الصور كلها، وهذا كمطلق الماء والماء المطلق، فإن الأول لا معنى له هنا بل المطلوب مطلق الجمع بمعنى أي جمع كان، سواء كان مرتب أو غير مرتب، (عند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء، منهم من النحاة الخليل وسيبويه والمبرد والمازني وغيرهم، لما قدمناه من الدلالة في شرح الفصل: الصغير، (لا كون مُتَّبِعَهَا) على لفظ المبني للمفعول، وهو ما اتبع بها، أي وليها (في الحكم) كالجيء مثلاً في جاء زيد وعمرو (محمتملاً للمعية) أي الإجماع في الزمان (برجحان) أي برجحان احتمال المعية على التقدم والتأخر، يعني أنه غير ظاهر في المعية، ولا يكون منبعضاً محتملاً (للتأخر) أي تأخر ما بعدها، كعمرو في المثال في الجيء عن زيد (بكثرة) أي بزمان كثير، ولا كونه محتملاً (للتقدم) على ما قبل الواو (بقلة) بل هي لمطلق الجمع كما حققناه، (خلافاً لبعض النحاة) وهو ابن مالك، فإنه زعم أنك إذا قلت جاء زيد وعمرو، احتمال كون القيام وقع منهما دفعة واحدة راجحاً وكون الأول تقدم الثاني كثيراً، وكون الثاني تقدم الأول قليلاً، ودليله ورود استعمالها في الثلاثة، نحو {فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ} (العنكبوت/١٥)، وأكثر استعمالها في المعية، فلهذا جعله استعمالاً راجحاً في الأول.

{وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ} (الحديد/٢٦)، ونحو {إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} (القصص/٧)،

فإن الرد عقيب إلقائه في اليم والإرسال على رأس أربعين سنة في الثاني.

وقول الشاعر: أو جونة فتحت وفض ختامها

فإن فض الختام قبل الفتح بقليل.

وقوله تعالى {وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ} (آل عمران/٤٣)، في الثالث.

وجوابنا: أن ورود استعمالها في الثلاثة دليل على أنها لمطلق الجمع، لأنها تجعلها مع الإستعمال في الثلاثة للقدر المشترك، حذراً من الإشتراك والمجاز، فاستعمالها في كل منها من حيث أنه جمع استعمال حقيقي.

(ولا) كون متبوعها (للترتيب) أي لتأخير ما بعدها عما قبلها في الزمان (خلافاً لأبي طالب) من أئمتنا (والشافعي) من الفقهاء، (والفراء وثعلب) وقطرب والرعي وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو الداني وهشام من النحاة، (وأبي عبيد) من اللغويين، قالوا: إنها تفيد الترتيب لما قدمناه من الدليل والجواب قد سلف أيضاً في شرح الفصل: الصغير.

وروي (عن الفراء: أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع من مفرد) نحو: راعع وساجد، (أو جملة) نحو: اركعوا واسجدوا، لاستحالة مطلق الجمع المشترك بين الثلاثة.

قلنا: انتفاء صحة إرادة المعية، لا تنافي صحة تقدم السجود على الركوع، ولو سلم فليس الترتيب مستفاداً من ذلك، بل لأن السجود لا يكون إلا بعد الركوع شرعاً.

(ولا) يكون متبوعها (للمعية) كما نقله الجويني في البرهان عن بعض الحنفية، وعزاه الأسنوي إلى الحنفية، وقد ذكرنا قولاً في ذلك آخر آنفاً.

ودليلهم: أنها للجمع، والأصل فيه المعية، فهي في غيرها مجاز.

قلنا: جعله للقدر المشترك أولى حذراً من ارتكاب خلاف الأصل.

قالوا: المجاز وإن كان خلاف الأصل يصار إليه عند قيام الدليل.

قلنا: مسلم، ولكن أين هو قبل؟.

(وقد تزداد) والقائل بذلك الكوفيون والأخفش وجماعة، وحمل على ذلك قوله تعالى {حَتَّىٰ إِذَا

جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا} (الزمر/٧٣)، بدليل الآية الأخرى، ونص عليه القاسم في كتاب الوقف

والتمام، فقال: هو جوازاً إذ الأبواب لم تكن مفتحة من قبل ذلك.

وقد ذكره أبو الحسين الطبري في كتاب معاني القرآن^(١)، ووجهه وأشار إليه.

وقيل: هي عاطفة والزائدة الواو في قوله تعالى {وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا} (الزمر/٧٣).

وقيل: هما عاطفتان، والجواب محذوف، أي كان كيت وكيت، وكذلك البحث في {فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ

لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ} (الصافات/١٠٤، ١٠٣)، الأولى أو الثانية زائدة على هذا القول، أو هما

عاطفتان، والجواب محذوف على قول الجمهور، والزيادة ظاهرة في قوله:

فما بال من أسعى لأجبر عظمه حفاظاً وبنوي من سفاهته كسري

وقوله:

ولقد رمقتك في المجالس كلها فإذا وأنت تعين من يبغيني

[معاني الفاء]

[٢] (و) الثاني: (الفاء) وهي (للتعقيب) أي تدل على وقوع الثاني عقيب الأول، سواء كانت

حرف عطف أو لا.

والدليل على ذلك: قد مر، وهو نوعان:

معنوي: نحو: قام زيد فعمرو.

وذكرى: وهو عطف مفصل: على جملة، نحو {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا

فِيهِ} (البقرة/٣٦)، ونحو {فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً} (النساء/١٥٣)، ونحو {وَنَادَى

نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي} (هود/٤٥)، ونحو ((توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه)).

وقوله (خلافاً لبعض النحويين) إشارة إلى ما روي عن الفراء من أنه قال بعدم إفادتها التعقيب، وهذا

مع قوله إن الواو تفيد الترتيب غريب، وقد سبق تفصيل الجرمي من أنها تدل على التعقيب في الأماكن والمطر.

فإن استدلاً: بقوله تعالى {وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ} (الأعراف/٤).

(١) هو أحمد بن موسى الطبري، شيخ الإسلام أبو الحسين، ولد في طبرستان وهاجر إلى اليمن لنصرة الإمام

الهادي عليه السلام، وكان من عيون أصحابه، ومن كبار علماء الزيدية في عصره، يروي عن المرتضى محمد بن يحيى

عن أبيه الهادي أصول الدين، وعنه علي بن أبي الفوارس، وإبراهيم اليفرسي، بقي بعد موت الهادي وولديه المرتضى

والناصر، قائماً بالعدل والتوحيد، ومعلماً للخير، أقام بصنعاء يدرس، مات بعد سنة (٣٤٠) هـ تقريباً.

أجيب: بأن المعنى أردنا إهلاكها، أو بأنها للترتيب الذكري.

وإن استدل الجرمي: بقول امرئ القيس:

بسقط اللوي بين الدخول فحومل

وبقولهم: نزلنا نجداً فتهامة، وقولهم: مطر مكان كذا فكذا، وإن كان وقوع المطر في وقت واحد.

أجيب: بأنها للترتيب الذكري في النثر، وفي البيت الفاء بمعنى إلى، أي منازل ما بين الدخول إلى حومل إلى توضح إلى المقررة في البيت الثاني، ويجوز أن يكون المعنى: قفا نبك بين منازل الدخول فمنازل حومل فمنازل توضح فمنازل المقررة.

قالوا: قال: يا دار مية بالعلياء فالسند

قلنا: الفاء فيه لإفادة الترتيب في الذكر، لأنه يذكر في ترتيب الأمكنة الأخص بعد الأعم، فكان العلياء موضع وسيع مشتمل على مواضع منها السند، فهذا كما تقول: داري ببغداد فالكرخ، وقد سبق من أدلتهم غير هذا والجواب عنه.

وقوله (من غير مهلة) أي في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له، إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل، وإن كانت مدة متطاولة، ودخلت البصرة ببغداد، إذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال تعالى {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً} [الحج/٦٣]، على أن أول آخر الثاني في الآية متعقباً لما تقدم، فلا ينافي المهلة كون الثاني المرتب يحصل بتمامه في زمان طويل، فإن اخضرار الأرض يبتدي بعد نزول المطر لكن يتم بعد مدة ومهلة، فالفاء نظراً إلى أنه لا فصل: بين نزول المطر وابتداء الإخضرار، ولو قيل مثلاً: ثم تصبح الأرض مخضرة، نظراً إلى تمام الإخضرار، جاز.

وكذا قوله {ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ} {١٣} ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا} [المؤمنون/١٤]، نظراً إلى ابتداء كل طور، ثم قال {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ} إما نظراً إلى تمام الطور الأخير، وإما استبعاداً لمرتبة هذا الطور الذي فيه كمال الإنسانية من الأطوار المتقدمة، فهذا التلخيص والتحقيق لا يقي لقلوه (غالباً) فائدة، إذ احترز به كما في الحواشي عن قوله تعالى {فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً} [الحج/٦٣]، ثم ولو قدرنا استقامة ذلك لكان قوله غالباً مغنياً عن قوله (وقد تقع موقع ثم) فتأمل.

وإذا عرفت أنها للتعقيب مطلقاً، فإن عطفت مفرداً على مفرد ففائدتها أن ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب إليه وإلى المعطوف عليه بعد ملابسة المعطوف عليه بلا مهلة، فمعنى قولك: قام زيد فعمرو، حصل قيام عمرو عقب قيام زيد بلا مهلة.

وإذا دخلت على الصفات المتتالية كما نبينه والموصوف واحد فالتعقيب ليس في ملابستها مدلول عاملها كما كان في نحو جاءني زيد فعمرو، بل في مصادر تلك الصفات نحو: جاءني زيد الأكل فالنائم، أي الذي يأكل فينام.

وإن لم يكن الموصوف واحداً فالتعقيب في تعلق مدلول العامل، كما قيل: يقدم الأقرأ فالأفقه فالأقدم هجرة فالأسن فالأفصح.

وإن عطفت بها جملة على جملة فقد ذكر حكمها هي وحكمها أيضاً مع عطف صفة على صفة أيضاً بقوله: (وتفيد السببية حيث يعطف بها جملة) نحو {فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} [القصص/١٥]، (أو صفة) نحو:

يا لهف زيابة للحا رث الصابح فالغانم فالآيب

وتفيد في عطف الجملة على الجملة كون المذكور بعدها كلاماً مرتباً في الذكر على ما قبلها، لا أن مضمونه عقب مضمونها في الزمان، كقوله تعالى {قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ} [الزمر/٧٢]، وقوله {وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَبَوْاً مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ} [الزمر/٧٤]، فإن ذم الشيء أو مدحه يصح بعد جري ذكره.

هذا وقد نص نجم الأئمة على أن فاء العطف كذلك لا تلزمها السببية، بل قد تكون كذلك وقد لا تكون، مثل: الذي جاء فغربت الشمس زيد، على أن في كلام ابن الحاجب في مسألة: الذي يطير فيغضب زيد الذباب ما يشعر بتنافي العاطفة والسببية، لكن الصحيح أنه لا تنافي بين السببية والعاطفة كما مثلناه وذكره المصنف، ولكن لا يلازمها العطف، نحو: إن لقيته فأكرمه، ولا تخلو التي لغير العطف من معنى التعقيب، وهي التي تسمى فاء السببية وتختص بالحمل، وتدخل مع ما هو جزء مع كلمة الشرط، نحو: إن لقيته فأكرمه، ومن جاءك فأعطه، وبدونها نحو: زيد فاضل فأكرمه، وتعرف بأن يصلح تقدير إذا الشرطية قبل الفاء، وجعل مضمون الكلام السابق شرطاً، لأن المعنى في مثالنا إذا كان كذلك فأكرمه، وهو كثير في القرآن المجيد وغيره، نحو: {أنا خير منه} إلى قوله {فاخرج منها}، أي إذا

كان عندك هذا الكبر فاحرج، وكثيراً ما تكون فاء السببية بمعنى لأنها، فتدخل على ما هو شرط في المعنى، وذلك إذا كان ما بعده سبباً لما قبله، نحو قوله تعالى {فأخرج منها فإنك رجيم}، هذا حكمها مع الجملة من إفادة السببية سواء كانت عاطفة أو لا، وأما مع الصفة فكلامه يستقيم توجيهه في البيت، وفي مثل قوله تعالى {لَا كِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زُقُومٍ فَمَا لَأُؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ} [الواقعة/٥٢ إلى ٥٥]، لأن المعنى أنه صبح فكان سببه الغنيمة فالأوب، وفي الآية الأكل سبب في امتلاء البطن، ولكن الفاء قد تجيء بمجرد الترتيب مع الصفة نحو {فَرَأَى إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ} [الذاريات/٢٦، ٢٧]، ونحو {لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ} [ق/٢٢]، وقوله {فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَّةٍ فَاصْتَوَتْ وَخِفْتُمْ وَجْهَهَا} [الذاريات/٢٩]، ونحو {فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا} [الصافات/٣، ٢]، فأين التسيب هنا، كيف وقد قال الزمخشري للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال:

أحدها: أن تدل على ترتيب معانيها في الوجود، كقوله:

يا لهف زيا بة للحا رث الصابح فالغانم فالآيب

أي الذي صبح فغنم فأب.

والثاني: أن تدل على ترتيبها في التفاوت من بعض الوجوه، نحو: خذ الأكمل فالأفضل واعمل الأحسن فالأجمل.

والثالث: أن تدل على ترتيب موصوفاتها في ذلك، نحو: رحم الله المحلقين فالمقصرين، انتهى. ولتوسيع الدائرة محل آخر، وفي هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى.

[معاني شم]

[٣] (و) الثالث: (ثم) ويقال فيها فم كقولهم في جدث جدف، وهي حرف عطف (تشارك الفاء في الترتيب) أي في ترتب ما بعدها على ما قبلها، وقوله (على الأصح): إشارة إلى خلاف قوم في إفادتها إياه، تمسكاً بما مر، ويقولون:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

والجواب عن البيت: أن المراد أن الجد أتاه السوداء من قبل الأب، والأب من قبل الابن، كما

قال ابن الرومي:

كلا لعمرى ولكن منه شيان

قالوا أبو الصقر من شيان قلت لهم

كما علت برسول الله عدنان

وكم أب قد علا بابت ذرى شرف

(وتنفرد) عن الفاء (بالمهلة) فإنها تقتضيها، فإذا قلت: جئت ثم أكرمت زيداً، أفاد حصول الإكرام بعد المجيء وتراخيه عنه بشهادة الإستقراء، وقوله (على الأصح): إشارة إلى ما زعمه الفراء من تخلف المهلة في بعض المواضع، بدليل قولك: أعجبتني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب، لأن ثم في ذلك لتراخي الأخبار ولا تراخي بين الأخبارين، وجعل منه ابن مالك { ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ } [الأنعام/١٥٤].

قلنا: هي لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها، أو أنها مما اكتفي فيه بمجرد ترتب اللفظ.

(وقد تقع موقع الفاء) نحو قول الشاعر:

كهز الرديني تحت العجاج جرى في الأنابيب ثم اضطرب

إذ الهز متى جرى في أنابيب الريح تعقبه اضطراب ولم يتراخ عنه.

قال في حواشي التسهيل^(١): والعطف بثم ها هنا من عطف المفصل: على الجممل، لأن جريان الهز

في الأنابيب هو اضطراب الهزة، لكن في الإضطراب تفصيل وفي الهزة إجمال، كذا قال.

وقال الرضي^(٢): ولا تعطف المفصل على الجممل كالفاء.

(و) ثم قد تجيء (في عطف المقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ) نحوك أعطيتك ألفاً ثم ألفاً

قبله، وكما استدل به الفراء وكالبيت السابق، إذا لم يتأول بما قدمناه، ويجعل المقصود ترتيب

درجات معاني المدح، فابتدأ بسيادته ثم بسيادة أبيه ثم بسيادة جده، لأن سيادة نفسه به أخص ثم

سيادة الأب ثم سيادة الجد، وإن كانت سيادة أبيه مقدمة في الزمان على سيادة نفسه، لكن

الغرض مما ذكر ترتيب مقالية الأخص فالأخص، فهي كالفاء فيما ذكرناه في فتح آخر العاملين.

(١) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تأليف جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، العلامة

النحوي اللغوي المشهور، توفي سنة (٦٧٢)هـ، صاحب الألفية وغيرها.

(٢) الرضي: هو محمد بن الحسن الأسترباذي، العلامة النحوي المحقق الشهير، صاحب شرح الكافية في

النحو، وشرح الشافية في الصرف، كان يميل إلى التشيع، توفي سنة (٦٨٨)هـ.

وقال (المؤيد بالله عليه السلام) في قوله تعالى {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} [القيامة/١٧ إلى ١٩]، المراد وإن علينا بيانه، فهي حينئذ (تقع موقع الواو)، وحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام في المرأة التي تزوجت في عدتها فقال (يفرق بينهما، وعليه صداقها بما استحل من فرجها، وتتم ما بقي عليها من عدة الأول، ثم تستقبل ثلاثة قروء من الآخر)، قال: فيه تفسيم وتأخير وثم بمعنى الواو، أي: وتستقبل ثلاثة قروء من الآخر، وتتم ما بقي من عدة الأول.

[معاني حتى]

[٤] (و) الرابع: (حتى) وهي لانتهاء الغاية غالباً، وقد تستعمل للتعليل نحو: أسلم حتى

تدخل الجنة، وندر استعمالها للإستثناء، نحو:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

أي إلا أن تجود، الإستثناء منقطع.

قال صاحب المغني: وقل من يذكر استعمالها للإستثناء، وإذا استعملت لإنهاء الغاية فهي حينئذ:

إما جارة لاسم صريح، نحو: {سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ} [القدر/٥]، أو مصدر مؤول من أن والفعل، نحو {قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى} [طه/٩١]، أي إلى رجوعه.

وإما عاطفة (و) يجب أن يكون (معطوفها بعض متبوعه)، نحو: مات الناس حتى الأنبياء، (أو كبعضه): وهو المختلط به، نحو: خرج الصادون حتى كلابهم.

والذي يضبط لك ذلك: أنها تدخل حيث يصح دخول الإستثناء، ويمتنع حيث يمتنع.

ومن هنا علل بعضهم أن مخفوضها يجب أن يكون ظاهراً لا مضمراً، لأنه لا يمكن عود ضمير البعض على الكل.

ونظراً هذا بأنه قد يكون ضميراً حاضراً، نحو قوله:

أنت حتاك تقصد كل فج ترجي منك أنك لا تجيب

فلا تعود على ما تقدم.

وأنه قد يكون ضميراً غائباً على ما تقدم غير الكل، كقولك: زيد ضربت القوم حتاه.

والصحيح في العلة أنها لو دخلت عليه قلبت ألفها كما في إلى، وهي فرع عن إلى فلا تحتل ذلك.

(و) يكون ما بعدها (غاية له) أي للمتبوع، إما (في زيادة) نحو مات الناس حتى الأنبياء، (أو) في (نقص) نحو: زارك الناس حتى الحمامون، وقد اجتمعا في قوله:

قهرناكم حتى الكمأة فأنتم تخافوننا حتى بينا الأصاغرا

(و) حتى العاطفة (لا تقتضي ترتيباً) كالفاء وثم (خلافاً للزمخشري) وغيره كابن الحاجب، فإنه جعلها كتم.

وقال نجم الدين: قال الجزولي: المهلة في حتى أقل منها في ثم، فهي متوسطة بين الفاء التي لا مهلة فيها وبين ثم المفيدة للمهلة، قال: والذي أرى أن حتى لا مهلة فيها، بل حتى العاطفة تفيد أن المعطوف هو الجزء الفائت: إما في القوة، أو في الضعف على سائر أجزاء المعطوف عليه، بل قد يكون تعلق الفعل العامل في المعطوف عليه والمعطوف بما بعد حتى أسبق من تعلقه بالأجزاء الأخر، كقولك: توفي الله كل أب لي حتى آدم، وقد يكون تعلقه به في أثناء تعلقه بالأجزاء الأخر، نحو: مات الناس حتى الأنبياء، فالمقصود أن الترتيب الخارجي لا يعتبر فيها أيضاً، كما لا يعتبر فيها المهلة، بل المعتبر ترتيب أجزاء ما قبلها ذهنياً من الأضعف إلى الأقوى، كما في: مات الناس حتى الأنبياء، أو من الأقوى إلى الأضعف، نحو: قدم الحاج حتى المشاة. انتهى.

[معاني أو وإما]

(و) الخامس والسادس: (أو وإما) أما أو فهي من حروف العطف، ويكونان:

(لشك) من المتكلم، نحو: {قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ} [الكهف/١٩]، وجاءني إما زيد وإما

عمرو، إذا لم يعلم الجائي منهما.

(أو تشكيك) على السامع، نحو: جاءني زيد أو عمر، وإما زيد وإما عمرو، مع علمك بالجائي منهما.

(أو تقسيم) نحو: الكلمة اسم أو فعل أو حرف، أي منقسمة إلى الثلاثة، إنقسام الكل في

جزئياته، فيصدق على كل منها، وإما اسم أو فعل أو حرف.

(أو إيهام) على السامع نحو {وَأَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} [سبأ/٢٤]، الشاهد

في أو الأولى، وقول الشاعر:

نحن أو أنتم الأولى ألفوا المجد فبعداً للمبطلين وسحقاً

ونحو {وَأَخْرَجُوا مُرَجُومَ لَأْمِرٍ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة/١٠٦].

(أو تخيير) نحو: اضرب زيداً أو عمراً، ونحو {إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا} (الكهف/٨٦).
 (وإذا استعملتا) أي أو وإما (فيما أصله الحظر) نحو: خذ من مالي ثوباً أو ديناراً، أو: إما ثوباً وإما ديناراً (امتنع الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه) فلا يأخذ إلا أحدهما، (لا ما) يحصل بالجمع بين الأمرين فضيلة وشرف مما (أصله الإباحة)، نحو: تعلم إما الفقه وإما النحو، فإنه يجوز فيه الإقتصار على أحد اللفظين ويجوز الجمع بينهما.

قال ابن أبي شريف: وقد قصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول، وسموا الثاني بالإباحة، ومن هنا تعلم أن جواز الجمع بين الأمرين في المثال لم يفهم من إما وأو، بل ليست هذه إلا لأحد الشيئين في كل موضع، وإنما استفيدت الإباحة مما قبلهما وما بعدهما معاً، لأن تعلم العلم خير، وزيادة الخير خير.
 قال نجم الدين: وأما دلالة أو في الإباحة وفي التخيير على أحد الشيئين فهي على السواء، بل معاني الشك والإيهام والتخيير والإباحة جميعاً ليست مما استفيدت من أو وإما ودلت عليه، إذ لا تدل في جميع مواقعها إلا على أحد الشيئين أو الأشياء، وتلك المعاني المذكورة تعرض للكلام لا من قبل أو بل من قبل أشياء أخرى، فالشك من قبل جهل المتكلم وعدم قصده إلى التفصيل، والإيهام والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة، والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك، وأما في سائر أقسام الطلب:

فالإستفهام: نحو أزيد عندك أو عمرو، لا يعرض فيه شيء من المعاني المذكورة.

وأما التمني: نحو ليت لي فرساً أو حمراً، فالظاهر فيه جواز الجمع، إذ في الأغلب من العادات أن من تمنى أحدهما لا ينكلا حصولهما معاً.

وأما التحضيض: نحو هلا تتعلم الفقه أو النحو، وهلا تضرب زيداً أو عمراً، فكالأمر في احتمال الإباحة والتخيير بحسب القرينة، انتهى.

نعم، قال بعضهم: بعد تعداد معاني إما، وهذه المعاني لأو إلا أن إما يثنى الكلام معها من أول الأمر على ما جيء بها لأجله من شك أو غيره، ولذلك وجب تكرارها من غير ندور، وأو يفتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، ولهذا لم يتكرر، وقد يستغنى عن إما الثانية بذكر ما يغني عنها، نحو قوله:

فإما أن تكون أخي بحق فأعرف منك غثي من سميني

عدواً أتقيك وتتقيني

وإلا فاطرحني واتخذني

وقد يستغنى عن الأولى لفظاً، نحو قوله:

وإن من خريف فلن يعدها

سقته الرواعد من صيف

أي إما من صيف وإما من خريف.

تنبيه: ليس من أقسام إما التي في قوله {فَأَمَّا تَرِينٌ مِنَ الْبَشْرِ أَحَدًا} [مرم/٢٦]، بل هذه إن الشرطية وما الزائدة.

ثم إنه لما ذكر الأشياء التي تشارك إما أو فيها، وكان لأو أشياء آخر لا تشاركها فيها إما قال: (وقد تكون أو بمعنى إلا) في الإستثناء فينصب المضارع بعدها بإضمار أن، كقولهم: لأقتلنه أو يسلم، وقوله:

وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما

وعدّ في المغني من أقسامها مجيئها بمعنى إلى، ومثله بقوله: لألزمك أو تقضييني حقي، قال: وهي كالتي قبلها في انتصاب المضارع بها، وقوله:

لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر

ولم يتضح لي الفرق بينهما، فلذلك ذكرتها مع خروجها عما في المتن، والظاهر أنها ترجع إلى الإعتبار، فإعتبار إرادة الغاية تكون بمعنى إلى، وإعتبار الإستثناء تكون بمعنى إلا. قال (الهادي عليه السلام: و) قد تكون (بمعنى الواو) وهو من الغريب، فتكون لمطلق الجمع، كقوله:

وقد زعمت ليلي بأني فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها

ونحو قوله:

فلو كان البكاء يرد شيئاً بكيت على عمير أو عقاق

على المرأين إذ هلكا جميعاً لشأنهما بحزن واحتراق

فلو لم تكن بمعنى الواو لما قال على المرأين، وقوله:

وكان سيان أن لا يسرجوا نعماً أو يسرجوه بها واغبرت السرج

فإن سيان بمعنى مستويان، وهو بين الشئيين، قال:

سيان كسر عنقه أو كسر عظم من عظامه

[معاني لا]

[٧] (و) السابع: (لا، وهي) تكون (عاطفة) فيكون معناها نفي الحكم عن مفرد يكون بعدها بعد إيجابها لما قبلها، فلا تكون إلا (بعد أمر) نحو: أكرم عمراً لا خالداً، (أو خبر مثبت) هذا رزق الله لا كدك، (أو نداء) نحو: يا ابن أمي لا ابن عمي، ذكره سيبويه، وزعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم، وذلك لأن يا بمثابة الخبر المثبت.

ولا بد أن لا تقترب بعاطف، فإذا قيل: جاءني زيد لا بل عمرو فالعاطف بل، ولا ردُّ لما قبلها وليست عاطفة، وإذا قلت ما جاءني زيد ولا عمرو فالعاطف الواو، ولا توكيد للنفي، وفي هذا مانع آخر من العطف بلا وهو تقدم النفي، وقد اجتمعا في {وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة/٧]، وأن يتعاند متعاطفها، فلا يجوز جاءني رجل لا زيد، لأنه يصدق على زيد اسم الرجل، بخلاف: جاءني رجل لا امرأة، ولا يجيء بعد الإستفهام والتمني والعرض والتحضيض، ولا بعد النهي، وكذا لا يعطف بها الإسمية ولا الماضي على الماضي، لأنها موضوعها لعطف المفردات، وقل عطف المضارع بها، وساغ لمشابته المفرد في مثل: أقوم لا أقعد، ولا تتمحض للتأكيد مع التكرار.

(و) قد تكون (غير عاطفة) إما (نافية) ولها أوجه:

أحدها: أن تعمل عمل إن إذا أريد به نفي الجنس على سبيل التنصيص، وتسمى حينئذ تبرية، وإنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً نحو: لا صاحب جود ممقوت، وكقول أبي الطيب:

فلا ثوب مجد غير ثوب ابن أحمد على أحد إلا بلؤم مرقع

أو رافعاً نحو: لا حسناً فعله مذموم، أو ناصباً نحو: لا طالعاً جبلاً حاضر.

ثانيها: أن تعمل عمل ليس، كقوله:

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا براح

والفرق بينهما: أن التي لنفي الجنس تنصب الاسم وترفع الخبر، وهذه عكسها، وأن تلك للتنصيص على النفي، وهذه لنفي ما دخلت عليه فقط.

ثالثها: أن تكون جواباً مناقضاً لنعم، وهذه تحذف الجمل بعدها كثيراً، يقال: أجماعك زيد، فتقول: لا.

رابعها: أن تكون على غير ما سلف، فإن كان ما بعدها جملة اسمية صدرها معرفة أو نكرة ولم تعمل فيه، أو فعلاً ماضياً غير دعاء لفظاً أو تقديراً، وجب تكرارها، كقوله تعالى {لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} [يس/٤٠]، و{لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ} [الصافات/٤٧]، {فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى} [القيامة/٣١].

(و) تكون أيضاً (زائدة) لمجرد توكيد الكلام وتقويته، نحو {مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} [طه/٩٢، ٩٣]، {مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ} [الأعراف/١٢]، ويوضحه {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ} [ص/٧٥]، ومنه {لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ} [الحديد/٢٩]، وقوله:

وتلحينني في اللهو أن لا أحبه وللهو داع دائب غير غافل
وقوله:

أبى جوده لا البخل واستعجلت به نعم من فتى لا يمنع الجود فائله
على رواية نصب البخل.
والحاصل: أنها تزداد بعد أن المصدرية، وقبل المقسم به كثيراً، للإيذان بأن جواب القسم منفي، نحو: لا والله لا أفعل، قال:

فلا وأبيك ابنة العامري لا يدعي الليث أني أفر
وجاءت قبل أقسم قليلاً، وحمل عليه قوله {لا أقسم}، وشذت بعد المضاف نحو:

في بئر لا حور سرى وما شعر

وعدوا منها الواقعة بعد الواو العاطفة بعد نفي أو نهي، نحو: ما جاءني زيد ولا عمرو.
قال نجم الدين: وهي وإن عدت زائدة لكنها رافعة لاحتمال أحد المجيئين دون الآخر، كما في حروف العطف، والعجب أنهم لا يرون تأثير الحروف تأثيراً معنوياً كالتأكيد في الباء، ورفع الإحتمال في لا هذه، ومن في: ما جاءني من رجل، مانعاً من زيادتها انتهى.
قلت: فيما عدا ما ذكرناه كما مثلناه أولاً.

(و) لا (قد تحذف وهي مرادة) نحو قوله تعالى {تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذُكُرُ يُوسُفَ} [يوسف/٨٥]، وقول امرئ القيس:

فقلت لها والله أبرح قاعداً ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

وقوله:

تزال جبال مبرمات أعدها لها ما مشى يوماً على حفنة جمل
وكما قاله الهادي عليه السلام وغيره في قوله تعالى {وعلى الذين يطيقونه} أي لا يطيقونه.

[معاني بل]

(و) الثامن: (بل) وهي (لنفي الحكم) كالجيء في: جاءني زيد بل عمرو (عن الأول) وهو زيد (وإثباته) أي الحكم (للثاني) وهو عمرو، (وعدمه) في: ما جاءني زيد بل عمرو، فيفيد في هذا أنك أثبت الجيء لزيد وفيته عن عمرو، وقال في التلويح: ويكون في القرآن، للأخذ في كلام آخر من غير رجوع وإضراب، ومثله ذكر ابن مالك، ووهه ابن هشام.
وقال ابن الحاجب في شرح المفصل: إبطال الأول وإثباته للثاني، إن كان في الإثبات من باب الغلط، فلا يقع في القرآن هذا.

والتحقيق في بل ما ذكره بعض المحققين: من أن بل إما أن يليها مفرد أو جملة، وفي الأول هي لتدارك الغلط، ولا يخلو: أن تكون بعد نفي أو نهي أو بعد إيجاب أو أمر، فإن جاءت بعدهما نحو: قام زيد بل عمرو، فهي لجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه منسوباً حكمه إلى التابع، فيكون الإخبار عن قيام زيد غلطاً، يجوز أن يكون قد قام وإن لم يقم، أو سبق لسان.

وإذا عطفت ببل مفرداً بعد النفي أو النهي فالظاهر أنها أيضاً لجعل الأول في حكم المسكوت عنه وإثبات الحكم للثاني، ففي قولك: ما جاءني زيد بل عمرو، أثبت الجيء لعمرو، بدليل أنه لا يجوز النصب في: ما زيد قائماً بل قاعدٌ، وعند المبرد أنه يفيد نفي الحكم عن التابع، والمتبوع كالمسكوت أو الحكم متحقق الثبوت له، فمعنى ما جاءني زيد بل عمرو، بل ما جاءني عمرو، فعدم مجيء عمرو متحقق، والأول على الإحتمال أو متحقق، وإذا ضمت لا إلى بل بعد الإيجاب أو الأمر نحو: قام زيد لا بل عمرو فهو يفيد عدم مجيء زيد قطعاً.

قال الرضي: ولا الداخلة بعد النهي أو النفي على بل على الخلاف بين المبرد والجمهور، ولا تجيء بل العاطفة للمفرد بعد الإستفهام، لأنها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزم بحصول مضمون الكلام أو طلب تحصيله، والإستفهام لا يجزم فيه بأيهما حتى يقع غلط فيتدارك.

قال: والأولى أنها تستعمل فيما يستفاد منه معنى الأمر والنهي، كالتحضيض والتعريض، ومفهومه أنها لا تقع بعد الترجي والتمني، ومنع بعضهم مجيئها بعد الأربعة.

وأما التي تليها الجمل ففائدتها الانتقال من جملة إلى أخرى، فتجيء بعد الإستفهام أيضاً كقوله تعالى {أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ} [الشعراء/١٦٥، ١٦٦].

وإذا وليها الجمل فقد تكون لتدارك الغلط سواء اشتركت الجملتان في خبر نحو: ضربت زيداً بل أكرمته، أو لا نحو: خرج زيد بل دخل خالد.

وقد تكون للانتقال من كلام إلى كلام أهم من الأول، بلا قصد إلى إهدار الأول وجعله في حكم المسكوت عنه، كما يجيء في الكتاب العزيز نحو {بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُونَ} [النمل/٦٦].

[معاني لكن]

[٩] (و) التاسع: (لكن) وهي (للإستدراك) أي للتدارك، وفسره المحققون: برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل: ما جاءني زيد لكن عمرو، إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضاً، بناء على أن بينهما مخالطة وملابسة.

وفي المفتاح: أنه يقال لمن توهم أن زيداً أخاك دون عمرو، فالجملة وصفها للإستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها، ولا يخفى أن المراد اختلاف الكلامين نفيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظاً نحو: جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء، أو لا نحو: سافر زيد لكن عمرو حاضر.

(و) كذلك (يلزمها النفي أو النهي عند عطف المفرد) نحو: ما جاءني زيد لكن عمرو، فعدم مجيء زيد باق بحاله لم يقع الحكم به منك غلطاً، وإنما جئت بلكن دفعاً لوهم المخاطب أن عمرواً أيضاً لم يجيء كزيد، فهي في عطف المفرد نقيضه، لا لأنها للإثبات للثاني بعد النفي عن الأول ولا للنفي عن الثاني بعد الإثبات للأول.

(و) لذلك أيضاً يلزمها (التناقض) أي يكون ما قبلها كلام مناقض لما بعدها (عند عطف الجملة) نحو: ما هذا ساكناً لكنه متحرك، أو التضاد نحو: ما هو أبيض لكنه أسود، واختلف في الخلاف نحو: ما زيد شارباً لكنه قائم، وظاهر إطلاقه بأباه.

وتقع في عطف الجمل بعد جميع أنواع الكلام إلا بعد الإستفهام والتمني والترجي والعرض والتحضيض، فضاهت بل في ذلك إلا في الترجي والتمني على ما أسلفناه لك، وما أسلفناه لك من الحروف هي العاطفة.

[معاني بعض احروف الناصبة]

(و) لا بد من ذكر غيرها تكميلاً للفائدة وللإحتياج إليها في فروع الفقه (كالحروف الناصبة) للفعل، وذلك حروف ثلاثة:

(كإذن) فهي إحدى نواصب الفعل إذا لم يعتمد ما قبلها على ما بعدها، أو كان الفعل مستقبلاً، فهي موضوعة (للجواب والجزاء عند سيبويه، قيل) والقائل بذلك هو أبو علي الشلوبين (مطلقاً) أي في كل موضع، لكونه كإذما وحيثما في حذف الجملة المضاف إليها، فإن الظرف الواجب إضافته إلى الجملة يقطع عن الإضافة لتضمن معنى الشرط، وذلك لأن كلمات الشرط مبهمة والإضافة تمنع عن الإبهام، لكن لما كان الجملة المضاف إليها إثباتية من حيث المعنى، ومبدلة عنها التنوين من حيث اللفظ، بخلاف إذما وحيثما لم يجزم إذن ما هو جوابه.

(وقيل) والقائل بذلك الفارسي، إنما تكون لهما (غالباً) أي في أغلب أحوالها، وقد تتمحض للجواب، بدليل أنه يقال: أحبك، فتقول: إذن أظنك صادقاً، إذ لا مجازاة هنا، وكلام نجم الدين يشعر باختيار قول الفارسي، لأنه قال: وإنما قلنا إن الغالب تضمن معنى الشرط ولم نقل بلزوم معنى الشرط فيه كما أطلقه النحاة، لأنه جاء في قوله تعالى {فَعَلَّتْهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} [الشعراء/٢٠]، ولا معنى للشرط فيه.

وأصل إذن على ما اختاره الرضي إذ، حذفت الجملة المضاف إليها وعوض عنها التنوين، لما قصد جعله صالحاً لجميع الأزمنة الثلاثة بعد ما كان مختصاً بالماضي.

وقيل: هي اسم: فقيل: هي مركبة من إذن وإن، والصحيح أنها بسيطة.

قال في المغني: وعلى البساطة فالصحيح أنها الناصبة، لا أن مضمرة بعدها، وكلام المؤلف يؤذن باختيار أنها حرف، لقوله وكالحروف الناصبة، ولم يتضح لي حسن إدخال الكاف في قوله وكالحروف الناصبة، إلا على توهم شيء تقديره كحروف الجر وكالحروف الناصبة.

(و) الثاني: (لن) وأصلها وأصل لم لا، فأبدلت الألف نوناً في أحدهما وميماً في الآخر، وفيه قولان آخران مثبتان في النحو.

وهي (لتأكيد النفي في الإستقبال) يعني أنها تقتضي النفي في المستقبل نفيّاً مؤكداً، ولذلك قال بعضهم: إن نفي التأكيد مكابرة، وقال بعضهم: العرب تنفي المظنون بلن والمشكوك بلا، ذكره ابن الزمكاني في التبيان، وأما إفادتها الإستقبال فلأن السين وسوف لا يجامعانها.

(وهي) مع إفادتها لتأكيد النفي في الإستقبال (حقيقة في التأيد، وفاقاً للزمخشري وغيره) كابن عطية^(١) من القوم، نص عليه الزمخشري في الأنموذج، وقال في موضع من الكشاف على ما نقله صاحب شرح الجمع: وقولك في شيء: لن أفعله، على وجه التأيد، كقولك: لا أفعله أبداً، والمعنى أن فعله ينافي حالي، كقوله تعالى {لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا} [الحج/٧٣]، أي خلقه من الأصنام مستحيل مناف لأحوالهم.

(وخلافاً لابن مالك وغيره) كصاحب المغني^(٢) وصاحب الجمع^(٣)، فزعموا أنها لا تفيد إلا ما تفيد لا، بل عكس ابن الزمكاني مقالة الزمخشري فقال: إن لن لنفي ما قرب وعدم امتداد النفي، ولا يمتد معها النفي، وسر ذلك: أن الألفاظ مشاكلة للمعاني، ولا آخرها ألف، والألف يمكن معها امتداد الصوت، وهو مكابرة.

قالوا: لو كانت للتأيد لما صح {وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا} [البقرة/٩٥]، مع قوله {وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُبُّكَ} [الزخرف/٧٧]، والتأكيد في خلاف الظاهر.

قلنا: عدم استفادة التأيد في الآية من خارج، ونحن لا ننكر تخلفه للدليل، وإذا قد صح تخلفه للدليل مع التصريح بلفظ الأبد فبالأولى مع عدمه.

وكون التأكيد خلاف الظاهر، غير مسلم، بل هو الظاهر، بشهادة الذوق والإستعمال.

قالوا: يؤدي إلى التكرار في قوله أبداً.

(١) هو أبو محمد: عبد الحق بن غالب بن تمام بن عطية، من أهل غرناطة، ولد سنة (٤٨١هـ)، وتوفي سنة

(٥٤١هـ)، له كتاب المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.

(٢) هو ابن هشام: عبد الله بن يوسف الأنصاري، جمال الدين الحنبلي، توفي سنة (٧٦١هـ).

(٣) هو قاضي القضاة، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي.

قلنا: لم ترد هناك للتأييد لقريظة، ولو سلم، فالمراد في الدنيا ولم يكن ذلك، ولو سلم فالتكرار شائع في القرآن وغيره.

قالوا: قال تعالى {قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ} [طه/٩١]، {فَلَنْ أَكَلَّمَهُ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا} [مرم/٢٦].

قلنا: هو لا يفيد في النفي المقيد قطعاً واتفاقاً، ولو سلم أفاده في جميع أجزاء المقيد. وأيضاً فمعارض بقوله تعالى {وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ} [الحج/٤٧].

قالوا: لخارج.

قلنا: خلاف الظاهر.

(و) لن (لا ترد في الدعاء) وما ورد من ذلك حمل على أنه خير، (خلافاً لابن عصفور)، فزعم إفاذتها له مستدلاً بقوله:

لن تزالوا كذلكم ثم لا زلت لكم خالداً خلود الجبال

وبقوله تعالى {فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ} [القصص/١٧].

(و) الثالث من الحروف الناصبة: (كي) وهي (اللسبية) أي سببية ما قبلها لما بعدها، مثل: أسلمت كي أدخل الجنة، وظاهر قول ابن الحاجب وقول المصنف أنها هي الناصبة بنفسها، لقول ابن الحاجب: وينتصب بأن ولن وإذن وكي وبأن مقدرة.. إلى آخره، وهذا هو مذهب الكوفيين، فهي مثل أن، واعتذروا عن ظهور أن معها فيما حكته الكوفيون عن العرب: لكي أن أكرمك، وقوله:

فقلت أكل الناس أصبحت مانعاً لشأنك كيما أن تغر وتخدعا

وقوله: أردت لكي أن تطير.

بزيادة أن، أو بأنها بدل من كي.

ومذهب الكوفيين أن كي في جميع استعمالاتها حرف جر لما سبق من الإستشهاد، ورد عليهم بتقديم اللام عليها في قوله:

كي لتقضي رقية ما وعدتني غير مختلس

واعتذروا بأن اللام بدل من كي، ولتوسيع الدائرة محل آخر.

[معاني بعض حروف الجمر]

(و) كما احتيج إلى ذكر شيء من حروف العطف وحروف النصب، احتيج إلى غيرها أيضاً (كحروف الجر و) المذكور (منها) أحد عشر:

الأول: (من) وهي (لابتداء الغاية، والتبويض، والتبيين) وقد سبق شرح ذلك، (وزائدة) ومعنى كونها زائدة، لأنه لا يتغير بها أصل المعنى، بل لا يزيد بسببها إلا تأكيد المعنى الثابت وتقويته كما ستعرفه، فكأنها لم تفد شيئاً لما لم تغاير، وفائدتها اللفظية تزيين اللفظ وكونه بسبب الزيادة أفصح، أو كون الكلام بسببها مهيباً لاستقامة وزن الشعر، أو حسن السجع، ولا يجوز خلوها من الفوائد اللفظية والمعنوية، وإلا لعدت عبثاً سيما في كلام الله سبحانه وأنبيائه، وإنما تزداد بشروط ثلاثة:

أحدها: تقدم نفي أو نهي أو استفهام بهل، نحو {وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا} [الأنعام/٥٩]، {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ} [الملك/٣]، وتقول: لا نعم من أحد، وزاد الفارسي الشرط مستدلاً بقوله:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم

الثاني: تنكير مجرورها.

الثالث: كونه فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ، ولا يشترط الأخفش والكوفيون ذلك، لقوله {يَغْفِرُ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ} [الأحقاف/٣١].

قلنا: للتبويض، وهي الصغائر.

قالوا: يناقضه قوله {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر/٥٣].

قلنا: غفران البعض لا يناقض غفران الكل.

قالوا: ورد: هل كان من مطر.

قلنا: على الحكاية، كأنه سئل هل كان من مطر فأجاب.

(و) قد تجيء (للتعليل) نحو {مِمَّا خَطَبَاتِهِمْ أُغْرِقُوا} [الجن/٢٥]، وقوله:

وذلك من نبأ جائي

وقوله:

يغضي حياء ويغضي من مهابته

وكأنها ابتدائية، لأن كان الإغراق صدر من الخطيئة وخرج منه.

(وللبدل) نحو {أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ} [الأعراف/٣٨]، أي بدلها.

(والمجاورة) فهي مرادفة عن، نحو {وَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ} [الزخرف/٢٢]، وذلك إذا

قصد بمن مجرد كون المجرور بها موضعاً انفصل: عنه الشيء.

(وللإنتهاء) قال سيبويه: تقول رأيته من ذلك الموضع، فجعلته غاية لرؤيتك، أي محلاً للإبتداء

والإنتهاء، وكذلك أخذته من زيد، وذكر ابن مالك أنها في هذه للمجاورة.

(وللإستعلاء) نحو {وَوَصَّرْنَاَهُ مِنَ الْقَوْمِ} [الأنبياء/٧٧]، وقيل على التضمين، أي منعناه منهم بالنصر.

(وللفصل) -بالمهمله - بأن تدخل على ثاني المتضادين، نحو {وَوَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ

الْمُصْلِحِ} [البقرة/٢٢٠]، {حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْبَ مِنَ الطَّيِّبِ} [آل عمران/١٧٩]، قال ابن مالك: وفيه

نظر، لأن الفصل: مستفاد من العامل، فإن ماز وميَّز بمعنى فصل، والعلم صفة توجب التمييز،

والظاهر أن من في الآيتين للإبتداء، أو بمعنى عن.

(ولموافقة الباء) نحو {يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ} [الشورى/٤٥]، أي بطرف خفي.

(و) موافقة (في) نحو {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ} [الجمعة/٩].

(و) إذا عرفت أن من قد تزداد، فهي (تراد: إما لتنصيص العموم) أي تصيره نصاً لا يحتمل احتمالاً

مرجوحاً الخصوص، وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من رجل، فإنه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس

ونفي الوحدة، ولهذا تقول بل رجلا، ويمتنع ذلك بعد دخول من، وكذا إذا كانت من مقدرة نحو:

لا رجل في الدار، فإنها تصير العموم نصاً، وإليه أشار صاحب الكشاف حيث قال: إن قرآه الفتح

في قوله لا ريب توجب الإستغراق، وقرآه الرفع تجوزه.

(أو) تكون (لمجرد التوكيد) وهي الزائدة في نحو: ما جاءني من أحد أو من ديار، فإن أحداً

ودياراً صفتا عموم، وإفادتها للتنصيص والتأكيد إنما يكون (بعد نفي أو شبهه)، كما تقدم، وأنت

خبير أن الأنسب ذكر هذا عقيب قوله وزائدة، اللهم إلا أن يكون مراده بيان كونها زائدة هنالك

مطلقاً، فإنها قد تزداد بمجرد تحسين اللفظ وإقامة الشعر وغير ذلك.

(و) الثاني من حروف الجر: (الباء، و هي) تكون:

(للإلصاق والإستعانة) وقد مر شرحهما.

(والسببفة) نحو {إِنكُم ظَلَمْتُم أَنفُسَكُم بِاتِّخَادِكُم الْعِجَلِ} [البقرة/٥٤].

(والتعليل) نحو {فَقِظْلِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا} [النساء/١٦٠]، أي لأجل الظلم، ويحمل التسبب.

(والمصاحبة) وقد مر شرحها.

(والظرفية) المكانية أو الزمانية نحو {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ} [آل عمران/١٢٣]، {نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ} [القمر/٣٤].

(والبذل) قول الحماسى:

فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا

(والمقابلة) وهي الداخلة على الأعواض، نحو اشتريته بألف، وقاتلت أحشائه بضعف.

(وموافقة عن) فقيل تخصص بالسؤال، نحو {فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا} [الفرقان/٥٩]، بدليل {يَسْأَلُونَ عَن

أَنْبَاءِكُمْ} [الأحزاب/٢٠]، وقيل: لا تخصص به، بدليل {يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ} [الحديد/١٢]،

{وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ} [الفرقان/٢٥]، وجعل الزمخشري هذه الباء بمنزلتها في شققت السباع

بالشفرة، على أن الغمام جعل كالألة التي يشق بها، وقال نظيره {السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ} [الزلزل/١٨]، وتأول

البصريون {فاسأل به خبيراً} على أن الباء للسببية، وزعموا أنها لا تكون بمعنى عن أصلاً، وفيه بُعد،

لأنه يقتضى كأنك سألت بسببه أن المجرور هو المسؤول عنه.

(وعلى) نحو {مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ} [آل عمران/٧٥].

(و) الباء (تزداد) إما (مع فاعل) وزيادتها فيه واجبة وغالبة وضرورة:

فالواجبة: في نحو أحسن بزيد، في قول الجمهور، لأن الأصل أحسن زيد، أي صار ذا حسن،

وغيرت صيغة الخبر إلى الطلب، وزيدت الباء إصلاحاً للفظ.

والغالبة: في فاعل كفى، نحو: كفى بالله شهيداً، وقال الزجاج: دخلت لتضمن كفى معنى

اكتف، وهو من الحسن بمكان، ويصححه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((اتقى الله امرئ فعل

خيراً يشب عليه))، أي ليتق بدليل جزم يشب.

وأما الضرورة: فنحو قوله:

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبون بنو زياد

(أو) مع (مفعول) نحو {وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة/١٩٥]، {وَهَزَى إِلَيْكَ بِجِدْعِ

التَّخْلَةِ} [مریم/٢٥].

وكثر زيادتها في مفعول عرفت ونحوه، وقلت في مفعول ما يتعدى للثنتين، كقوله:

تبلت فؤادك في المنام خريدة تشفي الضجيع بيارد بسام

(أو) مع (غيرهما) كالمبتدأ في قولهم: بحسبك درهم، ومن الغريب زيادتها فيما أصله المبتدأ، وهو اسم ليس، بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر، كقراءة {لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُؤُوا} [البقرة/١٧٧]، بالنصب. وكالخبر، وهو ضربان:

غير موجب فيقاس، نحو: ليس زيد بقائم، وما الله بغافل، ولا خير بخير بعده النار. وغير موجب فيتوقف على السماع، وهو قول الأخفش ومن تابعه، وجعلوا منه {جَزَاءَ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا} [يونس/٢٧].

وكالحال المنفي عاملها، كقوله:

فما رجعت بخائبة ركاب حكيم بن المسيب منتهاها

(ولا تكون للتبعيض وفاقاً للجمهور، وخلافاً للشافعية) وقد سبق شرح ذلك.

(و) الثالث: (اللام) وهي (للإختصاص والتعليل) وقد سبق شرحهما.

(والإستحقاق) وهي الواقعة بين معنى وذات، نحو: الحمد لله، والعزة لله، والملك لله، والجنة للمؤمنين. (والنسب) نحو: لزيد عم كريم.

(والعاقبة) نحو: لدوا للموت، وقوله: فللموت ما تلد الوالدة.

(والتبليغ) وهي الجارة لاسم السامع بقول أو ما في معناه، نحو: قلت له وأذنت له وفسرت له.

(والتعجب) وتختص باسم الله تعالى مع القسم كقوله:

لله يبقى [على الأيام ذو حيد بمشمخر به الظيان والآس]

والمجرد عن القسم تستعمل في النداء نحو: يا للماء ويا للعشب، وفي غيره نحو:

شباب وشيب وافتقار وذلة فله هذا الدهر كيف ترددا

(والتبيين) وهي الواقعة بعد [أسماء الأفعال والمصادر التي تشبهها]^(١)، نحو هيت لك.

(١) في الأصل هي الواقعة بعد الإستفهام، وما بين القوسين، تصحيح من الجنى الداني في حروف المعاني.

(والصيرورة) وفي الجمع وغيره كالمغني: أن لام العاقبة هي لام الصيرورة، قال في المغني: السابع عشر: الصيرورة، وتسمى لام العاقبة ولام المال، نحو {فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا} [الفصص/٨]، ولعل المصنف عرف ما لم نعرف.

(وموافقة في) نحو {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الأنبياء/٤٧].

(وعند) كقولهم: كتبتهم لخمس خلون.

(والى) نحو {بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا} [الزلزلة/٥].

(وعلى) في الإستعلاء الحقيقي نحو {يَخْرُجُونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّدًا} [الإسراء/١٠٧]، {دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ

فَاعِدًا أَوْ قَائِمًا} [يونس/١٢]، فخر صريعاً لليدين وللغم.

والجمازي نحو: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء/٧].

(وبعد) نحو: {أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ} [الإسراء/٧٨].

(ومن) نحو قول جرير:

لنا الفضل في الدنيا وأنفك راغم ونحن لكم يوم القيامة أفضل

وسمعت له صراحاً.

(و) الرابع: (في) وهي (الظرفية) في الزمان والمكان:

إما (حقيقة) نحو: زيد في الدار، وسيرك يوم الجمعة.

(أو مجازاً) نحو: نظر في الكتاب، وتفكر في العلم، وأنا في حاجتك، لكون النظر والتفكر والمتكلم

مشملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكأنها محيططة بها من جوانبها.

(والمصاحبة) بمعنى مع نحو {قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَّمِ} [الأعراف/٣٨]، أي معهم، وقيل: ادخلوا في

جملة أمم، فحذف المضاف، {فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ} [القصاص/٨٩].

(والتعليل) نحو {قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ} [يوسف/٣٢]، {لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ

عَذَابٌ عَظِيمٌ} [النور/١٤]، ((إن امرأة دخلت النار في هرة)).

(والمقايسة) وهي الداخلة بين مفصول سابق وفاضل لاحق نحو: {فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي

الآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ} [التوبة/٣٨].

(وموافقة على) نحو {وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ} [طه/٧١]، وقال نجم الدين: الأولى أُنْهَا عَلَى بَاهَا، لِأَنَّهَا بِمَعْنَاهَا لَتَمَكَّنَ الْمَصْلُوبُ فِي الْجُدُوعِ تَمَكَّنَ الْمَظْرُوفُ فِي الظرف.
(والباء) كقوله:

ويركب يوم الروع منا فوارس بصيرون في طعن الكلى والأباهر

وقال نجم الدين: هي فيه على بَاهَا، أَي لَهْمُ بَصَارَةٌ وَحَذَقٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى، وَكَقَوْلِهِ {جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ} [الشورى/١١]، أَي يَكْتَرِكُمْ بِسَبَبِ الْجَعْلِ.

(وبين ظهورها وإضمارها فرق) نحو: صمت هذه السنة، يقتضي الكل، لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الإستيعاب، كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل، بخلاف صمت في هذه السنة، فإنه يصدق بصوم ساعة بأن ينوي الصوم إلى الليل ثم يفطر، لأن الظرف قد يكون أوسع، فلو قال: أنت طالق غداً، طلقت أول النهار ليكون واقعاً في جميع الغد، وفي الغد إن نوي آخر النهار يصح.

(و) الخامس: (إلى) وهي (للإنتهاء) أي انتهاء غاية الزمان والمكان، وهي تستعمل فيهما بلا خلاف، نحو: {ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [البقرة/١٨٧]، {مَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى} [الأنعام/١].

(والتبيين) وهي المبينة لفاعلية مجرورها، بعد ما يفيد حباً أو بغضاً من فعل تعجب أو اسم تفضيل نحو {قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ} [يوسف/٣٣].

(والمصاحبة) وهي التي بمعنى مع، وذلك إذا ضمت شيئاً إلى آخر، وبه قال الكوفيون وجماعة من البصريين في {مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ} [الصف/١٤]، وقولهم: الذود إلى الذود إبل.

(وموافقة اللام) نحو {والأمر إليك} وقيل: لانتهاه الغاية، أي لك.

(ومن) فتكون للإبتداء، كقوله:

تقول وقد عاليت بالكور فوقها أيسقى فلا يروى إلي ابن أحمر

أي مني.

(وفي) ذكره جماعة في قوله:

فلا تتركني في الوعيد كأنني إلى الناس مطلي به القار أجرب

وتأول بعضهم البيت على تعلق إلى بمحذوف: أي مطلي بالقار مضافاً إلى الناس، فحذف
وقلب الكلام.

وقال ابن عصفور: هو على تضمين مطلي معنى يغض.

قال: ولو صح مجيء إلى بمعنى في لجاز: زيد إلى الكوفة.

وبالغ نجم الدين في تأويل ما ورد، وردة إلى معناه.

(و) قد (اختلف في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها) إما لفظاً أو تقديرًا:

(فقيل: يدخل، وقيل: لا يدخل، وقيل: مشتركة بينهما، وقيل: يدخل (إن كان ما بعدها من جنسه)

أي من جنس ما قبلها، كما مر مثاله، فقط مر شرحه كله، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

(و) السادس: (على) وهي:

(للاستعلاء) إما (حقيقة) نحو {كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا فَاِنَّ} [الرحمن/٢٦]، (أو حكماً) نحو {فَضَّلْنَا

بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [البقرة/٢٥٣].

(والمجاورة) فتكون بمعنى عن كقوله:

إذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله أعجبنني رضاها

أي عني، ويحتمل أن أرضى ضمن معنى عطف.

وقال الكسائي: حمل على نقيضه وهو سخط، وقال:

في ليلة لا نرى بها أحداً يحكي علينا إلا كواكبها

أي عنا، وقد يقال ضمن يحكي معنى ينم.

(والمصاحبة) كمع نحو {وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ} [البقرة/١٧٧].

(والظرفية) نحو {وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا} [القصص/١٥]، أي في وقت.

(والتعليل) كاللام نحو {وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ} [البقرة/١٨٥].

(وموافقة من) نحو {إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ} [المطففين/٢].

(و) موافقة (الباء) نحو {حقيق علي} أي بي.

(و) السابع: (حتى) وهي (لانتهاه العمل بمجرورها أو عنده)، فإذا قلت ضربت القوم حتى

زيد، فيجوز أنه مضروب وأنه انتهى الضرب عنده، فيجوز دخول ما بعدها في ما قبلها وعدمه

على هذا، ويجب دخول ما بعد العاطفة في حكم ما قبلها، وأما الجارة فالأكثر من على تجويز كون ما بعدها متصلاً بأجزاء ما قبلها، نحو: نمت البارحة حتى الصباح، وصمت رمضان حتى الفطر، كما يكون جزءاً منه نحو: أكلت السمكة حتى رأسها، والسيرافي يوجب أن يكون ما بعدها جزءاً مما قبلها، وهو محجوج بـ {حتى مطلع الفجر}.

وأما دخول المجرور بها في حكم ما قبله: ففيه أحوال:

جزم جار الله بالدخول مطلقاً، سواء كان جزءاً مما قبله أو ملاقي آخر جزء منه حملاً على العاطفة.

وجوز ابن مالك الدخول وعدمه مطلقاً.

وفصل عبد القاهر وغيره فقالوا: الجزء داخل في حكم الكل، والملاقي غير داخل.

قال نجم الدين: واعلم أنه لا يلزم أن يكون ما بعد حتى - جارة كانت أو عاطفة - آخر أجزاء ما قبلها جنساً، ولا آخرها دخولاً في العمل، بل قد يكون كذلك وقد لا يكون، لكنه يجب في العاطفة أن يكون آخر أجزائه، إذا رتب الأجزاء الأقوى ثم الأقرى، فإذا ابتدأت بقصدك من الجانب الأضعف مصعداً كان آخر الأجزاء أقواها، نحو: مات الناس حتى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، بالعطف، وليس هو عليه السلام آخرهم جنساً ولا دخولاً في الموت، بل قوة.

وإذا ابتدأت بعنايتك من الجانب الأقوى منحدرًا كان آخر الأجزاء أضعفها، نحو: قدم الحاج حتى المشاة، عطف، ويجوز أن يكونوا قادمين قبل الركاب أو معهم.

وأما الجارة: فيجوز أن يكون ما بعدها كذلك وأن لا يكون، بل يقصد مجرد آخر الأجزاء جنساً، ولا يقصد كونه أقواها أو أضعفها، ولهذا جاء بعدها ما هو ملاق.

والترزم صاحب المغني التحقير والتعظيم فيما بعد حتى الجارة أيضاً، وليس بمشهور.

وكان الجارة محمولة على إلى في جواز عدم كون ما بعدها جزءاً، خلافاً للسيرافي، وفي جواز عدم دخوله في حكم ما قبلها، وفاقاً للمالكي، وفي جواز قصد كونه آخر الأجزاء جنساً لا قوة ولا ضعفاً، خلافاً لصاحب المغني، إلا أنك إذا لم تقصد كونه آخرها ضعفاً أو قوة وجب في حتى كونه آخرها جنساً، فلا يجوز: أكلت السمكة حتى نصفها أو ثلثها، ولا يجب ذلك في إلى بل يجوز إلى نصفها أو إلى ثلثها.

وأما الواو: فهي مبدلة عنها، لأن بينهما تناسباً لفظياً، لكونهما شفويتين، ومعنوياً لأن في الواو العطف معنى الجمعية القريبة من معنى الإلصاق، ولكن إنما يكون حذف الفعل لغير السؤال، وتختص بالظاهر خطأ لمرتبها عن الباء.

وأما التاء: فأصلها الواو، لأنها بدل منها كما في تراث ووراث، فزيدت خطأ عن وصفة الواو، فلم تدخل إلا على لفظ الله.

[معاني بعض حروف الشرط]

وكما ذكر من حروف العطف والنصب والجر ما ذكر، لا بد من ذكر حروف آخر للحاجة إليها مجموعة:

(كحروف الشرط وغيرها)، والمذكور منها ثلاثة، ومن غيرها اثنان تصير خمسة:

الأول منها أشار إليه بقوله (نحو: لو، ويقتضي امتناع ما يليه) مثبتاً كان أو منفيماً (لامتناع تاليه) كذلك، أي يقتضي امتناع الأول لامتناع الثاني، فالأقسام أربعة.

اعتماداً على ما اختاره ابن الحاجب، لأن الأول سبب والثاني مسبب، والمسبب قد يكون أعم من السبب، كالإحراق الحاصل من النار والشمس، فلا يكون لامتناع الثاني لامتناع الأول كما زعمت النحاة، بل لما ذكر لأن انتفاء المسبب يدل على انتفاء كل سبب.

كذا قال ابن الحاجب، ونظره نجم الدين بأن الشرط ملزوم والجزاء لازمه، سواء كان الشرط سبباً كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، أو شرطاً كما في قولك: لو كان مال لحججت، أو لا شرطاً ولا سبباً كقولك: لو كان زيد أبي لكنت ابنه، ولو كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة.

قال: والصحيح أن لو موضوعة لذلك، لأنها موضوعة ليكون جزأؤها معدوم المضمون، فيمتنع مضمون الشرط الذي هو ملزوم لأجل امتناع لازمه وهو الجزاء.

ووجه سعد الدين كلام النحاة بأنه ليس معنى قولهم: لو لامتناع الثاني لامتناع الأول، أنه يستدل بامتناع الثاني لامتناع الأول حتى يرد عليه أن انتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب أو اللازم، بل معناه أنها للدلالة على أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول، فمعنى: لو جاء زيد أكرمك، أن انتفاء الإكرام إنما هو بسبب انتفاء المحي، أعني أنها

تستعمل للدلالة على أن علة انتفاء مضمون الجزء في الخارج هي بانتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزء ما هي.

ألا ترى أن قولهم: لو لامتناع الثاني لوجود الأول، نحو: لولا علي لهلك عمر، معناه: أن وجود علي سبب لعدم هلاك عمر، لأن وجوده دليل على أن عمر لم يهلك، ويدل على ما ذكرنا قطعاً، قول أبي العلاء:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم
وعاياً ولكن مالهن دوام
وكذا قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها
لطارت ولكن له لم يطر

أي عدم طيران تلك الفرس بسبب أنه لم يطر ذو حافر قبلها.

وإذا عرفت ذلك فهي عند المصنف لامتناع الأول لامتناع الثاني (إن ناسب) المقدم بأن لزمه عقلاً أو عادة أو شرعاً، (ولم يخلف المقدم غيره نحو {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء/٢٢]) أي السموات والأرض، ففسادهما أي خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الآلهة، للزومه له على وفق العادة، عند تعدد الحكم من التمانع في الشيء، وعدم الإتفاق عليه، ولم يخلف التعدد في ترتب الفساد غيره، فينتفي الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو، نظراً إلى الأصل فيها، وإن كان القصد من الآية العكس، أي الدلالة بانتفاء التعدد لانتفاء الفساد، لأنه أظهر.

(لا إن خلفه) أي المقدم غيره، أي إن كان له خلف في ترتب الثاني عليه، فلا يلزم انتفاء الثاني، (نحو) قولك في شيء (لو كان إنساناً لكان حيواناً) فالحيوان ملازم للإنسان للزومه له عقلاً، لأنه جزؤه، ويخلف الإنسان في ترتب الحيوان غيره، كالحمار، فلا يلزم بانتفاء الإنسان عن شيء المفاد بلو إنتفاء الحيوان عنه، لجواز أن يكون حماراً كما يجوز أن يكون حجراً.

وأما أمثلة بقية الأقسام، فنحو:

لو لم تجيء ما أكرمتك.

لو جئت ما أهنتك.

لو لم تجئني لأهنتك.

(ويثبت) التالي بقسمه على حاله مع انتفاء المقدم بقسمه، (إن لم يناف) انتفاء المقدم، (وناسب) انتفاؤه (بالأول، نحو: لو لم يخف الله لم يعصه) المأخوذ من قول عمر، وقيل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعبد صهيب ((لو لم يخف الله لم يعصه))، رتب عدم العصيان على عدم الخوف، وهو بالخوف المفاد بلو أنسب، فيترتب عليه أيضاً في قصده، والمعنى: أنه لا يعصي الله مطلقاً، أي لا مع خوف وهو ظاهر، ولا مع انتفائه إجلالاً له تعالى عن أن يعصيه، وقد اجتمع فيه الخوف مع الإجلال.

وهذا الأثر والحديث المشهور بين العلماء، قال جهابذة من المحدثين: إنهم لم يجدوه في شيء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد.

(أو المساواة نحو: لو لم تكن ربيتي لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في ذرة - بضم الدال المهملة - بنت أم سلمة لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينكحها، ((إنها لو لم تكن ربيتي في حجري لما حلت لي، إنها لابنة أخي من الرضاعة)) رواه الشيخان.

رتب عدم حلها على عدم كونها ربيته المبين بكونها ابنة أخي الرضاع، المناسب هو له شرعاً، فيترتب أيضاً في قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعاً، كمناسبة الأول سوى المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع.

والمعنى أنها لا تحل لي أصلاً، لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له، كونها ربيته، وكونها ابنة أخيه من الرضاع، والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بإرادته نكاحها جواز أن يكون حلها له من خصائصه.

وقوله في حجره، على وفق الآية، ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه ذرة وبين ما في مسلم عنها كان اسمها برة فسماي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زينب، وقال لا تركوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم، بأن لها اسمين قبل التغيير.

وزاد صاحب الجمع وشارحه: أو الأدون نحو: لو انتفت أخوة الرضاع لما حلت للنسب، رتب عدم حلها على عدم أخوتها من الرضاع المبين بأخوتها من النسب، المناسب هو لها شرعاً، فيترتب أيضاً في قصده على أخوتها من الرضاع المفادة بلو المناسب هو لها شرعاً لكن دون مناسبة الأول، لأن حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب.

والمعنى أنها لا تحل له أصلاً، لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له، أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع، ولو حذفت اللام من لما كان أنسب، لتوافق الإستعمال الكثير مع الإختصار. وقد تجردت لو فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها، أما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو: لو أهنت زيدا لأثني عليك، أي فيثني مع عدم الإهانة من باب الأولى.

لو ترك العبد سؤال ربه لأعطاه، أي فيعطيه مع السؤال من باب الأولى.
 {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [لقمان/٢٧] أي فما تنفذ مع انتفاء ما ذكر من باب الأولى.

هذا وغير خاف عليك أن قوله {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} [الأنبياء/٢٢] لم تسق لبيان انتفاء الآلهة لانتفاء الفساد كما أشار إليه المصنف، وإنما الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة، لا بيان سبب انتفاء الفساد، فلو في الآية دلالة على ما جنح إليه أرباب المعقول من لو وأن ونحوها للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع، من غير قصد إلى القطع بانتفائهما، فهي عندهم للدلالة على أن العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الأول ضرورة، انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، من غير التفات إلى أن علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي، لكن الإستعمال على قاعدة اللغويين أكثر.

(وهي) أي لو (للمضبي) نحو: لو جاء زيد أكرمته، وبهذا الوجه وكونها للإمتناع فارقت إن، فإنَّ إن لعقد السببية والمسبب في المستقبل، ولهذا قالوا: الشرط يان سابق على الشرط بلو، وذلك لأن الزمن المستقبل سابق على الزمن الماضي، عكس ما يتوهم المبتدئون، ألا ترى أنك تقول: إن جئتني أكرمتك، فإذا انقضى الغد ولم تجيء قلت: لو جئتني أمس أكرمتك، وبغلبتها على الماضي لم تجزم، ولو أريد بها معنى إن الشرطية.

(وقد تستعمل للمستقبل) نحو: إكرم زيدا ولو أساء، ونحو ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ((اطلبوا العلم ولو بالصين))، و((إني أباهي بكم الأمم ولو بالسقط))، وقوله:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا

ومن دون رمسينا من الأرض بسبب

لظل صدى صوتي ولو كنت رمة

لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

وغير ذلك.

ولا تجزم إذا استعملت له، وأنكر ابن الحاجب مجيئها للتعليق في المستقبل، قال: ولهذا لا تقول: لو يقوم زيد فعمرو منطلق، وكذلك ابن مالك وزعم أن إنكار ذلك قول المحققين، قال: وغاية ما في أدلة من أثبت ذلك أن ما جعل شرطاً للو في المستقبل في نفسه أو مقيداً بمستقبل، وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى لامتناع غيره، ولا يجوز إلى إخراج لو عما عهد فيها من الماضي، وفي كلامه نظر وتكلف.

(و) الثاني (إن: وهي) للإستقبال سواء دخلت على الماضي أو المضارع وتلزم الفعل لفظاً أو تقديراً (لربط شرطها بجزائها) يعني أن حصول مضمون الشرط مربوط بحصول مضمون الجزاء، فإذا قلت: إن جئتني أكرمتك، فقد ربطت الجيء بالإكرام، أي جعلته لازماً له، (وكذا ما في معناها) من آلات الشرط كمتى وأين وأنى، فإنه لربط الشرط بالجزاء ولها ولأخواتها تفصيل وتحقيق ليس هذا موضع استيفائه.

(و) الثالث من حروف الشرط (أما) الشرطية التفصيلية، أما كونها شرطية: فلزوم الفاء بعدها نحو: أما زيد فقائم، وأما كونها (لتفصيل نسب متعددة) فنحو: أما زيد ففقيه وأما عمرو فمتكلم وأما بشر فكذا إلى آخر ما تقصد، فلأنه غالب حالها.

ومعنى الشرطية فيها: أن ما بعدها شيء يلزمه حكم من الأحكام، ومعنى الشرط: استلزام شيء لشيء.

(قيل: وقد تكون مقدرة) غير ملفوظ بها، بأن تكون غير مكررة استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر نحو {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا} {١٧٤} فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا} {١٧٥} [النساء].

أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم، نحو {فأما الذين في قلوبهم زيغ} إلى {والراسخون}، كأنه قيل: وأما الراسخون، ولتوسيع الدائرة محل غير هذا.

(و) الرابع من الحروف المذكورة هنا وليس من حروف الشرط (لولا) وهي على وجهين: أحدهما: أن تدخل على جملة إسمية وحينئذ (معناها في الجمل الإسمية: إمتناع جوابها لوجود شرطها) نحو: لولا زيد لأكرمتك، أي لولا زيد موجود.

(و) ثانيها: أن تدخل على جملة فعلية فحينئذ معناها (في الفعلية: التوبيخ إن كانت ماضية) نحو {لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء} ، ولولا الكمي المقنعا.

أي عددتهم، وقول من قال: تعدون، مردود، إذ لم يقصد إلا التوبيخ.
(والتحضيض إن كانت مضارعة) أو في معناها، نحو {لَوْلَا أَخَّرْتَنِي} [التغابن/١٠]، {لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ
اللَّهُ} [النمل/٤٦].

والخامس من الحروف المذكورة أشار إليها بقوله: (ومنها: لام التعريف) لمباينة لام التعريف
لحروف الشرط بخلاف لولا، فقد قيل: إن أصلها لو زيدت عليها لا لتفيد ما ذكر، واستعرف
وجه اقتضاره على قوله لام التعريف في باب العموم إن شاء الله تعالى.

(فإن أطلق اسم الجنس المعرف على نفس الماهية) ومفهوم المسمى (من غير نظر إلى ما صدقت
عليه من الأفراد نحو: الرجل خير من المرأة) ومنه اللام الداخلة على المعارف نحو: الإنسان حيوان
ناطق، والكلمة لفظ موضوع مفرد، ونحو ذلك، لأن التعريف للماهية (فهو) أي التعريف المذكور
يسمى (تعريف الجنس، ونحوه) في إفادة هذا المعنى (علم الجنس كأسامة) فإنه يشار بهما إلى نفس
الماهية من غير نظر إلى ما صدقت عليه من الأفراد.

(وإن أطلق على حصة معينة منهما من الحقيقة معهودة بين المخاطبين) واحداً أو اثنين أو جماعة،
وظاهر هذا أنه لا يجتمع العهد والإستغراق، فإن الحصة من الحقيقة لا تصدق على جميع أفرادها.
فإن قيل: إذا قلنا: كل عدد إما فرد أو زوج، فالأعداد غير خارجة عنهما فيكون العهد
والإستغراق مجتمعين في لفظ الأعداد.

قلنا: إذا قصد بلفظ الأعداد استغراق الأفراد فلا حاجة إلى ملاحظة كونها مذكورة حتى تكون
معهودة، فمن أين لك اجتماعهما إذا قصد الأفراد بأسرها، فلا حاجة إلى اعتبار كونها معلومة
معهودة والإشارة إليها بهذا الإعتبار، وإنما يحتاج إلى ذلك إذا قصد بعض الأفراد، وتجرد كون
الشيء مذكوراً لا يوجب أن يعتبر في العبارة كونه مذكوراً، فمن أين تحقق اجتماع الإستغراق
والعهد، كذا قاله الشريف، فأما سعد الدين فصرح في شرح المفتاح بجواز اجتماعهما، وجعل منه
قوله تعالى {فَجُمِعَ السَّحَرَةُ} [الشعراء/٣٨]، بعد قوله {إِنِّي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ} [يونس/٩٧]، ولا شك
أن السحرة جمع الساحر، وأن الساحر يتناول الساحر العليم وغيره، فجمع أفراد الساحر العليم
بعض أفراد الساحر، فلم يجتمع في السحرة الإستغراق والعهد.

والحق أنه إن أريد بجواز اجتماعهما أن اللام تسمى لام العهد ولام الإستغراق في لفظ واحد، فالصحيح ما ذكره الشريف، لأن القصد في لام العهد إلى الأفراد، وفي لام الإستغراق إلى الجنس، ولا شك في تباين القصدين.

وإن أريد بجواز اجتماعهما أنه يجوز أن يكون المعهود جميع الأفراد وتكون الإشارة باللام إلى نفسها ليكون الحكم حينئذ على جميع الأفراد فالحق ما قاله السعد.

وتلك الحصة (نحو: ما فعل الرجل، لمعهود بينك وبين مخاطبك) تقول عهدت فلاناً إذا أدركته ولقيته (فهو) يسمى (تعريف العهد الخارجي، ونحوه) في إفادة هذا المعنى (علم الشخص) والإطلاق على الحصة المعينة يكون لتقدم ذكره، مع كون المتقدم ذكره مراداً به الأفراد إما صريحاً أو كناية، والمراد بها قسماً من أقسام الكناية المصطلحة، وهي الكناية المطلوب بها غير صفة ولا نسبة، وهو أن يتعين في صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين، فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها إلى الموصوف نحو: {وَلَيْسَ الذَّكْرُ كَالْأُنْثَى} [آل عمران/٣٦]، أي ليس الذكر الذي طلبت امرأة عمران كالأنثى التي وهبت لها، فالأنثى إشارة إلى ما سبق ذكره صريحاً في قوله {رَبِّ إِنِّي وَصَّعْتُهَا أَنْثَى} والذكر إشارة إلى ما سبق ذكره في قوله {رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا} فإن التحرير من الصفات المخصوصة بالذكر، وهو أن تعتق الولد لخدمة بيت المقدس، فلما كان مختصاً بهم علم أن مطلوبها كان هو الذكر، وليس بمذكور صريحاً بل ذكر ملزومه وهو التحرير.

وقد يستغنى عن تقدم ذكره بأن يكون معلوماً بعلم جديد غير سبق العلم بالوضع، وإلا كان اللام المشار بها إلى الحقيقة من هذا القبيل نحو: خرج الأمير، إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد، وكقولك لمن دخل البيت: أغلق الباب.

وقد يكون لام العهد للإشارة إلى الحاضر كما في وصف المنادى واسم الإشارة نحو: يا أيها الرجل، وهذا الرجل.

(وإن أطلق) المعرف بها (على حصة) أي من الحقيقة أي على واحد من الأفراد وتلك الحصة (غير معينة نحو: أدخل السوق، حيث لا عهد) في الخارج، وأما في ذهن فيلزم أن يكون مفهومه معلوماً للمتكلم والمخاطب، متميزاً عن غيره متقراً في ذهنهما، وإلا لم يصح الخطاب بالدخول فيه، (فهو) المسمى بـ(تعريف العهد الذهني) لوجوده في ذهن، (ونحوه) في هذا الإطلاق (النكرة: كسوق)،

باعتبار تقارب دلاليتهما وإن كان بينه وبينه فرقاً، كالفرق ما بين علم الجنس المستعمل في فرد وبين اسم الجنس نحو لقيت أسامة ولقيت أسداً، فأسد موضوع لواحد من آحاد جنسه، بإطلاقه على واحد إطلاق على أصل وضعه، وأسامة موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن، فإذا أطلقتها على واحد فإنما أردت الحقيقة، ولزم من إطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمناً، وكذا النكرة يفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو: ادخل سوقاً، بخلاف المعرف نحو: ادخل السوق، فإن المراد به نفس الحقيقة، والبعضية مستفادة من القرينة، كالدخول مثلاً فهو كعام مخصوص بالقرينة، فالجرد وذو اللام إذن بالنظر إلى القرينة سواء، وإن كان ذو اللام تجري عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ أو ذا حال ووصفاً للمعرفة وموصفاً ونحو ذلك، كعلم الجنس، وهذه الأحكام اللفظية هي التي اضطرتهم إلى الحكم بكونه معرفة وكون نحو أسامة علماً حتى تكلفوا ما تكلفوا، ولكون هذا كالنكرة يعامل معاملتها كثيراً، فيوصف بالجمل، كقوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني

وفي التنزيل {كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} [الجمعة/٥]، على أن يحمل صفة للحمار، وفيه {إِلَّا} المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ [النساء/٩٨]، لأن الموصوف وإن كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه، كذا في اللسان.

فإن قيل: المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس إذا أطلقا على واحد أحقيقة أو مجاز؟ قلنا: بل حقيقة، إذ لم يستعمل إلا فيما وضع له، لأن معنى استعمال الكلمة في المعنى أن يكون الغرض الأصلي طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد إرادته منها، وأنت إذا أطلقت المعرف أو العلم المذكوران على الواحد فإنما أردت الحقيقة، ولزم بذلك التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة، فهي لم تستعمل إلا فيما وضع له.

(وإن أطلق) المعرف بها (على كل الأفراد نحو {وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} فهو المسمى تعريف الإستغراق، ونحوه: كل مضاف إلى نكرة نحو: كل إنسان في خس) ولا خفاء في تميز بعض الأقسام عن بعض إلا في تعريف الماهية، فإنه لا يتميز عن أسماء الأجناس التي ليست فيها دلالة على البعضية والكلية، نحو: رجعي وذكرى، والرجعي والذكرى، وإن قصد به الإشارة إليها باعتبار حضورها في الذهن لم يتميز عن تعريف العهد، وهذا حاصل الإشكال الذي أورده صاحب المفتاح على هذا المقام.

قال سعد الدين: وجوابه: أنا لانسلم عن تمييزه عن تعريف العهد على هذا التقرير، لأن النظر في المعهود إلى فرد معين أو اثنين أو جماعة، بخلاف الحقيقة فإن النظر فيها إلى نفس الماهية والمفهوم باعتبار كونها حاضرة في الذهن، وهذا المعنى غير معتبر في اسم الجنس النكرة، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه، انتهى.

واختار المحقق الشريف عدم الفرق بينهما، ومال إلى ما ذهب إليه صاحب المفتاح من عدم الفرق بين الحقيقة والعهد وجعل العهد بمعنى اللام مطلقاً.

قال السكاكي في ذلك: إذا كان تعريف الجنس عبارة عن حضور الماهية في الذهن وتعريف العهد عن حضور فرد معين أو أفراد معينة منها لم يكن اختلاف فيما هو في معنى التعريفين حقيقة - أعني الحضور في الذهن -، وأما أن الحاضر في أحدهما الماهية وفي الآخر الفرد أو الأفراد فهو اختلاف راجع إلى مفروض التعريف - أعني الحاضر - لا إليه نفسه، فلو سمي الحضور في أحدهما تعريف عهد وفي الآخر تعريف جنس، كان مجرد اصطلاح ولا كلام فيه، وإنما الكلام في تحقيق معنى التعريف الجنسي وبيان أن حقيقته ما هي.

هذا وقد قيل إن النحاة ما ادعوا الفرق بينهما إلا بحسب الإضافة، حيث قسموا التعريف إلى تعريف الجنس وتعريف العهد، وبينوا الحصر فيهما بأن المشار إليه إن كان هو الحصة فتعريف العهد، وإن كان الحقيقة فتعريف الحقيقة.

ثم لام قسموا الحقيقة إلى: لام العهد الذهني باعتبار عهديته في الذهن، لمطابقة الواحد الحقيقة، بأن يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً في الذهن، وجزئياً من جزئيات تلك الحقيقة مطابقاً إياها وذلك عند قيام القرينة على أن نفس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث هي هي، بل من حيث الوجود، ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد بل بعضها، وإلى لام الإستغراق لأن اللفظ إنما دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فإما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها إذ لا واسطة بينهما في الخارج، فإذا لم تكن للعضوية لعدم دليلها وجب أن تكون للجميع، فاعتراض المحقق ليس بالقوي.

ثم إن اصطلاح المؤلف في اللام هو حاصل صاحب المطول بعد استكمال الأقسام، وفيه جعل أقسام اللام أربعة وفي التحقيق أنها اثنان كما عرفت.

فصل: [في بيان الحكم والحكم وما يتعلق به]

لما فرغ من ذكر الألفاظ شرع في بيان الحكم وما يتعلق به فقال:

(والحكم لغة: المنع) ومنه حكمت الدابة، قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهائكم
إني أخاف عليكم أن أغضب

(وعرفاً: الإلزام) يقال: حكم الأمير على العامل بتلك أي ألزمه.

(واصطلاحاً: الوجوب أو الندب أو الكراهة أو الإباحة أو الحظر) لأن الخطاب المعرف للحكم إن اقتضى الفعل فمع المنع من الترك وجوب، وبدونه ندب، وإن اقتضى الترك مع عدم المنع من الفعل كراهة، ومع المنع من الفعل حظر، وإن خير للإباحة، وقدم الإباحة على الحظر جمعاً لأقسام ما خرج في فعله، ولا خفى أن الحكم جنس أنواعه هذه الخمسة، فالإتيان بأو وضع له في غير موضعه، على أن الحكم غير منحصر في هذه كما ستعرفه إنشاء الله تعالى عند ذكر الخطاب الوضعي، من أن السبب والشرط والمانع أحكاماً، فكان الأنسب ذكرها والله أعلم.

(والأظهر: أن إطلاق) لفظ (الحكم عليها) أي هذه الخمسة (بالاشتراك المعنوي) أي مشتركة في أمرٍ معنويٍّ جامع لها، وهو أن حقيقة الحكم راجعة إلى أمرٍ إضافي تختص به الذات والفعل، فهذا أمرٌ معنوي يشترك فيه الأحكام كلها على اختلافها، كما أن قولنا: حيوان، أمرٌ معنوي تشترك فيه جميع الحيوانات وإن كانت في حقائقها مختلفة كالإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات، فإنها كلها مختلفة في خواصها ويجمعها الحيوانية فإنها مشتركة فيه، (لا) أن إطلاق الحكم عليها بالاشتراك (اللفظي) كالقراء، والإضافة إلى الطهر والحيض فإنهما ضدان لا يجتمعان إلا في اللفظ لما ذكرناه.

(ويستدعي) الحكم (حاكماً ومحكوماً فيه) وهو الأفعال (ومحكوماً عليه) وهو المكلف، وأمّا المحكوم به فلا حاجة إلى جعله قسماً برأسه؛ لأنه الحكم في الحقيقة.

(والحاكم الشرع اتفاقاً) بين المسلمين، والخلاف للبراهمة من أهل الكفر، فإنه لا حكم عندهم إلا للعقل. (والعقل) أيضاً [أي حاكم] (عند ائمتنا والمعتزلة وبعض الفقهاء، لاستقلاله بمعرفة بعض الأحكام) نحو العلم بقبح الظلم والعبث وكفران النعم وما شاكلها، ونحو حسن التفضيل والإنعام العام ووجوب شكر المنعم وما أشبهها مما ستعرفه إنشاء الله تعالى مفصلاً.

(وخلافاً للأشعرية وبعض الفقهاء) فعندهم أن العقل ليس بحاكم (ولذلك) أي ولقولهم أن العقل لا يقضي بشيء (أنكروا التحسين والتقييح العقليين، وحكموا بأن التكاليف كلها شرعية، وأنه لا حكم لها قبل الشرع) قالوا: (فلا يعاقب منكر الصانع الذي لم تبلغه دعوة النبوة وسيأتي تحقيقه) إنشاء الله تعالى في باب الحظر والإباحة.

واعلم أن الأشاعرة فسرت الحكم بأنه خطاب الله، ثم قسموه إلى ما يأتي إنشاء الله تعالى، فجعلوا الحكم نفس الخطاب، والسيد قسم خطاب الشرع على وجه يفيد أن الخطاب ليس الحكم نفسه إنما هو ما عرف به، فجعل الحكم الشرعي أمراً زائداً على الخطاب مستفاداً منه، ولذلك قال:

(وينقسم خطاب الشرع) شمل خطاب الله ورسوله الإجماع (المعرف لعين المصلحة) التي يحسن الفعل لأجلها، وهي ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الواجب وترك القبيح، كالصلاة والزكاة والصوم والحج في التكليفي، والوقت والوضوء للصلاة، والأبوة لمنع القصاص في الوضعي، (أو المفسدة) التي يقبح الفعل لأجلها، وهي ما يكون المكلف معه أقرب إلى القبيح وترك الواجب، كقطع الرحم الثابتة بخطاب التكليف، وكالزنا، الثابتة بخطاب الوضع، ومثل قوله تعالى {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ} (النساء: ١٤) الآية، فإن العصيان مفسدة معرفة خطاب الوضع.

(إلى) قسمين: الأول: (تكليفي و) الثاني: (وضعي)، وأما العقلي فلا وضع فيه؛ لأنه المعرف للسبب والشرط والمانع، وهذه إنما تعرف بالشرع، ولذلك جعل مورد القسمة خطاب الشرع.

(فالأول) وهو التكليفي حقيقته: (الخطاب المعرف لغير السبب والشرط والمانع) ويأتي بيانه إنشاء الله تعالى (وإنما يكون بالاقتضاء) وهو الطلب (أو التخيير) وخرج بمهذين الخطاب من الشارع الذي ليس لك نحو {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} (الصفات: ٩٦)، فإنه يصدق عليه أنه خطاب معرف لغير السبب والشرط والمانع وهو أنه خالقهم، والحجارة التي يعملونها آلهة، ولا يثبت به حكم؛ لعدم الاقتضاء فيه بفعل أو التخيير بينهما، وإنما هو إخبار منه بفعل له، وهذا الحد منطبق على جميع أفراد الأحكام.

(لأنه) أي خطاب التكليف (إن اقتضى الفعل) الذي عرف غير مصلحته من المكلف (حتماً) بأن يكون على وجه ليس لفاعله القادر عليه الإخلال به (فمعرف الوجوب، أو غير حتم) بأن يكون على وجه ليس لفاعله القادر عليه الإخلال به (فمعرف الندب، أو) اقتضى (الترك حتماً) بأن يكون على

وجه ليس للمكلف فعله (فمعرفة التحريم أو) اقتضى الترك (غير حتم) بأن يكون على وجه للمكلف فعله مع النهي (فمعرفة الكراهة، أو كان) خطاب التكليف (بالتخيير فمعرفة الإباحة).

قال عضد الدين ما معناه: واعلم أن الحكم أمرٌ إضافي له نسبة إلى الفعل ونسبة إلى الحاكم، فإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً، وإذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وهما متحدان بالذات مختلفان بالإعتبار^(١)، فلذلك تراهم يجعلون أقسام الأحكام الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب أخرى، و تارة الوجوب والتحريم، كما فعل المصنف.

(والواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحظور الفعل المتَّصف بذلك) أي بالوجوب ونحوه، إذ هي من صفات الأفعال الاعتبارية لا الحقيقية، فوجوب الواجب لوجوه واعتبارات، وكذلك قبح القبيح، فالوجوب كون الفعل على تلك الوجوه، وكذلك القبيح.

فصل: [في معنى الواجب وأقسامه]

(والواجب) في اللغة: الساقط يقال: وجبت الشمس أي سقطت، قال تعالى: {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} (الحج:٣٦)، ويقال للقرار الثابت، يقال: وجب الحق على فلان أي قر وثبت. وأما في الاصطلاح فتستعمل في أمور أربعة:

[١] واجب في مقابله الجائز: يقال: صفات الله واجبة له أي غير جائزة.

[٢] وواجب في مقابله التحيز، يقال: كون الجسم محترماً يصدر عن مؤثر على سبيل الوجوب، المعنى أنه غير متحيز.

[٣] وواجب يراد به المستمر، يقال من توفرت دواعيه إلى الفعل وصوارفه عن تركه: وجب حصول الفعل منه، يعني استمر حصوله.

[٤] والواجب الذي هو مناط التكليف، وهو (ما استحق المدح على فعله والذم على تركه بوجه ما)، وهذه الزيادة للباقلاني، وأتى بها المؤلف ليدخل من الواجب ما لا يذم تاركه كيف ما تركه، بل يذم تاركه بوجهٍ دون وجهٍ، وهو إذا لم يقم به غيره في ظنّه وهو فرض الكفاية، وكذا

(١) فاختلقت العبارات لاختلاف الإعتبارات، وكما قالوا في أدب البحث أن الكلام المفيد من حيث أنه يسأل

عنه يسمى مسألة، ومن حيث أنه يبحث عنه يسمى بحثاً. تمت. من هامش النسخة (أ).

المخير الموسع، فإنه يذم تاركه إذا ترك مع الآخر، وأما الموسع كالظهر مثلاً فهو داخل في الحد فلا يحتاج إلى إدخاله بهذا القيد؛ لأن من لم يأت به في أول الوقت لم يكن تاركاً للواجب إلا على رأي من يجعل وقته أول الوقت.

واعترض من زاد هذه الزيادة؛ لأنه وإن حافظ على عكسه فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود كالكفاية، فقد أحل بطرده، فدخل في الحد ما ليس من المحدود، وهو صلاة النائم والناسي وصوم المسافر فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر.

وأجيب: بأن وجه ورود هذه المذكورات على الطرد هو أن تاركها يستحق الذم على تقدير عدّ النوم والنسيان والسفر، فعلى هذا يتوجه أن يقال: المراد بالترك هو الترك الذي يبقى بحاله عند الوجه الذي يلحق به فيه الذم، كما في ترك زيد صلاة الجنابة مثلاً، فإنه بحالة من غير تغيير سواء تركها عمداً أو لم يترك، وإنما يقع التغيير في الأمر الخارجي الذي هو ترك عمرو مثلاً، فإنه يتحقق وقد لا يتحقق بخلاف ترك النائم، فإنه على التقدير الذي يلحقه الذم وهو عدم النوم لا يبقى بحاله؛ لأنه لا يكون حينئذ ترك النائم، وكذا في النسيان والسفر فلا يتحقق أنه يذم تاركه على تقدير يتحقق معه هذا الترك.

يوضحه ما قاله الشريف: أنه إذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف، فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص، والذم إنما يلحقه بسببه، فإذا قلنا: الواجب ما يذم تاركه، فالمعنى ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له به، وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك؛ لأن تركه الكفاية ترك واحد لا يتغير في نفسه بإثبات الغير وعدمه، فإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك، وإن أتى لم يلحقه، فهناك ترك واحد يلحق بسببه الذم على وجه، فلو لم يقيد الحد بقوله: بوجه ما لتبادر منه العموم إلى الفهم وخرج الكفاية والمخير، فإذا قيد دخلاً قطعاً، وأما التارك الذي هو النائم مثلاً فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه، ولا يلحقه بسبب الترك الأول استحقاق ذم أصلاً، فلا يصدق عليها أنه يذم تاركها لترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم العذر، فعلم أن ترك الكفاية وترك النائم متغايران بالوجه المذكور، أعني التغيير وعدمه، فإذا أريد إدخال أحدهما أعني غير المتغير في تعريف بزيادة قيد يناسبه فقط، لم يرد الآخر أعني المتغير نقضاً على ذلك التعريف بوساطة ذلك القيد الذي لا يناسبه؛ إذ ما عده آبي عن دخوله فيه.

وملخصه: أن فرض الكفاية والمخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد، لكن خروج الأولين بسبب العموم في الدم، وخروج الثالث بسبب اعتبار حقوق الدم للتارك، فالتارك الذي هو تارك له به، فإذا أريد القيد ارتفع العموم فقط، فيدخل الأوّل دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله، هكذا حقق المقال. انتهى.

واعلم أن الحد - وإن صح من هذه الجهة - فهو مختل من جهة أخرى؛ إذ يقال: إن أردتم استحقاق ذم الشارع عليه فلا يوجد في الجميع؛ إذ لا نص في كل واجب، أو بنص أهل الشرع فدور؛ لأنه إذا عرف بذمهم وهم لا يذمون ما لم يعرفوا الواجب ولا يعرفون الوجوب ما لم يعرفوا الدم كان دوراً، وبذم العقلاء، فكذلك يلزم الدور؛ إذ لا يذمون على كثير من الواجب الشرعي ما لم يعرفوا الوجوب، ولا يعرفون الوجوب ما لم يعرفوا الدم.

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء، منهم: الشافعي، (ويرادفه) أي الوجوب (الفرض)، بمعنى أنهما اسمان بمعنى واحد.

وقال (الناصر) للحق الحسن بن علي، (والداعي) إلى الله يحيى بن الحسن^(١)، (والحنفية) ليسا مترادفين، بل (الفرض ما دليله قطعي) من نص كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو قياس قطعيين كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى {فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} (الزلزل: ٢٠)، (يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى) ولا يحل ترك قضاءه (والواجب نقيض ذلك) وهو ما لم يثبت بنص قطعي ولا إجماع ولا قياس قطعيين كتعيين الفاتحة الثابتة بقوله ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)) وهو آحاد، ونفي الفضيلة محتمل ظاهر، فلا يفسق تاركه ولا يكفر مستحله ولا يقضى، وذلك كالوتر عندهم، والنزاع لفظي، فنحن نجعل اللفظين اسماً لمعنى واحد بتفاوت أفرادها، أخذاً من فرض الشيء قدره، ووجب بمعنى ثبت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي، وهم يخصون جهة كل منهما

(١) الإمام الداعي إلى الله يحيى بن الحسن بن محفوظ بن محمد بن يحيى، من أئمة الزيدية الدعاة، دعا بعد وفاة الإمام المنصور بالله في شهر صفر سنة أربع عشرة وستمائة، وكان محل من البلاغة والعلم، قال الإمام المنصور بالله: مع الداعي علم أربعة أئمة، توفي في شهر رجب سنة (٦٣٦) هـ، ومشهده بساقين من بلاد خولان، مشهور مزور، وله في أصول الفقه كتاب (المقنع الشافعي).

بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له، أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى جزأه أي قطع بعضه، والواجب من السقوط وما يثبت بظني ساقط من قسم المعلوم ومأخذنا أكثر استعمالاً.
بلى قولهم، كما قال الرازي: تحكم محض، إذ الفرض هو المقدر مطلقاً أعم من أن يكون مقدرًا
علماً أو ظناً، وكذا الواجب هو الساقط أعم من أن يكون ساقطاً علماً أو ظناً، وقد توهم أن
من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي،
حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر.

واعلم أن للواجب تقسيمات بحسب نفسه، وبحسب فاعله، وبحسب وقته، فشرع في بيانها فقال:
(ينقسم الواجب بحسب نفسه إلى ضروري) عقلي: كوجوب قضاء الدين و رد الوديعة وشكر
المنعم على الجملة، وشرعي: كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحو ذلك من أصول الشرائع،
ومعنى كون هذه ضرورية أنا نعلم من دين النبي صلى الله عليه وآله ووجوبها ضرورة.

(و) إلى (استدلالي) عقلي: كالمعارف الإلهية وشكر المنعم المعلومه نعمته دلالة، وشرعي: كفروض
الصلاة والوضوء أو المقدار الواجب في الوضوء، أو المقدار الواجب في الزكاة، وأعمال الحج.
وينقسم أيضاً بحسب نفسه إلى (معين) عقلي: كشكر المنعم وقضاء الدين ورد الوديعة ونحو
ذلك، وشرعي: كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك.

وإلى (مخير) عقلي: كما إذا كان بالمكلف علة وغلب على ظنه أن يندفع بالحجامة أو شرب
الدواء، فإنه يجب عليه فعلها وجوباً مجبراً، وشرعي كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

(و) ينقسم الواجب (بحسب فاعله: إلى فرض عين) وهو ما يعم جميع المكلفين، أو يكون
من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كالأضحية وغيرها، عقلي: كشكر المنعم وقضاء
الدين ومعرفة الله ونحو ذلك، وشرعي: كالصلاة والحج وغير ذلك.

(و) إلى (كفاية) عقلي: نحو رد الوديعة المودعة عند جماعة، فإنه إذا ردها الواحد منهم سقط
الدم عن الباقي ونحو ذلك، وشرعي: كما نثبتته إنشاء الله تعالى.

(و) ينقسم (بحسب وقته إلى مضيق وموسع وأداء وقضاء وإعادة، فالمعين ظاهر، والمخير
كالكفارات الثلاث ويأتي بيانها إنشاء الله تعالى في الأمر).

(واختلف في فرض الكفاية): وهو ما إذا قام به البعض سقط عن البعض كالجهاد، فإن المقصود منه حفظ الدين وإعلائه وحراسته أولياء الله، فإذا حصل من بعض سقط عن الآخرين، ومثل قطع الشبّه فإن المقصود منه حراسة القواعد الدينية من أن تنقضها شبه الفرق اللغوية، فمهما حصل من واحد كفى، ومثل هذا غير واجب على الأعيان لما ذكرناه، فلا بد من أن يتعلق وجوبه: إمّا على الجميع ويسقط بفعل بعضهم، أو يتعلق بالبعض فقط، إذا عرفت هذا:

(فعند أئمتنا والجمهور أنه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض) والمراد بوجوبه على مذهبننا: أنه واجب على كل واحد.

وقيل: المراد الجميع من حيث هو؛ إذ لو تعين على كل أحدٍ كان إسقاطه عن الباقي رفعا للطلب بعد تحققهن فيكون نسخاً فيفتقر إلى خطاب جديد، ولا خطاب ولا نسخ، فلا سقوط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو، وأنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد، ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض.

وأجيب: بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير نسخ كاتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً فإنه يحصل بفعل البعض، فلهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض، وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الواجب من غير نسخ.

(وقيل) بل هو واجب (على البعض، ثم اختلفوا) في ذلك البعض هل هو معين أو مبهم؟

(فقال الرازي والسبكي) هو (بعض منهم، وقيل: بعض (معين عند الله، وقيل: من قام به) فهو المكلف.

لنا: أن الجميع يأثمون إذا تركوه وهذا معنى الوجوب.

واحتج المخالفون: بأنه يسقط بفعل البعض فلو وجب على الجميع لما سقط عنهم بفعل البعض.

قلنا: هذا استبعاد، ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض إذا حصل به

الغرض، كما يسقط ما في ذمة زيد بأداء عمر عنه.

والقائلون بأنه بعض منهم تفردوا بأنه كما يجوز الأمر لواحد منهم اتفاقاً يجوز أمر بعض منهم،

فإن الذي يصلح مانعاً هو الإجماع، وقد علم إلغاؤه في خصال الكفارة.

قلنا: إنا نفرق بينهما بأن إثم واحد غير معين، وقد يقال: خلاف المعقول، بخلاف الإثم بواحد

غير معين، وقد يقال: إنما يصح لو لم يكن مذهبهم إثم الجميع بسبب ترك البعض.

قالوا: قال تعالى {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ} (التوبة: ١٢٢)، وهو صريح في الوجوب على طائفة غير معينة من الفرق.

قلنا: الظاهر يؤوّل بالدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً بين الأدلة، فإنه أولى من إلغاء دليل بالكلية، وقد دل على الوجوب على الجميع، فيؤول هذا بأن فعل الطائفة من الفرق مسقط للوجوب على الجميع.

وأما قول من قال: أنه معين عند الله، فهو فاسد؛ إذ علم المكلف بتكليفه به شرط في التكليف كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى.

وتفرد من قال: بأنه من قام به بسقوطه بفعله.

قلنا: فهو قبل فعله غير مكلف به؛ إذ لا علم له، وأيضاً إذا لم يحم به أحد فمن المكلف به؟.

(ويقع) فرض الكفاية (في أصول الدين) كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحل الشبه (وفروعه) كالأذان والإقامة، وصلاة الجنازة (وتحرم الأجرة عليه إن تعين أداؤه) على الشخص إذ يصير (كالعين) وفروض العين تحرم الأجرة عليها، كالأجرة على تعليم الفاتحة وثلاث آيات، أما إذا لم يتعين أداؤه على الشخص ففي تحريم الأجرة عليه خلاف محله الفروع، ومفهوم كلام المصنف يقضي بأنه لا تحرم الأجرة عليه إذا لم يتعين، ويختار أهل مذهبنا تحريم ذلك، فاستقصاء ذلك محله علم الفروع.

(وفي تعيينه) أي مصيره فرض عين (بالشروع) فيه (خلاف):

فاختار الغزالي: عدم التعيين، والفرق أن القصد به حصوله في الجملة، فلا يتعين حصوله من شرع فيه. واختار صاحب الجمع^(١): تعيينه بجامع الفرضية، وتعلم العلم ليس من هذا على الأصح، فلا يدخل في الخلاف؛ لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها، فقد قام قارئ تلك المسألة بالواجب منها ولم يخرج منه.

(وفرض العين أفضل منه) أي من الكفاية (وفاقاً للجمهور).

(١) هو قاضي القضاة، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، المتوفى سنة

(٧٧١هـ)، وكتابه جمع الجوامع في أصول الفقه.

في الحواشي: قال أصحابنا: إذا اجتمعت واجبات قدم فرض العين ثم الكفاية فيلزم من هذا أن فرض العين أفضل (خلافاً للاسفرائيني) أبي إسحاق، (والجويني)، وأبيه الشيخ محمد، فقالوا: إن فرض الكفاية أفضل.

لنا: شدة اعتناء الشارع به لقصد حصوله من كل مكلف.

قالوا: القائم بفرض الكفاية يصون بذلك جميع المكلفين، ويخلصهم عن عهدة الإثم المركب على تركهم له، وفرض العين إنما يصران بالقيام به عن الإثم والقائم به فقط. قلت: وهذا لا يعارض ما قدمنا من عناية الشارع به.

وقال بعضهم: للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين.

قال في الحواشي ما معناه: ولفظ الجويني في العباب^(١): والقيام بفرض الكفاية أفضل، ولذا اعترض الدرستي والردماني على من نقل عن الجويني أن فرض الكفاية أفضل، فصوابه أن يقال: إن القيام به أفضل؛ لأنه أفضل في نفسه.

قال الشريف السمهودي: وفي قول النواوي من حيث أن فاعله يسد مسد الأمة ويسقط الحرج عنهم، وليس كذلك فرض العين، يرشد إلى ذلك؛ لأن أفضلية القيام به يفضل من حيث تلك العلة.

(وهو) أي فرض الكفاية (من فاعله بعد فعل من يسقط) فرض الكفاية (بفعله نفل) لعدم العقاب على تركه وهو مخالف لما حكاه ض عبد الله في الشريدة من أنه ضربان: أحدهما: يكره فعله حيث يكون البعض من المكلفين قد قام به كصلاة الجنازة. والثاني: مستحب كالجهاد والأذان.

(وقيل: فرض) حكى ذلك عن النووي ولا أعرف له دليل.

(ويأثم الكل) من أهل التكليف (بالإخلال به إن عرفوه) أي الإخلال به (معاً) أي عرفوا أنه لم يقر به أحد، ومعناه: أنهم عرفوا كلهم أنه لم يقر به أحد، أو عرفوا سبب فرض الكفاية كالجنازة مثلاً، وعود الضمير إلى ما يقضي به السياق شائع، وعلى الأول يكفي في ذلك غلبة الظن لقوله: (والإ) يعرفوه معاً بل غلب على ظن بعضهم أنه لم يعرفه أحد (فمن عرفه) يأثم دون الآخر، فإن لم يعرف أحدهم بل شك فالظاهر أنه يأثم بالترك.

(١) لم أف على كتاب للجويني بهذا الاسم.

قال (أبو العباس والإمام) يحيى: (وبعضه) أي بعض فرض الكفاية (من فروض العلماء) كالفُتيا وحلّ الشبه.

[والمراد بالواجب بها على ما ذكره المهدي في الدامغ غير مرة وابن متوية الشبه التي تقدح في أركان الدليل، أي تبطل العلم بذلك الركن لو لم يجب عنها.

قال في بعض مواده: ومن أجل ذلك ذكر أصحابنا أن الشبه المنفصلة، وهي التي لم تقدح في شيء من أركان الدليل، لا يلزم الجواب عنها، وأن تعذر الجواب عنها لا يخل بالعلم، لأنها إذا لم تقدح في الدليل فالطريق الموصلة إلى العلم باقية، فالعلم بالمدلول باق لبقاء طريقه، فلما لم يقدح في الطريق لم يحكموا بانتفاء العلم لأجلها، إذ لم يجعله طريقه، ولما لم ينتف العلم بها لم يجب الجواب عنها، بخلاف الشبه المتصلة التي ترد على أركان الدليل أو بعضها، فإنه يجب الجواب عنها لتصلح الطريق التي يوصل به إلى العلم، فإن فإن تعذر فقد فسد الطريق، فانتفى المتوصل إليه بها وهو العلم، فيجب على من قدحت عليه الرجوع عن القطع بالبتات عند نقضه فساد الطريق التي لأجلها قطع بالمدلول انتهى.

وينظر هل يمكن أن يقال: إن الشبه وإن لم تقدح على أركان الدليل أو بعضها، فهي في نفسها منكر، ودفع المنكر واجب، فحينئذ يتعين على العلماء دفعها لذلك، ولا يفترق الحال، وهذا مبحث نفيس ذكرته هنا لكثرة ما يرد إطلاق وجوب حل الشبه من غير تفصيل ولا تحقيق، والله سبحانه أعلم^(١).

(لا) من فروض (العوام) إذ لا يمكنهم حل الشبهة والفتيا ونحوها.

وقال (بعض الفقهاء: بل) التكليف به (عام) للعلماء والعوام (وقوّاه المهدي) أحمد بن يحيى حيث الخطاب به عام، والجهل بالوجوب ليس بعذر؛ إذ يلزمهم البحث، قيل: ولو حذف الوجوب لكان أولى.

(والمضيق ظاهر) وهو ضربان:

[١] مضيق له وقت يسعه ولا يزيد عليه كالتوقيت باليوم للصوم.

[٢] ومضيق لا يسعه وقته، وذلك كأن لا يبقى من غروب الشمس إلا ما يتسع لدون أربع

ركعات في الحضر، فإن ذلك وقت مضيق لصلاة العصر.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ).

(والموسع يأتي) تحقيقه (في الأمر) إنشاء الله تعالى، قال القاضي عبد الله في اللؤلؤ: الواجبات المؤقتة مضيئة كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية، وأمّا الواجبات التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل فلا يدخلها التوقيت علمية كانت أو عملية، وإن كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الإلهية ورد الوديعه والدين عند المطالبة، وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعه إذا وكل صاحبها ذلك إلى اختيار من يؤخذ ذلك عنه.

(والأداء) حقيقته (ما فعل في وقته) خرج القضاء (المقدر له أولاً) خرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة، أو فعل في وقته المقدر ولكن غير الوقت الذي قدر له كصلاة الظهر، فإن وقته الأوّل الظهر والثاني إذا ذكرها بعد النسيان، فإذا أوقعها في الثاني لم يكن أداء، وأولاً مقابل لما ينافي تفسير الإعادة فهو متعلق بفعلٍ قطعاً، فإن كان بعضهم قد جعل (في) متعلقاً بالمقدر لتدخل الإعادة زعماً منه أنها قسم من الأداء.

قال سعد الدين: كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة، وأنما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس بأداء ولا قضاء.

(والإعادة: ما فعل في وقت الأداء) خرج القضاء (ثانياً) خرج الأداء (لخلل في) الفعل (الأوّل) خرج صلاة من صلى منفرداً ثمّ صلى جماعة لأجل الفضيلة، وفي هذا الحد تسامح؛ لأن هذا إنما يصلح حداً للمعاد لا للإعادة.

(وقيل) ما فعل في وقت الأداء (لعذر وهو أعم) من الأوّل لشموله صلاة المصلي جماعة للفضيلة بعد أدائها منفرداً إذا طلب الفضيلة عذر، بخلاف الأوّل؛ لأن الخلل فيها منتفٍ.

(والقضاء: ما فعل بعد وقت الأداء) وهو المقدر له أولاً (لتركه فيه) فخرج ما فعل في وقت الأداء كالصلاة مثلاً إذا أداها في وقتها ثمّ أعادها بعد الوقت لإقامة الجماعة، وأداها خارج الوقت قضاء ثمّ أعادها لجماعة، فإنه لا يكون فعل الثاني قضاء؛ لأنه كفعل هذا الترك الأوّل في وقت الأداء، و خرج أيضاً ما لا أداء له كالنوافل.

(أو) يقال في حقيقته ما فعل بعد وقت الأداء لا لتركه فيه بل (لوقوع خلل في فعله) أي (فيه) أي في الوقت الواجب كأن يترك شيئاً مجمعاً على وجوبه أو نسي الوضوء أو نحو ذلك.

ولما كان من العبادات ما يتصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس والصوم، وما يتصف بالقضاء فقط كصلاة الحائض ونحوها وصومها، ومنها ما يتصف بالأداء فقط كالجمعة، نبه المصنف على ما يُقضى من العبادات، وعلى اشتراط دليل جديد، وأشار إلى أن دليل الأداء لا يكفي، فقال: (وإنما تقضى عبادة مؤقتة لم تقع في وقتها) المضروب لها أولاً، (أو وقعت فيه لكن) وقعت (مع خلل فيها، و) لا بد مع الخلل من أن يكون (ورد الدليل بقضائها) وذلك (كالصلاة والصوم) فإن الدليل ورد بقضائهما.

أما الصلاة: فقوله صلى الله عليه وآله ((من نام عن صلاته أو نسيها فوقتها حيث ذكرها))، فهذا وارد في الساهي، وقيس عليه العامد بجامع التلافي للمصلحة والتدارك، وضعف ذلك الإمام شرف الدين إذ ربما لا يقبل التدارك لعظم أمره، كما ذكره أهل المذهب في اليمين الغموس وكفارة القتل العمد، وهذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه وهو الحق والله أعلم.

وأما الصوم: فقوله تعالى {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} (البقرة: ١٨٤)، وقيس غيرها بالأولى، بخلاف صلاة الجمعة فإنه لم يرد دليل بوجوب قضائها. [قوله (ورد الدليل بقضائها) عائد إلى الطرفين، أعني ما لم تقع في وقتها، أو وقعت فيه لكن مع خلل، فلا ينبغي أن يقتصر على الثاني، والله أعلم] (١).

فصل: يتنصن اختلاف في مقدمه الواجب هل تجب بوجوبه أولاً؟

(و) المختار أن (ما لا يتم الواجب) فعلاً أو تركاً (إلا به)، وهو ما يتوقف عليه وجوده عقلاً أو شرعاً أو عادة (إن لم يكن مقدوراً) أي لا يكون في وسعه كحصول العدد في الجمعة وحضور الإمام، وكتحصيل القدم في القيام، (لم يجب) على المكلف تحصيله تبعاً لإيجاب القيام في الصلاة مثلاً؛ إذ الوجوب موقوف على القدرة من المكلف، ومع عدمها لا وجوب للقيام مثلاً أصلاً حتى يتبعه وجوب تحصيل القدم (إلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق) وهم بعض الأشعرية. (وإن كان مقدوراً) فلا يخلو إما أن يقيد الوجوب به لفظاً أو يطلق:

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ).

[١] (فإن قيد الوجوب به لفظاً كالاستطاعة في الحج) في قوله تعالى {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} (آل عمران: ٩٧)، (لم يجب إلا عند حصوله) أي حصول ذلك القيد، فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد، فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر.

نعم، (ولا يجب تحصيله اتفاقاً) لتقييد الوجوب بذلك الشرط، ولا يجب تحصيل الشرط؛ لأن تحصيل الواجب ليجب لا يجب.

قال الشيخ لطف الله: وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً بـ"جَوْزٌ"، إذ لا وجوب له أصلاً بدون القدرة والشرط.

[٢] (وإن أطلق) الوجوب عن التقييد بذلك الأمر، وإن قيد بغيره لجواز أن يكون مقيداً بالنسبة إلى مقدمة ومطلقاً بالنسبة إلى أخرى، حتى أن الزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب مقيدة فلا يجب، وإلى تعيينه وإقراره مطلق فيجب.

ثم لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب العنق مثلاً، والأمر بالإشباع أمر بالإطعام إنما الخلاف في غيره:

(فأتمتنا والجمهور) من المعتزلة والأشعرية (على وجوب ذلك) أي ما لا يتم الواجب إلا به (بالأمر الذي وجب به الواجب) فغسيل جزء من الرأس مستفاد من قوله تعالى {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} (المائدة: ٦)، ونحو ذلك (لأن الأمر بالشيء) الذي هو سبب الوجوب، سواء كان أمراً حقيقة كأقيموا الصلاة، أو خبراً في معنى الأمر كقوله تعالى {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (آل عمران: ٩٧)، (أمر بمقدماته) التي يتوقف وجوبه عليها، ولا خفاء في أن هذا الدليل غير النزاع، فلا بد من دلالة عليه، فنقول:

لنا: أنه لو لم يجب لما وجب التوصل إلى الواجب والتوصل إليه واجب بالإجماع، [وأيضاً فالمعلوم أننا لا نتمكن من الخروج من عهدة الأصل إلا بذلك].

(وسواء كان ذلك) الذي لا يتم الواجب إلا به (شرطاً عقلياً، كترك كل ضد للواجب) لعدم إمكان الشيء وضده في وقت واحد، ومن ثم قبح كل ضد للواجب منع من وجوده، ومعنى الأمر وفائدته تدل على ذلك، لا صيغته، وخالف في ذلك بعضهم، وقال: لا يوصف بالقبح، (وفعل ضد المحرم) لما قلنا أولاً، وإنما لم يقيد، وقال: ضد، دون كل ضد وقيد في الأول بكل اللفظية، لفائدة وهي أنه يجب ترك كل ضد للواجب بخلاف المحرم، فإذا فعل واحد من أضداد كفى.

(أو) كان شرطاً (عادياً كغسل جزء من الرأس) فإن غسل الوجه لا يتم إلا بغسله عادة.
 (أو) كان شرطاً (عادياً شرعياً كالوضوء في الصلاة) فإن الصلاة لا تتم شرعاً إلا بالوضوء.
 (أو) كان ما لا يتم الواجب إلا به (علة كالنار للإحراق) أي كإساس النار لمحلله فإنه علة لإحراقه، فإذا قال أحرق كذا فإنه يكون أمراً بتحصيل النار، هذا فيما لا يتم الفعل إلاً به.
 وأمّا ما لا يتم الترك إلاً به: فقال القاضي عبد الله في اللؤلؤ: وما لا يتم الترك إلا به مسائل كثيرة في علم الشريعة لا يمكن ترك القبيح إلا بترك غيره.
 مثال ذلك: ما نقوله: إذا وقع شيء من النجس في ماء قليل فإنه لا يتمكن من اجتناب النجس إلا باجتناب أجزاء الماء التي كانت طاهرة.
 ومن ذلك: إذا التبس إناء طاهر بإناء نجس، فإننا لا نثق بترك استعمال النجس إلا إذا ترك استعمالهما جميعاً.

وكذلك إذا التبس ثوب طاهر بثوب نجس، أو التبست مطلقة بائناً منه بغيرها، أو ألبست الميتة بالمذكاة إلى غير ذلك مما يكثر. انتهى.
 (وقيل: لا يجب) ذلك الذي لا يتم الواجب إلا به بالأمر الذي وجب به الواجب (فيها) أي في العلة (و) في (الشرط مطلقاً) أي سواء كان الشرط شرعياً أو عادياً أو عقلياً، (بل) يجب بغيره أي بغير دليل الواجب (من الأدلة الخارجيّة) من عقل أو عادة، لا بالأمر نفسه، والقائل بهذا القول بعض الأصوليين: محتجاً بأن الوجوب لا يثبت إلا بالأمر، والأمر إنما يتناول المأمور به فقط، وما لم يتناوله فلا وجه لوصفه بالوجوب.
 قلنا: اقتضى وجوبه ما قدمنا.

وقال (الجويني) رواه عنه صاحب الجمع (وابن الحاجب): بل (يجب) الشرط (الشرعي) كالوضوء للصلاة (دون غيره) من الثلاثة الأمور، محتجين بأنه لو لم يجب الشرط بالأمر بالمشروط لم يكن شرطاً؛ إذ بدونه يصدق أنه أتى بجميع ما أمر به، فيجب صحته، وأنه يبقى حقيقة الشرطيّة.
 وأمّا أن غيره لا يجب: فلأنه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقّل الموجب له، وإلا أدى إلى الأمر بما لا يشعر به، ونحن نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه.
 قلنا: إنما يلزم التعقّل في الواجب بالأصالة لاستواء قولك لو لم يجب الشرط بالأمر الخ.

قلنا: قال سعد الدين: لا خفاء في أن النزاع في أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وإيجاباً له، وإلا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً؛ إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة، كما أن الشرط العقلي معلوم أنه لازم قطعاً، فعلى هذا لا نسلم أن الإتيان بالمشروط دون الشرط إتيان بجميع ما أمر به، وإنما يصح لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر.

وإن أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب، فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما أمر به يجب صحته، وإنما يجب لو لم يكن له شرط أوجبه الشارع بأمر آخر.

قال مولانا الإمام عز الدين عليه السلام: ولصاحب التفصيل أن يجيب على هذا الطرف بأنا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط، والأمر بما يتوقف المأمور به عليه عقلاً، وذهبنا إلى التفصيل حيث ليس به إلا مجرد حكم العقل بالتوقف، وبمجرد إخبار الشرع بالتوقف من غير إلزام بفعل الشرط، وفرقنا بين مجرد حكم العقل وبمجرد حكم الشرع بالتوقف، وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل، وليس ما قصدناه.

وقال المرتضى (الموسوي^(١) والرازي: بل) تجب (العلة) كالنار للإحراق (دون غيرها) من الشروط محتجين على عدم وجوب غير العلة لما تقدم من دليل المانع مطلقاً. وأما وجوب العلة: فلأن العلة أشد ارتباطاً بمعلولها من الشرط بالمشروط، فإن الشرط كالوضوء لا يجب حصول مشروطه كالصلاة عند حصوله.

(١) الموسوي هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام، أبو القاسم، الملقب بالشريف المرتضى، كانت ولادته (٣٥٣ هـ) وكان عالماً متكلماً فقيهاً متقدماً في فقه الإمامية، وكان فصيحاً أديباً لغوياً شاعراً، وكان إمامياً ناصراً لأقوال الإمامية معدوداً في رجالهم، تولى النقابة وديوان المظالم بعد أخيه الشريف الرضي جامع نصح البلاغة رحمة الله عليه، وكانت مدة ولايته ثلاثين سنة وأشهرها، واشتملت خزائنه على مأتي ألف كتاب، وله مؤلفات كثيرة في الفقه والآداب والكلام من أشهرها كتاب أمالي المرتضى وكتاب الرد على مغني عبدالجبار وغيرها، وتوفي في شهر ربيع سنة (٤٣٦ هـ).

(وثمره الخلاف) بين القائلين بوجوب المذكور والقائلين بعدم وجوبه (هل يتناوله) أي ما لا يتم الواجب إلا به (الأمر) بحيث لا يحتاج إلى دليل آخر غير دليل وجوب الأصل (ويوصف بالوجوب) بمجرد وجوب الأصل (ويثاب بفعله) فيثاب ثواب واجبين (ويعاقب) عقاب عقابين بتركه (أم لا) يثبت شيء من هذه الثلاثة، فمن قال هو واجب قال نعم ومن لا فلا.

(وإذا لم يتم الواجب إلا بقبیح) أي بفعل قبیح كالصلاة الواجبة في الدار المغصوبة، ومثل إخفاء المؤمنين من الكفار بالكذب الصريح (أو) لم يتم الواجب إلا (بإخلال بواجب) في الحواشي لعله مثل الخروج بإتلاف شيء حال الخروج يعني من مال الغير (ولا) أمكن (ترك القبیح إلا بقبیح) كما إذا علم من حال زيد أنه لا يترك الزنا إلا بإعطائه الطنبور يعزف فيها (فالترجيح) بين هذه الأشياء فما كان مصلحته في نظر المجتهد أرجح فُعل، وما كان مفسدته أرجح تُرك. قال الشيخ لطف الله: وذكر هذه المسألة هنا إستطراداً لنوع إیصال بينه وبين مقدمات الواجب المذكورة.

فصل: [في استحالة كون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة]

(ويستحيل كون الشيء (الواحد واجباً) للأمر به (حراماً) للنهي عنه مثاباً لفعله معاقباً لتركه (من جهة واحدة) للمضادة بين الوجوب والحرمه (إلا عند مجوز تكليف ما لا يطاق) وقوله: (عقلاً وشرعاً) متعلق بمجوز أي إلا المجوزين له عقلاً وشرعاً فإنه لا يستحيل عندهم، وهو احتراز عمّن يجوزونه عقلاً لا شرعاً، وقد سبق إلى ذهن بعضهم أنه متعلق بيبستحيل وهو خلاف ما نص عليه القطب في شرح المنتهى، وإنما منعه من يجوزه عقلاً لا شرعاً؛ لأن هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل تكليف هو محال في نفسه؛ لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز.

(ومنه) أي ومما اتحدت جهته: (الصلاة في الدار المغصوبة عند أئمتنا، وأحمد) بن حنبل، (والظاهرية، وجمهور المتكلمين) كأبي علي وابنه (واحدى الروايتين عن مالك) وإنما كان منه (لاتحاد المتعلق) أي متعلق الوجوب والتحريم؛ لأن الكون في الحيز واحد في الصلاة والغضب مما هو مأمور به؛ لكونه جزءاً للصلاة المأمور بها، ومنهي عنه لكونه نفس الغضب، فهو ذاتي للصلاة بمعنى جزء الماهية، وللغضب بمعنى نفس الماهية، فيتحد متعلق الأمر والنهي، وفي دعوى اتحاد الجهة نظر؛ لأن جهة الأمر الصلاة وجهة النهي الغضب، واتحاد المتعلق عين اتحاد الجهة، فعلى هذا أئمتنا ومن معهم

يمنعون كون الشيء واجباً حراماً من جهتين عند اتحاد المتعلق، وكلام ابن الحاجب صريح في أن الخلاف في المسألة هذه فيما كان له جهتان، واختار الجواز، وذكر خلاف من هو مع أئمتنا وهو أحمد والظاهرية، (فلا تصح) الصلاة (ولا يسقط الطلب) لها وتُقضى.

(ويجوز كونه) أي الواحد (كذلك) أي حراماً حلالاً (من جهتين كالأمر) للعبد مثلاً (بالخياطة والنهي عن) السكون في (مكان مخصوص ثم) بعد الأمر (فُعِلَتْ) الخياطة (فيه) أي في المكان المنهي عنه، فإن سيد العبد إذا أمر عبده بالخياطة ثم نهاه عن اللبث في المسجد فخاط الثوب فيه فلا شك أنه قد أطاع بالخياطة؛ لأن سيده لم يقيد فعلها بمكان دون مكان، وعصى بدخوله المسجد فهو هاهنا مطيع من وجه عاص من وجه، وظاهر قول المؤلف: (إن كانت الخياطة ليست بغصب للهوى) يشعر بأن هذا المثال على جهة الفرض وإلا فهو كالصلاة في الدار المغصوبة دليل ذلك قوله في الحواشي: فظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق، وأما الإمام المهدي عليه السلام فإنه جعل مسألة الخياطة قسمين: قسم ما ذكرناه كالصلاة في الدار المغصوبة وهو ما إذا قال السيد لعبده لا تخط هذا الثوب في المكان الفلاني ثم خاطه فيه، فإن المتعلق هنا متحد.

(ومنه) أي ومن الذي هو حرام حلال من جهتين: (الصلاة في الدار المغصوبة عند الفريقين) الشافعية والحنفية (وجمهور الأشعرية) وصواب العبارة أن يقول: ومما تعدد فيه المتعلق الصلاة في الدار المغصوبة عند هؤلاء لما أسلفناه، فعندهم أن متعلق الأمر الصلاة ومتعلق النهي الغصب، وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الأمر والنهي حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق (فتصح) الصلاة عندهم (ويثاب) عليها من جهة الصلاة نحو: إن عوقب من جهة الغضب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه.

(وقيل) تصح (ولا يثاب) فاعلها عندهم عقوبة له من جهة الغضب.

وقال (الباقلاني والرازي: لا تصح) كقولنا، وحتهم حجتنا (و) لكنهم خالفونا في أنه (يسقط الطلب) بالقضاء، قال الباقلاني: يسقط عنده الطلب وإن كانت معصية، كمن شرب مجتناً حتى جُنَّ، فإنه يسقط عنه الفرض، فجعلها الباقلاني كالعلامة على السقوط تحصل عندها، لا على ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالإتيان بالمأمور به.

قال الشيخ لطف الله: والملجئ له إلى ذلك التوفيق بين الأدلة.

وقال الرازي في المحصول: لأننا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها، والسلف أجمعوا على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلاة التي صلوها في الأمكنة المغصوبة، وحال مطالبتهم برد المظالم، فكشف لنا الدليل القاطع على أنها لا تصح، وإجماع السلف على ترك أمرهم بالإعادة عن كونهم بعد فعلها غير مطالبين بها.

قلنا: إنما لو لم يأمرهم بقضائها للاختلاف الواقع فيها هل هي صحيحة أولاً، فمن السلف من حكم بصحتها فلم ينكر، ومنهم من لا، ولكن بناء على التصويب للمجتهدين.

سلمنا، فإنما لم يأمرهم بقضائها للاختلاف في الصلاة حتى تقضى أولاً؛ إذ الحديث لم يرد إلا في الساهي والنائم، (ودعوى الغزالي الإجماع على صحتها) أي الصلاة في الدار المغصوبة (باطلة) وإذا امتنع الإجماع لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة أهل البيت المطهرين، وإمام من أئمة المسلمين إلى أنهم خالفوا الإجماع وماتوا ميتة جاهلية إفك وتبديع بناء على مجرد وهم، ثم إن أحمد بن حنبل ما أنكر أحد فضله في النقليات، فكيف تواتر قضية الإجماع في خراسان على قرب خمسمائة سنة إلى متوسط في النقل أو ضعيف، ولم يصل على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثاً في النقليات، والمخالطة لجملة لا ينافي مواطنهم، ثم لا كل من يدعي إجماعاً تقبل دعواه، ثم إن أهل البيت مجتمعون على عدم صحتها، وإجماعهم حجة عند من أنصف، ولكن ليس ببدع من اشتدت عداوته لأهل البيت أن يجحد أقوالهم فضلاً عن أن يثبت إجماعهم.

(وفي كونها) أي هذه المسألة (قطعية أو ظنية خلاف) فعند المتكلمين أنها قطعية؛ لأن دليلها عقلي أو إجماع، والعقلي دليل المانعين، والإجماع دليل المجيزين.

وقال أبو طالب والإمام: بل ظنية لعدم ظهور التخطئة بينهم.

قال الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام: إنها اجتهادية؛ لأنه لا مجال للعقل فيها وليس ثم دليل قطعي على الصحة وعدمها.

قلت: وهو الحق وهذا الذي إذا أمكن الامتثال بدون وحدة المتعلق، وإنما الحد باختيار المكلف، وأما إذا لم يكن الامتثال إلا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله (وأما من خرج من)

مكانٍ (مغضوب) توسط فيه بدخوله مختاراً ثم خرج حال كونه (ثائباً فأت بواجب وهو الخروج لأنه مأمور به) أي بالخروج، فلا يكون حالة الخروج عاصياً.

وقال (الجويني) بل هو مطيع بالخروج (وهو) مع ذلك مرتبك في المعصية لا لأجل خروجه، بل لأنه (مستصحب عنده) أي الخروج (حكم المعصية) فيكون عاصياً (مع أنه مأمور به) لأنه بدخوله ألباً نفسه إلى التصرف في ملك الغير حال ثبوته، فعليه عقاب ذلك، إلا للجامع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبته بسبب تصرفه، وهي عقوبة إجماعه نفسه في الإبتداء إلى التصرف بالغضب عند التوبة، لأنه عند دخول المكان المغضوب عالم بأنه إذا تاب لم يخلص عند توبته من استعمال المغضوب، فيكون عليه عقاب المعصية قبل التوبة، وعقاب إجماعه نفسه في الإبتداء إلى استعمال المغضوب عند التوبة، فصار في حال خروجه كالعاصي؛ إذ لم يخلص من استعمال الغضب في الخروج، وهو الذي ألباً نفسه إلى أن لا يمكنه التخلص (وهو) أي قول الجويني (بعيد) إذ لا معصية إلا بفعلٍ منهى عنه أو ترك مأمور به، وقد سلم الجويني انتفاء تعلق النهي به، بل فعل مأموراً به فانتفض الدليل عليه.

فإن قيل: فيه الجهتان لتعلق الأمر بإفراغ ملك الغير والنهي بالغضب كالحياطة عندنا، وكالصلاة في الدار المغضوبة عند الأشعرية سواء.

قلنا: هو غلط؛ لأنه هنا لا يمكن الامتثال، فيلزم تكليف المحال بخلاف الحياطة، فإنه يمكن الامتثال، وإنما جاء الجمع باختيار العقد المكلف.

قال سعد الدين: وإنما حكموا بالاشتغال دون الاستحالة؛ لأن الإمام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعلٍ منهى عنه أو ترك مأمور بل ذلك في ابتدائها خاص.

(وقول أبي هاشم) من دخل أرضاً غاصباً ثم خرج بيته التوبة فهو عاص (في الأصح مثل قوله) أي الجويني (لا أنه ذهب إلى تحريم الخروج كالوقوف) فإن ذلك تكليف ما لا يطاق، وقد تأول الجويني بمثل ما قاله، قال: ولقد أكثر الأصوليون في تحطته، والرجل ممن لا يقع خلفه بالشتان.

(وتحقيقه) أي تحقيق قولهما (أن أكوان خروجه عندهما يوصف بكونها طاعة، وإن كان بها مأموراً ممثلاً) وأن (استصحابه لحكم المعصية لتسببه) بدخوله وتصرفه في ملك الغير (إلى ما لا مخلص له منه إلا معها) أي مع أكوان الخروج (وحظ الأصولي في ذلك بيان استحالة تعلق الأمر والنهي معاً

بالخروج) فإنه تكليف محال؛ إذ لو تعلقا به لزم التكليف بسلب الحركة والسكون؛ لأن الأمر بالحركة يستلزم سلب السكون، والنهي عنه سلب الحركة، وقد بان استحالة ذلك.

(ووجوبه أو تحريمه موكول إلى نظر الفقيه) إذ لا بحث للأصولي عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك حتى يكون عليه إثبات أن الخروج عن الأرض المغصوبة واجب أو حرام، بل بحثه عن أحوال الأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة والأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة، فعليه أن يبين امتناع تعلق الأمر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج مثلاً؛ لكونه تكليفاً محالاً هو تجويز الفعل مع عدم تجويزه.

(وتحير أكثر الفقهاء في) جواب (قول أبي هاشم ما حكم الله على من سقط فوقع في أوسط جماعة جرحى إن استمر عليه) أي الأوسط (قتله وإن انتقل عنه قتل كفؤه) واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفو كالكافر، فيجب الانتقال عن المسلم إليه؛ لأن قتله أخف مفسدة (وجزم الجويني بأنها واقعة) أي حادثة (خالية عن حكم الشرع) من أذن أو منع؛ لأن الأذان له في الاستمرار أو الانتقال أو أحدهما يؤدي إلى القتل المحرم، والمنع منهما لا قدرة على انتقاله، قال: مع استمرار عصيانه يبقى ما سبب فيه من الضرر فسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان.

وسأل الغزالي الجويني فقال له: كيف تقول لا حكم، وأنت ترى أنه لا تخلوا واقعة عن حكم؟، فقال: حكم الله أن لا حكم، فقال له الغزالي: لا أفهم هذا. وقال ملوحاً إلى شيخه الجويني: لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم لجاز أن يقال: ذلك قبل ورود الشرائع.

وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكم تناقض، فإنه جمع بين النفي والإثبات، إن كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل والترك، وإن عناه فهو إباحة محققة لا دليل عليها.

(وقيل: هو مخير) ذكر ذلك الفقيه قاسم في تعليق الجوهر (وهو المختار) لتقابل المفسدتين.

(وتوقف الغزالي) قال في شرح جمع الجوامع، فقال في المستصفي: يمتثل كل من المقالات الثلاث؛ لأن صاحب الجمع ذكر ثلاثاً، وهي الإستمرار، والتخيير، والخلو عن حكم الشرع، قال: ثم اختار الثالثة في المتخول - بالمخاء المعجمة -.

فصل: [في المندوب]

(والمندوب) لغة: المدعو، مأخوذ من الندب وهو الدعاء قال:

لا يسألون أحاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا
فسمي النفل بذلك لدعاء الشرع إليه، وأصله المندوب إليه، ثم توسع فيه بحذف حرف الجر،
فأسكن الضمير.

وفي الاصطلاح (ما) أي الفعل الذي (يستحق) المكلف به (المدح على فعله) فالفعل جنس.

وقوله (يستحق المدح) خرج المباح، فإنه لا مدح فيه ولا ذم.

وقوله (على فعله) خرج الحرام والمكروه فإنه يمدح تاركهما.

وقوله: (ولا يستحق الذم على تركه) خرج به الواجب، فإن تاركه يذم.

فإن قيل: فرض الكفاية يستحق فاعله المدح ولا يستحق تاركه الذم مع أنه فرض، ومع هذا

احتجنا إلى إدخاله في حد الواجب، فكان ينبغي أن يقول مطلقاً، وكذلك خصال الكفارة.

قلنا: قوله: (ولا يستحق الذم على تركه) كافٍ؛ لأنه للعموم لكونه نكرة في سياق النفي؛ إذ

الأفعال كلها نكرات على ما نختاره.

نعم، ولا يدخل في الحد فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوباً؛ إذ يحمل الفعل على فعل المكلف،

ولكنه معيب في الحد، قال الشيخ لطف الله: والمراد به لا يستحق الذم على تركه من حقيقته

تركه فلا ينافيه استحقاقه الذم.

قال: (بعض الشافعية: و) المندوب (يرادفه التطوع، والسنة، والمستحب، والمرغب فيه، والنفل،

والحسن) ذكر في جمع الجوامع التطوع والسنة والمستحب ولم يذكر النفل والمرغب فيه والحسن.

وقال (أئمتنا وغيرهم)، كالقاضي حسين^(١)، رواه شارح جمع الجوامع^(٢)، والخوارزمي^(١)، والبغوي^(٢)،

(والمسنون) غير مرادف للمندوب والمستحب، بل هو (ما أمر به للنبي صلى الله عليه وآله ندباً

(١) القاضي حسين بن محمد بن أحمد المرورودي الخراساني، من فقهاء الشافعية، من كبار أصحاب القفال، كان

غواصاً في الدقائق، وهو شيخ الجويني، له التعليقة في الفقه.

(٢) هو المحافظ ولي الدين أبو زرعة، أحمد بن عبد الرحيم العراقي، توفي سنة (٨٢٦) هـ، وكتابه اسمه (الغيث الهامع

شرح جمع الجوامع) انظر ص (٤١).

وواظب عليه، كالرواتب) للفجر والظهر والمغرب والعشاء، (وإلا) يأمر به النبي صلى الله عليه بل فعله، أو أمر به ولم يواظب عليه (فالمستحب) لأنه قد ورد في النوافل على سبيل الجملة ما يقضي باستحبابها كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الصلاة خير موضوع يستكثر منه من شاء)).

وأنت خبير بأن المستحب داخل في حد المندوب لوجدان استحقاق الذم فقط فهو مرادف له.

(ولا يَأْتِمُّ مَعْتَادُ تَرْكِهَا) أي السنن (لغير استهانة) فأما معها فيكفر (خلافًا للمؤيد) بالله (والإمام) يحيى، (والقاضي) عبد الجبار، (وغيرهم) كالقاضي العلامة عبد الملك بن غطريف، فروي في البحر عن المنصوص عليهم أنهم يقولون: ينكر على تاركها ولا يفسق، وإذا أنكر عليه فهو آثم.

(ولا يفسق) تاركها (خلافًا للناصر وجمهور المعتزلة) فإنه يفسق عندهم.

لنا: لو أتم تاركها لكان واجباً فيه.

قلت: قلب للحقائق.

قالوا: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((من رغب عن سنتي فليس مني))، ولظهورها وبه بالنون، وبمخالفة إجماع السلف على المحافظة عليها، ويقوله تعالى {وَاتَّبِعُوهُ} (لأعراف: ١٥٨).

فالأولون قالوا: ليس إلا أنه آثم ولا يجزم بالفسق؛ لعدم القاطع.

والآخرون قالوا: ليس إلا أنه فاسق للأدلة.

والجواب: ما سبق.

ويؤيد ما ذكرناه: قوله صلى الله عليه لمن سأله عن الواجبات فأخبروه بما ولم يخبروه بالسنن

((أفلح وأبيه إن صدق))، فلو كان يَأْتِمُّ أو يفسق بترك السنة لم يفلح.

قولكم: ((من رغب عن سنتي..)) إلى آخره.

قلنا: مسلم إذا تركها رغبة عنها، وأما إذا تركها لعدم الوجوب فلا.

(١) هو محمود بن عمرو الزمخشري، يقال له الخوارزمي، ويقال له الزمخشري.

(٢) البغوي: هو عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز، أبو القاسم، عالم محدث ثقة مؤرخ مفسر، ولد ومات

ببغداد، سمع أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، له معجم الصحابة، توفي في سنة (٣١٧) هـ.

(وقد تطلق السنة على الواجب نحو) ما روته عائشة عنه صلى الله عليه وآله ((عشر من سنن المرسلين) - وروي من الفطرة - المضمضة والاستنشاق، والسواك، وقص الشارب، وتقليم الأظفار، وغسل البراجم، وشف الإبط، والانتضاح بالماء، والختان، والإستحداد...)).

الحديث: أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، ولفظ الصحيح ((عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، وشف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء))، قال مصعب بن شعبة: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة.

قال وكيع: انتقاص الماء يعني الاستنجاء وهو بالقاف والصاد.

قال ابن الأثير: هو انتقاص البول بالماء إذا غسل المذاكير به في الجامع.

وفي النهاية: الانتضاح به، قال: ويروى بالفاء، وقيل: هو الصواب من قولهم: نضح الدّم القليل نقصه، وجمعها نقص، والمراد نضحه على الذكر، والمشهور في الرواية القاف.

والإنتضاح: الاستنجاء عند بعض الفقهاء، هو أن يتنضح فرجه بالماء بعد فراغه من الطاهر.

والإستحداد: حلق العانة.

فخلاصة الأمر: أن في هذه ما ليس بمسنون كغسل البراجم، قال الإمام: هو واجب لكونه في محل الفرض، والبرجمة بضم الباء واحدة البراجم عبارة عن رؤوس الأصابع، وكذا الختان فإنه واجب، والمضمضة والإستنشاق عندنا.

(و) المندوب: (مأمور به خلافاً للكرخي ورازي الحنفية) هكذا قاله ابن الحاجب، قال سعد الدين: لا نزاع في أنه يتعلق به صيغ الأمر حقيقة كانت أو مجازاً، وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور حقيقة، ولا خفاء في أنه مبني على أن (أ م ر) حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين المندوب، فلا ينبغي أن يجعل هذه مسألة برأسها.

(وليس) المندوب (بتكليف) لأن التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة وهو منتفٍ (خلافاً

للإسفرائيني) أبي إسحاق، فزعم أنه تكليف؛ لأن فعله لتحصيل الثواب شاق.

ورُدَّ بأنه في سعة من تركه لعدم الإلزام.

وإن قال: وجوب اعتقاد ترتبيه تكليف.

قلنا: ذلك حكم آخر، (وهو) أي الخلاف (لفظي) قال سعد الدين: يعني أن النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف، فإن فسره بإلزام ما فيه كلفة فليس تكليف، أو بطلب ما فيه كلفة، فتكليف. وذكر في الحواشي أن الخلاف في المسألتين لفظي، ففي هذه لما ذكرناه، وفي التي قبلها كما ذكره الجويني. انتهى، ولهذا قال في البرهان: وهذه مسألة لفظية، وليس فيها فائدة وجدوى من طريق المعنى، فإن المندوب مطلوب بالاتفاق، فيكون النزاع عائد إلى أنه هل اقتضا الشرع للمندوب أمر حقيقي أولاً. وقيل: بل الصحيح أن الخلاف معنوي، وتظهر فائدته إذا قال الراوي: أمرنا فإن حكمنا بأن المندوب غير مأمور به اقتضى الوجوب ظاهر حتى ترد قرينة بخلافه، وإن حكمنا بإثبات ذلك كان مجملاً، وإذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يُرَدَّ به الوجوب، فمن قال بأنه حقيقة في النذب حملة عليه، ومن لا فلا بد من قرينة في حملة عليه؛ إذ المجاز مشروط في الحمل عليه وجدان القرينة. (والأمر به) أي المندوب أي أمر الإنسان غيره به (مندوب) كما أن النهي عن القبيح واجب، وعن المكروه كراهة تنزيه مندوب (خلافاً لأبي القاسم) فزعم أنه واجب؛ إذ هو معروف، والدليل على وجوب الأمر بالمعروف لم يفصل: بين معروف ومعروف.

قلنا: ذلك الدليل الشرعي وإن كان عاماً؛ إلا أنه مخصوص بالدليل العقلي وهو أنه لا يزيد الأمر على الأمور به، فإذا كان المأمور به مندوباً؛ كان الأمر به مندوباً؛ إذ التكليف به فرع على التكليف بالمأمور به، والفرع لا يزيد عليه.

فصل: [في المباح]

(والمباح) في اللغة المعلن، مأخوذ من الإباحة وهي الإظهار، ومن الأذن والإطلاق، ومنه يقال: أبحته كذا أي أذنت له وأطلقته فيه. وفي الاصطلاح تتعلق الإباحة وتُحدُّ بأمرها: (ما) أي فعل (لا يستحق عليه مدح ولا ذم) فخرج بقوله (ما لا يستحق عليه مدح) الواجب لاستحقاق المدح والمندوب، وبقي المكروه والمحذور وخرجا بقوله (ولا ذم).

قلت: ويمكن أن يعترض حده بالمكروه، فإنه لا يستحق عليه مدح؛ إذ المدح على تركه، ولا يستحق على فعله ذم، فكان الأصوب أن يقال: ما لا يستحق على فعله ولا تركه مدح ولا ذم،

وأيضاً فقد عرفت أن هذه الرسوم للأفعال التي تعلقت بها أحكام المكلفين، على هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح، مع أن الحد صادق عليها، فالحد إذن مانع.

(ويرادفه) أي المباح (الحلال والمطلق وكذا الجائز) يعني أنها بمعنى واحد، وقد يقال: الحلال ما لا ضرر في فعله، وإن حرم تركه كدم المرتد، (وقد يطلق) الجائز (على غيره) أي غير المباح، فيطلق على:

[١] ما لا يتمتع عقلاً واجباً كان، أو راجحاً، أو متساوي الطرفين، أو مرجوحاً.

وشرعاً مباحاً كان، أو واجباً، أو مندوباً، أو مكروهاً.

[٢] أو على ما استوي فيه الأمران، سواء استويا شرعاً كالمباح وهو ما أذن الشارع في فعله

وتركه، أو عقلاً كفعل الصبي؛ إذ لا منع فيه عن الفعل والترك شرعاً والأذن، ولا خفا أن هذا القسم أعم من المباح، فلا يقال: إنه هو المباح نفسه.

[٣] وعلى المشكوك فيه في العقل والشرع والإعتبار وهو استواء الطرفين وعدم الإمتناع، وليس

المراد أنه يطلق على ما شك في أنه لا يتمتع عقلاً، أو شك في أنه لا يتمتع شرعاً، أو شك في أنه يستوي الأمران فيه عقلاً، فإن مثل هذا الفعل لا يكون جائزاً، بل مجهول الحال، وإنما المراد أن عدم

الإمتناع أو استواء الطرفين كان فيما سبق باعتبار نفس الأمر أو حكم الشرع، وها هنا باعتبار نفس القائل وموجب إدراكه، فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه عقلاً أو شرعاً عند المخبر

لجوازه، وبالنظر إلى عقله، وإن كان أحدهما في نفس الأمر واجباً أو راجحاً.

[٤] أو على ما لا يتمتع عنده في حكم العقل أو الشرع، وإن كان في نفس الأمر ممتنعاً عقلاً أو شرعاً،

وهذا هو المسمى بالمتحمل، فقد تبين أنه كما يطلق على المحتمل أنه مشكوك فيه يطلق عليه أنه جائز.

مثال إطلاق الشك على الاحتمال وعدم الامتناع في النفس: أن تقول بعد إثبات اشتراط النية

في الوضوء بعده فيه شك، أي احتمال، ولا يراد به تساوي الطرفين.

(وليس) المباح (مأموراً به عند أئمتنا والجمهور) من الأصوليين (خلافاً لأبي القاسم) الكعبي وأتباعه

من المعتزلة، فإنهم زعموا إلى أنه لا مباح في الشرع، بل كل فعل شرعي فهو واجب مأمور به، (وقيل:

لم تثبت الرواية عنه) قال في الحاوي: وهذه الحكاية حكاها عنه الرازي وغيره وهي حكاية مغمورة، لا

نعرف مذهباً له ولا لأحد من أصحابه، ولو قالها لنقلها عنه إخوانه البصريون، (ويحتمل أن تكون)

الرواية (إلزاماً) لأبي القاسم بذلك، وإن لم يقل به، وتأمل في كلام المصنف من أين تكون إلزاماً له؟ .

(وعلى ثبوتها) على جهة الفرض والتقدير (فالمشهور عنه مع بطلانه) أي بطلان المشهور عنه؛ لأن الأمر طلب وهو لا يلزم الترجيح للمأمور به على مقابله، ولا ترجيح في المباح لتساوي طرفيه فلا يكون مأموراً به (أن المباح مأموراً به لكنه دون المندوب، كما أن المندوب مأمور به لكنه دون الواجب) قيل: فيكون محل الخلاف أن لفظ الأمر حقيقة فيماذا؟.

هل هو نفي الحرج على الفعل والطلب إيجاباً أو ندباً، أو في القدر المشترك بينهما، فعلى الأول هو مأمور به، أي مأذون فيه بخلاف الثاني.

(وقيل: أراد) بقوله أنه مأمور به (أمر الإيجاب) حكاة الأشاعرة عنه والمهدي في مقدمته؛ لأن كل مباح ترك حرام، فإن السكوت ترك للقذف، والسكون ترك للقتل، وكل ترك حرام واجب، فالمباح واجب، وترك الحرام وإن لم يكن نفس فعل المباح بل إنما يتم به، فإن ما لا يتم به الواجب إلا به يجب كوجوبه.

وألزم: بأن هذا الدليل والدعوى في مصادمة الإجماع، فلا يسمع، وذلك لأنه أجمع على أن الفعل ينقسم إلى مباح وواجب، ولا شيء من المباح بواجب.

فأجاب: بأن دليله قطعي (وتأول الإجماع على انقسام الأحكام الشرعية إلى خمسة أن ذلك) الانقسام إليها (بالنظر إلى ذات المباح) فإنه يجوز فعله في ذاته وتركه بفعل مباح غيره (لا بالنظر إلى ما يستلزم) من ترك الحرام (فهو واجب) جمعاً بين الدليلين، ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه كما يكون الشيء واجباً حراماً باعتبارين.

وأجيب: بأننا لا نسلم أنه لا يتم الواجب إلا به، وذلك أنه غير متعين بذلك لإمكان الترك بغيره.

واستضعفه العضد: بأنه يكون واجباً مخيراً، وفيه تسليم القول بوجوبه.

وأجاب سعد الدين: بأن المخير يجب أن يكون واحداً منها من أمور معينة، قال: فإن قيل: يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً.

قلنا: لا بد في التعيين من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والأعيان مثلاً، ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الأغراض العامة، وأنت تعلم ما اشتمل عليه كلام المؤلف في هذا المقام من عدم الإحكام، فإنه حكى بصيغة التمريض، أو لأنها لم تثبت الرواية عن الكعبي.

ثم قال: ثانياً: والمشهور عنه مع بطلانه فكيف يقول لم تثبت ثم يقول: والمشهور وأيضاً قوله: ويحتمل أن يكون إلزاماً ليس ذلك إحكاماً؛ إذ لم يتقدم في اللفظ شيء يقتضي الإلزام، فلو قال: وليس مأموراً به خلافاً لأبي القاسم، والمشهور عنه أنه مأمورٌ به، لكنه دون المندوب، كما أن المندوب مأمورٌ به، لكنه دون الواجب، وقيل: أراد أمر الإيجاب، وتأول الإجماع الخ، قيل: ولم يثبت هذه الرواية عنه، ويحتمل أن تكون إلزاماً، لكان جيداً، وحينئذ يتضح لك قوله إلزاماً لما قال أن المباح مأمور به بناء من الذي أزمه على أن الأمر لا معنى له إلا أمر الوجوب، والله أعلم.

(والمباح جنس للواجب) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وحقيقة الواجب؛ لاختصاص الواجب بقيد زائد، وهو أنه غير مأذون في تركه، لا معنى للجنس إلا ذلك. وأجيب: بأننا لا نسلم أن ذلك حقيقة المباح، بل ذلك جنسه وفصله أنه مأذون في تركه، وبه يمتاز عن الواجب فلا يصدق المباح عليه، (ولذلك) أي ولأنه جنس (فإذا نسخ الوجوب بقي الجواز)؛ لأنه لا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام، مثلاً الحيوان جنس للإنسان، ولا يلزم من ارتفاع الإنسان ارتفاع الحيوان.

قال الشيخ لطف الله: هذا غاية ما تمشى به كلام المؤلف على ما ظهر لي، وفيه مع ذلك نظر؛ لأنه لا يلزم من ارتفاع الخاص بقاء العام، وإنما يلزم جواز بقائه.

قلت: وقوله: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز مسألة برأسها ستأتي إنشاء الله تعالى في النسخ وذكر الخلاف فيها؛ لكن هذا - أعني كون المباح جنساً للواجب - لا يفرع عليه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، لأن الجواز هناك بالمعنى الأعم لا بمعنى الإباحة، سلمنا ذلك لكن القول بأن المباح جنس للواجب ربما يدفع القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فضلاً عن استلزامه؛ لأن كل فصل: فهو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا، لأنه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول، كالحيوانية مثلاً، فالعلة في وجود الجواز في الواجب هو فصل: الواجب وهو الحرج على الترك، فإذا زال الفصل: زال الجواز؛ لأن المعلول يزول بزوال علته، وفي ذلك يقول بعضهم:

يا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم قربه

أبوجد ملزوم ولا لازم له بحال وجنس لم يقم فصله به

فيثبت أن النسخ ينافي الجواز وقد استدل المخالف هناك بهذا الاعتراض كما سيأتي إنشاء الله.

وقد يجاب: بأننا لا نسلم أن الفصل: علة للجنس كما قاله ابن سينا، بل هما معلولان لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكمية، وسيأتي بسط القول في المسألة إنشاء الله تعالى.

وقال (ابن الحاجب وغيره) كصاحب جمع الجوامع، (بل هما نوعان للحكم) داخلان تحت جنس الحكم، فالحكم يعمهما لو كان جنساً للواجب لاستلزام النوع وهو الواجب تخيير؛ لأنه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه.

(وليس الإباحة بتكليف وفاقاً للجمهور) من الأصوليين (وخلفاً للأسفراييني) فزعم أنها تكليف.

والحق: أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، فإن النافي يقول: التكليف إنما هو لطلب ما فيه كلفة ومشقة، ولا طلب في المباح فضلاً عن المشقة والكلفة، ومن أثبت ذلك لم يثبتته بالنسبة إلى أصل الفعل بل النسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، والوجوب من خطاب التكليف، وإذا لم يتلاقى النفي والإثبات على محل واحد، كان النزاع له لفظياً، وإنما لم يجعل السيد رحمه الله تعالى هذا فصلاً برأسه كما هو في غيره من الكتب، بل أردفه قول الكعبي: لاشتراكهما في أن المباح تكليف، ولمخالفتهما الجمهور في ذلك.

والإباحة حكم شرعي: إذ هي للتخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع. وروي (عن بعض المعتزلة أنها حكم عقلي) إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمراً بعده.

قال الرازي: والحق أن الخلاف لفظي؛ وذلك لأن الإباحة تثبت بطرق ثلاث:

أحدها: أن يقول الشرع: إن شئتم فافعلوا وإن شئتم فاتركوا.

والثاني: أن تدل أخبار الشرع على أنه لا حرج في الفعل والترك.

والثالث: أن لا يتكلم الشرع فيه البتة، ولكن انعقد الإجماع مع ذلك بأنه لم يرد فيه طلب فعل، ولا طلب ترك، فالمكلف مخير، وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن عني بكون الإباحة حكماً شرعياً أنه حصل حكم غير الذي كان مستمراً قبل الشرع، فليس كذلك، بل الإباحة تقرير لا يعتبر، وإن عني بكونه حكماً شرعياً أن كلام الشارع دال على تحققه، وظاهر أنه كذلك؛ لأن الإباحة لا تتحقق إلا على أحد الوجوه الثلاثة المذكورة، وفي جميعها خطاب الشرع دال عليها، فكانت الإباحة من الشرع بهذا التأويل.

هذا وقد قال أبو الحسين وصاحب الجوهرية: إنما قرره الشرع مما يصح أن يغيره من أحكام العقل شرعي، فلا حاجة عندهما قاله الرازي من توسط الإجماع، وسيأتي للمصنف تفصيل وتحصيل لما يوافق الشرع العقل، وما يسمى عقلياً، وما يسمى شرعياً. والله أعلم.

فصل: [في المكروه]

(والمكروه) في اللغة ضد المحبوب مأخوذ من الكراهة والكراهية.

وقيل: من الكره، وهي الشدة في الحرب.

وفي الاصطلاح (ما) أي فعل، فهو جنس الأحكام الخمسة، قوله: (يستحق المدح) خرج المباح؛ إذ لا مدح فيه، وقوله: (على تركه) خرج به الواجب والمنوب، وقوله: (ولا يذم على فعله) خرج به الحرام. (والخلاف في كونه منهيًا عنه ومكلفًا به كالمندوب) فمن قال: المندوب مأمور به وهو حسن، قال: المكروه منهي عنه، ومن قال: المندوب تكليف قال: المكروه مكلف به.

قال الشيخ لطف الله: لأن الأول يقول: النهي القول الطلب للترك أو الكف مطلقاً، فالثاني يقول: إن التكليف طلب ما فيه كلفة، وذلك حاصل في المندوب، ومن منع ذلك في المندوب منعه في المكروه؛ إذ الأول يقول: النهي القول الطلب للترك أو الكف مع المنع من الفعل، والثاني: يقول: تكليف إلزام ما فيه كلفة، وذلك منتفٍ في المكروه. انتهى.

(وقد يطلق) المكروه (على الحرام) ويجد حده كما يقال: الصلاة وقت الزوال مكروه أي محرمة.

(و) قد يطلق المكروه (على ترك الأولى كالمندوبات) فيقال: ترك صلاة الضحى مكروه.

فصل: [في المحذور]

(والمحذور) في أصل اللغة الممنوع، قال تعالى {وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا} (الاسراء: ٢٠)،

وأصله المحذور منه، فحذف الجار واستتر الضمير.

وفي الاصطلاح: (ما) أي فعل، فهو جنس للأحكام، قوله (يستحق الذم على فعله) خرج الواجب والمندوب والمباح والمكروه، فعلى هذا قوله: (والمدح على تركه) زيادة لا تخرج شيئاً، وقد بحثها صاحب المنهاج.

(ويرادفه) أي المحذور (القبیح والحرام) والدليل على الترادف أن لا قبيح ولا حرام إلا وهو يستحق الذم على فعله والمدح على تركه، وقد يقال: المعلوم إن قبل وجود الشرع قبيح عقلي، وهو ليس بمحذور.

(و) اعلم أن المحذور (ينقسم إلى كبير) أي مقطوع بأنه كبير: وهو ما ورد الوعيد عليه بعينه، ومعاصي الكفار والفساق، وسيأتي تحقيق الخلاف فيه إنشاء الله تعالى.

(و) إلى (صغير) أي مقطوع بأنه صغير، كسرقة حبة، وكخطايا الأنبياء فإنها صغائر لا غير.

(ومُلتبس) بين الكبير والصغير وهو ما عدا ما قدمنا، وليس قسماً برأسه؛ لأنه من أحد القسمين، وإنما التناسب بحسب الظاهر، فيجوز فيه كونه كبيراً أو كونه صغيراً أو كون الذنب كبيراً أو صغيراً بحسب قلة الثواب وكثرتهما، ونحن لا نعلم مقاديرهما، والحكمة في عدم تعيينه ما في ذلك لو كان الإغراء، وإرادة اجتناب الذنوب جميعاً.

والدليل على أن في المعاصي كبيراً وصغيراً: قوله تعالى {الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ} {لنجم: ٣٢}، وقوله تعالى {وَكُرْهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ} {الحجرات: ٧}، والمعطوف يقتضي المغايرة، وتوسيع الدائرة في هذا المقام موضع معروف.

فصل: [في الحكم الوضعي]

(والثاني) من قسمي خطاب الشرع وهو الوضعي (الخطاب المعروف للسبب) أي الحكم من الله تعالى على الوصف بالسببية للحكم (والشرط) أي الحكم بكونه شرطاً للحكم (والمانع) أي الحكم على الوصف بكونه مانعاً للحكم (ولا يكون) خطاب الوضع (بالاقتضاء) وهو الوجوب والندب والحظر والكرهية والتحريم (أو التخيير) وهو الإباحة، بل بالحكم على الشيء باقتضائه ثبوت أحد الأحكام الخمسة أو نفيه، وقوله: ولا يكون.. الخ ليس من تنمة الحد، بل هو بيان حكم من أحكام الخطاب الوضعي، ومقصوده الإشارة إلى أن خطاب الوضع ليس من خطاب التكليف كما قيل، والتخيير أعم من التصريحي والضمني.

والوضعي من قبيل الضمني، أو معنى يسببه الدلوك وجوب الصلاة، ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها، ومعنى مانعية الأبوة حرمة القصاص معها، وكذلك سائر الشروط والأسباب والموانع لما في ذلك التكليف، وفي الحواشي فقولته تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي}

(النور: ٢)، وقوله {لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} (الاسراء: ٧٨)، معرف لمقتضى الجلد والصلاة، وقوله {فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا} (النور: ٢)، وقوله {أَقِمِ الصَّلَاةَ} (الاسراء: ٧٨)، خطاب تكليف لا وضع.

(وفائده) أي فائدة الخطاب المعرف للسبب.. الخ (سهولة معرفة ما كلفنا به من فعل) كالصلاة بعد الزوال (أو ترك) كالصلاة في الأوقات المكروهة، (بنصب المعرف) وهو الخطاب من الحكيم (علامة لذلك) الحكم (في كل واقعة بعد انقطاع الوحي لئلا تخلوا أكثر الوقائع من الأحكام) سواء كان السبب مما لم يتكرر الحكم بتكرره كالأستطاعة في الحج أو نحوها، أو يتكرر الزوال، (مع ما فيه) أي الخطاب المعرف لأحد هذه (من حكمة الإختصار) بنصب العلاقة؛ إذ لو لم ينصبهما لاحتيج في كل حادثة إلى خطاب جديد، وأدى إلى عدم الإختصار، (واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسميتهم ما عرّف بخطاب الوضع حكماً وقال: إنما هو علامة الحكم) فالزوال مثلاً علامة لوجوب الصلاة وهو الحكم، والدين علامة على سقوط الزكاة، والنجاسة علامة على بطلان الصلاة، ونحو ذلك، (ولا يسمى حكماً، وهو) أي الاعتراض (فاسد؛ لأن نصب الشارع له) أي لما عرف بخطاب الشرع (علامة للحكم) الثابت بخطاب التكليف (حكم شرعي، فكما أن وجوب الحد حكم) بلا نزاع؛ لأنه مستفاد من الشرع (فنصب الرنا علة له) أي للحد (حكم شرعي أيضاً) لأنه مستفاد من الشرع أيضاً.

(فكل واقعة عرف حكمها بعلامتها) أي تلك الواقعة (لا بدليل آخر) غير العلامة (فله تعالى فيها حكمان: الحكم المعرف) بما أي الدعوى عرّفته (والحكم عليها بكونها معرفة له) فله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الجلد وسببية الرنا للجلد، وفي الوضوء حكمان: صحة الصلاة وشرطيّة الوضوء، و في الدين حكمان: منع الزكاة ومانعيّة الدين، فتسمية أحدهما حكماً دون الآخر تحكم.

(ويشترط في) الخطاب (التكليفي ما لا يشترط في الخطاب الوضعي، كالتكليف) أي البلوغ والعقل (وعلم المكلف) لأنه يمتنع من الله تعالى أن يكلف زائل العقل أو الساهي فيأمرهما الله تعالى بالصلاة حال السهو وزوال العقل، (ومن ثمّ) أي من جهة أن التكليف وعلم المكلف شرطان في الخطاب التكليفي لا في الخطاب الوضعي (وجب الضمان على غير المكلف) كالصبي؛ إذ الموجب له الإلتلاف وهو ثابت بخطاب الوضع، أي المعرف للسبب، (ووقع) أيضاً (طلاق السكران) وإن كان لا يعلم؛ لأن وقوعه ثابت بخطاب الوضع.

وتقريره: أن الله وضع لفظ الطلاق علامة لخروج المرأة من عقدة النكاح، فلا جرم أنه يعد طلاق السكران، (ونحو ذلك) من الأحكام كالقصاص عليه.

فصل: [في كيفية انقسام خطاب الوضع إلى الثلاث]

(وانقسام المعرف بخطاب الوضع إلى الثلاثة المتقدمة) وهي السبب والشرط والمانع (بحسب الاستقراء) من الخطاب (لأنه إن أثر وجوده) أي المعرف بخطاب الوضع (في وجود الحكم و) أثر (عدمه في عدمه) أي في عدم الحكم سواء كان (علة له كالإسكار) فوجوده مؤثر في التحريم وهو علة مناسبة في التحريم (أو) كان (غير علة كالزول) فوجوده مؤثر في وجوب الصلاة وهو غير علة؛ إذ لا مناسبة (فهو السبب).

(وإن أثر عدمه) أي عدم المعرف بخطاب الوضع (في عدمه) أي في عدم الحكم (ولم يلزم من وجوده وجود ولا عدم كالموضوع) فإنه يؤثر عدمه في عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الصلاة ولا عدمها (فهو الشرط)

(وإن أثر وجوده) أي وجود المعرف (في عدمه) أي في عدم الحكم (كالبؤة) فإن وجودها أثر (في منع القصاص) وهو عدم الحكم (فهو المانع ويأتي تفصيله في موضعه) من باب القياس إنشاء الله تعالى.

فصل: [في توابع الأحكام من الصحة والبطلان]

(والصحة والبطلان والحكم بهما) على الشيء (أمر عقلي) قال عضد الدين: إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل فيكون موافقاً للأمر ومخالفاً، أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف الفعل بمجرد العقل، فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء سواء، فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكماً به بالشرع، فلا يكون من حكم الشرع في شيء، بل هو عقلي مجرد (لا) أمر (شرعي وضعي خلافاً للآمدي والسبكي) فزعماً أنها أمر شرعي وضعي، قال الشيخ لطف الله: بمعنى أنه حكم بتعلق شيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم، وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه، وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق الفساد والبطلان بذلك.

(والصحة) في أصل اللغة نقيض المرض.

وفي الشرع يطلق على العبادات تارة والمعاملات أخرى:

فهي (في العبادات عند الفقهاء وبعض المتكلمين: كون الفعل مسقطاً للقضاء) أي مغنياً عنه بمعنى أنه لا يحتاج إلى فعلها ثانياً.

قال عضد الدين: لا يقال: القضاء لم يجب فكيف يسقطه؛ لأننا نقول: المعنى دفع وجوبه، قال: وهو مناقشة لفظية. انتهى، فعلى هذا صلاة من صلى يظن الطهارة غير صحيحة.

(وعند جمهور المتكلمين: موافقة) أمر (الشرع) وإن وجب القضاء كالصلاة بظن الطهارة.

(و) هي (في العقود: ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها) كحصول ملك العين، وحل الإنتفاع في البيع، ومنفعة البضع في النكاح، فلو فسرنا الصحة مطلقاً بأنها عبارة عن ترتب الأثر المطلوب من الحكم عليه لكان حسناً، إلا أن المتكلمين يجعلون الأثر المطلوب في العبادات هو موافقة أمر الشارع، والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء، فمن هاهنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة، فلا يكون الخلاف في صحة العبادات، بل في تعيين الأثر المطلوب منها.

(وإنما يوصف بها) أي الصحة (ما كان له وجهان) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته، أي إنما يوصف بالصحيح الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً لانتفاء ذلك، عبادة كان كالصلاة، أو عقداً كالبيع، والصحة موافقة الشرع، بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كمعرفة الله تعالى؛ إذ لو وقعت مخالفة له أيضاً كان الواقع جهلاً لا معرفة، فإن موافقته الشرع ليس من مسمى الصحة، فلا يسمى هو صحيحاً.

(والبطلان: نقيضها) أي الصحة (بكل من الحدين) أي حدها في العبادات والمعاملات، فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء، أو عن عدم موافقة أمر الشرع، وفي المعاملات عن عدم ترتب ثمراتها المقصودة منها عليها.

واختلف في الفساد والفساد هل يرادف البطلان والباطل:

فقال (الناصر) للحق الحسن بن علي (ومالك والشافعي: ويرادفه) أي يرادف البطلان (الفساد في العقود) ففاسدها باطل.

وقال (جمهور أئمتنا والحنفية: بل هو قسم ثالث) متوسط بين الصحة والبطلان، وهو نص الهادي إلى الحق في المجموع (وهو خلل فيها) أي في العقود (يوجب في حال) من الأحوال (عدم ترتب ثمراتها

المقصودة منها) والخلل هذا كأن يُردّ به العقد مقتزناً بصريح الشرط نحو: إذا أعطيتني الثمر فقد بعث منك، إلا الشرط الحالي نحو: إن كنت قرشياً، أو يكون العقد يقتضي جهالةً في البيع كخيار مجهول المدّة، ونحو هذا مما هو مستوف في علم الفروع، فالبيع الفاسد يوجب جواز الفسخ، ولا يملك إلا بالقبض مع الأذن أيضاً، وليس فيه إلا القيمة، وهذه ليست ثمرات مقصودة من البيع؛ إذ المقصود منه الملك النافذ، وعدم الفسخ إلا مع الرضا، وأن ليس للبائع إلا الثمن لا القيمة.

وقوله (في حال) لإخراج الباطل فلا يترتب عليه شيء، وأما الفاسد فهو ما يترتب عليه بعض من الثمرات.

وأنت تعرف مما ذكر في الفروع من أن للباطل أحكاماً تترتب عليها شيء من الثمرات، وذلك مذكور في النكاح والبيع فليبحث ما الفارق بينهما؟.

(ويترادفان) أي البطلان والفساد (في العبادات عند الجميع) قال المؤلف في الحواشي: لم أجد في العبادات نصاً وراجعت فيها جماعة من الأصحاب فاضطربوا، فالفقيه عبد الله بن محمد بن خليفة، قال: لا نعرف لهم نصاً فيه، قال: ويعبرون عنه بالبطلان فيها، وبعضهم قال: لا فرق بين البطلان والفساد، وراجعت مولانا صلاح الدين فقال: بل نقول: الصحيح في العبادات ما أجمع عليه، والباطل ما أجمع على أنه لا يصح كالظهر ثلاثاً، والفساد ما اختلف فيه عند من لا يقول به كالتميم مثلاً في أوّل الوقت، والصلاة منها فاسدة عند من يوجب التحري إلى آخره لا باطلة للخلاف، ولهذا إذا خرج الوقت لم يؤمر بالقضاء لموافقة قول قائل من العلماء. انتهى.

قال سعد الدين: قالت الحنفية: المعتبر في الصحة عندهم وجود الأركان والشرائط، فما ورد فيه نهي وثبت عدم مشروعيته، فإن كان ذلك باعتبار الأصل فباطل:

أما في العبادات فالصلاة بدون بعض الشرائط والأركان، وأما في المعاملات فكبيع الملائق وهي ما في البطن من الأجنّة لانعدام ركن البيع أعني المبيع، وإن كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الأيام المنهية في العبادات وكالربا في المعاملات، فإنه اشتمل على فصل خالٍ عن الغرض، والزائد فرع على المزيد عليه، فكان بمنزلة وصفٍ.

وأيضاً وجد أصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هو المبادلة التامة.

قلت: فينظر في كلام المصنف في إطلاقه، ومثل حكاية سعد الدين، حكى شارح الجمع.

وإذا أطلق اللفظ في العبادات وفي المعاملات فاعلم أنه (إنما يتناول الخطاب الصحيح) لا الفاسد، فلو أذن السيد مثلاً لعبده بالنكاح لم يتناول إلا الصحيح، ولهذا لا يقتضي النكاح الفاسد الإحلال كقوله تعالى {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ} (البقرة: ٢٣٠)، إذ هو خطاب مطلق فيحمل على الصحيح، ولا الإحصان ولا اللعان ولا الإحداد.

فصل: [في الرخصة والعزيمة]

(والرخصة) بتسكين الخاء في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل، ومنه يُقال: رخص السعر إذا تيسر وتسهل.

وأما في الشرع: فهي (ما شرع للمكلف فعله) كأكل الميتة (أو تركه) كترك الصوم في السفر (لعذر مع قيام المحرم أو الموجب) أي دليل الحرمة أو الوجوب أي بقاءه معمولاً به (لولاها) أي لولا العذر. ومعنى العذر: ما يطرأ على المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة. ومعنى لولا العذر: أي المحرم كان محرماً، والموجب كان موجباً، أي كان كل منهما مثبتاً لمدلوله في حقه لولا العذر، فهو فقد لوصفي التحريم والوجوب لا للقيام.

وخرج من الرخصة الحكم ابتداء؛ لأنه لا محرم، وخرج ما نسخ تحريمه؛ لأنه لا قيام للمحرم، حيث لم يبق معمولاً، وخرج ما خص من دليل المحرم؛ لأن التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بين أن الدليل لم يتناوله، وخرج أيضاً وجوب الإطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة؛ لأنه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة، كما أن الإعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها، وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لأنه الواجب في حقه ابتداء، بخلاف التيمم للخروج ونحوه.

(وثبوتها) أي الرخصة (بخطاب التكليف) نحو قوله تعالى {إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ} (الأنعام: ١١٩)، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه))، ومن ثمَّ انقسمت إلى الواجب وغيره، كما ستقف عليه إنشاء الله، (لا) أن ثبوتها بخطاب (الوضع، خلافاً للآمدي) قال سعد الدين: جعل الآمدي أصناف خطاب الوضع ستة: الحكم بالسببية، والشرطيّة، والمناعية، والصحة والبطلان، والسادس العزيمة والرخصة. انتهى.

فهي عنده خطاب الوضع بمعنى أن الشارع نصب الضرورة وخلافها علاقة الفعل أو الترك، هكذا ذكره المؤلف في الحواشي، ولا يخلوا عن نظر؛ لأن الضرورة سبب، ولا كلام فيها، وإنما أراد

الآمدي أن نفس كون الفعل أو الترك رخصة ثابت بخطاب الوضع، باعتبار أن في الفعل أو الترك متعلقاً زائداً، كما في الصحة عنده كما سلف.

(وشرعها) أي الرخصة كما عرفت لعذر وهو قوله (لدفع التلف) كمن غص ببقمة فخشي على نفسه التلف فأساغها بجرعة خمر، فإن حفظ النفس أولى من حفظ الفعل، (أو دفع المشقة) كالإفطار في السفر، فإنه شرع لدفع المشقة الحاصل من الصوم فيه، وإن جازت الرخصة مع عدم حصول وجه حكمه الشرعي وهو المشقة، إذا حصلت مظنة المشقة كالإفطار في السفر للملك المترفة في سفره.

(وتنقسم) الرخصة (إلى واجبٍ: كأكل الميتة للمضطر) لدفع التلف عن نفسه، وهذا أحد وجهين ذكرهما في البحر يجب لوجوب دفع الضرر ولا إثبات للورع، قال في البحر: قلت كفعل أحد الرسولين إلى مسيلمة، وفيها كلام محلل الفروع، (ومندوب ومباح ومكروه كالفطر في السفر بحسب حال المسافر) فهو مثال الثلاثة، فإن كان يلحقه مشقة كثيرة فمندوب له الإفطار، وإن كان لا يلحقه إلا مشقة يسيرة فمباح له الإفطار وعدمه، وإن كان لا يلحقه مشقة رأساً كالمملك المترفة فمكروه له الإفطار، هذا ما تقتضيه تمشية كلام المؤلف وإلا فقياس مقتضى قواعدنا أن ليس في الصوم إلا حالان ندب وكراهة، فالندب مع المشقة مطلقاً، والكراهة مع الاستواء، فلو مثل في المباح برخصة العرايا لكان جيداً؛ إذ فعلها وتركها سوى.

(وقد يكون سببها) أي الرخصة (واجباً) كسفر الحج الفرض، (ومندوباً) كسفر الحج النفل، (ومباحاً) كسفر التجارة حيث هو مستغن، وإنما سفره لطلب تكثير المال لا للكد على أولاده، (ومكروهاً) كمن غص بطحال فأساغه بخمر، فإن أكل الطحال مكروه، (ومحظوراً) السفر المعصية، (وفعالاً لله) كالمرض، (و) فعالاً (للعبد) كالسفر.

ونحو (إطلاقها) أي الرخصة في الرواية (تفيد أنها) وردت (من جهة الشارع) مثل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال (لا يحل لأحد دخول مكة إلا بإحرام، وخصص للخطابين)، فإن هذا يفيد أنه عن النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ لا سبيل إلى ترخيص ابن عباس، ولا مدخل للإجتihad فيه، وقد نصَّ على مثل كلام السيد الأمير الحسين في الشفاء.

(والفرق بينهما وبين الشبهة واضح) وهو أن الحكم في الرخصة للدليل والشبهة لا دليل عليها، وإنما شبه بالحق.

قال الشيخ لطف الله: وكان المقصود من هذا الكلام أنه لا دليل قد يرفع الحرج عن مرتكب الحرام لشبهة كالوطئ للأجنبية غلطاً، مع أن ذلك لا يسمى رخصة، والفرق بينهما واضح؛ إذ الرخصة ما شرع للمكلف الخ، وهذا لم يشرع له عذر بعد الوقوع في الأمر للشبهة.

(والعزيمة) القصد المصمم، يقال: عزم أمره أي قطع وحتم.

وفي الاصطلاح: (ما ألزم المكلف) خرج بهذا ما عدا الواجب والمحرم (من الأحكام فعلاً أو تركاً لا لعذر) خرجت الرخصة الواجبة، (ولا ينحصر الحكم في العزيمة والرخصة؛ إذ لا يدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة) بل ولا جميع الواجب والمحرم كما قاله سعد الدين في الحاشية، وأشار إليه في التلويح من أن الحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة، (خلافاً للقرشي) ذكره في عقده، (وبعض الأشعرية) كالسبكي والعضد فجعلوها مقابلة للرخصة، قال في الحواشي وهو ضعيف جداً؛ لأن زعمهم أن العزيمة مشتملة على الأحكام الخمسة مما لا يساعدهم عليه البحث اللغوي، قال في القاموس ما لفظه: وعزائم الله فرائضه التي أوجبها.

فصل: [في المحكوم به]

لما فرغ من بيان الحكم والحاكم شرع في بيان المحكوم فيه، فقال:

(والمحكوم فيه الأفعال) التي تتعلق بها الأحكام، وقد دخل في هذا التروك عند الجاعل للمطلوب بالنهي فعلاً، وهو كف النفس واستعرفه بإنشاء الله، وأما عند الباقي فلا بد من أن يقال: الأفعال والتروك، وكأنه اكتفاء للعلم به هذا إذا أريد بالمحكوم فيه المكلف به، كما يدل عليه كلام أهل الأصول وكلام المصنف حيث قال: ويشترط في التكليف بها.. الخ.

قال الشيخ لطف الله: وعلى هذا لا يكون الفعل المحرم كالزنا مثلاً محكوماً فيه أو ليس مكلفاً به بل مكلفاً بتركه، إلا أن يقال: المراد بالمكلف به ما كلف بفعله أو تركه.

(ويشترط في التكليف بها عند أئمتنا والمعتزلة وجمهور الأشعرية) كابن الحاجب وغيره (تعريفها) بأن يُعْلَمَ المكلفُ - بكسر اللام - ذلك المكلفَ بفتحها لما كلف به ليتمكن من إيجاده، (ومن ثم) أي ومن جهة اشتراط تعريفها (امتنع التكليف بما لا يعلم، خلافاً للرازي) ولم أجده في محصولة.

قال الشيخ لطف الله: إلا أنه يلزمه القول بذلك؛ لأنه جوز التكليف بالمحال، وجعل تكليف العاقل منه، وجعل حكم تأخر البيان عن وقت الحاجة حكم تكليف العاقل كما يدل عليه

ظاهر كلامه، فافتضى ذلك تجويزه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك تكليف بما لا يعلم وحكاه في المحيط عن بعضهم، ونسبه بعضهم إلى ابن شريح.

(و) يشترط في التكليف بالأفعال (إمكانها) عقلاً وعادة (ومن ثم) أي ومن جهة أنه إذا حصل الإمكان صح التكليف بها، فيرتب التفريع على ما تضمنه الكلام، فإنه يفهم من قولنا: ويشترط إمكانها أنه إذا حصل الإمكان صح التكليف فيتفرع عليه قوله (صح التكليف بالممكن لذاته ولغيره) كالإيمان، فهو ممكن لذاته وممكن من جهة المكلف (عقلاً وشرعاً إجماعاً) لفقدان المانع، (وكذا) صح التكليف به بالشيء (الممكن لذاته الممتنع باختيار المكلف كالإيمان من الكافر) فقد كلفه الله به وهو ممتنع باختياره، (وفي الممتنع باختياره تعالى خلاف يأتي) عند ذكر الخلاف في جواز التكليف مع الأمر بانتفاء شرط الوقوع بإنشاء الله تعالى.

(واختلف) في شيئين:

أحدهما: (الممتنع لذاته وهو ما يمتنع تصويره) واقعاً (كالجمع بين الضدين) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجية وعدمها، فإن ما هذا حاله ممتنع تصويره واقعاً مثبتاً، لا الحكم عليه كقولنا: الجمع بين الضدين محال، وإنما امتنع تصويره مثبتاً؛ لأنه يلزم منه تصور الأمر على خلاف ماهيته فإن ماهيته وهي الإنتفاء تنافي ثبوته، وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته مما يكون ثابتاً فهو غير ماهيته.

قال القاضي عضد الدين: وحاصله أن تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته، ويلزم قلب الحقائق، وتحصيله أنا لو تصورنا أربعة ليست بزواج، وكل ما ليس بزواج ليس بأربعة، فقد تصورنا أربعة ليست بأربعة، فالتصور لنا أربعة ليست بأربعة، هذا خلف. وإنما جاز الحكم عليه بأنه غير ممتنع لما ذكر معناه السعد والعضد: وهو أن ليس هذا المتصور هو بتصوره واقعاً، بل باعتبار من الاعتبار.

قال سعد الدين: كأن يتصور على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يتصور حصوله بين السواد والبياض، وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض، وما ذكرناه كافٍ في بيان استحالة هذا القسم مع ما سيأتي إنشاء الله تعالى.

وثانيهما: أشار إليه بقوله: (وفيما لا يدخل تحت القدرة) أي قدرة المكلف عادة (وإن أمكن تصويره) واقعاً.

قال سعد الدين: سواء امتنع لا لنفس مفهومه بل للدليل كخلق الأجسام أم لم يمتنع لذلك، (كالطيران) إلى السماء، وحمل الجبل، فإنه لا يمتنع أن يتصور الشخص الطيران، ولكنه غير داخل في مقدوره، (فمنعه أئمتنا والمعتزلة والنجارية) من المجرة (عقلاً وسمعاً، وهو أحد قولي الأشعري، وثانيها) أي قولي الأشعري (واختاره جمهور أصحابه) أي الأشعري (جوازه عقلاً، ووقوعه عند أكثرهم شرعاً) فأما أقلهم فإنه أجاز، ومنع وقوعه كالبيضاوي وغيره، لكن ذكر ذلك البيضاوي في الممتنع لذاته كإعدام القديم، واستدل على ذلك بتتبع التكليف، وفقد ذلك فيها، وبقوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦)، قالوا: إنما ينفي الوقوع لا الإمكان.

واعلم أنه لا محصول لشيء من هذا الخلاف؛ لأنهم متفقون على أن الله تعالى خالق لجميع الأفعال وأنه لا يوجد شيء إلا بقدرته، فلا بد أن يكون التكليف بالأفعال تكليفاً بما لا يطاق ولا ينحيم قوهم: إن للمؤمن قدرة على الإيمان، وللكافر قدرة على الكفر؛ لأنه لا معنى لذلك إلا أن الله تعالى أوجد الفعل عندها على ما يقولون.

وأعجب من هذا فرقهم بين تكليف ما لا يعلم، وتكليف ما لا يطاق، فإن احتياج الفعل إلى القدرة أعظم من احتياجه إلى العلم.

والدليل على امتناع التكليف بما لا يطاق عقلاً: أمّا عند من وافقنا من المجرة فهو أن التكليف بالممتنع لذاته هو الطلب، وهو استدعاء الحصول، وقد عرفت استحالة تصويره واقعاً، واستدعاء الحصول فرع تصور الوقوع، فإذا انتفى انتفى، وبه قالوا فيه وفي الثاني: إن الفعل والترك لا يصحان من الفاجر.

وأما عند العدلية: فقول المصنف (وقبح ذلك معلوم ضرورة) فمن أنكره فهو سوفسطائي (شاهداً وغائباً) أي في حق الشاهد وهو المخلوق، والغائب وهو الله تعالى، فإننا نعلم قبح تكليف المقعد بالسير والإنسان بالطيران ضرورة عند كل غافل، وليس ذلك إلا لأنه تكليف ما لا يطاق، فكذا يمتنع في حق الله تعالى حصول العلة الموجبة لقبه.

قال في شرح النجري: قال الحاكم: قبح تكليف ما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم ضرورة، واشتباهاه على بعض العقلاء في بعض الأحيان لعارض لا يمنع من ذلك، بل يستدل عليه بالرد إلى ما لا اشتباه فيه. انتهى.

وقالت (البصرية: بل) يعلم قبح تكليف ما لا يطاق بالضرورة في الشاهد و (بالإستدلال في الغائب) لأنه يفتقر إلى النظر، وقياس الغائب على الشاهد بأن يقال: فإننا نعلم قبح ... الخ فكذا يمتنع في حق الله لحصول العلة الموجبة لقبحه، ورجح هذا القول الإمام المهدي عليه السلام في الدرر، وعلى كلا القولين المطلوب هاهنا هو أن من علم أن تكليف ما لا يطاق قبيح، ثم علم في تكليف معين أنه تكليف ما لا يطاق علم قبحه.

وأما الحجة للجميع سمعاً: فقوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦)، و{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا} (الطلاق: ٧)، وقوله تعالى {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (التغابن: ١٦)، {وَوَلِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} (آل عمران: ٩٧)، {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} (الحج: ٧٨)، {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ} (البقرة: ١٨٥)، {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ} (النساء: ٢٨)، وأشباه هذا.

قال النجري: والاحتجاج بالسمع على هذه المسألة لا يصح إلا أنه ذكر على سبيل المعارضة لاحتجاجهم به. انتهى، وأنت خبير مما سبق أن هذه الآيات إنما تنفي الوقوع لا الجواز، فتدبر. احتج المخالف: أما على جوازه عقلاً: فبنفي التقييح العقلي الذي يأتي فساده.

وأما على وقوعه شرعاً: فبأن الله تعالى كلف أبا هب تصديق النبي صلى الله عليه فيما جاء به، ومن جملة ما جاء به أنه لا يصدقه، فقد كلفه بأن يصدق بأن لا يصدق، وفيه تنافٍ وتناقض ظاهر.

قلنا: إنما كلفه بتصديق النبي صلى الله عليه فيما جاء به على الجملة لا في كل فردٍ فرداً، لا فيما بلغه منها فقط، ولا نسلم أن هذا مما بلغه؛ إذ لا يجب التبليغ إلا إلى من له فيه مصلحة من حكم أو غيره، ولا مصلحة لأبي هب في ذلك.

قالوا: قال تعالى {وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} (البقرة: ٢٨٦).

قلنا: المراد لا تحملنا ما يثقل علينا ويشق تكليفه، كما فعلت في سائر الأمم من التكليف الشاقة من قتل النفس، وقرض الجلد، وهذا ظاهر في اللغة، يقال: ما أستطيع النظر إلى عدوي ولا أطيق صحبة فلان ونحو ذلك.

قالوا: قال تعالى {يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ} (هود: ٢٠)، وقال تعالى {الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا} (الكهف: ١٠١).

قلنا: معناه كانوا يستقلون سماع المواعظ والقرآن وسماع الحق، وورود ذلك على جهة التهديد يقضي به، كما يقول الملك لمن يعاقبه لم تستطع طاعتي، وهو شائع في اللغة، على أن ظاهرها يقضي بأنهم كانوا صمماً وعمياً، والمعلوم أنهم لم يكونوا كذلك بدليل {أَفَلَا يُبْصِرُونَ} (السجدة: ٢٧)، {أَفَلَا يَسْمَعُونَ} (السجدة: ٢٦)، إلى غير ذلك من الآيات، ولاستيفاء الكلام هنا موضع آخر، وفيما ذكرناه كفاية.

فصل: في بيان المكلف به في النهي

واختلف في ذلك: فقال (أبو علي، والأخشيدية) من أصحابه، (و) أبو القاسم (البلخي، والمطرفية، والأشعرية، وروي عن القاسم والمرتضى: والمكلف به في النهي فعل، وهو كف النفس عن الفعل، أي الانتهاء؛ إذ لا تكليف إلا بفعل) لأن النفي غير حاصل بقدره العبد ولا تأثيره؛ لأنه عدم محض فلا يكون أثر المقدر، وأنت تعلم أن دليل المصنف غير النزاع، فلو أتى بما ذكرناه موضعه لكان أولى. وقال (أبو هاشم والجمهور) من العلماء: (بل) المكلف به في النهي نفي و (هو أن لا يفعل) القادر ما هو قبيح منه.

قالوا: (وهو جهة كافية في استحقاق المدح) عاجلاً، (والثواب) آجلاً، (والذم والعقاب) كذلك، فمنشأ الإستحقاق هو نفس النفي الصرف، كالفعل للقيح والواجب، فإنه منشأ استحقاقهما اتفاقاً. وأجابوا عن دليل الأولين: بأن كون النفي غير تأثيره، مسلم، لكنّه واقف على اختياره، فجرى ذلك مجرى التأثير، وأيضاً حسن ذم من أحلّ بالواجب معلوم ضرورة، من غير نظر إلى صدور فعل من ذلك الذي ترك الواجب، فإن من بلغنا أنه ترك واجباً تعمداً حس منا ذمه، وإن لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت، وهل فعل شيئاً أولاً، فلو لا أن النفي هو جهة الإستحقاق لما حسن منا ذلك.

فصل: في بيان وجوب تقديم التكليف بالفعل على حدوثه، وذكر اختلاف فيه

قال: (أئمتنا والمعتزلة والجويني والغزالي وابن الحاجب) من الأشعرية: (وإنما يكلف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يمكن فيه معرفة ما يتضمنه؛ لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لا يمكن امتثاله.

قال المهدي: ولأنه لو ورد مقارناً لوجود الفعل لعدمت الفائدة فيه، وهي: إما الحد أو التعريف؛ لأن حالة الوجود حالة الوجود حالة استغناء عن الحد عليها والتعريف بها. إذا عرفت ذلك (فيتعلق الأمر به قبل المباشرة إعلاماً) في الحال بالتكليف، (وإلزاماً) للمكلف بالتحيز في باب الحال، وفي هذا ردُّ على المخالفين حيث زعموا أن الأمر قبله إعلام فقط.

قال المهدي: فإن أرادوا أنه إعلام بما تضمنه الأمر فذلك لا يخرجهم عن كونه أمراً، ألا ترى أن أوامر القرآن متقدمة على أفعالنا، وهي أمر لنا بالإتفاق، وإن أرادوا أنه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فليس في لفظ الأمر ما يقتضي ذلك، وإن أرادوا أنه إذا حضر وقت الفعل سمي حينئذٍ ما تقدم أمراً، فذاك باطل، للإجماع على أن الواحد من أمور الصلاة قبل حضور وقتها.

وقال الإمام الحسن: وقد يمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا، بل إنما يثبت الحكم في حقنا بدليل منفصل: من الإجماع ونحوه على ما سنبينه إن شاء الله تعالى.

(لا حال حدوثه) كما زعم المخالف فيتعلق الأمر به، (إذ هو تكليف بإيجاد الموجود، وهو محال).

قال سعد الدين: هذه مغالطة، فإن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق، لا بوجود حاصل، بهذا الإيجاد، فالأولى ما قدمنا للمهدي، لكن المصنف مع ابن الحاجب والعضد.

وقال (الأشعري وجمهور أصحابه: بل التكليف حال حدوثه فقط، والأمر قبله) لا تكليف فيه، وإنما هو (إعلام بأن المكلف يصير في الزمن الثاني مأموراً بالمباشرة).

واستدل بعضهم على ذلك: بأن القدرة حين الفعل ولا توجد قبله، فلو كان تكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بلا قدرة عليه وهو محال.

والدليل على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل: أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور، كالضرب المتعلق بالمضروب، ووجود المتعلق بدون المتعلق محال.

ورُدُّ: بأننا لا نعلم أن القدرة مقارنة للفعل بل هي قبله؛ لأن القدرة لو كانت مقارنة لمقدورها لما تعلق الفعل بالقادر؛ لأنه قبل وجوده غير قادر عليه؛ لأنه لعدم القدرة وبعد وجوده لا اختيار له فيه، فلا تعلق له به، بل إنما يكون تعلقاً بفاعل القدرة.

وأيضاً: لو قارنت لما احتاج الفعل إليها؛ لأنه إنما يحتاج حالة العدم، ليخرج إلى الوجود، وتنقطع الحاجة حال الوجود، إذ حالة الوجود حالة استغناء، وإذا كانت مقارنة لم تثبت الحاجة أصلاً، ونحن نعلم بالضرورة انتفاء الأمرين معاً، فإن الفعل متعلق بالقادر ومحتاج إليها قطعاً واتفاقاً. وما ذكرتموه من الدليل منقوض بقدره الله تعالى، فإنها ثابتة في الأزل بدون المقدور، وإلا لزم قدم العالم. قال الجويني: من أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل.

قال: والذهاب إلى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل.

قال الآسنوي: وما ذهب إليه الأشعري وأصحابه مشكل من وجوه:

أحدها: أن جعل السابق إعلماً يلزمهم دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل؛ لأنه إذا لم يفعل لا يكون مأموراً، لكونه إنما يصير مأموراً حال مباشرة الفعل، وقد فرضا أنه لا فعل ولا أمر، وحينئذ فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق. الثاني: أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأموراً قبل المباشرة، فهذا العلم إن كان مطابقاً فهو مأمور قبلها، وإن لم يكن عالماً بذلك.

الثالث: أنه يؤدي إلى سلب التكليف فإنه يقول: لا أفعل حتى أكلف، ولا أكلف حتى أفعل.

وإلى هذا أشار المؤلف بقوله: (ويلزمهم أن) محققة عاملة في ضمير الشأن، وخبرها قوله: (ما عصى مكلف ولا استحق ذمماً) لأنه لم يكلف عندهم إلا حال الفعل وفيه ما مضى، (ويمتنع التكليف به بعد حدوثه) لأنه إيجاد الموجود (إلا عند مجوز التكليف بالمحال) فإنه يجوز، وقد حكى الآسنوي عن إمام الحرمين أن هذه مسألة وفاقية، وكذلك العضد ادعى الوفاق فيها.

فصل: لما فرغ من المحكوم فيه شرع في بيان المحكوم عليه

فقال: (والمحكوم عليه: المكلف).

فإن قيل: إذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف.

قلنا: المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب.

(وشرط تكليفه عند أئمتنا والمعتزلة):

[١] (العقل) إذ لو كُلفَ غير العاقل لكان حيفاً في الحكمة محال.

[٢] (والمصلحة) فلا يجوز أن يكون تكليفة لا لمصلحة ولا لمفسدة؛ لأنه عيب، ولا لمفسدة؛ لأنه قبيح لا يجوز على الله تعالى.

[٣] (والعلم) من المكلف (بإيصال الثواب) على الفعل أو على تركه إليه إن أطاع، (والعقاب) عليه أو على تركه إن عصى، لما في العلم به من اللطف للمكلف الداعي له إلى فعل ما كلف به أو تركه.

[٤] (والقدرة) على الفعل؛ إذ لو كلفه ولم يُقدِرْهُ لكان تكليفاً بالمحال.

[٥] (وعدم الإلجاء) على الفعل أو الترك، والملجئ: [كما قال الإمام عز الدين في المعراج: بلوغ داعي الحاجة حداً لا يقابله صارف يقاومه] ^(١)، هو كالمحتضر، وأهل النار، لأن التكليف هو التعريض لمنافع الثواب، وهو لا يستحق ثواباً على ما أُلجئ إليه.

[٦] (والفهم) من المكلف بما أمر به، قال في حاشية العضد: بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال، لا بأن يصدق أنه مكلف، وإلا لزم الدور، وعَدِمَ تكليف الكفار. انتهى. وإنما اشترط الفهم؛ لأن الامتثال بدون الفهم محال؛ إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر.

واحترزنا بقولنا (امتثالاً) عما يقع على سبيل الاتفاق، لئلا يتوهم أن ذلك إن جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به، فلا يكون تكليف محال.

وأيضاً: فلو صح تكليف مَنْ لا يفهم لصح تكلف البهائم لاشتراكهما في عدم الفهم. (ومن ثمَّ) أي ومن جهة اشتراط الفهم في التكليف (امتنع تكليف من لا يعلم، كالساهي والنائم، إلا عند بعض الأشعرية)، وهم بعض من جوز التكليف بالمحال، فحكموا بجوازه. قال عضد الدين: وقد منعه بعضهم؛ لأن التكليف بالمحال قد يكون للإبتلاء، وهو معدوم هنا، محتجين بأنه لو لم يصح لم يقع، وقد وقع؛ لأنه اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه.

(و) الجواب أن (اعتبار طلاق السكران وقتله وإتلافه) مع العقل وعدم الفهم (ليس بتكليف، بل من قبيل الأسباب) أي من قبيل ربط الأحكام بأسبابها (كقتل الصبي وإتلافه) فإنه سبب وجوب الضمان، والدية من ماله على وليه، وهو غير مكلف به قطعاً، بل هو كربط وجوب الصوم بشهود الشهر.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، وصححه في آخرها.

قالوا: قال تعالى { لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ } (النساء: ٤٣)، فهذا أمر لمن لم يعلم ما يقول، ومثله لا يفهم ما يقال له قطعاً، فقد كلف من لا يفهم التكليف.

قلنا: هو ظاهر في مقابلة قاطع، فيجب تأويله، وله تأويلان:

أحدهما: أنه نهي عن السكر عند إرادة الصلاة نحو: لا تمت وأنت ظالم؛ إذ معناه لا تظلم فتموت وأنت ظالم.

وثانيهما: أنه نهي عن الثمّل الثابت العقل، فيسمى الثمّل سكراناً؛ لأنه يؤدي إلى السكر غالباً، وحكمة نهيته أنه يمنع التثبث كالغضب، وقد يقال للغضبان: اسكن حتى تعلم ما نقول: أي تعلم علماً كاملاً، وليس الغرض نفي العلم عنه بالكليّة.

فصل: [في التكليف بالمعدوم]

(ويستحيل تكليف المعدوم وإرادة الفعل منه حال عدمه اتفاقاً) وعرفاً فإن ذلك بالضرورة، (وكذا) يستحيل (عند أئمتنا والمعتزلة تعلق الخطاب به) أي بالمعدوم حال عدمه؛ لأن الخطاب: - كما عرفت في أول الكتاب - توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وهو منتفٍ في المعدوم فلا جرم حكم باستحالته. (خلافاً للأشعرية بناء على أصلهم) الفاسد (في قدمه) أي في قدم الخطاب، فقالوا: إن الأمر يتعلق بالمعدوم تعلقاً عقلياً، وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه سيوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الأزل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال، ولم يريدوا بذلك أنه مأمور حال عدمه؛ لأنه معلوم البطلان. واحتجوا على ذلك: بأن لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزلياً، واللازم باطل. أمّا الملازمة: فلأن حقيقته التكليف التعلق؛ إذ لا يتحقق بذاته حقيقة التكليف إلّا به، فإذا كان التعلق حادثاً كان التكليف حادثاً.

أمّا بطلان اللازم: فلأن كلامه أزلي لا ممتنع قيام الحوادث بذاته، ومنه أمر ونهي وغيرهما، والأمر والنهي تكليف.

والجواب: منع كون الكلام أزلياً فيمتنع بطلان اللازم.

(و) لما أورد على بعض الأشعرية أنه يلزم من وجود الأمر أمر ونهي وخبر من غير متعلق موجود وأنه محال، (اختلفوا) بعد القول بأنه يتعلق الخطاب به (في وصفه) أي الخطاب (بكونه أمراً ونهياً) وخبراً في الأزل: فمنعه الكلاية) منهم بذلك، وقالوا: إنّما يتصف بذلك فيما لا يزال، والقدم هو

الأمر المشترك بين هذه الأقسام، وهذه الأقسام حادثة، (وأثبتته) أي وصف الخطاب بما ذكر أولاً (غيرهم) أي غير الكلايية، وأجابوا بمنع الاستحالة، وأنه محل النزاع.

قالوا: وما ذكرتموه مجرداً استبعاد في محل النزاع وأنه لا يحوي نفعاً.

(واختلف العلماء في كيفية دخوله) أي المعدوم (في حكم خطاب الموجود الحادث)، مثل

قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّاسُ} {البقرة: ٢١}، {يَا عِبَادِي} {العنكبوت: ٥٦}، ونحوهما، (فقيل: يعمهم) بنفس الصيغة (حقيقة) والقائل بذلك الحنابلة كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

وقال (بعض أئمتنا) وهو السيد ما نكلتم نص عليه في شرح الأصول الخمسة: (وهي الحقيقة

العرفية) فقط، فأما اللغوثة فلا يفهم منها ذلك، وذلك (كالوصية للأولاد) فإنه إذا أوصى لأولاده فكأنه خطاب من سيوجد عرفاً، وقد غلط المصنف في الحواشي حيث قال: فإنه إذا أوصى لأولاده ما تناسلوا.. الخ فإن هذا يعمهم تنصيماً.

(وقيل): يدخل من سيوجد (مجازاً) من تغليب الموجودين على المعدومين من باب إطلاق

الأخص على الأعم، فيكون من المجاز المرسل؛ لأن العلاقة غير المشابهة.

(وقيل): يدخل من سيوجد (بالقياس) بجامع التكليف، والقائل بذلك المهدي، وسنين إنشاء

الله تعالى حجج المسألة في باب العموم؛ إذ ذلك محل إيرادها.

فصل: [التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه]

قد اختلف الناس في جواز التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، فأراد

المصنف بيان ذلك بعد تقديم جواز ذلك مع جهل الأمر فقال:

(ويصح التكليف بالشيء عند جهل الأمر والمأمور بانتفاء شرط وقوعه عند وقته اتفاقاً) كأن

يقول السيد لعبده: افعل كذا غداً، مع فرض أن الغلام يموت قبل بلوغه الغد، والأمر والمأمور

جاهلان لذلك، [لكونه أمراً لا محالة، وتقييد التعليق بالمأمور وتعقل كونه طلبياً من جهة السيد،

ولهذا أن العبد يتهيأ للإمتثال] ^(١).

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) وصححه.

(وكذا) يصح التكليف (مع جهل الأمر وعلم المأمور) كالسيد يقول لعبده: افعل كذا غداً مع علم العبد أنه يموت قبل غد.

قال الإمام رحمه الله تعالى: هذا اتفاق بيننا وبين الأشاعرة، [لأن صدور الأمر إنما هو من جهة الأمر للفاعل وهو جاهل بحقيقة الحال، وكون العبد عالماً بتعذره لا يبطل كونه أمراً من جهة السيد]^(١).
(وإنما يكونان) أي هذان الوجهان (في الشاهد) لا الغائب، لأن الله سبحانه وتعالى لا يتصور عليه الجهل.

(وأما مع علم الأمر وجهل المأمور) إما أن يكون خاصاً أولاً:

(فإن كان خاصاً) بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه:

(فأئمتنا) كالمؤيد والمتوكل على الله وغيرهما (والمعتزلة) منهم أبو علي في أحد قوليه وأبو هاشم (و) عبد الملك (الجويني) من الأشعرية (على امتناعه، وجمهور الأشعرية على جوازه، وروي) هذا القول (عن المنصور) بالله، وذلك (كأمره مكلفاً بصوم يوم قد علم موته قبله).

لنا: أن المصلحة إنما تنشأ عن المأمور به، لأن الأمر بمجرد لا يكفي المصلحة، فإذا كان المأمور به غير معلوم الوقوع لزوال التمكين فلا فائدة في الأمر أصلاً، فلا جرم أحلناه، وأيضاً أمره - والحال هذه - أمر لمن لا يقدر، وأمر من لا يقدر قبيح؛ إذ هو تكليف ما لا يطاق.

احتج المخالف: بأن فائدته توطين النفس والعزم، فيحصل به الثواب أو العقاب.

قلنا: هذا يوجب أن لا يكون ذلك الفعل مراداً، بل المراد العزم فقط، ويوجب أن لا يكون الأمر له؛ إذ الأمر شيء والمراد غيره، تغرير لا يليق بالحكم.

[قالوا: أجمعت الأمة على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم كونه مأموراً بشرائع الإسلام، منهيّاً عن منهيّاته، وإن لم يحضر وقت صلاة في الأول، ومن تمكن فعله في الثاني، وكون الله تعالى عالماً بأنه لا يمكنه لا يدفع وجوب أن يعتقد أنه مأمور ومنهي بشرط التمكين.

قلنا: لا نسلم، ولو سلم فهل انعقد في حال من يعلم من حاله التمكين أو في غيره.

الأول مسلم، والثاني غير مسلم.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) وضححه.

ثم ماذا أرادوا بانعقاده مع عدم التمكّن، هل في حق الله أو في حق الصبي:

الأول غير مسلم، والثاني مسلم.

ونعني بذلك أن يجب عليه أخذ الأهبة والتشمير في تحصيل الأوامر الشرعية، أما أنه يعلم أنه

غير مأمور مع عدم التمكّن فلا.

تنبیه: منشأ الخلاف من أن المصلحة في المأمور، أو في مجرد الأمر:

فأئمتنا قالوا: بالأول، وغيرهم قال بالثاني^(١).

(وإن كان عاماً) لا يختص بذلك الذي قد علم موته قبل الوقت (امتنع عند البصرية) لما تقدم، (خلافاً

للبيغدادية والأشعرية) فقالوا: يجوز؛ لأن أكثر أوامر الله كذلك، فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكّن.

وأجيب: بأننا لا نسلم الذي مات قبل التمكّن مكلف، وذلك (كصوموا غداً، مع علمه بموت

بعض) منهم.

(و) أما التكليف بالشيء (مع علمها) أي الأمر والمأمور فإنه (يتمنع اتفاقاً) بيننا وبين الأشعرية

(أيضاً) كقول السيد لغلامه^(٢): اصعد السطح غداً، مع علمهما بأنه يموت، لعدم الفائدة حينئذٍ

عند الفريقين: أمّا عندنا: فظاهر، وأمّا عند الأشعرية: فلعدم التوطين.

ومنشأ الخلاف: من أن المصلحة من المأمور، وأن فائدة التكيف الامتثال، أو من الأمر، وأن

فائدته توطين النفس، فلذا اتفقنا نحن والأشعرية في امتناع الصورة الآخرة لعدم الفائدتين.

ولما فرغ من الحكم ومعلقاته شرع في بيان الدليل وما يتصل به؛ لأن الأدلة موضوع هذا الفن، فقال:

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) وضححه.

(٢) قالوا: لو امتنع لزم لو علم الله سبحانه أن زيداً يمنع عمراً من الصلاة أن تقطع بأن عمراً غير مكلف بها، فيلزم

أن لا يقبح منع زيد له، لأنه منعه عما ليس مكلفاً به.

قلنا: لا نسلم حسن منعه مما ليس مكلفاً به، إذ ليس للرجل منع غيره من التصرف في نفسه، أما منع غيره من

القبیح فهو واجب سمعي على الأصح، ولو سلم فإنما يقبح لكونه منعه عما لو لم يمنعه لكان فيه مصلحة، وهذا كمن

منعه غيره من الكسب لنفسه ولأولاده. تمت من حاشية على هامش النسخة (أ)

فصل: [في الدليل]

(والدليل لغة: المرشد، وهو) أي المرشد أو الدليل الذي بمعنى المرشد (العلامة الهادية) أي الدال على ما يوصل إلى المطلوب، فمعنى المرشد حينئذٍ ما به الإرشاد، تسمية له باسم آله (وناصبها) أي ناصب العلامة يسمى دليلاً، (وذاكرها) يحتتمل أن يكون قوله وناصبها وذاكرها معطوفين على العلامة، فيكون المرشد للمعاني الثلاثة، فإن العلامة يقال لها: المرشد مجازاً، إلا أن الفعل قد يستند إلى الآلة مجازاً، فيقال للسكين: إنه قاطع، فعلى هذا يقال: الدليل على الصانع: هو الصانع أو العالم أو العالم، ويحتتمل أن يكون معطوفاً على المرشد، أي الدليل: المرشد والناصب والذاكر، لكن في قصر المرشد على المعنى المجازي وهو العلامة الهادية ضعف من غير ضرورة، والأوّل وإن كان فيه إطلاق اللفظ على معنیه الحقيقي والمجازي فهو شائع، فلا بُدّ فيه، هذا معناه لغة.

(و) أمّا (اصطلاحاً) فهو (عند الأصوليين والفقهاء: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري) بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب، المسماة وجه الدلالة، والخبري ما يخبر به.

وقلنا: (ما يمكن) دون ما يتوصل تنبيهاً على أن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل، بل يكفي إمكانه، فلا يخرج عن كونه دليلاً ما لا ينظر فيه أصلاً، ولو اعتبر وجوده لخرج من التعريف ما لم ينظر فيه أبداً، وأردنا من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله، فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا ركبت أدت إلى المطلوب الخبري، والمفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أو صل إليه كالعالم.

وصحة النظر: اشتماله على شرائطه مادة - بأن يكون في وجه الدلالة أعني ما به ينتقل الذهن كالحديث للعالم - وصورة - بأن لا يخرج عن تأليف الأشكال التي يذكرها أهل المنطق المعترية -، وفساده بخلافه، فلو لم يفيد النظر بالصحيح فإن أردنا العموم خرجت الدلائل بأسرها؛ إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها، وإن افتخرنا على الإطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك فيفهم منه أن الدليل يجب أن يكون التوصل به إلى المطلوب الخبري مطلقاً، ولا خفاء في أن العالم دليل الصانع.

ولا يمكن التوصل إلى المطلوب بالنظر الفاسد: أمّا صورة فظاهر، وأمّا مادة^(١) كما في قولنا: العالم بسيط، وكل بسيط له صانع، فلا يبقى وجه الدلالة؛ إذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه إلى ثبوت الصانع، وإنما ينتقل إلى الثبوت من الحدوث، وإن كان قد يفضي إلى المطلوب فذلك أيضاً اتفاقي ليس من حيث أنه وسيلة له.

وقيدنا المطلوب (بالخبري) لإخراج الحد، ولو قيد بالتصوري كان حداً للقول الشارح^(٢)، ولو جرد عنهما كان للمشترك بينهما - أعني الموصل إلى المجهول.

إذا عرفت هذا (فيشمل) الحد الدليل (القطعي والظني) ومثلهما في شرح جمع الجوامع بالعالم لوجود الصانع في القطعي، والظني كالنار لوجود الدخان.

(و) أما حده (عند المتكلمين) فهو: (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، فيخرج) من الحد (الظني: وهو) أي الظني (ما أسند إلى الأمانة) فإنه لا يسمى دليلاً عندهم، إلا ما أفاد العلم اليقين، واحتزز بمطلوب خبري عما ذكرناه آنفاً، وإن أردت تحديد الأمانة على حيالها، قلت: إلى الظن بمطلوب خبري.

قال الشيخ لطف الله بن محمد: الظاهر أن الأمانة هي الدليل الظني، وأنها المسند إليها الحكم، وأنه إذا أسند شيء من الأحكام إلى خبر الواحد - مثلاً - فخير الواحد يسمى ظنياً، والحكم المسند إليه أيضاً ظني، والمقصود هنا الأوّل فلم يظهر لي معنى إسناد الدليل الظني إلى الذي أسند إلى الأمانة، فلينظر فيه.

(١) كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة، وفي النار من حيث التسخين، فإن البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما إلى وجود الصانع والدخان، ولكن يؤدي إلى وجودهما، هذان النظران ممن اعتقد أن العالم بسيط، وكل بسيط له صانع، وظن أن كل مسخن له دخان، تمت من حاشية على الأصل.

(٢) معنى ذلك أنك لو قلت: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري، كان هذا حد الحد، المسمى بالقول الشارح.

ولو قلت: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب، كان حداً للمشترك بين المطلوب الخبري، والمطلوب التصوري، وذلك القدر المشترك هو الموصل إلى المجهول، إذ في الدليل المحدود إيصال إلى المجهول، وكذا في القول الشارح، فلو اقتصر على مطلوب لكان للقدر المشترك، فاعرف. تمت من حاشية على الأصل.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالقطعي والظني المطلوب - يعني فيشمل المطلوب القطعي والمطلوب الظني - ويخرج المطلوب الظني فيصح حينئذ تفسير الظني بما أسند إلى الأمانة.

(وليس الظن بلازم عن النظر فيها) أي في الأمانة بل قد يحصل وقد لا يحصل (وفاقاً للبهاشمة) وهم أصحاب أبي هاشم؛ لأننا نعلم حسن جميع الأنظار؛ لعلمنا بحسن الإقدام عليها على الإطلاق، فلو كانت تولد الاعتقادات والظنون، ومعلوم أنّ فيها^(١) ما هو قبيح^(٢) كالنظر في الشبه لما حسنت الأنظار على الإطلاق؛ لأن قبح السبب^(٣) يستدعي قبح المسبب وأيضاً، فليس بين الظن وبين شيء ربط لانتفائه مع بقاء سببه، كما إذا أغيم الهواء فحصل لنا ظن حصول المطر ولم تمطر فزال الظن وبقي سببه وهو الغيم، (وخلافاً للملاحمة) في الحواشي، قال أبو الحسين وأصحابه الذين نفوا المعاني: إن النظر عبارة عن استحضار المكلف علوماً ضروريةً بمعلوماتٍ بينها وبين المنطوق فيه نوع تلازم، فإذا استحضر الشخص تلك العلوم علم استلزامها للمطلوب فعلمه. انتهى.

ولما ذكر النظر في تعريف الدليل احتاج إلى ذكره فقال: (والنظر: الفكر) وهو انتقال النفس في المعقولات انتقالاً بالقصد؛ لأن انتقالها في المحسوسات الشاملة للوهميات تسمى تخيلاً، وبغير قصد كما في المنام لا يسمى فكراً، وذلك الانتقال الفكري قد يكون طلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك كأكثر حديث النفس، فلا يسمى نظراً^(٤)، وقد أخرج المصنف بقوله (المطلوب به علم أو ظن) بمطلوب خبري فيهما أو تصوري في العلم، ويشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني والفاسد، فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن، وإن كان بينهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه، (والإدراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها (بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) كتصور أن الإنسان وحده، والإنسان والكاتب كل واحد منفرد عن الآخر أو مع النسبة بينهما مشكوكاً فيها، ويسمى علماً، وأما وصول النفس إلى المعنى لإتمامه فيسمى

(١) يعني الاعتقادات التي ليست بعلوم والظنون، تمت معراج.

(٢) فالقبيح من الاعتقاد ما كان معتقده لا على ما تناوله، تمت معراج.

(٣) في منهج القرشي: لأن قبح المسبب يقتضي قبح السبب، والوجه في ذلك أنما أدى إلى القبيح فهو قبيح بلا

محالة، ولا أبلغ من تأدية السبب، فإنه موجب، تمت معراج.

(٤) أو نقول الفكر: ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، تمت من حاشية (أ).

شعوراً، (وبحكم) يعني والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق) كإدراك الإنسان والكاتب، وكون الكاتب ثانياً للإنسان، وإيقاع أن الكاتب ثابت للإنسان، وانتزاع ذلك أي يفيد في التصديق بأن الإنسان كاتب وأنه ليس بكاتب الصادقين في الجملة.

وقيل: الحكم إدراك أن النسبة واقعة وليست بواقعة، قال بعضهم وهو التحقيق: والإيقاع والانتزاع ونحوهما كالإيجاب والسلب عبارات.

(وهو) أي التصديق: (جازم) لا يحتمل متعلقه عند نقيض المصدق، (وغير جازم) يحتمله.

(فالجازم) هو (مع المطابقة) للواقع (وسكون النفس) بالحكم عليه (علم) كالعلم بأن زيداً متحرك ممن شاهدته متحركاً، وأن العالم حادث، وأن الجبل حجر.

(والجازم مع المطابقة) للواقع (دون سكونها) أي النفس (اعتقاد صحيح) كاعتقاد المقلد أن ركعتي الفجر سنة.

والجازم (مع عدمهما) أي مع عدم المطابقة للواقع وعدم سكون النفس (فاسد) كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم.

(وغير الجازم) وظاهره أن المراد غير الجازم من التصديق، ويلزم أن يكون الوهم والشك من أقسام التصديق وقد قيل: إن المشهور خلافه؛ إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما، أمّا في الشك فلا من طرفي الإثبات والنفي متساويان فيه، فإن كان حكم واعتقاد فإمّا بهما، وفساده ظاهر، وإما بأحدهما فيلزم التحكم، والكلام في المعنى القائم بالنفس سواء عبر عنه بالألفاظ أو لا، فلا يتوجه أن الشاك قد يتلفظ بما يدل على أحد الطرفين، وأمّا في الوهم فلا من المرجوح أدنى من المساوي، وأيضاً فالراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معاً، وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان، ولا رجحان فيهما، فالصواب أن يقال: المراد بغير الجازم غير الجازم مطلقاً أعم من أن يكون من التصديق أو من غيره.

وقد أجيب عن الاعتراض: بأن الواهم حاكم بالظن المرجوح حكماً مرجوحاً، والشاك حاكم بجواز وقوع أحد النقيضين بدلاً عن الآخر.

إذا عرفت هذا فغير الجازم ثلاثة أقسام: الأول: (ظن و) الثاني: (وهم و) الثالث: (شك) وهذا بناء على المشهور فيما بينهم، وإلا فإن الاعتقاد قد يطلق على ما يشمل العلم والظن كما صرح

به سعد الدين في شرح المطول، فلينظر هناك والله أعلم، (الأول) وهو الظن التجويز (الراجح) من طرفاه في الإثبات والنفي عند الذي حصل صورة ذلك في ذهنه، (والثاني) وهو الوهم: التجويز (المرجوح، والثالث) وهو الشك (المستوي).

تنبيه

قد علم من التقسيم حد كل من الخمسة.

فالعلم: هو التصديق الجازم المطابق مع سكون النفس.

والاعتقاد الصحيح: هو التصديق الجازم المطابق من دون سكون النفس.

والفاسد: التصديق الجازم غير المطابق.

والظن: الإدراك الراجح غير الجازم.

والوهم: الإدراك غير الجازم المرجوح.

والشك: الإدراك غير الجازم المتعادل طرفاه.

قال الشيخ لطف الله: إلا أن التعريف الخارج من التقسيم للعلم تعريف له بالمعنى الأخص، أعني التعريف اليقيني، والتعريف الشامل له وللتصور أن يقال: الإدراك الذي لا يحتمل متعلقة النقيض بوجه. انتهى.

فصل: [في حد العلم]

(والعلم، قيل: لا يحد، ثم اختلفوا) أي القائلون بأنه لا يحد.

(فقال) عبد الملك (الجويني والغزالي: لعسره، لخفاء جنسه وفصله).

قال سعد الدين: قال حجة الإسلام رحمه الله: ربما يعز تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل؛ لأن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك، فكيف في الإدراكات لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم.

ومثال أمّا التقسيم: فهو أن نميزه عما يلتبس من الإدراكات فيثمر عن الظن والشك بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، وعن اعتقاد المقلد بأن الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد، ويصير جهلاً بخلاف العلم، وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه.

وأما المثال: فهو أن لإدراك البصيرة شبه بإدراك الباصرة كأنطباع الصورة في المرآة، كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة المعقولات في العقل، فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وقرزتها التي بها تهيء لقبول الصورة، أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها، وحصول الصورة في مرآة العقل هو العلم، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الأشياء، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم.

قال سعد الدين: هذا ملخص كلامه في المستصفي، وبه يتبين أن مراده عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه.

وقال (بعض الأوائل والرازي) ورواه عن الأئمة السيد حميدان، ليس تعذر تحديده لعسره بل (لجلالته) ووضوحه، وذلك (لأنه ضروري) وإذا كان ضرورياً فلا فائدة في حده لحصوله من غير حد.

واستدل على أنه ضروري بوجهين:

أحدهما: أن تصور العلم لو كان كسبياً لتوقف تصور حقيقة العلم على تصور الغير، وهو الجنس والفصل، وتصور الغير موقوف على العلم فيدور.

والجواب: منع لزوم الدور، وإنما يلزم توقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم، وليس كذلك، بل على حصول فرد من أفراد العلم يتعلق بذلك الغير.

والوجه الثاني: أن علم كل واحد بأنه موجود ضروري، وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق، والسابق على الضروري ضروري، فالعلم المطلق ضروري.

والجواب: أن الضروري تصور وجوده وتصديقه بأنه موجود، وهو غير تصور العلم الذي هو المتنازع فيه.

قال في شرح العضد: فإن قيل: العلم من صفات النفس فحصوله في النفس تصوره.

قلنا: تصور الشيء ووجوده في النفس وجوداً غير متأصل، بمعنى أنه يرسم في النفس مثال مطابق له، وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متأصلاً كالكرم والبخل والإيمان والكفر، وهذا يوجب الإتصاف لا التصور، والأول العكس فالكافر يتصور الإيمان ولا يتصف به، ويتصف بالكفر.

(قيل) والقائل العلامة ابن أبي الخير (وهو) أي القول بأنه لا يجد بكونه ضرورياً (بيتنى على أن العلم بالعلم ضروري، كما هو رأي البغدادية) فعلم الإنسان بأنه يعلم أنه موجود ضروري، فقد حصل له فرد من العلم بالضرورة فيكون تصور العلم ضرورياً، وأنت تعلم أن ضرورة حصول الشيء لا يستلزم ضرورة تصوره لما عرفت من الفرق بينهما.

وقال (أمتنا والجمهور) من العلماء: بل (يحد) بناء على منع خفاء الجنس والفصل؛ لأن العلم أمر اعتباري ولا إشكال في الأمور الاعتبارية؛ لأن كل ما يعتبر داخلاً في مفهومها، فهو ذاتي لها، إمّا جنسٌ إن كان مشتركاً، أو فصل: إن لم يكن كذلك، وكل ما ليس داخلاً في مفهومها، فهو عرضي لها، فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسماة بالحدود والرسوم الاسمية.

قالوا: ولا نسلم أنه ضروري لعدم قيام دليل عليه.

(قيل: وهو) أي القول بحده (ينبغي على أن العلم بالعلم مكتسب) واكتسابه بالنظر، والنظر مدفوع إليه بضرورة العقل، فلا يرد التسلسل (كما هو رأي البصرية) فقد استلزم كسبه لحصول كسبه التصور على زعم هذا، وقد عرف مما سبق عدم انبثائه على ذلك.

وإذا عرفت أنه يحد فقد حد بحدود كثيرة أجودها: إدراك لا يحتمل متعلقه النقيض، أي نقيض ذلك التمييز، فيشمل التصور والتصديق بناء على أن التصورات لا نقائص لها.

فإن قيل: كيف ينكر تحديد العلم، وقد ذكر في تحديده أمر لا سبيل إلى إنكاره إلا للسوفسطائية.

قلنا: أمّا من أنكر تحديد العلم على الوجه الحقيقي كالغزالي فهو ينكر أمّا يذكر في تعريفات العلم حدوداً حقيقة، وأمّا من نفاه مطلقاً فهو يريد بأنه لا يحد بالحد الذاتي والرسمي ممّا يحصل به في الذهن صورة غير حاصلية، وأمّا اللفظي فهو مخير للتحديد به.

قالوا: فما ذكر في معرض التعريف فهو تعريف له بحسب اللفظ، والأشياء البديهية تعرف بحسب اللفظ كما هو معرو في مظانه.

(والجهل: مفرد ومركب، فالمفرد: انتفاء العلم بالمقصود) أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلاً ويسمى أيضاً الجهل البسيط.

(والمركب: تصور المعلوم) أي إدراك من شأنه أنه يعلم (على خلاف ما هو عليه) في الواقع، واستغنى المصنف في حد المفرد بقوله: انتفاء العلم عن التقييد في قول غيره عدم العلم عن من شأنه العلم؛ لإخراج الجماد والبهيمية عن الإتيان بالجهل؛ لأن انتفاء العلم إنما يقال فيمن من شأنه العلم بخلاف عدم العلم.

وخرج بقوله: (المقصود) ما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه، فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً.

قال الشيخ لطف الله بن محمد: وأردنا بالتصور الاعتقاد مجازاً من قبيل إطلاق العام على الخاص، لتصريحهم بأن الجهل المركب الاعتقاد المذكور، لا مجرد تصور الشيء على خلاف ما هو عليه، ويسمى مركباً؛ لأنه جهل لما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل.

(والسهو: الذهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل، فبينه له بأدنى بينة، بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله.

فصل: [في الحمد]

(والحد) له معان في اللغة ومعان في الاصطلاح.

أما في اللغة: فلفظ الحد مشترك بين معانٍ:

[١] أحدها: بمعنى الغاية، تقول: هذا حد هذه الأرض أي غايتها ومنتهاها.

[٢] وبمعنى الفاصل تقول: هذا حد ما بيني وبينك أي فاصل.

[٣] وبمعنى المنع، ومنه سمي البواب حداداً؛ لأنه يمنع الداخل من الخروج، والخارج من

الدخول، ومنه قول الفرزدق:

يقول لي الحداد وهو يقودني إلى السجن لا تجزع فما بك من بأس

وأما معناه في اصطلاح الأصوليين: فهو ما يتميز به الشيء عن غيره، (وترادفه الحقيقة)

في بعض الإطلاقات، كما يقال حقيقة هذا الشيء كذا، وإلا فالغالب إطلاقها على الماهية مع

اعتبار الوجود الخارجي، قيل: فلا يُقال حينئذ حقيقة العنقاء.

وهي ثلاثة أقسام:

[١] (ذاتي: وهو ما أنبأ عن ذاتيات المحدود) أي عن كل واحد منها، وهي الأمور الداخليّة

في ذاته من الفصول والأجناس، واحتترز بها عن العرضيات، وإلا فهو الاسم.

(الكلية) احترازاً عن العوارض الشخصية التي هي ذاتيات الماهية الشخصية؛ إذ لا يتركب الحد

منها، فإن الأشخاص لا تحد، بل طريق إدراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة، إنما الحد للكتاب

المرسمة في العقل.

(المركبة) أي التي ركب بعضها مع بعض، واحتترز به عن تعقل الذاتيات واحداً فواحد من غير

انضمام البعض، ليشعر بالصورة وتتمام الحقيقة أنما يكون بالمادة والصورة جميعاً.

(المرتبة) أي التي قدم فيها الجنس على الفصل، واحترز به عمّا قدم فيه الفصل: عن الجنس، كما لو قيل في تعريف الإنسان ناطق حيوان، فإنه لا يسمى حداً حقيقاً. قال السيد الشريف: وقد اشتهر بين أرباب الصناعة أن الجنس والفصل: جزآن للحد والهئية العارضة من تقديم الجنس عله صورته، فلو عكس فاتت الصورة وانقلب حداً ناقصاً، والحق أنهما إذا التأما أفادا كنه الذات؛ إذ لا جزء له غير هما.

وقال سعد الدين: لا بد من الترتيب؛ لتعقل أمراً منهم، ثم يتحصل لما ينضاف إليه ثانياً.

[٢] (ورسمي ويرادفه العرضي) ويسمى بالأول نسبة له إلى الأثر المسمى الرسم، قال:

رسم عفى من بعد ما كان امحى قد كان من طول البلا أن تمصحا

بكونه في الأغلب تعريفاً بالآثار التي هي اللوازم، وبالثاني بكونه أيضاً في الأغلب تعريفاً بالعوارض، (وهو ما أنبا عن الشيء بلازم يخصه) ويؤخذ من كلام التفتازاني أنه أريد باللازم ما هو أعم من الجزء والخارج، فيدخل في الرسمي الحد الناقص: وهو ما اشتمل على بعض الذاتيات كقولنا: الإنسان حيوان ضاحك، أمّا اللازم العام كقولك: حيوان ماش، فلا يعرف، فلا جرم احترز عنه بذكر الاختصاص، ويشترط في اللازم الشمول، فلا يصح عند إرادة تحديد الحيوان أن يقال: جسم ضاحك، لأن الضحك خاص بالإنسان، ووجه ترك المؤلف له استغناءً عنه بما سيأتي من شرط الإطراد والانعكاس. وقد يعترض على الحد: بأنّ الرسمي هو نفس اللازم، فكيف يني عن الشيء بلازمه؛ إذ هو والحال هذه إنباء عن الشيء بنفسه.

وقد يجاب: بأنّ التركيب واجب فيه على رأي المحققين، وذلك المجموع هو المعرف الذي يني عن الشيء وغيره عما عداه بلازمه، ذكر معنى هذا التفتازاني.

[٣] (ولفظي) ويسمى به؛ لأنّ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين، بخلاف الأوّلين، فإن فائدتهما تحصيل صورة غير حاصلة، (وهو ما أنبا عن الشيء بلفظ أظهر) من لفظ آخر (مرادف له) أي للفظ الآخر فيعود الضمير إلى ما دلّ عليه بسياق الكلام، وذلك مثل العقار الخمر فقد أنبا عن العقار بلفظٍ أظهر منه مرادف له؛ إذ معناهما واحد.

قال سعد الدين: وجعل اللفظ إنباء عن الشيء بلفظٍ أظهر ليس بمستقيم؛ لأنه نفس ذلك اللفظ، وقد يتأول بأنه المعنى من حيث أنه مدلول اللفظ، فعلى هذا المحدود هو معنى العقار من حيث أنه مسماه، والحد هو ذلك المعنى من حيث أنه مسمى بالخمر، فلا إشكال.

وأنت خبير بأن قوله مرادف يقضي بأن اللفظي لا يكون إلا مفرداً؛ لأن المرادف وهو المفرد وليس كذلك، بل هو أمر أكثرى، وإلا فاللفظي قد يكون مركباً كما نص عليه الشريف حيث قال ما معناه: الحد اللفظي لما كانت فائدته تمييز صورة حاصل عما عداها من الصور لتعرف أن اللفظ أبان الصورة، فتارة يميز عن غيره بلفظ مفرد وهو الأغلب، وتارة بمركب لا يقصد به تفصيله، بل يعتبر المجموع حيث هو مجموع فهو في حكمه، فيوصف بالترادف على جهة التبعية.

(وشرط الثلاثة) في كونها حدوداً (أن تكون مطردة) أي كلما وجد الحد وجد المحدود، فتكون تابعة.

قال سعد الدين: واشترط الإطراد إنما هو رأي المتأخرين، وأمّا على رأي المتقدمين فالرسوم الناقصة قد تكون أعمّ.

(ومنعكسة) أي كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فتكون جامعة، فيصدق الحد على الحيوان الماشي، فإنه غير مانع.

(ويسمى) الحد (القول الشارح) أمّا تسميته قولاً؛ فلأن الذاتي والرسمي مركبان أبداً على قول المؤلف، وهو رأي القدماء وهو الصحيح؛ ولأن اللفظي قد يكون مركباً كما حققناه عن السيد الشريف.

وأما تسميته بالشارح فلأن به شرح عن المعنى، ويسمى معنى وماهية أيضاً.

(و) يسمى (الحقيقي أولها) أي أول هذه الحدود، وهو الذاتي نص على ذلك بن الحاجب، ويسمى حقيقياً لإفادته حقائق المحدودات.

فصل: [في الأدلة الشرعية]

لما فرغ من المقدمة شرّع في تبين المقاصد، وهذا الفن يبحث عن أحوال الأدلة الشرعية للتوصل إلى استنباط الأحكام فقال:

(والأدلة الشرعية) خمسة: (الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاجتهاد ونحوه) الإستصحاب

والبراءة الأصلية.

والدليل على انحصارها فيها: قوله (لأن الدليل إمّا أن يكون وحياً أو لا، والأوّل إن كان متلوّاً فهو الكتاب، وإلاّ فهو السنّة) فقد اشتركا في أن كلاهما وحى، وانفرد الكتاب بكونه متلوّاً. قال الشيخ لطف الله: قال بعضهم: معنى كون القرآن متلوّاً أن نظمه مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به، لا يجوز لجبريل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله، لما يفيد عين فائدته لأجل الإعجاز والتحدي به، وهو مختص بالقرآن، وأمّا السنّة فيحتمل أن يكون النازل على جبريل عليه السلام معناها صرفاً فكساه حُلّة عاربه وبينه للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتلك العبارة، أو بينه كما لقنه، فأعرب الرسول صلى الله عليه وآله بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى كما سيأتي إنشاء الله تعالى.

قلت: ويؤخذ من قول المؤلف إمّا أن يكون وحياً أولاً، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز عليه الإجهاد لا اختصاص ما ورد عنه بالوحي، وسيأتي إنشاء الله تعالى. (والثاني) وهو الذي ليس بوحى لا يخلوا: إمّا أن يكون قول كل الأمة أو العترة، أولاً، (إن كان قول كل الأمة أو) قول كل (العترة فالإجماع، و) الثاني: وهو الذي ليس بقول كل الأمة أو العترة (إن كان إلحاق فرع بأصل لمشاركته) أي الفرع (له) أي الأصل (في علة حكمه) أي الأصل (فالقياص، وإلا) يكن إلحاق فرع بأصل لمشاركته.. الخ (فالإجهاد) كقيم المتلفات، وأروش الجنائيات، (ونحوه) كما تقدم.

فصل: [في الدليل الأول: وهو الكتاب]

(والكتاب) اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع، كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية، ولذلك قال (الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم للإعجاز بأقل سورة منه، أو بعدة آياتها).

وقوله (المنزل): خرج الذي لم ينزل.

وقوله (على محمد): خرج سائر الكتب السماوية.

وقوله (للإعجاز): احترازٌ عما أنزله جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله لا للإعجاز.

والمراد بالسورة: الطائفة المترجمة توقيفاً خاص.

ومعنى قوله (بأقل سورة): بأقصر سورة؛ لأن التحدي وقع بما يطلق عليه اسم السورة.

وقوله (أو بعدة آياتها): وهي أربع آيات تنبيهاً على أن ما كان كذلك فهو معجز للإجماع عليه، وإلا فلا حاجة إليه في التعريف، ولا خفاء في أن من للتبعيض، وضمير منه للكلام، لكن هل يبقى على ظاهره، أو يقدر مضاف محذوف، والأجود تقدير مضاف إلى الضمير، أي من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة، ليكون اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع، وعلى أي بعض منه بفرض؛ إذ هذا يناسب غرض الأصولي، فإن الإستدلال إنما هو بالأبعض، إلا أنه لا يخفى أنه يصدق على مثل: قل وافعل، ولا يسمى كتاباً بمعنى قرئاناً في العرف.

فإن قيل: في صدقة على مجموع القرآن خفاء؛ إذ السورة ليست من جنس المجموع.

قلنا: المراد بالجنس المماثل فيما ذكر، والسورة تماثل المجموع في ذلك، فيصدق أنها من جنسه وإن لم يقدر مضافاً، فأجري ذلك على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف، كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور، فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرئاناً، فإن التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض، فلا يصدق على النصف الأول - مثلاً - أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، وهذا كلام دقيق، يظهر لمن نظر بعين التحقيق.

واعلم أنه إن أراد تفسير مدلول اللفظ، وتفسير وتصوير مفهومه بالنسبة إلى من عرف الإعجاز والسورة ونحو ذلك فصحيح؛ لأنه يكفي في ذلك إيراد لفظ أشهر يزيل الاشتباه العارض، وإن قصد غير لوازمه التبينية المفيدة لذلك، فلا يخفى أن كون القرآن للإعجاز مما لا يعرف مفهومه إلا الأفراد، فلا يكون لازماً بيناً، فلا يصلح للتعريف وتمييز الحقيقة.

وقوله (متواتراً) للواقع؛ لأنه قيد يحتز به عن شيء، وهو حال مقدرة من ضمير المنزل أي منزل مقدراً تواتره كقولك: قدم زيد بفرس لاقياً به العدو غداً، ويحتمل أن يكون حالاً مؤكدة، وكونه بعد ما هو كالجملية الفعلية وهو المنزل؛ إذ هو بمعنى الذي نزل لا يصلح مانعاً من وجود المؤكدة إلا على قول من اشترط في المؤكدة أن تكون بعد جملة اسمية، ويلزمه أن يجعلها هنا غير مؤكدة ولا منتقلة كما قال في المطول، والحق أن الحال التي ليست مما تثبت مرة وترول أخرى كثيراً ما تقع بعد الجملة الفعلية أيضاً، فمن اشترط في المؤكدة كونها اسمية لزمه أن يجعلها قسماً آخر غير المؤكدة والمنتقلة، ولتسم دائماً أو ثابتة، فصار الحاصل أنه هنا إما مقدرة أو مؤكدة أو دائمة.

فإن قلت: وما الدليل على أن سورة هي حد الإعجاز مع أن قوله تعالى {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ} (الاسراء: ٨٨)، يدل على أن الإعجاز إنما هو فيه. قلت: قال تعالى {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ} (البقرة: ٢٣)، وأقل سورة ثلاث آيات، هكذا قاله الجمهور، وفي دليله شيء؛ [إذ كونه لم يطلب منهم دون السورة لا يلزم منه كونهم غير قادرين على أقل منها]^(١)؛ لأن المشاهدة قاضية بأنهم عجزوا حتى عن بعض آية؛ لأن في ارتباطها بما قبلها وما بعدها أنواعاً من الحكم وتوابعها لا يحيط بها غيره صلى الله عليه وآله وسلم، فالحق أنهم عاجزون عن محاكاة أنه من آياته، لكن مع النظر لمناسبتها لما قبلها وما بعدها، وأما التصريح بأنه لم يقع العجز إلا عن ثلاث آيات فترده المشاهدة الخارجية؛ إذ لم يسمع عن أحد قط أنه حاكا شيئاً منه، وقد ذكر معنى هذا في شرح الهمزية، ومن كلام عبد الله بن الإمام شرف الدين في شرح القصص الذي يعجز الخلق أن يأتوا من مثله بآية.

(وهو) أي القرآن (الموجود بأيدي الأمة) قال في العقد: لو لا ذلك لما صح العلم بنبوة محمد عليه السلام؛ لأنه معجزته، وإلا كان المعنى في القطعي (من غير زيادة) فيه (إجماعاً) من المسلمين (و) إن قيل: كيف يدعى الإجماع والإمامية مخالفون في ذلك. قلنا: (لا اعتداد بخلاف الإمامية) لإلحادهم في الدين، قال القاضي عبد الله في الشريدة ما معناه: قالت الإمامية: إن فيه زيادة أو نقصاناً، ولهذا تروي أن سورة الأحزاب كانت وقر بعير. والجواب من وجوه:

أحدها: أن الحال في القرآن لو كانت كما ذكرتم لوجب أن لا يكون حجة، فلا يقضى بإيجاب ما أوجبه ولا ينتهي عما نهى عنه، وذلك لأننا لا نأمن أن يكون ما ورد علينا من غير القرآن، ولم يبلغ إلينا ما نسخ ذلك.

ثانيها: أن الله تعالى قد حكى أنه المتولي لحفظه ورعايته، قال تعالى {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (الحجر: ٩)، وما حفظه الله لم يجز عليه زيادة ولا نقصان.

(١) الذي في الأصل هكذا: إذ كونه لا يلزم من كونه لم يطلب منهم دون السورة كونهم قادرين على أقل منها، ولم يظهر هذا، ولعل العبارة تقرب من الذي بين القوسين. والله أعلم.

ثالثها: أنه لم يزل من وقت النبي صلى الله عليه وآله يتناقله المسلمون في كل عصر نقلاً متواتراً، فلو كان هناك زيادة أو نقصاناً لعلمنا ذلك، ألا ترى أن الكتب المستعملة إذا زيد فيها فصل: أو نقص منها فصل: فإنه يعلم ذلك في وقت المدارس فيها، ولا أكثر من استعمال كتاب الله تعالى، فلما لم يعلم [علمنا] على أنه لم يكن.

رابعها: أنها لو جازت الزيادة والنقصان في كتاب الله تعالى لجازت في الأخبار النبوية أو في الواجب، وذلك يؤدي إلى أن لا يوثق بشيء من التكاليف التي كلفناها. (ولا نقصان) من القرآن لما سبق، ولكن (عما في العرصة الأخيرة) وهو متعلق بالزيادة والنقصان، ولا شك أن القرآن نسخ منه وغير فيه في العرصة الأخيرة. قال الجزري: وقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة.

قال: وروينا بإسناد صحيح عن زر بن حنشل قال: قال لي ابن عباس: أي القرآنين تقرأ؟ قلت: الآخرة، قال: فإن جبريل كان يعرض القرآن على النبي صلى الله عليه وآله يعني في كل عام مرة فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي صلى الله عليه وآله مرتين، فبسم الله - يعني ابن مسعود - ما نسخ منه، وما ترك فقراه عبد الله الآخرة.

[حكم البسمة والمعوذتين]

واختلف في البسمة في أوائل السور ما عدا سورة الغضب هل هي من القرآن أو لا؟، ثمَّ اختلف القائلون بأنها من القرآن هل هي آية كاملة، أو لا؟، ثمَّ اختلف الأولون هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة دون سائرهما، وأشار إلى ما قلناه بقوله:

(ومنه) أي من القرآن (البسمة في غير براءة) لقوله: ((أثبتوها في غير براءة)) وللغضب.

(وهي) أي البسمة (آية من أول الفاتحة، وأوّل كل سورة عند جمهور السلف)، منهم: علي، وابن عباس، وأبو هريرة، ونافع، وابن شهاب، وعمر بن عبد العزيز، والأعمش، وابن المبارك. و(أثمتنا) كافة، قال القاضي عبد الله: نص عليه الهادي في الأحكام، قال المؤلف: وكذا في المنتخب، ونص عليه القاسم في مديح القرآن الصغير.

وقال القاضي محمد بن حمزة في أول تفسيره^(١): وذلك إجماع العترة، وكذا في تفسير عطية النجرائي^(٢).

(والشافعية) حكاة في البحر عنهم، (وقراء ومكة، والكوفة) وفقهاؤهما، رواه الزمخشري.
(خلافاً لبعض السلف) منهم أبي^(٣) وأنس، وإليه ذهب الحسن، ويحيى بن وثاب^(٤)،
والنخعي^(٥)، روى هذا في الفكاهة، (ومالك^(٦)) وأبي حنيفة والثوري^(١) والأوزاعي^(٢)، وقراءة
المدينة والبصرة والشام) فقال هؤلاء: ليست بآية لا من الفاتحة ولا من غيرها.

(١) القاضي العلامة محمد بن حمزة بن مظفر، من مشاهير علماء الزيدية، كان عالم صعدة في أيامه قال ابن أبي الرجال: إمام التفسير، وشيخ الأئمة، وإنسان العلماء، وقدوتهم، عاصر الإمام يحيى بن حمزة، وامتدت أيامه فكان أحد العلماء الذين حثوا الإمام علي بن المؤيد على القيام بالدعوة سنة (٧٩٦هـ) بعد أسر الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، وله تلامذة أخذوا عنه في العلوم منهم الأخوان الحافظان الهادي ومحمد ابنا إبراهيم الوزير وغيرهما جم غفير، له في التفسير كتاب اسمه (لآلئ التفسير الوافية)، توفي سنة (٨٠٨هـ).

(٢) عطية بن محمد محيي الدين بن أحمد النجرائي، الصعدي، من كبار علماء الزيدية، عالم مفسر فقيه، عاش بمدينة صعدة، وعاصر الإمام المهدي لدين الله أحمد بن الحسين، وفاته في جمادى الأولى سنة (٦٦٥هـ) بصعدة، وقال ابن أبي الرجال: علامة، متطلع ببحاث، مطلع، له في الفقه مقالات مشهورة، ولأهل بيته عدة كتب مصنفة في الإسلام نافعة، له كتاب البيان في تفسير القرآن.

(٣) أبي بن كعب بن قيس بن عبيدة الأنصاري الخزرجي، أبو المنذر، سيد القراء، ويكنى أبا الطفيل، من فضلاء الصحابة وعلمائهم، وأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يقرأ عليه القرآن، رواه المرشد بالله، اختلف في سنة موته اختلافاً كثيراً قيل سنة (١٩هـ)، وقيل سنة (٢٢هـ).

(٤) يحيى بن وثاب الأسدي مولاهم الكوفي المقري، روى عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما، وعنه أبو إسحاق السبيعي، وعامر الشعبي وقتادة والأعمش وغيرهم، وثقه النسائي وذكره ابن حبان في الثقات، وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة، وكان مقرئ أهل الكوفة، وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث صاحب قرآن، وقال بن معين وأبو زرعة ثقة، مات (١٠٣هـ).

(٥) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي، أبو عمران النخعي، فقيه العراق، من الطبقة الوسطى في التابعين، قال الأعمش: كان إبراهيم صيرفياً في الحديث، توفي سنة (٦٩هـ)، وله تسع وأربعون سنة، احتج به الستة.

(٦) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عمرو بن الحارث الأصبحي، أبو عبدالله المدني، صاحب الموطأ، أحد الأعلام، وإمام دار الهجرة، إليه تنسب الفرقة المالكية، توفي في ربيع الأول سنة (١٧٩هـ)، وهو ابن سبعين سنة.

(وقال) سيعد (بن المسيب^(٣)) ومحمد بن كعب^(٤): هي آية من الفاتحة فقط) قال سعد الدين: وروي ذلك عن الشافعي، وله في باقي السورة قولان، فمنهم من حمل القولين على أنها من القرآن في أوائل السورة أم لا، ومنهم من حملها على أنها هل هي آية مستقلة في أوائل السورة أم هي مع ما بعدها إلى أول الآية الثانية من كل سورة آية، قال: وهذا هو الأصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرءاناً.

(وقيل: بل) هي (آية منها) أي من الفاتحة (بعض آية من غيرها).

وقال (أحمد وداود ورازي الحنفية: آية مستقلة منزلة بين كل سورتين) للفصل: بها؛ لأنها آية في كل سورة.

لنا: أنها مكتوبة في مصاحف الصحابة مع مبالغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه، مما تتعلق به حتى النقط والشكل، والعادة في مثله تقضي بعدم الإتفاق، فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها، ولو نادراً.

(١) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله، من أعلام وفقهاء التابعين، الإمام الحجة المجمع على ثقته وجلالته ونصيحته لله ولرسوله وللمؤمنين، يقال له: أمير المؤمنين في الحديث، اشتهر بولائه وتشيعه، كان زيدياً مشدداً على أئمة الجور، عده السيد صارم الدين في ثقات محدثي الشيعة، وقال الواقدي كان سفيان زيدياً ذكره الإمام أبو طالب توفي البصرة سنة (١٦١) هـ.

(٢) هو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الدمشقي، أبو عمرو الأوزاعي، الحافظ، من فقهاء التابعين المشهورين، شيخ أهل الشام، قال إسماعيل بن عياش: سمعته يقولون سنة (١٤٠) هـ الأوزاعي اليوم عالم الأمة، وقال الحكم: الأوزاعي إمام عصره عموماً، وإمام أهل الشام خصوصاً، ولد سنة (٨٨) هـ، وسكن آخر عمره ببيروت مرابطاً، وبها توفي ثاني صفر سنة (١٥٧) هـ.

(٣) سعيد بن المسيب بن حزن -بضم الحاء المهملة وسكون الزاي، وبالنون - بن أبي وهب بن المسيب، أبو محمد القرشي المخزومي، ولد لسنتين من خلافة عمر، يروي عن علي عليه السلام وابن عباس وأبي سعيد وجابر وأبي هريرة وخلق من الصحابة والتابعين، وعنه ابن جدعان وابن المنكدر والزهري وعبدالله بن محمد بن عقيل وخلق، توفي سنة (٩٤) هـ عن تسع وسبعين، خرج له الجماعة وأئمتنا الخمسة والسمان.

(٤) محمد بن كعب بن سليم، أبو عبد الله القرظي المدني، محدث من كبار التابعين، مات سنة سبع عشرة

ومائة، وقيل: سنة عشرين ومائة.

وأخرج أحمد والحاكم وأبو داود وغيرهم عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وآله كان ((يقراً: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين)) الحديث، وفيه: وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم آية.

وأخرج ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: (سرق الشيطان من الناس أعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم).

وأخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس، قال: أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبي صلى الله عليه إلا أن يكون سليمان بن داود: بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن ابن عباس قال: السبع المثاني فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة قال: بسم الله الرحمن.

وأخرج الدار قطني بسند صحيح عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن السبع المثاني، فقال: (الحمد لله رب العالمين)، فقيل له: إنما هي ست آيات، فقال: (بسم الله الرحمن الرحيم آية).

وأخرجه أيضاً بسند صحيح عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه ((إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها)).

وأخرج مسلم عن أنس قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وآله بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسماً فقال ((أنزلت علي أنفاً سورة {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤُثْرَ} {الكوثر: ١})). الحديث.

وفي الباب أحاديث جمّة بعضها حسان وبعضها ضعاف، وقد اقتصرنا على هذا القدر وهو يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً فيه أوائل السور.

احتج المنكرون لكونها قرآناً: بعدم تواترها آية من القرآن في أوائل السور، فلا يكون قرآناً فيها لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله.

قلنا: لا نسلم عدم التواتر لثبوتها في السبع وهي متواترة، ولما ذكرنا، سلمناه، لكن تواتره في محله يكفي في ثبوت كونه قرآناً، وإن لم يتواتر كونه قرآناً فيه.

احتج القائلون بأنها آية من الفاتحة دون غيرها: بكثرة الأحاديث في ذلك كما سبق عن علي وابن عباس وأبي هريرة، وأيضاً فالإجماع منعقد أنها سبع، وفي المستدرک وكتاب ابن حنبل والسنن أنه لم يعد عليهم آية من طريق أم سلمة، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت البسملة آية.

قلنا: ذلك مسلم ولا ينافي كونها آية فيها كونها آية في غيرها.

احتج القائلون بأنها آية فيها بعض آية في غيرها: بأنه ثبت بالدليل القاطع كونها قرءاناً، وثبت بالدليل أنها آية في الفاتحة كما قدمنا، وروي عن أبي هريرة أن سورة الملك ثلاثين آية مرفوعاً، وفي سورة الكوثر أنها ثلاث آيات، وهذا العدد حاصل بدون التسمية، فوجب القطع بأنها قرآن، وعدم القطع بأنها آية جمعاً بين الأدلة، ومثل ذلك وارد في القرآن، ألا ترى أن {الحمد لله رب العالمين} آية تامة، ثم صار مجموع قوله {وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (يونس: ١٠)، آية واحدة، فكذا هنا.

وقد اعترض قولهم: بأنه خلاف الظاهر؛ لاستقلالها وعدم توقفها على ما بعدها كما في الفاتحة، فأبي فرق.

احتج القائلون بأنها منزلة للفصل: بما أخرجه الحاكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: (كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا نزلت علموا أن السورة قد انقضت آنفاً. على شرط الشيخين، وأخرج البيهقي في السنن نحوه.

قلنا: لفظ النزول يشعرا بها أنه في كل سورة، مع ما يلزمهم في قولهم من التغرير، ولا يجوز ارتكابه لمجرد الفصل، وأيضاً فلو كانت مجردة لكتبت بين براءة والأنفال.

فإن قلت: ليس لفظها ومعناها متحد لم يختلف بحال، فلم لا يحكم بأنها آية؟.

قلت: هي مثلها في قوله تعالى {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} (الرحمن: ١٣)، فإذا ثبت أن تلك آيات فكذا هذه، وأنت خبير بأن المصنف ممن يقول بتواتر القراءات السبع، وقد علمت باختلاف القراء السبعة فيما ذكره في الآية الكريمة فحينئذ يلزم تدافع القواطع وهذه معضلة^(١).

(١) وقد يقال لا تدافع في ذلك فإن غاية ما يلزم أنه تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إثباتها، وتواتر حذفها، وذلك يدل على أنه قد وقع منه هذا وهذا، وبقي الكلام في الذي استقر عليه الأمر منه صلى الله عليه وآله حتى يكون المعمول عليه، فنحن نقول إنه استقر الأمر على إثباتها. والله أعلم، تمت من هامش النسخة (أ).

(وتواترت) التسمية (بعض آية في) سورة (النمل إجماعاً) في قوله تعالى ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (النمل: ٣٠)، ولا ينبغي أن يخالف في ذلك إلا من يخالف القرآن.

(ومنه) أي من القرآن (المعوذتان) بكسر الواو المشدودة، ومن ثمّ كتبنا في المصاحف مع المحافظة على تجريدتها مما ليس بقرآن، وأورد - على ما سيحيي إنشاء الله تعالى من أن منكر المتواتر كافر - أنه روي عن مسعود إنكارهما، فإن كان النقل المتواتر حاصلًا في زمن التابعين ومن بعدهم فهو قرآن وإنكاره يوجب الكفر، وإن كان غير متواتر في زمنهم لزم أن لا يكون القرآن متواتراً في الأصل.

(و) أجاب المؤلف بأن (خلاف ابن مسعود) إنما هو (في إثباتهما في المصحف لا في كونها قرآناً) فلم يخالف في ذلك؛ لأن السنة كانت عنده أن لا يكتب في المصحف إلا ما أمر النبي صلى الله بإثباته ولم يجده أمر بكتب ذلك.

(وخلافاً لأبي) بن كعب (في الفاتحة كذلك) أي مثل خلاف ابن مسعود في أنه محمول على إنكار كتابتها لا كونها قرآناً، وقد روى مثل هذا عن ابن مسعود أبو عبيد بسند صحيح.

وقد قال ابن قتيبة: وأما إسقاطه الفاتحة من مصحفه فليس لظنه أنها ليست من القرآن، معاذ الله، ولكنه ذهب إلى أن القرآن إنما كتب وجمع بين اللوحين مخافة الشك والنسيان والزيادة والنقصان، ورأى أن ذلك مأمون في سور الحمد لقصرها، ووجوب تعلمها على كل أحد، لتحتم قراءتها في اليوم واللييلة خمس مرات.

وجواب المصنف هذا هو جواب القاضي أبي بكر الباقلاني.

وأما النووي فقال في شرح المهذب: إنما نقل عن ابن مسعود من إنكار المعوذتين والفاتحة باطل ليس بصحيح.

وقال ابن حزم: هذا كذب على ابن مسعود موضوع، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زرعة عنه، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ولكن قال ابن حجر في شرح البخاري: قد صح عن ابن مسعود إنكار ذلك.

فأخرج أحمد وابن حبان عنه أنه لا يكتب المعوذتين في مصحفين.

وأخرج عبد الله بن أحمد في زيادات المسند والطبراني وابن مردويه من طريق الأعمش عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد النخعي، قال: كان عبد الله ابن مسعود: يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليسا من كتاب الله.

وأخرج الدارمي والطبراني عنه من وجهٍ آخر أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: إنما أمر النبي صلى الله عليه أن يتعوذ بهما، وكان عبد الله لا يقرأ بهما، أسانيدنا صحيحة. قال ابن حجر: فقولُ من قال إنه كذب عليه، مردودٌ، والظعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الروايات صحيحة، والتأويل محتمل، وقد أوله القاضي وغيره على إنكار الكتابة كما سبق، قال: وهو تأويل حسن، إلا أن الرواية الصريحة التي ذكرتها ترفع ذلك حيث جاء فيها، (ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله).

قال: ويمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتم التأويل المذكور، قال: لكن من تأمل سياق الطرق المذكورة استبعد هذا الجمع.

قال: وقد أجاب ابن الصباغ^(١) بأنه لم يستقر عنده القطع بذلك، ثم حصل الاتفاق بعد ذلك، وحاصله أنهما كانا متواترتين لغيره، لكن لم تتواترا عنده.

وقال ابن قتيبة: ظن ابن مسعود أن المعوذتين ليستا من القرآن؛ لأنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يُعوذُ بهما الحسن والحسين، فأقام على ظنه، ولا نقول: إنه أصاب في ذلك وأخطأ المهاجرون والأنصار.

قال (القاسم) بن إبراهيم عليه السلام في جواب المسألة الطبرستانية، (والهادي) إلى الحق نص عليه في المجموع (والجمهور) من العلماء: (ويكفر منكر آية) محكمة أو متشابهة، لتضمنه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما جاء به، (فيقتل) لارتداده بذلك وأمر قتله إلى الإمام؛ إذ هو حد، هذا (إن لم يتب) من الإنكار وهي إسلام.

فإن قيل: لو كفر منكر آية مع القول بتواترها وبالقطع بأن ما لم يتواتر ليس بقرآن لكفرت إحدى الطائفتين الأخرى: بيسم الله الرحمن الرحيم، واللازم منتفٍ، أمّا الأولى فلأنه إن تواتر فإنكاره نفي

(١) هو أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد، أبو منصور القاضي، ابن الصباغ البغدادي، من علماء الشافعية،

له مصنفات، توفي سنة (٤٩٤) هـ.

لضروي عن كونه من القرآن، وإلا فإثبات لضروي عدم كونه من القرآن، وكلاهما مظنة التكفير، فكان يقع التكفير من جانب عادة لمنكر أحد الأركان أو مثبت ركن آخر، وأما انتفاء اللازم فلأنه لو وقع لنقل، والإجماع على عدم التكفير من الجانبين.

قلنا: الجواب ما قاله (ابن الحاجب: وقوة الشبهة في البسمة منعت من التكفير من الجانبين) يعني لا نسلم الملازمة، وإنما يصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قويّة تخرجه من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال، وأما إذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر، فلا يلزم التكفير، وذلك لأن قوة الشبهة عند كل فريق - لا عند المتمسك بها فقط - مانعة لكل فريق من تكفير خصمه عنده، عذر واضح في عدم التكفير؛ لأنه يدل على أنه غير مكابر للحق، ولا قاصد لإنكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله قطعاً، هذا معنى كلام عضد الدين.

والذي عول عليه السعد: أن المراد بقوة الشبهة عند الخصم وعلى زعمه؛ لأن دليل كونها ليست في أوائل السور من القرآن مثلاً عند من ذهب إلى ذلك قطعي، لكن مخالفة القطعي إنما تكون كفرة إذا لم يستند إلى شبهة قويّة، فلذلك لم يكفر.

فإن قيل: أدنى درجات الشبهة القويّة أن تورث شكاً أو وهماً، فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً.

قلنا: هي قوة عند من يتمسك بها، وأما عند الخصم فمن الصعب، بحيث لا تفيد سيما هذا. والشبهة ما تقدم من عدم تواتر البسمة في أوائل السور قرآناً، فلا يكون فيها من القرآن، لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله، هذا من أحد الطرفين، ومن الآخر ما ادعي من التواتر وكونها مكتوبة في المصحف مع توصيتهم بتجريد عما سواه حتى لم يثبتوا (آمين)، ومنع قوم العجم، وهذا دليل قطعي. وقد يقال: بقي ها هنا إشكال وهو أن ما ذكرتم يقضي بكفر من قرأ القراءة الأحاديّة أو أثبتها، والمعلوم خلاف ذلك، وإلا لنقل، بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها؛ لأن المسألة قطعيّة لا مجال للاجتهاد فيها، ولم يسمع ذلك أيضاً.

فصل: (في كلام الجزري في القراءة الصحيحة)

(حكى الجزري) في كتابه النشر ما معناه: (أن القراءة) تنقسم إلى صحيحة وشاذة وباطلة،

وأن (الصحيحة):

[١] (ما صح سندها) بأن يروي تلك القراءة عدل عارف ضابط، عن مثله، حتى ينتهي إلى النبي صلى الله عليه وآله، قال: وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له، غير معدودة عندهم من الغلط أو ما يستبد بها بعضهم.

[٢] (ووافقت) رسم أحد (المصاحف العثمانية) التي أقرها عثمان، وأمر بإحراق ما عداها.

قال القاضي عبد الله: والسبب في نسبتها إلى عثمان أن الصحابة كثر اختلافهم في المصاحف في ولايته، فجمعت المصاحف، ووقع اتفاق من علي عليه السلام ومن الصحابة على مصحف أمر عثمان باتباعه وشدد في النهي عن خلافه، وهي كلها متفقة في السور، لكن كان في بعضها اختلاف في شيء من الإعراب، وقراءة القراء ومواضع فصل: الآيات ونحو ذلك، وأمر عليهم بأن يكتب من تلك النسخة ست نسخ، وقرت في النواحي، وأمر بإبعائها إليهم.

وقال السيوطي: إن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يعادي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان: أدرك الأمة قبل أن تختلف اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما أنزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، ثم أمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. انتهى.

وقد عد هذا من مثالب عثمان - أعني ترحيقه للقرآن - على أنه قد قيل إنها لم توضع باجتماع رأي من الصحابة؛ إذ المعلوم أن ابن مسعود لم يرض بتسليم مصحفه إلى عثمان بحرقه حتى أمر بإشخاصه من الكوفة إلى المدينة، وكان منه إليه ما كان.

نعم، والمصحف العثماني هو المسمى بالإمام عندهم، والمصاحف المشهورة التي كانت على عهد صلى الله عليه وآله ثلاثة مصحف أبي بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت، ومصحف ابن مسعود. فأما ابن مسعود: فإنه قرأ القرآن بمكة وعرضه على رسول الله هناك، ولم يكن قد كمل النزول. وأما أبي: فإنه قرأه بعد الهجرة وعرضه في ذلك الوقت.

وأما زيد: فإنه قرأه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعدهما، وكان عرضه عليه متأخراً عن الكل. إذا عرفت هذا فقال الجزري: موافقة القراءة للمصاحف العثمانية: إمّا بأن تكون موافقة لأحدهما بأن تكون ثابتاً في بعضها دون بعض كقراءة ابن عامر {قالوا اتخذ الله ولداً} في البقرة بغير واو، {بالزبر وبالكتاب المنير} بزيادة الباء في الاسمين، ونحو ذلك فإن ذلك ثابت في المصحف الثاني.

وقوله: (لفظاً أو تقديراً بأن يحتملها الرسم) أي رسم المصحف، قال الجزري: وقد تكون موافقة للرسم تحقيقاً وهي الموافقة الصريحة، وقد تكون تقديراً، وهي الموافقة احتمالاً، فإنه قد خولف صريح الرسم في مواضع إجماعاً نحو {السموات، والصلحين، والصلوة، والزكاة، والربو}، وقد توافق بعض القرآن الرسم تحقيقاً، ويوافق بعضها تقديراً {مالك يوم الدين}، فإنه كتب بغير ألف في جميع المصاحف، فقراءة الحذف توافقه تحقيقاً، كما كتب {ملك الناس}، وقراءة الألف توافقه تقديراً كما كتب {ملك الملك}، فيكون الألف حذفت اختصاراً.

قال: وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقاً نحو {يعملون} بالياء والتاء، {يعفر لكم} بالياء والنون، ونحو ذلك مما يدل تجرده عن النقط والشكل في حذفه وإثباته على قصد عظيم للصحابة في علم اللحاء خاصة، وفهم ثاقب في تحقيق كل علم، وانظر كيف كتبوا الصراط بالصاد المبدلة من السين، وعدلوا عن السين التي هي الأصل، فيكون قراءة السين وإن خالفت الرسم من وجهٍ قد أتت على أصل، ولا تكون قراءة الإشمام محتمة، ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك، وغدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل، ولذلك اختلفت في {بسطة} الأعراف دون {بسطة} البقرة؛ لكون حروف البقرة كتبت بالسين، والأعراف بالصاد، على أن مخالفة صريح الرسم في حرف مدغم أو مبدل أو ثابت أو محذوف أو نحو ذلك لا يعد مخالفاً، إذا شئت القراءة فيه، ووردت مشهورة مستفاضة، ولذا لم يعدوا ثبات ياء الرواية، وحذف ياء {كَلَيْ} في الكهف، وواو {وأكون من الصالحين}، والطاء من {تظنين} ونحوه من مخالفة الرسم المردودة، فإن الخلاف في ذلك معتبر؛ إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، والمتبع صحة القراءة وشهرتها وتلقيها بالقبول.

بخلاف زيادة كلمة ونقصانها وتقديمها وتأخيرها حتى ولو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني، فإن حكمه في حكم الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه، هذا هو الحد الفاصل في حقيقة اتباع الرسم ومخالفته. انتهى.

وقد أحطت بقوله ليتضح أكثر معنى ما في المتن ولما يراه من جنسه.

[٣] [ووافقه العربية ولو بوجه] من وجوه العريئة، قال الجزري: سواء كان أفصح، أو فصيحاً مجتمعاً عليه، أو مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع، وتلقاه الأمة بالإسناد الصحيح؛ إذ هو الأصل الأعظم، والركن الأقوم، وهذا هو عند المحققين في ذكر موافقة العريئة، فكم من قراءة أنكراها بعض أهل النحو أو كثير منهم، ولم يعتبر إنكارهم بل أجمع المعتد بهم من السلف على قبولها، كإسكان {باريكم، يامرکم، وحفظ الأرحام} ونصب {ليجزى قوماً}، والفصل: بين المضافين في {قتل أولادهم شركائهم} وغير ذلك.

قال الداني: وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصل في الفعل والرواية، وإذا ثبتت القراءة لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها.

قال الجزري: فكل قراءة تكون على ما حققناه فهي القراءة الصحيحة التي ينبغي أن يعتمد عليها.

(٩) حكى الجزري أيضاً عن الجمهور (أنه لا يجوز إنكارها) أي الذي صح سندها ووافقت المصاحف العثمانية كما سبق، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن على محمد صلى الله عليه وآله وسلم على الخلق كافة قبولها، (سواء كانت عن السبعة) نافع، وأبي عمر، والكسائي، وابن كثير، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، (أو عن العشرة) وهم هؤلاء السبعة، ويعقوب، وأبو جعفر، وخلف، (أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين) كيزيد بن القعقاع، وأبي معشر الطبري، وأبي بن خلف الجمحي، قال: هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف، والخلق صرح بذلك الداني، ومكي، والمهدي، وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة.

قال أبو شامة في المرشد الوجيز: لا ينبغي أن يعبر بكل قراءة تعزى إلى أحد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة، وأنها أنزلت هكذا، إلا إذا دخلت في ذلك الضابط، وحينئذ لا ينفرد بنقلها عنهم، بل إن نقلت عن غيرهم من القراء فإن ذلك لا يخرجها عن الصحة، فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا على من ينتسب إليه، فإن القراءة المنسوبة إلى كل قاري من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ، غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم، وكثرة الصحيح المجمع عليه من قراءتهم يذكر النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم. انتهى.

ولذلك قال أبو بكر بن العربي: ليست هذه السبعة متعينة للجواز حتى لا يجوز غيرها، كقراءة أبي جعفر وشيبة والأعمش ونحوهم، فإن هؤلاء مثلهم أو فوقهم وكذا قال غير واحد منهم: مكي وأبي العلاء الهمداني وآخرون من أئمة القراءة.

قال بعضهم: التمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنة، وقد أسند إنكار أئمة هذا الشأن على من يظن انحصار القراءات في السبع.

(و) حكى الجزري أيضاً (أنه لا يشترط في الصحة التواتر إلا عند بعض المتأخرين) فقال ما لفظه أو معناه: وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن - يعني السند - ولم يكتف فيه بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأما ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت فيه قرآن، وهذا لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الآخرين من الرسم وغيره إذا ما ثبت من أحرف الخلاف متواتراً عن النبي صلى الله عليه وآله وجب قبوله، وقطع بكونه قرآناً، سواء وافق الرسم أو خالفه، وإذا اشترطنا التواتر في أحرف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم.

وقد قال أبو شامة: شاع على السنة جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلدين أن السبع كلها متواترة، أي كل فرد مما روي عنهم، قالوا: والقطع بأنها منزلة من عند الله واجب، ونحن بهذا نقول: ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق، واتفقت عليه الفرق من غير تكبير له، ولا أقل من اشتراط ذلك إذا لم يتفق التواتر في بعضها، وقال فحيثئذ الشرط واحد وهو صحة النقل، ويلزم الآخرين، فمن أخذ معرفة حال النقلة وأمعن في العربية، وأتقن الرسم انحلت له هذه الشبهة. انتهى.

وسياق إنشاء الله تعالى الكلام على اشتراط التواتر.

(و) حكى الجزري أيضاً (أن ما اختل فيه أحد القيود الثلاثة فشاذة أو باطلة) والقيود الثلاثة هي ما صح سندها، وما وافقت المصاحف العثمانية، والعربية، سواء كانت عن السبعة أو عن غيرهم. وقول السيد رحمه الله تعالى (فشاذة أو باطلة): إشارة منه إلى معنى ما قاله الجزري ناقلاً عن مكي ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام:

[١] قسم يقرأ به ويكفر جاحده: وهو ما نقله الثقات، ووافق العربية وخط المصحف.

[٢] وقسم صح نقله عن الآحاد وضح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف: فمقبول، ولكن لا يقرأ به، قال: ولا يكفر من جحده، ولئس ما صنع إذا جحد، وذلك كقراءة ابن عباس، {وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصياً، وأما الغلام فكان كافراً} ونحو ذلك، مما رواه الثقات.

وما نقله غير ثقة أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية فمردود وإن وافق خط المصحف، قال: ومثال ما نقله ثقة ولا وجه له في العربية: قليل لا يكاد يوجد، وجعل بعضهم منه رواية خارجة عن نافع {معاش} بالهمز.

ومثال ما نقله غير ثقة: كثير مما في الكتب الشواذ مما غالب إسناده ضعيف، وكالقراءة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة التي جمعها محمد بن حسن الخزاعي، ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي، ومنها {إنما يخشى الله من عباده العلماء} برفع الله، ونصب العلماء.

[٣] وبقي قسم مردود: وهو ما وافق العربية والرسم ولم ينقل، فهذا رده ومنعه أشد، ومرتكبه مرتكب لعظيم من الكبائر، وقد ذكر جواز ذلك عن أبي بكر بن مقسم، وعقد له بسبب ذلك مجلس وأجمعوا على منعه، ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق الذي لا أصل له يرجع إليه، ولا ركن يعتمد في الأداء عليه.

قال: أمّا ما له أصل كذلك فإنه يصار إلى القبول القياس عليه كقياس إدغام، {قال رجلان} على {قال رب} ونحوه مما لا يخالف نصاً ولا أصلاً ولا يراد إجماعاً مع أنه قليل جداً، ولقد أتقن الإمام ابن الجزري هذا الفصل: وجوده جداً.

فعلى هذا أن السيد رحمه الله أراد بالشاذة ما صح نقله آحاداً ووجهه وخالف في خطه المصحف، وبالباطلة ما نقله الثقة أو غيره مع انتفاء الوجه في العربية، أو وافق العربية والرسم ولم ينتقل والله أعلم.

(وحكى غير الجزري أن الشاذة ما وراء السبع) المعروفة (وقيل: ما وراء العشر) كذلك وهذا هو رأي البغوي وصاحب الجمع وابنه فزعموا أنّها مثل السبع المتقدمة، وأنها لاحقة بها في صحة السند، واستقامة الوجه في العربية، وموافقة خط المصحف.

حتى قال ابن صاحب الجمع: إن القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به عن يعتر قوله في الدين، وهي لا تخالف رسم المصحف.

وقال أبوه: إن العشر معلومة من ضرورة الدين، ولا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل.
 بل قال البغوي: إن أولى من يعتمد عليه قراءة يعقوب فإنه فقيه جامع العلوم، أهمل الاتفاق
 على القراءة بقراءة يعقوب وأبي جعفر.
 وقال أبو حيان: لا يعلم أحد من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع، بل قريء
 بها في سائر الأمصار.

(و) اختلف في القراءة الأحاديّة هل يعمل بها وتكون كالخبر أو لا ؟

(مختار أئمتنا والحنفية والمزني) وهو (أحد قولي الشافعي) واختار صاحب الجمع: (أنها
 كالأحادي فيعمل بها في الأحكام العملية) فيجب التتابع في صيام كفارة اليمين لأجل قراءة ابن
 مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات.
 (خلافاً لعطاء ومالك والشافعي) في أحد قوليه (والمحامي^(١) وابن الحاجب) والآمدي
 والجويني والنووي في شرح مسلم.
 لنا: أن الأحادي منقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يلزم انتفاء خصوص قرائنته
 انتفاء عموم خبريته.

قالوا: يصير خيراً مقطوعاً بخطابه؛ إذ روايته قرءاناً خطأ فلا يعمل به.

لنا: مهما لم يظنه مكذوباً وجب العمل بمقتضاه، لجواز أن يكون خيراً، ولا نسلم القطع بخطابه.

قالوا: يجوز أن يكون مذهباً للرواة.

قلنا: فيلزم إكفاره.

(فأمّا القراءة بالمعنى فمحرمّة) لأننا متعبدون بتلاوته، وروي عن أبي يوسف ومحمد جواز

القراءة بالأعجميّة وهو فاسد لما ذكرناه.

فإن قلت: ما الدليل على أنا متعبدون بتلاوته؟.

قلت: الدليل عليها بقاء المنسوخ معناه دون لفظه في المصاحف، فلولا أنا متعبدون بلفظه لم

يكن لبقائه معنى.

(١) المحامي، هو: أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل بن محمد الصبّي المحامي، الفقيه

الشافعي، أخذ العلم عن أبي حامد، وولادته (٣٦٨)هـ، وتوفي يوم الاربعاء من شهر ربيع الآخر سنة (٤١٥)هـ.

فإن قلت: قد روي أن بعض الصحابة كابن مسعود كان يجيز ذلك.

قلت: الجواب من وجهين:

الأول: أن الرواية كذب على ابن مسعود، وكما حكاها الجزري؛ لأنه قال: نظرت القراء فوجدتهم متقاربين فاقروا كما علمتم.

الثاني: سلمنا أنه ليس بكذب عليه، فقوله: وحده ليس بحجة.

فصل: [في القراءات السبع وبيان تواترها]

(والقراءات السبع متواترة) عن النبي صلى الله عليه وآله (عند الجمهور) من العلماء (أصولاً، وهو جوهر اللفظ) وذاته نحو مالك ومالك، (وفرشاً وهو هيئته) أي هيئة اللفظ الذي روي عليها، وذلك (كالممد) الذي زيد فيه على أصله لحروف المد التي هي الألف والواو والياء الساكنين إذا كان بعدها همزة متصلة بها أو منفصلة عنها نحو: {جاء}، {وما أنزلنا}، و{السوء}، {وقالوا أنؤمن}، {وجيء}، {وفي أنفسكم}.

وقد اختلف في قدره:

فعن قالون^(١): هو قدر ألفين أو واوين أو يائين.

وعن السوسي^(٢): هو أقل من ذلك بنصف.

وقيل: هو أكثر من ذلك:

فعن الكسائي^(٣) بنصف.

وعن عاصم^(٤) بواحدٍ.

وعن حمزة^(١) وورش^(٢) باثنين.

(١) هو عيسى بن مينا بن وردان بن عيسى الزرقى، مولى زهرة، المدني، قارئ المدينة، الملقب قالون لودة قرآته، ولد

سنة (١٢٠)هـ، وتوفي سنة (٢٠٥)هـ، وقيل سنة (٢٢٠)هـ.

(٢) هو صالح بن زياد، أبو شعيب السوسي، نسبة إلى السوس موضع بالأهواز، توفي بالرقعة في شهر محرم سنة (٢٦١)هـ.

(٣) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبدالله، النحوي المشهور، أحد قراء الكوفة، المعروف بالكسائي، توفي سنة (١٨٩)هـ.

(٤) عاصم بن أبي النجود، أبو بكر الكوفي، يقال له ابن بحدلة، ومن القراء المشهورين، من التابعين، توفي سنة

(١٣٠)هـ وقيل قبل ذلك.

(والإمالة) التي هي خلاف الأصل من الفتح محضة، أو بين بين بأن ينحى بالفتحة نحو الكسرة فيما يمال، كالعارية على وجه القرب منها أو من الفتحة. (والترقيق) للراءات.

(والنفخيم) للألفات (ونحوهما) الإخفاء والإظهار والإدغام.

(وقيل: ليست بمتواترة لا أصولاً ولا فرشاً) وهذا القول للإمام والزحشري ونجم الدين، وظاهر ذلك أنهم يقولون: إنها آحادية مطلقاً، أي المتفق عليه بينهم والمختلف فيه.

وقيل: بل ما اتفق عليه السبعة والعشرة فهو متواتر إجماعاً، وإنما الخلاف في الألفاظ والمختلف فيها بين السبعة والعشرة، وهذا صرح إمامنا المنصور بالله قدس الله روحه في الجنة في الأساس، وأبو شامة^(٣) شارح الشاطبية^(٤) في كتابه المرشد الوجيز كما قدمناه آنفاً، حيث قال: ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المفردين وغيرهم أن القراءات السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله على القراء السبعة دون ما اختلف فيه.

(القرشي وابن الحاجب: بل المتواتر الأصول دون الفرش).

لنا عليهم جميعاً: أن السبع لو كانت آحادية لكان بعض القرآن آحادياً، كمالك ومالك، ونحو قوله تعالى {أما السفينة فكانت لمساكين} بتشديد السين وتخفيفها.

وكذلك {فأبوا أن يضيفوها} قال الإمام المهدي: وأيضاً لو كانت أحد اللفظتين آحادية لم تخل الأخرى:

إمّا أن تكون متواترة أو آحادية.

(١) هو حمزة بن حبيب الزيات، أبو عمارة، شيخ القراء بالكوفة بعد عاصم، توفي سنة (١٥٨) هـ.

(٢) هو عثمان بن سعيد المصري، الملقب بورش لبياضه، توفي سنة (١٩٧) هـ.

(٣) هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان، أبو محمد المقدسي، ثم الدمشقي، الشافعي، المقرئ النحوي، المعروف بأبي شامة، لأنه كان فوق حاجبه الأيسر شامة عرف بها، الشيخ المحدث الحافظ الفقيه المؤرخ، ولد سنة (٥٩٩) هـ، قتل غيلة في رمضان سنة (٦٦٥) هـ، من مؤلفاته: إبراز المعاني من حزر الأمانى. وغيره.

(٤) الشاطبية: القصيدة المسماة حزر الأمانى في القراءات السبع، وهي لأبي القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد

الرعي الشاطبي، كان إماماً في علوم القرآن، ولد سنة (٥٣٨) هـ، وتوفي سنة (٥٩٠) هـ.

فإن كانت متواترة كانت التي من القرآن.

وإن كانت آحادية لزم ما قدمنا من كون بعض القرآن آحادياً. انتهى.

وكذلك لو كان الفرش آحادياً للزم أن يثبت تواتر اللفظ دون هيئته، وذلك باطل؛ لأن اللفظ

لا يقوم إلا به، ولا يصح إلا بوجوده.

قال الجزري: ولا يعلم أحد تقدم ابن الحاجب إلى ذلك.

وقال بعض المحققين: الحق أن أصل المد والإمالة متواترة، ولكن تقديرهما غير متواتر للاختلاف في

كيفية كما قدمناه، وأما أنواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة، وكلامه غير بعيد عن الصواب.

احتج القائلون بأنها آحادية: بأن الذي روي عن كل واحد من السبعة راويان فقط وهو لا

يحصل بخبرهما التواتر.

قلنا: الذي قرأه القراء السبعة قد قرأه غيرهم، كما نقل عنهم نقل عن غيرهم، فلم ينفردوا هم

ولا رواهم بالنقل، وإنما أضيفت القراءة إليهم؛ لأنهم هم الذين اشتهروا بذلك وصنفوا فيه، وإلى

قولنا أشار السيد رحمه الله بقوله:

(ومعتمد أئمتنا قراءة أهل المدينة) إذ هي قراءة نافع، وكذلك قراءة حمزة، وقراءة أهل العراق،

وكل قارئ فقراءته قراءة أهل بلده.

وقد يقال: لا نسلم أن قراءة كل قارئ قراءة أهل بلده، بل هو المنفرد بها، وإن سلم ثبتت في تلك

التواتر، ودليل ذلك ما ذكره مصنفوا علم القراءة في سند راوي كل من القراءات إلى النبي صلى الله

عليه وآله وسلم من الوسائط فيما بينه وبينه صلى الله عليه وآله، وأما من بعد فلا شك في تواتر

القراءات عن أربابها، لكن معتقدنا فقط والذي يذهب إليه قول الجزري.

نعم، والهادي إلى الحق، وولده المرتضى عليهم السلام هم اللذان أظهرها في بلاد الزيدية باليمن.

(ولزيد بن علي قراءة مفردة مروية عنه) وقد صنف فيها أبو حيان كتاباً جمعها فيه اسمه (التبر الجلي

في قراءة زيد بن علي)، وحكى نشوان عن السيد أبو طالب أنه قال في كتاب الدعامة في فضل زيد

بن علي ما لفظه: منها اختصاصه بعلم القرآن، وله قراءة مفردة مروية عنه. انتهى.

ومن ذلك: {الحمد لله رب العالمين} بالنصب على الاختصاص.

(ويوصف ما دون حد الإعجاز) أي ما دون المرتبة التي هي الإعجاز إضافة حد إلى الإعجاز بيانية، (بأنه قرءاناً متواتراً كالأية والآيتين) وسيأتي الكلام في بيان الآية، وكلام أصحابنا في المعجز أنه ثلاث آيات. وحيثهم: أن الله تعالى قد تحدى بالسورة، وأقل السورة ثلاث، فيه نظر على أصلهم إذ البسمة آية فأقل سورة أربع آيات وليتأمل.

وإنما وصف حد الإعجاز بأنه قرآن لصدق حده عليه؛ إذ هو منزل للإعجاز.

(و) يوصف (الحرف الثابت في أحد القراءتين دون الأخرى كمالك) أي كآلف مالك ويحتمل أن يكون مالكا جميعه بأنه (جزء متواتر أتى به توسعة) وتسيير على الناس كما يأتي إنشاء الله تعالى، (ولا يسمى على انفراده) في عرف الشرع (قرءاناً).

(والمجتزئ بالأخرى) أي القراءة التي لم تثبت فيها الحرف كقارئ ملك (لم يترك قرءاناً) أي حرفاً من القرآن.

قال الشيخ لطف الله: وتسميته قرءاناً مجاز؛ إذ كل من ملك ومالك مستقل في آية قرآن، فليس ملك منقوصاً من مالك بحذف الألف، فإذا اجترئ بملك عن مالك فقد اجترئ بلفظ مساوٍ لمالك في أنه متواتر، فهو حينئذ (كالمجتزئ بأحد خصال الكفارة المجزية) ككفارة اليمين، وهي العتق والإطعام والكسوة، فإن المجترئ بالإطعام لم يترك كفارة.

(ولفظ القرآن يطلق على الحكاية) وهي التي يقرأ القارئ، (والمحكي) وهو المنزل، وفي الحواشي قال المؤيد بالله عليه السلام: في آخر الإفادة: اسم القرآن يطلق على الحكاية والمحكي، وحكاية الإنسان فعله على الحقيقة، وذات القرآن والأصوات المتقطعة تقطيعاً مخصوصاً.

[معاني السبعة الأحرف]

(و) اعلم أنه روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فافرقوا ما تيسر منه))، وادعى الجزري الاتفاق عليه، وهذا لفظ البخاري عن عمر.

قال: وفي لفظ مسلم عن أبي أن النبي صلى الله عليه وآله كان عند إضاءة بني عفار فأتاه جبريل فقال ((إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف))، فقال ((أسأل الله معافاته ومعونته، فإن أممي لا تطيق ذلك)) ثم أتاه الثانية فقال ((إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرفين))، فقال

((أسأل الله معافاته ومغفرته إن أمتي لا تطيق ذلك))، ثمَّ جاءه الثالثة فقال ((إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف))، فقال ((أسأل الله معافاته ومغفرته، وأن أمتي لا تطيق ذلك))، ثمَّ جاءه الرابعة فقال ((إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأبما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا))، ورواه الترمذي وأحمد.

وقال أيضاً في الصحيح أيضاً: ((إن ربي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه أن هَوِّن على أمتي ولم يزل يتردد إلي أن انتهى إلى سبعة أحرف))، قال: وكما ثبت صحيحاً أن القرآن أنزل من سبعة أبواب على سبعة أحرف، وأن الكتاب قبله كان ينزل من باب واحد. انتهى.

وقال السيوطي في الإتقان ما لفظه: قلت: ورد حديث نزل القرآن على سبعة أحرف من رواية جمع من الصحابة: أبي بن كعب، وأنس، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن أرقم، وسمره بن جندب، وسليمان بن صرد، وابن عباس، وابن مسعود، وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب، وعمر بن أبي سلمة، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل، وهشام بن حكيم، وأبي بكر، وأبي جهم، وأبي سعيد الخدري، وأبي طلحة الأنصاري، وأبي هريرة، وأم أيوب، فهؤلاء أحد وعشرون صحابياً، وقد نص أبو عبيدة على تواتره.

فإن قيل: إذا ثبت نزوله على سبعة أحرف فما ثمة إنزاله عليها؟

قلنا: (إنما نزل) القرآن (على سبعة أحرف تخفيفاً) قال الجزري: وكذلك أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يبعثون إلى قوم مخصوصين، والنبي صلى الله عليه وآله إلى الأمة كافة، والعرب الذي نزل القرآن بلغتهم مختلفة، فألستهم شتى ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها، ومن حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك؛ ولا بالتعليم والعلاج لا سيما الشيخ والمرأة ومن لم يقرأ كتاباً، كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وآله، فلو كلفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألستهم لكان من التكليف بما لا استطاع، وما عسى أن يتكلف المتكلف وتأبى الطباع.

وقال الإمام أبو محمد عبد الله بن قتيبة في كتاب المشكل: فكان من تيسير الله تعالى أن أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بأن يقرأ كلامه بلغتهم، وما جرت عليه عادتهم، فالهذلي يقرأ: عتي حين، يريد: حتى، هكذا يلفظ بما ويستعملها، والتميمي يهزم، والقرشي لا يهزم.

ثم قال: قال ابن قتيبة: ولو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً، شق عليه ذلك، ولهذا عظمت المحنة فيه، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلة بتذليل اللسان، وقطع للعادة، وأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متسعاً في اللغات، ومتصرفاً في الحركات بتيسيره عليهم.

قلت: وقد أشار إلى ذلك صلى الله عليه في الحديث الطويل الراوي له في جامع الأصول عن أبي، وأخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي، إلا أن لفظه للترمذي وهو ما أخرجه عن أبي بن كعب، قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله جبريل فقال ((يا جبريل بعثت إلى أمة أميين فيهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط))، فقال لي يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

واعلم أنه اختلف في الأحرف ما هي فقال:

(الجمهور) من العلماء: (والمراد بالأحرف سبع لغات عربيّة) قال الجزري ما معناه: والإجماع منعقد على أنه ليس المقصود أن يكون الواحد يقرأ على سبعة أوجه؛ إذ لا يوجد ذلك إلا في كلمات قليلة نحو: جبريل، وأرجه، وهيئات، وهيت، وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد هذه السبعة المشهورة كما يظنه بعض العوام، لأنهم لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا، وأول من جمع قرآتهم أبو بكر بن مجاهد في أثناء المائة الرابعة. انتهى.

وقال الداودي: وهذه القراءات السبع التي يقرأ بها الناس اليوم ليس كل حرفٍ منها تلك السبعة، بل تكون مفرقة فيها.

وقال أبو عبد الله بن أبي صفرة: هذه القراءات السبع إنما شرعت من حرفٍ واحدٍ من السبعة المذكورة في الحديث، وهو الذي جمع عثمان عليه المصحف، وكذا ذكر النحاس وغيره.

نعم، وسميت أحرفاً؛ لأن كلاً منها حرف يخالف الآخر، والحرف في اللغة وجه الشيء، أو تسمية للكلّ باسم البعض تجوزاً، لأن الحرف في اللغة أيضاً طرف الشيء وناحيته.

وقال إمامنا المنصور بالله قدس الله روحه في الجنة أن اللغة العربية تسمى حرفاً في اللغة.

وإذا عرفت أن الأكثر على أنها لغات فاعلم أنهم قد (اختلفوا في تعيينها على أقوال):

فقال أبو عبيدة: لغة قريش، وهذيل، وثقيف، وهوازن، وكنانة، وتميم، واليمن.

وقيل: سعد، وثقيف، وكنانة، وهذيل، وقريش، ولغتان على ألسنة العرب، وترجع الأحرف السبعة بحسب ما تشمل عليه من المعاني إلى:

ما اختلف لفظه ومعناه: نحو قراءة {قال ربي} {وقل ربي}.

وإلى ما اتحد لفظه ومعناه: ويتنوع معه النطق بها كالإظهار والإدغام والروم والإشمام والترقيق والمد والقصر والإمالة والفتح والتحقيق والتسهيل والإبدال والنقل ونحوهما مما يعبر عنه القراء بالفرش، ويدخل تحت الأحرف السبعة؛ لأنه واحد منها وليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى وإنما هي صفات متنوعات لا تخرجه عن كونه حرفاً.

وإلى ما اختلف لفظه واتحد معناه.

(وقيل: المراد) بالأحرف (معاني الأحكام ثم اختلفوا في تعيينها) على أقوال:

فقيل: حلال وحرام، ومحكم ومتشابه، ومثل وإنشاء وخبر.

وقيل: ناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ومجمل ومبين، ومفسر.

وقيل: أمر ونهي، وطلب ودعاء، وخبر واستخبار وزجر.

وقيل: وعد ووعد، ومطلق ومقيد، وتفسير وإعراب وتأويل.

قال المازني: وهذا القول خطأ؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أشار إلى جواز القراءة بكل واحد من الحروف وإبدال حرف بحرف، وقد تقرر إجماع المسلمين أنه يحرم إبدال آية أمثال بآية أحكام.

(وقيل: ليس المراد) بكونها سبعة (حقيقة العدد) بحيث لا تزيد ولا تنقص، (بل) المراد (السعة والتيسير) ورفع الحرج بما هو من لغات العرب، من حيث أن الله إذن لهم في ذلك، وهو قول القاضي عياض، وهو يشعر به كلام فيبينه؛ إذ العرب تطلق السبع والسبعين والسبعمئة كما في قوله تعالى {إِنَّ تَسْتَعْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً} (التوبة: ٨٠)، {كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ} (البقرة: ٢٦١)، من غير قصد لغة.

وقد قيل في تفسير السبعة الأحرف المراد في صورة التلاوة، وكيفية النطق بكلماتها، من إظهار وإدغام وللختم وتحقيق وإمالة ومد؛ لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه فيفسر الله عليهم.

وقيل: المراد خواتم الآي فيجعل مكان غفور رحيم، سميع بصير.

قلت: ويشهد له ما أخرجه أبو داود من جملة حديث في حديث إنزال القرآن على سبعة أحرف، ثم قال: ((ليس منها إلا شافٍ كافٍ إن قلت سمياً عليمياً عزيزاً حكيمياً، ما لم تختتم آية عذابٍ برحمة، أو آية رحمةٍ بعذابٍ)).

قاعدة:

ولكنه يضعف بالإجماع على منع تغيير القرآن للناس.

قاعدة

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: الصحيح أن هذه الأحرف السبعة ظهرت واستفاضت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ونقلها عنه الأئمة، وأثبتها عثمان والجماعة رضي الله عنهم في المصحف، واحترزوا بصحتها، وإنما حذفوا عنها ما لم يثبت متواتراً، وأن هذه الأحرف تختلف معانيها تارة وألفاظها أخرى، وليست متضادة ولا متنافية، وأمّا الطحاوي فزعم أن القراءة بالأحرف السبعة كانت في أول الأمر خاصةً للضرورة ولاختلاف لغة العرب، ولمشقة أخذ جميع الطوائف بلغة، فلما كثرت الناس والكتاب وارتفعت الضرورة ردت إلى واحدٍ.

فصل: [في أمثا متعددة]

في بيان ما يستفاد من اختلاف القراءات، وطريق معرفة قدر الآية ومحلها، ووجه إعجاز القرآن وسلامته عن المطاعن، والخلاف في تواتر غيره من المعجزات:
أمّا الأول: فقد ذكر السيد رحمه الله منه ثمان فوائد وهي قوله:

[الأول: فوائد اختلاف القراءات]

(واختلاف القراءات):

[١] (إمّا لبيان أصل الحق، ودفع أصل الزيغ) قال السيد: ومثاله على قواعدنا قراءة من قرأ في سورة الأنعام {سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا} (الأنعام: ١٤٨)، فقراءة السبعة بالتشديد وعن بعضهم بالتخفيف، وهي موضحة لأصل الحق.

وكذلك قراءة حماد الراوية {قَالَ عَدَائِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ} (الأعراف: ١٥٦)، من أساء بالسين المهملة، ولذا احتج بقراءة {من أشاء} على تعذيب الأطفال.

قلنا: قد ثبتت هذه القراءة أن الذي يشأ الله تعذيبهم هم المسيئون، لا من لا ذنب له. ومثّلها الجرزي على قواعدهم بقراءة ابن كثير {وَمَلَكًا كَبِيرًا} (الإنسان: ٢٠)، ومن أحسن أمثلة ذلك قوله تعالى {حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا} (يوسف: ١١٠)، بالتشديد فإنها دافعة لما يتوهم من التخفيف.

وأنت خبير بأن زيادة لفظ أصل في قوله (أصل الحق وأصل الزينغ) لا ثمرة لها.

[٢] (أو) لبيان (حكم مجمع عليه) كقراءة سعد بن أبي وقاص {وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ} (النساء: ١٢)، فهي مبينة أن المراد بالأخوة هنا الإخوة من أم وهو أمرٌ مجمع عليه.

[٣] (أو) وقع الاختلاف (لترجيح مختلف فيه) كقراءة {وتحرير رقبة مؤمنة} في كفارة اليمين، ففيها ترجيح لاشتراط الإيمان في الرقبة، وهو قول علمائنا والشافعي، خلافاً لأبي حنيفة.

[٤] (أو) وقع الاختلاف (لجمع بين حكمين مختلفين) كقراءة: {يَطَّهَّرْنَ وَيَطَّهَّرْنَ} بالتشديد والتخفيف، فاختلافهما دليل على الجمع بين الحكمين، فلا تقرب الحائض حتى تطهر من حيضها وتطهر بال غسل.

[٥] (أو) وقع (لاختلافهما) أي اختلاف حكمين شرعيين كقراءة: {أَرْجُلِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ} بالنصب والخفض، فقراءة النصب توجب الغسل، وقراءة الخفض توجب المسح، وهذا لا يكون مثلاً على قواعدهنا، إنما مثل به الجرزي، فيُنظر ما مثال أهل المذهب.

[٦] (أو) وقع (لتفسير ما لَعَلَّهُ لَا يُعْرَفُ) كقراءة كالصوف المنفوش مع قوله {كَالْعِهْنِ} (المعارج: ٩)، فإن هذه القراءة تفسير ما لَعَلَّهُ لَا يُعْرَفُ وهو العهن.

[٧] (أو) وقع (لإيضاح حكم يقتضي الظاهر خلافه) نحو قراءة {فَامضُوا إِلَىٰ حُكْمِ اللَّهِ} تعالى، فإن قراءة {فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ} (الجمعة: ٩)، يقتضي ظاهره المشي السريع، وليس كذلك، فكان القراءة الأخرى موضحة لذلك، ورافعة لما يتوهم.

[٨] (أو) وقع (لترجيح قول بعض النحويين على بعض) كقراءة حمزة، {فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ} بالجر، فإنها رجحت قول من يجيز العطف على المضمر بغير إعادة

الخافض، وكذلك قراءة {لِيُجْزَى قوماً بما كانوا يكسبون} فإنه مرجح لمن يجيز إقامة الجار والمجرور مقام الفاعل مع وجدان المفعول به.

وأنت تعلم ما اشتمل عليه هذا من الركافة إلا أن تكون اللام للعاقبة.

[الثاني: طريق معرفة قدر الآية ومحلها]

وأما معرفة قدر الآية: واعلم أن الآية قد اختلف في حدها:

قال بعضهم حدها: قرآن مركب بعضها من جمل ولو تقديراً ومبدأً مقطوع يندرج في سورة، وأصلها العلامة، ومنها {إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ} (البقرة: ٢٤٨)؛ لأنها علامة للفصل: والصدق أو الجماعة؛ لأنها جماعة كلية. وقال بعضهم: الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها.

وقيل: هي الواحدة من المعدودات في السور سميت به؛ لأنها علامة على صدق من أتى بها وعلى عجز المتخدي بها.

وقيل: لأنها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعه مما بعدها.

قال الواحدي: قال بعض أصحابنا: يجوز على هذا القول تسمية أقل من الآية آية، لولا أن التوقيف ورد عليه الآن.

وقال أبو عمر الدالاني: لا أعلم كلمة هي وحدها آية إلا قوله {مُدْهَامَتَانِ} (الرحمن: ٦٤).

وقال غيره: بل فيه غيرها مثل {وَالْفَجْرِ} (الفجر: ١)، {وَالضُّحَى} (الضحى: ١)، {وَالْعَصْرِ} (العصر: ١)، وفيه بحث، وكذا فواتح السور عند من عدها.

والصحيح في حدها: طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها عن الكلام الذي بعدها في أول القرآن، وعن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن، وعما قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على نقل ذلك، وبهذا القيد الأخير خرجت السورة.

ولذلك قلنا (و) أمّا (معرفة قدر الآية ومحلها) فإنه (توقيف) أي إعلام من الشارع، فإنه تبين لنا أن {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} إلى قوله: {وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ} (البقرة: ٢٥٥)، آية وأن هذه الآية محلها سورة البقرة،

قال في الحواشي: قال مولانا: يعني السيد عبدالله بن يحيى رحمه الله: ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم ((أمرني جبريل أن أضعها في خواتم سورة البقرة)). انتهى.

قال الزمخشري رحمه الله تعالى: الآيات علم توقيفي لا محال للقياس فيه، ولذا عدوا {الم} آية حيث وقعت، {والمص} آية، ولم يعدوا {المر} و{الر}، وعدوا {حم} آية في سورها، و{طه}، و{يس}، ولم يعدوا {طس}.

قال في الإتقان: ومما يدل على أنه توقيفي ما أخرجه أحمد في مسنده من طريق عاصم بن أبي النجود. وعن زرعة عن ابن مسعود، قال: أقرأني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سورتين من الثلاثين من ال حم، قال: يعني الأحقاف، قال: وكانت السورة إذا كانت أكثر من ثلاثين آية سميت الثلاثين.... الحديث.

وقال ابن العربي: ذكر النبي صلى الله عليه أن الفاتحة سبع آيات، وسورة الملك ثلاثون آية، وصح أنه قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران.

وقال أيضاً: الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة فيه. أمّا الإجماع: فنقله غير واحد، منهم الزركشي في البرهان، وأبو جعفر بن الزبير في مناسباته، وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله وسلم وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين.

وأما النصوص: فمنها: ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس، قال: قلت لعثمان ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثين، فقرتم بينهما، ولم تكتبوا سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطول، فقال عثمان: كان رسول الله صلى الله عليه وآله تنزل عليه السورة ذات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعى بعض من كان يكتب فيقول ((ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا))، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً، فكانت قضيتها شبيهة بقصتها، فظننا أنها منها. الحديث بطوله.

ومنها: ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص، قال: كنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا بشخص نبصره ثمَّ صوته ثمَّ قال ((أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه بهذا الموضع من هذا الموضع من هذه السورة {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى} (النحل: ٩٠))، الآية.

ومنها: ما أخرجه البخاري عن ابن الزبير قال: قلت لعثمان {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ} (البقرة: ٢٣٤) الآية، قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها أو تدعها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

ومنها: ما أخرجه مسلم عن عمر قال: ما سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن شيء مما يأتيه سؤالي عن الكلالة حتى طعن بأصبعه في صدري، وقال ((تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء)).

ومنها الأحاديث في خواتم سورة البقرة، وقد طول السيوطي في الإتيان، وأتى بما يشفي ويكفي. وقال مكّي وغيره: ترتيب الآيات في السور بأمر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وقال القاضي أبو بكر: ترتيب الآيات واجب وحكم لازم، فقد كان جبريل يقول: ضعوا آية كذا في مكان كذا.

قال السيوطي: وأما ترتيب السور فهل هو توقيف أو اجتهاد من الصحابة؟ فيه خلاف، فجمهور العلماء على الثاني.

قال ابن فارس: جمع القرآن على ضربين:

أحدهما: تأليف السور، كتقديم السبع الطوال وتعقيها بالمئين، فهذا هو الذي بوبه الصحابة وجمعه.

وأما الجمع الآخر: وهو جمع الآيات في السور فهو توقيف تولاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبره جبريل عليه السلام.

قال: وذهب إلى الأول جماعة، قال ابن الأنباري: أنزل الله القرآن إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين سنة، وكانت السورة تنزل، الأمر يحدث والآية جواباً لمستخبر، وجبريل عليه السلام يوقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم على موضع الآية والسور، تسيق السور كما تسيق الآيات والحروف على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن. انتهى.

وقد طول في الإتيان هذا، فعليك به فليس هذا موضع الاستيفاء.

ومثل هذا ذكر القاضي عبد الله بن حسن، قال: ما خلا سورة التوبة فمات صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبين موضعها، وكانت قضيتها شبيهة بقضية سورة الأنفال فقربت إليها. انتهى.

[الثالث: وجه إعجاز القرآن]

(و) أما وجه إعجازه فقد (اختلف في وجه إعجاز القرآن):

[١] (فعد أمتنا والجمهور) من العلماء وجه إعجازه (بلاغته الخارقة للعادة) لاشتماله على

أسرار وخواص خارجة عن طوق البشر.

قال الشيخ لطف الله: فإن قيل: ليس البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة، وعلم البلاغة كافلة بإتمام هذين الأمرين، فمن أتقن وأحاط به لم لا يجوز أن يراعيهما حق الرعاية فيأتي بمثل شيء من المعجز، ولو بمقدار أقصر سورة.

أجيب: بأنه لا يعرف بعلم البلاغة إلا أن هذا الحال يقتضي ذلك الاعتبار مثلاً، وأما الاطلاع على كمية الأحوال وكيفيةها ورعاية الاعتبار بحسب المقامات وأمر آخر، ولو سلم فإمكان الإحاطة بهذا العلم لغير علام الغيوب ممنوع كما صرح به السكاكي وغيره، وكثير من مهرة علم البلاغة تراه لا يقدر على تأليف كلام بليغ فضلاً عن المعجز. انتهى.

[٢] (وقيل: الإخبار بالغيب) هو وجه إعجازه، قال في الغايات: وهذا في مواضع تسعة:

منها: قوله تعالى {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا} (البقرة: ٢٤)، فأخبر أنهم لا يفعلون وكان كما قال تعالى.

وثانيها: قوله تعالى {وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ} (الروم: ٣،٤)، إلى قوله {وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ} (الروم: ٥،٤)، ثم قال {وَعَدَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ} (الروم: ٦)، وذلك لأن هرقل وكسرى اقتتلا، فغلبت الروم وكان هوى المسلمين أن لا يغلبوا؛ لأنهم نصارى أهل الكتاب، والفرس مجوس، وكان هوى المشركين بالعكس، ولذلك افتخروا على المسلمين بغلبة المجوس على الروم واغتم المسلمون لذلك، فأخبر المسلمين بأن الروم بعد كونهم مغلوبين سيغلبون، فأنكر ذلك المشركين فتراهن على ذلك أبو بكر وأمّية بن خلف لعنه الله، فكان الأمر فيه كما أخبر الله عنه.

وثالثها: قوله تعالى {سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ} (آل عمران: ١٥١)، ففعل الله ذلك

حتى روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ((نصرت بالرعب)).

ورابعها: قوله تعالى { إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ } (النصر:١)، يعني بذلك ما وعده من فتح مكة، ثم أنجزه الله ما وعده.

وخامسها: قوله تعالى { وَوَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ } (النور:٥٥) الآية، فكان كما أخبر.

وسادسها في انهزام المشركين في يوم بدر: { سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ } (القم:٤٥)، فكان كما قال. وسابعها: قوله تعالى { لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا } (الفتح:٢٧). وثامنها: قوله تعالى { هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ } (التوبة:٣٣)، فكان كما قال.

وتاسعها: قوله تعالى { وَوَعَدْنَاكَ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ } (الفتح:٢٠)، فلما تضمن هذا عرفنا إعجازه.

قال: وقد حكى أصحابنا هذا القول كما ترى والذي عندي أنه لا يقول أحد أن وجه إعجاز القرآن الإخبار فيه بالغيب؛ لأنه يلزم في كل خبر تضمن الإخبار بالغيب أن يكون معجزاً، فتكون التوراة والإنجيل معجزاً، واللازم منتف، ويكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام ((ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين))، والخير الذي أذن علياً عليه السلام بقتله ذا الثدية ومحمدج اليد، وقوله لعمار بن ياسر ((تقتلك الفئة الباغية))، وقوله لسرافقة ((ستلبس سوار كسرى))، معجزاً ولا قائل بذلك.

نعم، قد عد الرازي وغيره الإخبار بالغيب معجزة، هكذا قاله والدنا العلامة عز الدين محمد بن عز الدين حفظه الله تعالى، فلا يخلوا قول الإمام عن تأمل^(١).

(١) العجب من المصنف رحمه الله حيث احتج بكلام الرازي، وأشار إلى ضعف كلام الإمام عليه السلام، وعندني أن كلامه أجيد، وأن الإخبار بالغيب معجزة للنبي صلى الله عليه وآله، وكونه في القرآن يدل على إعجاز القرآن، وأما أن القرآن معجز لذلك فقط، فغير مسلم، لأن الله قال في تحدي العرب { فليأتوا بسورة من مثله } وفيه سورة لا تتضمن الإخبار بالغيب، فلي تأمل، تمت من حاشية على النسخة (أ)..

تُمنُّ قال الإمام: والأقرب عندي أن صاحب هذا القول أنكر كون القرآن معجزة لرسول الله صلى الله عليه وآله، ولكنه متضمن للإعجاز من وجه آخر وهو أنه متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه أخبار بالغيب، فالطريق إلى ثبوته تواتر إخباره بالغيب، ولم يحصل ذلك إلا في القرآن فجعلناه معجزاً، لا بنفسه بل للتضمن المذكور، ولم يجعل الطريق إلى ثبوته سائر الإخبارات لعدم التواتر.

قال: ويبعد أن يقول بالقول الذي حكاه الأصحابُ بعضُ العوام.

[٣] (وقيل) وجه إعجازه: (كون قارئه لا يكل) أي لا يفتر، (وسامعه لا يمل) عن سماعه، وذلك دالٌّ على أنه ليس من كلام البشر لوجود الكلال والملا ل فيه، ولهذا يقال: أثقل من معاد.

[٤] (وقيل) وجه إعجازه (سلامته عن التناقض والاختلاف) مع طولها جداً، وكثرة أمثاله وقصصه وتكررها، فيعلم بذلك كونه من غير البشر؛ إذ لو كان منهم لوجد فيه ذلك، قال تعالى {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} (النساء: ٨٢).

قال الشيخ لطف الله: ويمكن أن يكون المراد بالتناقض المصطلح عليه - أعني الاختلاف بالإيجاب والسلب - فيكون الاختلاف عليه من عطف العام على الخاص، وأن يكون المراد بالتناقض الاختلاف في الأحكام ونحوه، وبالاختلاف في البلاغة بحيث لا تكون كل ثلاث آيات منها معجزة. انتهى.

نعم، وسئل الغزالي عن معنى الآية، فقال: المراد نفي الاختلاف عن ذات القرآن يقال: هذا مختلف - أي لا يشبه أوله آخره في الفصاحة، أو هو مختلف أي بعضه يدعو إلى الدين وبعضه يدعو إلى الدنيا، أو هو مختلف النظم فبعضه على وزن الشعر وبعضه على أسلوب مخصوص في الجزالة وبعضه على أسلوب مخالفة، وكلام الله منزّه عن هذه الاختلافات، فإنه على منهاج واحد في النظم متناسب أوله وآخره، وعلى درجة واحدة في غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغث والسمين، ومُسَوِّقٌ لمعنى واحد وهو دعوة الخلق إلى الله، وصرْفهم من الدنيا إلى الدين، وكلام الآدميين تتطرق إليه هذه الاختلافات؛ إذ كلام الشعراء والمُرْسِلِينَ إذا قيس عليه وجد فيه اختلاف في منهاج النظم، تُمنُّ اختلاف في درجات الفصاحة حتَّى يشتمل على الغث والسمين، فلا تساوى رسالتان ولا قصيدتان، بل تشتمل قصيدة على أبيات فصيحة وأبيات سخيفة، وكذلك تشتمل القصائد والأشعار على أغراضٍ مختلفة؛

لأن الشعراء والفصحاء في كل واد يهيمون، فتارة يمدحون الدنيا وتارة يذمونها، وتارة يمدحون الجبن ويسمونه حرماً، وتارة يذمونه ويسمونه ضعفاً، وتارة يمدحون الشجاعة ويسمونها صرامة، وتارة يذمونها ويسمونها تهوراً، ولا ينفك كلام آدمي عن هذه الاختلافات؛ لأن منشأها اختلاف الأغراض والأحوال، والإنسان تختلف أحواله، فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرجه، وتتعذر عليه عند الانقباض، وكذلك تختلف أغراضه فيميل إلى الشيء مرة، ويميل عنه أخرى، فيوجب ذلك اختلافاً في كلامه بالضرورة، فلا تُصادف إنساناً يتكلم في ثلاث وعشرين سنة - وهي مدة نزول القرآن - فيتكلم على غرض واحد ومنهاج واحد، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بشراً تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر وجدنا فيه اختلافاً كثيراً. انتهى.

[٥] (وقيل) وجه إعجازه (أمر يُحسُّ به ولا يُدرِكُ كالملاحه) فهو يحس بها ولا يمكن وصفها،

وفي الحواشي: وهذا قول السكاكي وابن أبي الحديد، واختاره شيخنا.

قال الشيخ لطف الله حفظه الله: وهذا إنما ذكره السكاكي للإعجاز لا لوجه الإعجاز فليس هذا قولاً آخر في تفسير وجه الإعجاز، ومن ثمَّ قال السيد الشريف في شرح المفتاح: إن الأقوال في ذلك خمسة ولا سادس لها، وذكر المذكورة هنا إلا كون قرائه لا يكل وسامعه لا يمل، فإنه لم يذكره وذكر غرابه أسلوبه، يعني وروده على أسلوب مابين لأساليب كلامهم في خطبهم وأشعارهم، لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي، مثل: يؤمنون، يعلمون، يفقهون، قال: فلو كان السكاكي قائلاً بمثل ما ذكره المؤلف لكان قولاً سادساً يبعد أن يخفى على شارح كلامه. انتهى.

قلت: بل ذلك الذي ذكره الشيخ رحمه الله تعالى صريح عبارة صاحب المفتاح رحمه الله كما

نقله صاحب المطول، ولفظه: مدرك الإعجاز هو الذوق ليس إلأ، ونفس وجوه الإعجاز لا يمكن كشف القناع عنها.

وقال: وجوه الإعجاز أمر من جنس الفصاحة والبلاغة لا طريق إليه إلا بطول خدمة هذين العلمين.

وفي موضع: لا علم بعد علم الأصول يكشف القناع عن وجوه الإعجاز من هذين العلمين.

نعم، لا يمكن بيان وجه الإعجاز وإدراك تحقيقه لامتناع الإحاطة بهذا العلم لغير علام الغيوب.

[٦] (وقيل) وجه إعجازه (صرفه) العرب (عن معارضته) وهذا القول للنظام وأبو إسحاق النصبيني والشريف المرتضى الموسوي، قال في الغايات: واختلف أهل هذا القول في تفسير الصرفة على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الله سلبهم الدواعي الداعية إلى ذلك مع حصول الأسباب الداعية إلى المعارضة من التحدي والتعجيز والتقريع والتطاول عليهم ونحو ذلك.

الثاني: سلبهم العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة.

قالوا: والسلب يحتمل وجهين:

أحدهما: أن علوم البلاغة كانت حاصلة لهم، ثم نزع عنهم.

ثانيهما: أنها لم تكن حاصلة لهم، بل العادة أنهم مع محاولة إيجاد الكلام البليغ يخلق الله لهم العلم بكيفية ذلك، فلما لم تستمر هذه العادة كان ذلك معجزاً خارقاً.

القول الثالث للشريف المرتضى: أن الوجهين المذكورين كانا حاصلين لهم والمعتاد مع حصولهما التمكن من الإتيان بكلام يساوي القرآن في الفصاحة أو يقارب، ثم إن القوم لما حاولوا ذلك صرف الله عن قلوبهم تلك العلوم.

والحجة لنا على صحة القول الأول: أن الذي تعذر على أرباب اللسان هو إيجاد مثله في فصاحته ونظمه ومعانيه المستحسنة، التي لا يقوم غيره مقامه في العذوبة وسلامة اللفظ ورائق المعنى، ثم إن المخالف إما أن ينكر الطرف الأول أو الثاني.

إن أنكر الطرف الأول: وهو البلاغة أكذبه الصورة، لكن ذلك لم يثبت عن أحد، وإن اعترف به لكنه أنكر كونها خارجة عن المعتاد، فهذا قول أهل الإخبار بالغيب، وكون قارئه لا يكل وسامعه لا يمل وعدم التناقض والاختلاف وأهل الصرفة فنقول:

لو كان وجه الإعجاز بالإخبار بالغيب لتحدهم النبي صلى الله عليه وآله بذلك، واللازم منتفٍ، إذ لم يتحدهم إلا بالفصاحة.

وكذلك لو كان وجه الإعجاز كون قارئه لا يكل.. الخ، لكانت الصلاة معجزة؛ لأنها لا تمل بل تكرر في اليوم واللييلة خمس مرات.

وأيضاً لا يسلم أنه لا يمل، بل قد يحصل الملل العظيم إلا لمن يرجو ثواب الآخرة.

ولو كان وجه الإعجاز سلامته عن التناقض والاختلاف: لكان كلام أحدنا معجزاً، لا أنه قد لا يتناقض ولا يتدافع، واللازم باطل.

ولو كان وجه الإعجاز أمر يحس به ولا يدرك: لكان لا يخلوا حاله: إمّا أن يراد به البلاغة، وذلك هو الوجه الأوّل، أو غيرها وهو غير معقول المعنى؛ لأن الإحساس إدراك.

ولو كانت الصرفة هي وجه الإعجاز: لكان غير الفصيح أظهر إعجازاً؛ لأن عجز المرء عن الشيء اليسير الذي من حق القادر أن يفعله يكون أبلغ في العجز وأدخل في الحجّة، فيجب إيقاعه على الوجه الذي لا يعجز عن إيقاعه أحد؛ لأن الصرفة عن الكلام الغير الفصيح أبلغ من الصرفة عن الكلام الفصيح، ومن حق اللطف أن يقع على أبلغ الوجوه.

وأيضاً فقوله تعالى {قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً} (الاسراء: ٨٨)، يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، وإلا لكان اجتماعهم بمنزلة اجتماع الموتى، وليس اجتماعهم مما يحتفل بذكره، مع أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن، فكيف يكون معجزاً وليس فيه صفة إعجاز، بل المعجز هو الله، حيث سلبهم القدرة على الإتيان بمثله أو نحو ذلك.

وأيضاً فيلزم زوال الإعجاز بزوال زمن التحدي وخلو القرآن من الإعجاز، وفي ذلك خرق للإجماع.

[الرابع: سلامة القرآن عن المطاعن]

(و) أما سلامته عن التناقض فقد (انعقد الإجماع) من المسلمين (على أنه) أي القرآن (محروس عن المطاعن) التي تنقص من قدره وعالي شأنه، (كتبديل) اللفظ بلفظ آخر، (وتناقض) بين أحكامه، (واختلاف) فلا يخالف بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضها، ويفسر بعضه الآخر، (وكذب) بل هو وارد على الصدق الصريح، (ولحن) أي مخالفة لكلام العرب، (وزيادة ونقصان) منه، ولا التفات إلى خلاف الرافضة في تجويز وقوع التبديل والزيادة والنقصان، لما في تجويز ذلك من هدم الإسلام كما تقدم الرد مستوفى، ولا إلى قول ابن الراوندي حيث زعم أن فيه تناقضاً في قوله تعالى {وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ} (الصفات: ٢٤)، وقوله تعالى {فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ} (الرحمن: ٣٩)، لأن من شرط التناقض إتحاد الوقت وهو غير حاصل هنا؛ لأن القيامة مواقف كثيرة ولعلمهم يسألون في بعضها دون بعض، ويمكن أن يقال: لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان سؤال استفهام، وأنهم مسئولون محاسبون، وحيث زعم أن

فيه لحناً نحو ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (ط-ه: ٦٣)، ﴿لَتَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ﴾ (مرم: ٦٩)، وأمثال ذلك لا يلبس توجيهه على من له أدنى مسكة بعلوم العربية.

[الخامس: تواتر غير القرآن من المعجزات]

(و) أما تواتر غيره فنقول: معجزاته صلى الله عليه وآله كثيرة عد بعضهم منها أربعة آلاف معجزة، منها ما يعلم ضرورة، ومنها ما يعلم استدلالاً، والقرآن منها متواتر اتفاقاً. واختلف في تواتر غيره والأصح أنه (قد تواتر غيره من المعجزات، وفاقاً للبغدادية) وذلك كأنفجار الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله في بعض غزواته، وقد قل عليهم الماء، وحنين الجذع الذي كان يخطب عليه قبل أن يعمر له المنبر، فإنه حن لفراقه حتى ضمّه إليه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وقصص هذه المعجزات مستوفاة في سيرته عليه السلام وفي كتب الحديث.

(وخلافاً للشيخين) أبي علي وأبي هاشم حيث قالوا: لم يتواتر غير القرآن بدليل إنكار مخالفينا كاليهود والنصارى وغيرهم، فإنه لو تواتر لشاركونا في العلم به. وأجاب المهدي عليه السلام: بأنه لا يلزم ذلك لجواز كونه من المتواتر الذي يفتقر إلى البحث والتفتيش ككثير من الأخبار، وإذا كان كذلك جاز أن لا يعلمه إلا القليل من علمائهم الذين يجوز على مثلهم التواطؤ على الإنكار، قال: ويجوز أنهم اعترفوا بكونه متواتراً وعلموه، وطعنوا في كونه معجزاً كما طعنوا في إعجاز القرآن، ومن ثم لم يسلموا مع العلم به.

قال في الغايات: وجملة ما ذكره أبو القاسم البلخي في كتابه المعروف بعيون المسائل: من ذلك انفجار الماء، وحنين الجذع، وإشباع الخلق الكثير من اليسير، ومجيء الشجرة تحذ الأرض، وتسيح الحصى في كفه، وكلام الذراع المسموم، وكلام الذئب، وحديث الاستسقاء، ورد الشمس عن الغروب حتى خشى فوت صلاة العصر، وانقضاء الكوكب، وحديث المعراج، والإخبار بالغيب، قال: فهذه كلها متواترة على رغمه، لكن ليس كتواتر القرآن.

فصل: في بيان معنى المحكم والمتشابه وما يتعلق بهما

(و) القرآن (ينقسم: إلى محكم ومتشابه) كما قال تعالى ^(١) {مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} (آل عمران:٧)، ومعنى وصف المحكم بأنه أم الكتاب: الأصل الذي يرد المتشابه إليه، فصار كأم الطفل يرد إليها ويستمد منها، وقد يوصف بأنه محكم كله بمعنى المتقن كقوله تعالى {كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ} (هود:١)، وبأنه متشابه كله بمعنى أنه متماثل في البلاغة والإعجاز، قال تعالى {كِتَاباً مُّتَشَابِهًا} (الزمر:٢٣)، وروى القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن الدواري عن ابن عباس أن القرآن كله متشابه إلا قوله تعالى {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ} (الأنعام:١٥١):

إذا عرفت هذا: (فالمحكم) الذي هو قسيم المتشابه: (ما وضح معناه) سواء كان نصاً أو ظاهراً نحو {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} (الأنعام:١٠٣)، و{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى:١١)، و{إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} (الأعراف:٢٨)، وسمي المحكم محكماً؛ لأن عبارته محكمة لحفظها من الإيهام.

(وقيل: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً) نحو قوله تعالى {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَى} (الاسراء:٣٢)، فهؤلاء راجعوا بالمحكم إلى النص الجلي، وهذا هو قول أكثر المتكلمين وطوائف من أهل الحشو. (وقيل) المحكم (ما كان إلى معرفته سبيل) بأن يدل عليه بظاهره، أو تقوم دلالة على المراد به، وهذا مبني على أن في القرآن ما لا سبيل إلى معرفته.

وقال (الإمام) يحيى عليه السلام: المحكم (ما علم المراد بظاهره) الظاهر أنه متعلق بالمراد، أي علم الذي أريد بظاهره، (بدليل عقلي أو نقلي) وقوله: بدليل متعلق بعلم، والدليل العقلي أعم من أن يكون مذهباً أو غيره، وفيه أن البديهي لا يسمى دليلاً.

وكلام الإمام في شرح النهج: أن المحكم ما دل على معناه بظاهره، والمتشابه ما لم يعلم المراد من ظاهره، وهو قليل كوقت قيام الساعة، والأعداد المبهمة كتسعة عشر وثمانية، يعني فهذا لا يعلم المراد منه بظاهره بل لفظ آخر كأن يقال: تسعة عشر ملكاً أو ألفاً من الملائكة أو نحو ذلك،

(١) وقال بعضهم: الآية لا تدل على الحصر في الشيعين، إذ ليس فيها شيء من طرقه، وقد قال تعالى {لتبين

للناس ما نزل إليهم}، والمحكم لا توقف دلالة على البيان، والمتشابه لا يرجى بيانه، تمت من حاشية على النسخة (أ).

وحاصل كلامه ما أريد به معنى وعلم أن المراد به ذلك المعنى من ظاهر ذلك اللفظ، فينظر في الملائمة بين هذا وبين نقل المصنف عنه.

(وقيل) المحكم (آيات الحلال والحرام)، والمتشابه خلافه.

(و) المحكم (هو):

[١] (نص جلي) وهو ما أفاد معنى لا يحتمل غيره نحو قوله تعالى ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ

إِحْسَانًا﴾ (البقرة: ٨٣)، ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَى﴾ (الاسراء: ٣٢)، وغير ذلك.

[٢] (وظاهر) نحو ﴿إِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١)، أي مستقبلات لعدتهن،

كقوله: أتيته لليلة بقيت من محرم، أي مستقبلاً لها.

[٣] (ومفهوم) نحو قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (الاسراء: ٢٣)، فهو في دلالته على تحريم

الضرب محكم، وإنما يكون كل من الظاهر والمفهوم من قبيل المحكم إن (لم يُعَارَضًا) فإن عارضهما ما يوجههما إلى الترجيح خرجا عن حيز الأحكام.

[٤] (وخاص وإن عارضه عام) مثل قوله تعالى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ

حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤)، وقوله ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

[٥] (ومقيد وإن عارضه مطلق) مثل قوله تعالى ﴿فَتَخْرِيزُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، مع قوله

﴿فَتَخْرِيزُ رَقَبَةٍ﴾ (القصص: ٣)، فمعارضة الخاص للعام والمقيد للمطلق لا يخرجهما عن حيز

الإحكام، وسنين لك ذلك فيما بعد عند ذكر الخلاف في الباقي بعد التخصيص بإنشاء الله، والمقيد هو شبيه بالخاص، والمطلق شبيه بالعام وأحكامها واحدة.

(وما وافقه تحسين عقلي) فإنه محكم، ومثاله قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (الأعراف: ٢٨)، مع

قوله ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ (الاسراء: ١٦)، فالأول وافقه التحسين العقلي؛ لأن العقل يقتضي أن الله

غير أمر بالفحشاء فيكون هو المحكم، بخلاف الثاني.

(ومنه) أي من المحكم (في) الاحتمال أو القول (الأظهر مجاز قرينته ضرورية) كقوله تعالى

﴿وَأَسْأَلِ الْقُرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢)، فإن قرينته ضرورية، (أو جلية) كالمستندة إلى العقل بواسطة النظر،

مثل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١)، مع إخراج الجانين والصبيان، وقوله في

الأظهر إشارة إلى ما يؤخذ من قول الإمام أن المحكم ما دل على معناه بظاهره، والمتشابه مقابلة؛ لأن اللفظ ليس ظاهر في المعنى المجازي.

(و) إذا عرفت المحكم بأي معنى فسر مما تقدم، فنقول: (المتشابه خلافه) ^(١):

فعلى الأول: ما خفي معناه، وذلك إما لاشتراك نحو {ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ} (البقرة: ٢٢٨)، والإجمال: ونعني به غير الناشئ من الاشتراك اللفظي نحو {أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً} (البقرة: ٦٧)، أو لأن ظاهره التشبيه كاليد والوجه والعين والقدم والسمع والبصر والجيء وجواز الرؤية وأمثال ذلك مما دل الكلام على ثبوته لله تعالى مع القطع بانتفاء معانيها الظاهرة على الله لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان.

وعلى الثاني: ما كان يحتمل أكثر من معنى.

وعلى الثالث: ما ليس إلى معرفته سبيل.

وعلى الرابع: ما لم يعلم المراد بظاهره مما ذكر.

وعلى الخامس: ما عدا آيات الحلال والحرام، وهي آيات القصص والأمثال ونحوها، وعلى كلام المؤلف لا واسطة بين المحكم والمتشابه.

وقد قال المهدي عليه السلام: الجمل عندنا لا يوصف بأنه محكم؛ لأنه لا يعلم الغرض به فيعلم مطابقتها لمقتضى العقل، ولا متشابه لذلك، وعند ابن الحاجب أنه من المتشابه، وليس بصحيح، لقوله تعالى {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ} (آل عمران: ٧)، وذلك يقتضي أن للمتشابه ظاهراً يتبعه السامع، والجمل لا ظاهر له متبع فلا تشابه.

وإنما سمي متشاهماً: لأن ظاهر شأنه الحق لصدوره من عدل حكيم، وشبهه الباطل لمخالفته ما قضى به العقل، فأشبهه ظاهر الحق والباطل، فسمي متشاهماً.

(وقيل: بل) المتشابه (آيات مخصوصة، ثم اختلفوا) في تعيينها:

(١) وقد جنح محققون إلى أن المتشابه قسمان: قسم يمكن رده إلى المحكم، نحو {نسوا الله فأنسيهم}، يرد إلى {وما كان ربك نسياً}، وقسم لا يمكن رده إلى غيره، ولا طريق إلا الإيمان به جملة، ورد علمه إلى الله سبحانه، كأوائل السور، واختصاص كل سورة بفاتحتها من الحروف المقطعة، حتى قال أبو السعود قدس سره: إن ذلك ما لا سبيل إلى المطالبة بوجهه، والله أعلم. تمت من حاشية على النسخة (أ).

(فقيل: الحروف المقطعة في أوائل السور) مثل: ال-م، كهيعص، الم-ص، وسميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته، وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز؛ لأن مدلولاتها حروف، أو لأن الحروف تطلق على الكلمة.

(وقيل: بل) المتشابه (آيات السعادة أو الشقاوة) مثل قوله تعالى {فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ} (هود:١٠٦)، {وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُودٍ} (هود:١٠٨)، الآية.

(وقيل: الناسخ والمنسوخ، وقيل: الأوامر والنواهي، وقيل: القصص والأمثال) وقيل: لأن المحكم ما أفاد حكماً ولا حكم في القصص والأمثال.

واعلم أن المجبرة والملحدة أوردوا سؤالاً فقالوا: كتاب الله عندكم مشتمل على المحكم والمتشابه، فلو كان صانع العالم تعالى عدلاً لما أورد فيه المتشابه؛ لأنه يكون كالتعمية على العباد، ثم اختلفوا فقالت الملحدة: ليس إلا أنه لا صانع للعالم، وقالت المجبرة فليس إلا أنه يصدر عنه القبيح.

وأجاب أئمتنا وشيوخنا: بأن (وروده في الكتاب لفوائد كثيرة):

١- منها: الحث على النظر وترك التقليد؛ إذ لو ورد كله محكماً لم يحتج إلى كلفة النظر.

٢- ومنها: زيادة الثواب بمشقة النظر.

٣- ومنها ليكون العارف بمعناه بعد نظره فيه أحفظ وأضبط؛ لأن ما حصل بمشقة فالنفس أحرص عليه مما لو لم يحصل بمشقة.

٤- ومنها إرادة إصغاء الكفار إلى سماعه حتى يحصل لهم البيان، وتلزمهم الحجّة لله تعالى لأنهم لما أنزل المحكم أعرضوا عن سماعه كما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ} (فصلت:٢٦)، فأنزل المتشابه فعند ذلك أصغوا إلى سماعه طلباً للطعن فيه، فلم يجدوا ذلك فلزمتهم الحجّة عند ذلك.

[٥] ومنها أنه تعالى أنزل كتابه على أعلى درجات البلاغة والجزاز رأسها وأساسها، وقد يكون

متشابهاً حيث لا يكون قرينة ضرورية أو جلية كما قدمنا.

(أو) وروده في الكتاب (لمصلحة علمها الله تعالى) قال في الحواشي: وهذا إنما يستقيم على أصل من يقول من أهل العدل أن المتشابه أو بعضه لا يعلمه إلا الله تعالى، وقد يقال: نحن وإن جهلنا المصلحة، فلا يمنع جهلها عرفان معناها، بل يعرف معناها ويجعل المصلحة في وروده في القرآن.

تنبيه

اعلم أن في أفعاله ما يكتفي فيها بمعرفة حكمته تعالى، وإن لم تعلم الحكمة بعينها في كل فعل، ولهذا أجاب على الملائكة عليهم السلام لما قالوا {قَالُوا أَنَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ} (البقرة: ٣٠)، بقوله تعالى {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (البقرة: ٣٠).

وأما أقواله تعالى فهل يكتفي فيها بمعرفة الحكمة فخطابه كافٍ، وأنه مراد بما معنى جملي بحيث لا نعلمه، أو لا بد من فهم معناها، وإلا كان الخطاب عبثاً، فمنشأ الخلاف من هنا ولذلك قال:

فصل: [في معرفة معنى المتشابه]

اختلف الناس في المتشابه هل هو يمكن الإطلاع على علمه أو لا يعلمه إلا الله؟ ومبنى ذلك على قوله تعالى {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} (آل عمران: ٧)، هل هو معطوف، و{يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} (آل عمران: ٧)، حال، أو مبتدأ خبره يقولون، والواو للاستئناف. فقال (بعض السلف) منهم مجاهد وهو روايته عن ابن عباس، فإنه أخرج ابن المنذر من طريق ابن المنذر عنه في قوله {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ} (آل عمران: ٧)، الآية، قال: أنا ممن يعلم تأويله. والضحاك: أخرج عنه الحاكم وابن أبي حاتم.

(وأئمتنا) الظاهر أنه عطف على السلف فيكون التقدير وبعض أئمتنا، ودليله التصريح به في المسودة؛ ولأن أمير المؤمنين عليه السلام وهو رأس الأئمة قد روي عنه الثاني، ولاختيار الإمام يحيى في الحاوي، سنعرفه من قول الهادي، ويحتمل أنه معطوف على بعض، وما روي عن الهادي لا يعد في الدعوى؛ لأنه قد حكم بعلم المتشابه في الجملة، وفي الحواشي بعد قوله أئمتنا منهم علي وزيد بن علي والإمام المرتضى، (والجمهور) من الأصوليين منهم ابن الحاجب فإنه قال: هو الظاهر، وقال النووي في شرح مسلم: إنه الأصح، وعزا هذا القول في الإتيان إلى الأقل عكس ما قاله المؤلف: (ويعلم الراسخون) في العلم (تأويله) أي ما يؤول أي يرجع إليه من التأويل الحسن، وإنما قيل بذلك

(لوقوع الخطاب به) أي بالمتشابه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمه، والخطاب كما عرفت توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، فيمتنع أن يخاطبنا الله بما لا يفهم.

(وقال بعض السلف) كابن عباس في أصح الروايات عنه، فإن الحاكم أخرج في مستدركه، وعبد الرزاق في تفسيره: أنه كان يقرأ وما يعلم تأويله إلا الله، ويقول الراسخون في العلم آمنة به.

وكأبي: فإن القراء حكوا عنه أيضاً أنه كان يقول ويقول الراسخون.

وابن مسعود: فإنه أخرج بن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش، قال في قراءة ابن مسعود: وإن تأويله إلا عند الله، والراسخون في العلم يقولون آمنة به.

وفي النهج أيضاً ما يدل على أنه رأي أمير المؤمنين، وهو في أمالي أبي طالب معزو إليه، ولم يتأوله ولا طعن فيه، ولفظه: (اعلم أيها السائل أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن الإقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب، الإقرارُ بجملة ما جهل تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تأول ما لم يحيطوا به علماً، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً، فاقصر على ذلك)، انتهى بحروفه.

وهو مروى عن عائشة: أخرج ابن أبي حاتم عنها، قالت: كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه.

كما أخرج ما يدل عليه عن ابن عباس وعن أبي الشعثاء أيضاً، وأبي نعيم، والرادمي ما يدل على هذا عن عمر.

(وأكثر الفقهاء والمحدثون): بالرفع عطفاً على أكثر (لا يعلمونه) أي الراسخون، (لعدم الخطاب به) بل إنما قصد به التلاوة فقط، والإيمان به جملة، وإذا كانا المقصودين لم يقع به خطاب، فيلزم منه إفهام المعنى، بل هو بمنزلة أن يقال: اتلوا كذا وكذا وآمنوا به، فخطوبوا بهما فقط.

ومما استدل به أهل هذا القول - مع ما قدمنا من حكايات المذاهب التي لا تخلو عن حجة غالباً - ما أخرجه الطبراني في الكبير عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ((لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال: أن يكثر المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذها المؤمن بيتغي تأويله وما يعلم تأويله إلا الله...)) الحديث.

وأخرج ابن مردويه بسند فيه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال ((إن القرآن لم ينزل لتكذيب بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به)).

وأخرج الدارمي عن عمر بن الخطاب أنه قال: سيأتيكم أناس يجادلونكم بمتشابهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله تعالى.

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس مرفوعاً ((أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يفسره العرب، وتفسير يفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب))، ثم أخرجه من وجه آخر عنه موقوفاً بنحوه.

واحتج الإمام يحيى لهذا المذهب بأن أمّا للتفصيل على بابها، والتقدير وأمّا الراسخون بدليل قوله {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} (آل عمران: ٧)، كما نقول: أما زيد فقائم وعمر جاهل، أي وأمّا عمر فجاهل، قال يوضحه أن المخالف مُسلم أن هذا هو الظاهر منها، لكنه يقول: إنه يجب تأويلها على أن المراد بهم بابتغاء تأويله الباطل، فيقيد إطلاق الآية بغير حجة، ويجعلها من المتشابه، مع أمّا الفارقة بين المحكم والمتشابه، وهذا هو خلف.

ويعضد قوله ما ذكره في الإتيان، ولفظه: ويعضد ذلك أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم؛ لأنه تعالى فرق بأجمع في معنى الكتاب بأن قال {مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ} (آل عمران: ٧)، وأراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء، فقال أولاً {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ} (آل عمران: ٧)، إلى أن قال {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} (آل عمران: ٧) وكان يمكن أن يقال: وأمّا الذين في قلوبهم استقامة فيتعنون المحكم، لكنه وضع موضع ذلك الراسخون في العلم لإتيان لفظ الرسوخ؛ لأنه لا يحصل إلا بعد التتبع التام والإجتهد البليغ، فإذا استقام القلب ورسخ القدم في العلم أفصح صاحبه النطق بالقول الحق، وكفى بدعاء الراسخون في العلم {رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} (آل عمران: ٨)، شاهد على أن الراسخين في العلم مقابل لقوله: {والذين في قلوبهم زيغ}، وقد عرفت المأخذ فعليك باعتماد الأرجح.

وقال (الهادي) إلى الحق: (يعلمون منه ما يتعلق بالتكليف، دون غيره)، وذلك (كحرم عسق)، قيل: وهو القول الذي يقضي به كلام أمير المؤمنين في النهج: (بين مأخوذ ميثاق علمه، وموسع على العباد في جهله)، وفسر الإمام الثاني بما لا يتعلق بمصلحة التكليف نحو العلم بفواتح

السور، وتحقيق أسرارها، والمراد بها، ونحو العلم بسير النيرين وقطعهما الفلك، ونحو ذلك مما لا يجب علينا علمه، ولا يتوجه علينا فيه تكليف.. الخ.

ويقابل أن نقول كلام أمير المؤمنين إنما يدل على أنه لا يجب معرفة ما هذا حاله وموسع على العباد في جهله، لا على أنه لا يعرف.

وينصر قول الهادي عليه السلام: ما أخرجه ابن المنذر وغيره: عن الشعبي^(١): أنه سئل عن فواتح السور فقال: إن لكل كتاب سرّاً، وإن سر هذا القرآن فواتح السور.

ويشبهه كلام الهادي عليه السلام ما قاله الخطابي: المتشابه على ضربين: أحدهما: ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به عرف معناه.

والآخر: ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذي يتبعه أهل الزيغ، فيطلبون تأويله ولا يتلقون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون، وهذا كلام طويل، ومباحث شريفة، وتفصيل وتحقيق لابن الراغب^(٢) وغيره، أورده في الإتيان^(٣).

وقال (القاسم) بن إبراهيم: يعلمون منه ما يتعلق بالتكليف دون غيره (وقد يطلع الله عليه بعض أصفياؤه) وهذا يقتضي أنه لا يعرفه إلا الخواص، وقد يقال بعض الأصفياء هم الراسخون، فإذا لا يكون قولاً منفرداً.

وقالت (الإمامية): المتشابه (لا يعلمه إلا الإمام) أي أحد أئمتهم الاثني عشر لتفسيرهم الراسخين بالأئمة، فإذا قولهم هو القول الأوّل، لكن يرجع النزاع إلى تفسير الراسخين منهم، (كالمحكم) فإنه لا يعلمه إلا الإمام، ولا توجد الأحكام عندهم إلا من الإمام.

وفي الحواشي: احتج المؤيد بالله على من ادعى أنه لا يعلمه إلا الأئمة بأنه لا يخلو من ثلاثة أقسام:

(١) هو عامر بن شراحيل الشعبي، أبو عمرو، ثقة مشهور، من علماء وفقهاء التابعين المشهورين، قال مكحول: ما رأيت أفقه منه، مات بعد المائة وله نحو من ثمانين عاماً.

(٢) الراغب الأصبهاني، هو: الحسين بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، العلامة الباعر، والمحقق الماهر، له تصانيف، كان من أذكى المتكلمين، توفي سنة (٥٠٢) هـ.

(٣) انظر الإتيان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، النوع الثالث والأربعون، في المحكم والمتشابه، ص (٤٧٥)

إمّا أن يكون الطريق إلى معرفة تفسيره العقل: فالرجوع إلى العلماء جائز.
وإن كان الطريق إليه من النبي صلى الله عليه فالطريق إلى النقل جائز بل يجوز أن يكون لسائر العلماء كلام في اللغة ليس للأئمة.

(و) لما جرى ذلك الراسخ والخلاف في علمه لتأويل المتشابه احتاج إلى تبيينه، فقال:

(والراسخ المجتهد الثابت العقيدة) الذي عض في العلم بضرر قاطع.

(ويمتنع على القول الأول) وهو القول بأن المتشابه يعلمه الراسخون (جهل كل الراسخين لمخالفته لخبره تعالى) إذ قد أخبر أنه يعلمه هو والراسخون، (لا بعضهم) إذ لم يدل قاطع على امتناع جهل البعض، وإنما دل الدليل على أن جملتهم يعلمونه، لكن أنت خبير مما سبق بأن دلالة العموم كلية، فيقتضي ألاّ يجهله منهم أحد، وعلى فرض أن علم البعض يكفي ويخرج الخطاب بذلك عن العبث فيجوز أن يكون ذلك البعض هو رسول الله صلى الله عليه وآله، أو من شاء الله من ملائكته، وخواص عباده.

(وعلى القول الثاني) وهو القول بأنه لا يعلمه الراسخون (ينقسم الكتاب إلى: ما يراد فهمه على سبيل التفصيل وهو المحكم، و) إلى ما يراد فهمه (على جهة الإجمال وهو المتشابه) بمعنى أنه يلزم المعرفة بأنه من عند الله، وأن لله فيه حكمة، وإن لم يعرف معناه، كما جاء في الأحاديث المارة، كما أخرجه الحاكم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ((كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد، وينزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف: زاجر وأمر، وحلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله، وحرّموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتهم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا))، وأخرج البيهقي نحوه في الشعب من حديث أبي هريرة.

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال: نؤمن بالمحكم وندين به، ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به، وهو من عند الله كله.

وقال القاسم عليه السلام بعد ذكره للقول الأول في تفسيره: وفيه قول آخر وهو أن محكماته التي لا تشبهه كقوله تعالى {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (الشورى: ١١)، {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} (الأنعام: ١٠٣)، {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا} (يونس: ٤٤)، وأما المتشابه فلا يكون أبداً إلاّ متشاهماً كما جعله رب الأرباب، فلا يحيط غيره

بعلمه، ولا يكلف أحد العلم به، وإنما كلف العلم بأنه من عند ربه، كما قال تعالى {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} {آل عمران: ٧}، والعلم بأنه من عنده فريضة عليهم في متشابه الكتاب.

(وأما ورود ما لا معنى فيه) أي في القرآن (فيمتنع، خلافاً لبعض الحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب كالحروف المقطعة.

والجواب: أن لها معاني، لكن اختلف فيها ما هي؟.

قال في شرح الجمع: وسما حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطاً - وكانوا يجلسون في حلقة أمامه - ردوا هؤلاء إلى حشى الحلقة - أي جانبها - وهم بفتح الشين - على هذا ذكره الأسنوي، وذكر وجه آخر في تسميتهم بذلك وهو أن منهم المجسمة، والأجسام محشوة، فيسكن فيه السين على هذا، لكنه استقوى الأول.

(والتأويل) لغة من أوَّلت الشيء صرفته ورجعته، فكأنه صرف الآية إلى ما تؤول إليه، أي تحتمله من المعاني، وقيل: هو من الإيالة وهي السياسية؛ لأن المؤول للكلام سياسة بوضعه للمعنى موضعه.

واصطلاحاً: (ترجيح المرجوح للدليل) يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر، وخرج ما لم يكن فيه ترجيح من البيانات، وما فيه تقوية بقوة للراجح أو ترجيح للمساوي، وما فيه ترجيح لغير دليل فهو وإن سمي تأويلاً باطلاً، والكلام في الصحيح، وهذا (عند الأصوليين) مثل قوله تعالى {إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} {القيامة: ٢٣}، فهو مرجوح بالنظر إلى الظاهر، ولكنه رجح تأويله بالانتظار لدليل يعضده وهو قوله تعالى {لَنْ تَرَانِي} {الأعراف: ١٤٣}، و{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} {الأنعام: ١٠٣}، ولأن النظر يوجب أن يكون المنظور إليه جسماً.

(و) التأويل: هو (التفسير عند المفسرين) فيكونان مترادفين، قال في التلويح: والتفسير مبالغة الفسر، وهو الكشف، فعلى هذا فإرادته: كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل؛ لأنه الظن بالمراد، وحمل الكلام على غير الظاهر.

وقال بعضهم: سمي ما يصدر منه صلى الله عليه من البيانات للكتاب تفسيراً، ومن غيره تأويلاً، وهو خلاف لفظي.

(وتختلف مراتبه) أي مراتب التفسير في القوة والضعف:

(دراية) أي فهمها، بمعنى التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمعتمد من قوة الشرع، وهذا هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وآله لابن عباسٍ حيث قال ((اللهم فهمه في الدين، وعلمه التأويل))، والذي عناه أمير المؤمنين بقوله: (إلا فهماً يؤتاه الرجل في القرآن)، ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل برأيه على منتهى نظره.

ولا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والإجتهد من غير أصل، قال تعالى {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} (الاسراء:٣٦)، وأن تقولوا ليبين للناس، أضاف البيان إليه، وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وآله ((من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ))، أخرج أبو داود والترمذي والنسائي، ((ومن قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار))، أخرج أبو داود، قصد من غير دليل قام عليه، وأما الذي شيده برهان فالقول به جائز، وهنا كلام طويل في المطولات.

وقوله: (ورواية) معنى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(فالدراية أعلاها تفسير الكتاب بالكتاب) كقوله تعالى {إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جُرُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً} (المعارج: ١٩، ٢١، ٢٠)، فإنه سأل محمد بن طاهر أحمد بن يحيى رضي الله عنه: ما الهمع؟ فقال: قد فسره الله عز وجل، ولا يكون تفسير أي من تفسيره.

ومنه حمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وقد جمع من هذا القبيل تفسير مفرد من تفسير الكتاب بالكتاب.

قوله تعالى {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} (الصفات:٩٦)، فإن المراد المعمول لا العمل، بدليل قوله تعالى في الفرقان {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} (الفرقان:٣)، وقوله تعالى في النحل {وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ} (النحل/٢٠)، قبل هذه الآية {قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ} (الصفات:٩٥).

قيل: ولعل من ذلك تفسير قوله تعالى {وَأَلُو اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقاً لِنَفْسِهِمْ فِيهِ} (الحن:١٦، ١٧)، وأن المراد الفتنة التي هي الابتلاء والإمتحان، لا الفتنة التي هي الإضلال، بدليل قوله تعالى {قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ} (طه:٨٥)، فنسب الفتنة إليه، والإضلال إلى السامري، وهذا القبيل كثير.

(ثُمَّ) بعد تفسير الكتاب بالكتاب (التفسير النبوي) وقد اشتمل على ذلك الصحاح والسنن والمسانيد، لكن يجب التحذر عن الضعيف منه والموضوع فإنه كثير، ولهذا قال أحمد: ثلاثة كتب لا أصل لها: المغازي والملاحم والتفسير.

قال المحققون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة وإلا فقد صح من ذلك كثير، كتفسير الظلم بالشرك في آية الأنعام، والحساب اليسير بالعرض، والقوة بالرمي في قوله {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ} (الأنفال: ٦٠)، والصحيح من التفسير النبوي قليل جداً، بل أصل المرفوع في غاية القلة.

(ثُمَّ) بعده (تفسير القرابة) لما خصهم الله به من العلم وتنوير القلوب، ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام فيما روى معمر عن وهب بن عبد الله، عن أبي الطفيل، قال: شهدت علياً يخطب وهو يقول: (سلوني، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أم في سهل أو في جبل).

وأخرج أبو نعيم في الحلية عن ابن مسعود: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها حرف إلا له ظهر وبطن، وإن علي بن أبي طالب عنده منه علم الظاهر والباطن. وأخرج أيضاً من طريق أبي بكر بن عياش عن نصر بن سليمان، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: (والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيم أنزلت وأين أنزلت، إن ربي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً سؤلاً).

(ثُمَّ) بعد تفسير القرابة (الصحابة) لأنهم أعرف من غيرهم بأحوال النبي صلى الله عليه وآله، ولما ثبت من الثناء عليهم في الكتاب والسنة، ولأن القرآن أنزل على لغتهم، فالغلط عنهم أبعدهم، ولأنهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما أشكل، ولا سيما تفسير أمير المؤمنين لما سبق، ولدخوله في القرابة والصحابة، ومثل ابن عباس، وهو أكثر الصحابة تفسيراً، وقد جمع عنه تفسير كامل، وقد دعا له النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالفقه في الدين، وتعليم التأويل، له طرق في الجمع، وعزاه صاحب الأطراف إلى الصحيحين، وفيهما من طريق أبي مسعود ((وعلمه الحكمة))، وكان لا يستحل التأويل بالرأي، والطريق أيضاً محفوظة إليه، متصلة غير منقطعة. وتفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله كما قاله الحاكم في المستدرک.

وقال أبو الخطاب من الحنابلة^(١): يحتمل أن لا يرجع إليه إن قلنا: إن قول الصحابي ليس بحجة، والصواب الأول؛ لأنه من باب الرواية لا الرأي، وما قاله الحاكم نازعه فيه ابن الصلاح وغيره، وقالوا: ذلك مخصص بما فيه سبب لنزول أو نحوه مما لا مدخل للرأي فيه.

(ثم) بعد الصحابة تفسير (العلماء الثقات) كالحسن البصري، وعمرو بن عبيد، (سيما أهل اللغة والعربية) لأنهم أعرف بلغات القرآن وإعرابه؛ ولأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولذلك قال مالك رحمه الله تعالى: لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا. رواه البيهقي^(٢). وروي عن أحمد الحظر من تفسير القرآن باللغة وعدمه، ولا سيما من لا يفسر إلا عن توقيف، فإنه راجح على غيره.

(والرواية أعلى مراتبها القرابة) من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمزيد حفظهم لأقوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والله در المنصور بالله حيث يقول:

كم بين قولي عن أبي عن جده وأبو أبي فهو النبي الهادي

وفتى يقول روى لنا أشيأنا ما ذلك الإسناد من إسنادي

(ثم الصحابة) لقرب عهدهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(ثم مفسرو التابعين الثقات) ومن أشهر ثقاتهم المصنفين في التفسير: مجاهد بن جبر المكي^(٣)، وعطاء بن أبي رباح^(١)، وقتادة بن دعامة^(٢)، والحسن البصري، وأبو العالية رفيع بن مهران^(٣)،

(١) الشيخ أبو الخطاب: محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوزاني، ولد سنة (٤٣٢)هـ، ومات في جمادى الآخرة سنة (٥١٠)هـ، ذكره في طبقات الحنابلة.

(٢)

(٣) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي المقرئ المفسر، مولى بني مخزوم، صاحب العدل والتوحيد، عداده من ثقات محدثي الشيعة، من التابعين، ولد بمكة سنة (٢١)هـ، وسمع عائشة، وابن عمر، وابن عباس، وقرأ عليه في التفسير، استقر بالكوفة، وله تفسير اعتمد عليه المفسرون، روى عن سعيد بن جبير وطاووس بن كيسان وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعنه الأعمش، وعكرمة، وعطاء، وليث بن أبي سليم، وغيرهم، خرج له أئمتنا الخمسة، والناصر للحق، والجماعة، توفي سنة (١٠٤)هـ.

ومحمد بن كعب القرظي^(٤)، وزيد بن أسلم^(٥)، وكلهم مخرج عنه الحديث في دواوين الإسلام الستة وغيرها، والأسانيد بتفاسيرهم متصلة، وقد نقم على بعضهم أشياء سهلة، لكن ينبغي التيقظ عند التعارض والإختلاف، فينظر في تراجمهم في كتب الرجال.

(١) عطاء ابن أبي رباح، أحد أعلام التابعين، قال الباقر عليه السلام: خذوا من حديث عطاء ما استطعتم، وثقه غير واحد، توفي سنة سبع أو خمس عشرة ومائة.

(٢) قتادة بن دعامة بن قنادة أبو الخطاب السدوسي، البصري، الأكمه، عدّه المنصور بالله عليه السلام من رجال العدل، فقيه، مفسر، حافظ للحديث، عالم بالشعر والأنساب، وتاريخ العرب، وكان مضرب المثل في الحفظ، ولد سنة (٦٠) هـ، روى عن أنس بن مالك، وحמיד بن عبد الرحمن والحسن البصري، وأبي قلابة، ورجاء بن حيوة، وأبي حسان الأعرج، وابن المسيب، وطائفة، وروى عنه الأوزاعي، وشعبة، وأبو عوانة، وحماد بن مسلمة، وخلق كثير، مات بواسط في الطاعون، سنة (١١٨) هـ، له مؤلفات منها: تفسير القرآن، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله، خرج له أئمتنا الخمسة، والسيد أبو العباس، وأبو الغنائم، والسيلقي، والجماعة.

(٣) ربيع بن مهران، الرياحي بالولاء، أبو العالية البصري، محدث، مقرر، مفسر، من كبار التابعين، أدرك الجاهلية وأسلم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، روى عن أمير المؤمنين، وابن مسعود، وأبي ذر الغفاري، وآخرين، وعنه ثابت البناني، وحמיד بن هلال، وداود بن أبي هند، وابن سيرين، وآخرون. قالوا: ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن منه، وبعده سعيد بن جبير، وله تفسير، اختلف في وفاته قيل: سنة ٩٠ هـ، وقيل: سنة ٩٣ هـ، وقيل سنة (١٠٦) هـ، وقيل: سنة (١١١) هـ.

(٤) محمد بن كعب بن سليم القرظي، أبو حمزة، وقيل: أبو عبدالله المدني، من حلفاء الأوس، كان أبوه من سبي قريظة، ولد سنة (٤٠) هـ، وسكن الكوفة ثم المدينة، روى عن أمير المؤمنين، والعباس، وابن مسعود، وأبي ذر، وعنه أخوه عثمان، والحكم بن عيينة، ومحمد بن المنكدر، قال ابن سعد: كان ثقة عالماً، كثير الحديث، وقال العجلي: مدني، تابعي، ثقة، رجل صالح، عالم بالقرآن، وقال ابن حبان: كان من أفاضل أهل المدينة علماً وفقهاً، وكان يدرس في المسجد فسقط عليهم السقف فمات هو وجماعة معه تحت الهدم، سنة (١١٨) هـ، خرج له الجرجاني، وأئمتنا الخمسة، والجماعة.

(٥) زيد بن أسلم العدوي، القرشي، العمري، مولاهم أبو أسامة وقيل: أبو عبد الله فقيه، مفسر، محدث، من أهل المدينة، يروي عن ابن عمر، وأنس بن مالك، وجابر، وطائفة، وعنه ابنه، ومالك بن أنس، والسفيانان، وكان من أصحاب زين العابدين مجالسه كثيراً، وكان مع عمر بن عبد العزيز أيام خلافته، وله تفسير، توفي سنة (١٣٦) هـ، وقيل: سنة (١٤٥) هـ، وقيل: سنة (١٤٣) هـ.

ويجتز بالثقات عن غير الثقات، كعكرمة^(١) وإن كان قد ألحق بالأولين، لأنه كان يتهم برأي الخوارج، وإن كان قد صنف بعضهم في الذب عنه، وأطال ابن حجر القول في مقدمة فتح الباري. ثم مقاتل بن حبان^(٢)، ومحمد بن زيد بن مهاجر^(٣)، وقد احتج بهما مسلم، وتكلم فيه بعضهم بغير حجة. ثم علي بن [أبي] طلحة^(٤)، قيل له أشياء منكورة. ثم السدي الكبير^(٥)، وهو مختلف فيه، وهو إسماعيل بن عبد الرحمن، وهو تابعي شيعي، وربما كان الكلام فيه لمذهبه، فلا يلتفت إليه، وأما السدي الصغير محمد بن مروان، فوَاهِ جداً^(٦).

(١) عكرمة مولى ابن عباس البربري، أبو عبد الله، رموه بالكذب والبدعة، وقدح فيه أئمة آل الرسول وغيرهم، توفي سنة أربع، أو خمس، أو ست، أو سبع ومائة.

(٢) مقاتل بن حبان البكري، مولاهم النبطي، أبو بسطام البلخي الخراز، روى عن مجاهد والشعبي والأصبغ وشهر بن حوشب وغيرهم، وعنه إبراهيم بن أدهم وابن المبارك ومضاد بن عقبة وعيسى غنجار، وثقه يحيى وأبو داود، وفي الكاشف: ثقة صالح. وقال النسائي: ليس به بأس، توفي في حدود الخمسين والمائة، احتج به مسلم والأربعة، انتهى من الجداول.

(٣) محمد بن زيد بن المهاجر بن قنفذ الجدعاني المدني التيمي، عن أمه وأبي أمامة وجماعة، وعنه الزهري وحفص بن غياث وطائفة، وثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة، واحتج به مسلم والأربعة، وروى له المؤيد بالله والمرشد بالله.

(٤) علي بن أبي طلحة بن المخارق الهاشمي مولى العباس، روى عن مجاهد، والقاسم بن محمد، وراشد بن محمد، وأبي عون والأعور، وروى عنه الحكم بن عتيبة والثوري والحسن بن صالح وعطاء الخراساني وغيرهم، قال أبو داود: هو إن شاء الله في الحديث مستقيم ولكن رأيه سوء كان يرى السيف، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال صالح: روى عنه التفسير الثقات، قال مولانا: والذي يظهر لي أنه من رجال الشيعة والله أعلم. توفي سنة (١٤٣) هـ، احتج به مسلم والأربعة إلا الترمذي. انتهى من الجداول.

(٥) إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي، أبو محمد القرشي، تابعي، حجازي الأصل، سكن الكوفة، كان عالماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس، مفسر كبير، ومحدث، وعرف بالصدق وحسن التشيع، وثقه المحدثون وأثنوا عليه، وله تفسير كبير، وعد من أصحاب الباقر، والصادق، والإمام زيد بن علي عليهم السلام، وهو الذي روى عنه كتاب تثبيت الإمامة، وكتاب الإيمان توفي سنة (١٢٤) هـ، وقيل: سنة (١٢٧) هـ، أخرج له أئمتنا الخمسة، ومسلم.

(٦) محمد بن مروان السدي الصغير، روى عن الأعمش والكلبي، وعنه نصر بن مزحم وغيره، قال في الجداول: وقد نالوا منه إلا ابن حجر فإنه وثقه في التلخيص، وكان صاحباً للكلبي، وعده من رجال الشيعة، توفي سنة (١٨٩) هـ.

ومنهم محمد بن سليمان الأنباري^(١)، وعطية العوفي^(٢)، ومحمد بن السائب الكلبي^(٣)، ومقاتل بن سليمان^(٤) واهيان جداً، لا سيما مقاتل بن سليمان فقد كذبه غير واحد. قلت: ولم يوثقه أحد، واشتهر عنه التجسيم والتشبيه.

(و) تفسير (من بعدهم) أي التابعين (كذلك) أي الثقات الأقرب فالأقرب، ليحتز عمن جرح أو كُذّب بعد أولئك، كأبي بكر محمد بن الحسن النقاش، توفي عام (٣٥١) هـ، وإنما سقت لك ذكرهم لاستدعاء المصنف لذلك، وليكون نافعاً لك إن شاء الله في غير هذا الكتاب مع اختصار، ولأن المفسرين أكثروا من حكاية الأقوال المختلفة، والحق يضيع بين قولين فصاعداً، فأرشدت إلى طريق الترجيح، وبقية المفسرين المذكورون في كتب الرجال، ولكن المدار على من ذكرت. (ويجب رفض تأويل المبتدعة).

فإن قيل: كيف نرفض تأويل المبتدعة وفي قبول خبرهم الخلاف فيلزم مثله في التأويل؟ قلنا: إن رووا التفسير مسندين له إلى غيرهم فالكلام واحد، وإلا فمن الجائز أنه عن رأيهم.

(١) محمد بن سليمان الأنباري، أبو هارون، ابن أبي داود، قال الخطيب كان ثقة، وقال مسلمة: ثقة، وقال ابن حجر: صدوق من العاشرة، مات سنة (٢٣٤) هـ.

(٢) عطية بن سعد بن جنادة العوفي، الجدلي الكوفي، أبو الحسن من ثقات محدثي الشيعة، وأحد المشاهير، من رجال الحديث، خرج مع ابن الأشعث، فكتب الحجاج إلى محمد بن القاسم الثقفي يأمره باستدعاء عطية والزامه بسب أمير المؤمنين عليه السلام، وإن لم يفعل فيضرب ٤٠٠ سوط، وتعلق لحيته ورأسه، فلم يفعل فأجرى عليه العقاب، ثم لجأ إلى فارس، واستقر بخراسان بقية أيام الحجاج، فلما ولي العراق عمر بن هبيرة أذن له في القدوم فعاد إلى الكوفة ومات بها سنة (١١١) هـ، له كتاب في تفسير القرآن.

(٣) محمد بن السائب بن بشر بن عمر الكلبي، أبو النضر الكوفي، روى عن الشعبي، والأصبغ، وأبي صالح، وكميل، وروى عنه ابنه هشام، والثوري ومندل وشعبة، قال في الجداول: طعن في روايته النواصب واعتمده الأئمة، عده الإمام الهادي الحسن بن يحيى في الأصحاب، وقال في الجامع الوجيز: محمد بن السائب الكلبي صاحب الأخبار والتفسير الكبير من الزيدية الأعلام، توفي سنة (١٤٦) هـ.

(٤) مقاتل بن سليمان الأزدي، البلخي المفسر، أبو الحسن، روى عن مجاهد والضحاك وأبي إسحاق وعطاء بن أبي رباح، وروى عنه عبد الرزاق وعلي بن الجعد والمغيرة بن عبد الله وغيرهم، كان مشبهاً، وقالوا: كان يكذب، روى له أحمد في المسائل. انتهى من الجداول.

(و) يجب رفض (تحريف الملحده) كتأويل الباطنية الباري جل وعلا بالإمام، ولا شك في كفرهم ولا شبهة.

فصل: [انقسام القرآن إلى قطعي وظني]

(وينقسم الكتاب إلى: قطعي وهو ما كان نصاً في دلالاته) بحيث لا يحتمل غيره، (متواتراً في نقله، وظني: وهو خلافه) وهو ما لم يكن نصاً في دلالاته متواتراً في نقله.

وأنت تعلم أنه لا يتأتى في الكتاب خلاف القطعي في الطرفين لما تقدم أن الكتاب هو القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وآله إلى قوله: متواتراً، فصواب العبارة أن يقال: وينقسم الكتاب إلى قطعي وهو ما كان نصاً في دلالاته وظني وهو خلافه.

(ويعرف معناه) أي الظني (من نفسه إن كان مُبَيَّنًا) كالعموم الذي لم يخص، ويعرف معناه (من بيانه إن كان مجملاً) كالمشترك بين المعاني المتباينة، (ولا يختص الرسول) صلى الله عليه وآله وسلم بمعرفة معاني ألفاظ القرآن، بل التكليف بذلك شامل للأمة، لأن دلالاته وضعية، فلا يتوقف فهم معناه على شيء سوى العلم بالوضع، فيجب أن يكون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وغيره ممن هو عالم بالوضع سواء، وإن أمكن أن يفضل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على غيره، وبعض الأذكياء على بعض في سرعة فهم بعض المدلولات المتباينة التي تؤخذ من تلويحات الألفاظ، ورمزات التراكيب، وإنما يختص (ببيان مجملاته الشرعية)؛ لأن البيان إنما يكون بالوحي وهو مقصور عليه صلى الله عليه وآله وسلم. لا اللغوية: فإنه يشاركه فيها أئمة اللغة العربية.

فصل: اختلف في وقوع المعرب في القرآن

فقال (ابن عباس وعكرمة وغيرهما) كأبي عبد الله: (وفي القرآن المُعَرَّب) واختاره الزمخشري، قال في تفسير {لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (الزمر: ٦٣).

فإن قلت: ما للكتاب العربي المبين وللفارسية؟ .

قلت: التعريب أحالها عربية، كما أخرج الاستعمال المهمل من كونه مهملاً، (وهو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم) فقط (وقد يغيرونه) كإستبرق، فإنه في لغة العجم: استبره، فغيروه إلى إستبرق، (ومنه المشكاة: للكوة) وهي الطاقة غير النافذة (وهي) لغة

(هندية، وقسطاس: للميزان وهي) لغة (رومية، وإستبرق: لغليظ الديداج، وسجيل: للتراب المطبوخ، وهما فارسيان) فهذه الأشياء واردة في القرآن.

فالأول: كقوله تعالى {كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} (النور: ٣٥).

والثاني: {وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ} (الاسراء: ٣٥).

والثالث: {بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ} (الرحمن: ٥٤).

والرابع: {بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ} (الفيل: ٤).

(والمختار) للمذهب، (وفاقاً للشافعي، وابن جريج، والجمهور: منع ذلك) لقوله تعال {قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (يوسف: ٢)، وقوله تعالى {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ} (فصلت: ٤٤)، فنفى الله أن يكون متنوعاً.

(و) احتجاجهم بهذه اللغات مردود ومدفوع بأن (هذه) المذكورة (مما اتفق فيه اللغتان، كالصابون والتنور) أي اتفقت فيها لغة العرب والعجم.

وأنت خبير بأن الجزم بأن هذه مما اتفقت فيها اللغتان لا سبيل إليه، مع أنه يكفي في منع ذلك جواز كونه مما اتفقت فيه اللغتان.

(والخلاف في) وقوع المعرب في القرآن إنما هو في (أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والإضافة؛ لا الأعلام) فليست من المعرّبة التي هي محل الخلاف، بل يقع في القرآن، وقد ذكر ذلك ابن متّويه، ونفاه المهدي، وتأول الورود بأن ذلك من قبيل الموافقة، ومثله ذكر الحاكم ولا يخفى ضعفه، (لأنها بحسب وضعها العلمي ليست مما تنسب إلى لغة دون أخرى) لأن كل واحد من تلك الأعلام واضعه غير واضع تلك، وليست من المعرّب في شيء لاشتراطنا في المعرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب إليها، ولا خفاء في أن الأعلام لا تنسب إلى لغة بحسب وضعها العلمي، ولا هي أيضاً مما تصرفت فيها العرب واستعملتها في كلامهم.

فإن قيل: لو لم تكن الأعلام معربة لما منعت من الصرف للعجمة.

قلنا: العجمة أخذ اللفظ من غير لغة العرب سواء كان منهم أولاً، والتعريب أخذهم اللفظ مع

الوضع من غيرهم، فافترقا.

فصل: في شروط الاستدلال بالأدلة

قال: (أئمتنا والمعتزلة: وشروط الإستدلال بخطابه تعالى) ثلاثة:

الأول: (علم المستدل أنه لا يجوز أن يخاطب بما لا يريد به معنى البتة، كما قالت الحشوية في فواتح السور) المقدمة، لا مالم يكن أولها حروف فإنهم يوافقوننا فيه نحو {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ} {الملك: ١}، و{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} {أنفال: ٦٤}، و{سَبِّحْ لِلَّهِ} {الحديد: ١}، ونحو ذلك، وإنما اشترطنا ذلك لأننا لو جوزناه لامتنع الإستدلال بالخطاب؛ إذ ما من خطاب إلا ويجوز أن يكون مما لا معنى له.

(و) الثاني: علمه أنه (لا) يجوز أن يخاطبنا الله (على وجه يقبح، كالأخبار بالكذب، والأمر بالقيح، والنهي عن الحسن)، لأن تجويز ذلك يسد علينا الثقة بخطابه تعالى.

(و) الثالث: علم المستدل أنه (لا) يجوز أن يخاطبنا (بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان، كما تقول المرجئة في آي الوعيد) قال القاضي عبد الله: وذلك أنهم يجوزون شروطاً مستثناة في آي الوعيد مضمرة لا دلالة عليها، نحو قوله تعالى {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} {الانفطار: ١٤}، قالوا: إن المعنى إن أراد الله عذابهم، أو إلا أن يعفو عنهم، أو إن كانوا كفار، وكذلك صنعهم في كل آيات الوعيد.

ونحن ندفع الذي قالوه: بأن ذلك يلزم مثله في الأمر والنهي والوعد، ونقول: يلزمكم في أقيموا المراد بذلك إن احترتم، أو إن لا يشغلكم بها أرب.

وإنما اشترطنا ذلك لأن تجويزه يؤدي إلى الانسلاخ من الدين - أعني القول بتجويز أنا غير مكلفين بما أمرنا به ونهينا عنه، وأنا على غير ثقة مما وعدنا به من الجنة -.

قال الآسوي: المرجئة يقولون: إنه تعالى لا يعاقب أحداً من المسلمين، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

قالوا: وأما الآيات والأخبار الدالة على العقاب فليس المراد ظاهرها، بل المراد بها التخويف، وفائدته الإحجام عن المعاصي.

وأجاب المصنف - يعني صاحب المنهاج -: وهو أن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله وأقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره، والإحجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب.

والمرجئة كما قال الجوهري مشتقة من الإرجاء وهو التأخير، قال الله تعالى ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ (لأعراف: ١١١)، أي أخره، فسموا بذلك: لأنهم لا يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا سقوطه، بل أرجوه، أي أخروها وأدحضوها. انتهى كلامه.

(وشروط الإستدلال بخطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كذلك) في الثلاثة المتقدمة؛ لأنه صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فيقبح هنا ما يقبح هناك، للزوم المفاسد هنا كما لزمته هناك.

(و) أن يعلم المستدل (أنه لا يكتف ما أمر بتبليغه) والكتمان صورتان:

إحدهما: أن يكتف من الكلام ما هو من التخصيصات المتصلة والمنفصلة.

والثانية: أن يكتف شيئاً لا تعلق له بغيره، بل هو كلام مستقل؛ لأنه لو لم يمتنع الكتمان عليه لم يثق به، وكنا لا نأمن أن يعمل النبي صلى الله عليه وآله على المنسوخ مع ورود الناسخ، لكنه كتفه.

(و) أن يعلم المستدل أنه (لا يحرفه ولا يبدله) لذلك.

(وشروط الإستدلال بفعله) ثلاثة:

الأوّل: (معرفة شروط الإستدلال بالخطاب) قال الشيخ لطف الله بن محمد: والظاهر أن لفظ معرفة زائد لا حاجة إليه؛ إذ شروط الإستدلال بالخطاب هي العلوم المذكورة، ولا معنى لمعرفة علم المستدل أنه يخاطب بما لا يريد مثلاً. انتهى كلامه.

قال القاضي عبد الله في اللؤلؤ: وفي هذا سؤال، وهو أن يقال: إن هذا ليس بشرط في الإستدلال بأفعاله، ولكن هذا شرط في الإستدلال بالكلام الذي يدل على أن الأفعال حجة نحو قوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، وفي قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ (لأعراف: ١٥٨)، وما كان كذلك لم يعد شرطاً في الإستدلال بالأفعال، وإن كان كونها حجة يترتب على ذلك أن كلامنا في الإستدلال بالأفعال بعد ثبوت كونها حجة، ولو وجب ما ذكرتم لجعل من شروط الإستدلال بالأفعال ثبوت نبوة النبي صلى الله عليه وآله، والعدل والحكمة؛ لأن كون الأفعال حجة متفرعة على ذلك، والصحيح أن المعتبر أن يعلم المستدل الشرطين الآخرين.

(و) الثاني: هو معرفة (شروط التأسي) به صلى الله عليه وآله وسلم (فيه) أي يعلم صورة الفعل الذي فعل عليه السلام، ووجه ذلك وحكمته، وأن التأسي لا يكون إلا بأن يفعل مثله في صورته على وجهه؛ لأجل كونه فعل ذلك كذلك، وفيما ذكره نظر؛ لأنه كلام في شرائط التأسي ذكره القاضي عبد الله.

(و) الثالث: وهو (أن) يعلم أنه (لا يكون خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم) أي يعلم أن أفعاله وتروكه عليه السلام ليست مما يخصه دوننا.

يبين ذلك: أن الأصل أن أفعاله وتروكه كانت لا يلزمنا أن نفعل مثلها أو نترك، فلما وردت دلالة التأسي من قوله تعالى {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١)، لزمنا التأسي به في جميع أفعاله وتروكه، ولا معدل لنا على ذلك إلا حيث ترد دلالة أن ذلك له خاصة دوننا، كما ورد في نكاح التسع، وكوجوب الوتر، والأضحية، وتحريم أكل ذوات الروائح عليه، وطهارة مائه، ويلزمنا إذا فعل عليه السلام شيئاً وترك شيئاً أن نبحث عن الدلالة التي تخصه بذلك دوننا، كما يلزمنا ذلك إذا سمعنا العموم أن نبحث عن مخصص كما سيأتي بعون الله تعالى.

(وشروط الاستدلال بتقريره) ثلاثة:

الأول: (كون من أقرّ ممن يعتزى إلى الملة) وينتحل الدين.

(و) الثاني: (وقوع ما قرره بعلمه صلى الله عليه وآله وسلم) سواء كان بحضرة أو غيرها؛ إذ لو لم يكن بعلمه لم يكن فيه حجة.

(و) الثالث: (أن لا ينكره أحد) فإن أنكره أحد لم يكن حجة؛ لكن المقر حينئذ الإنكار لا السكوت، ولا بد من أن يكون (مع علمه) بإنكاره، فأما إذا أنكر عليه ولم يعلم فلا حجة. ولا بد أن يزداد على هذا الشروط أن لا يكون عرف منه صلى الله عليه وآله النهي. عن ذلك، أو الأمر به من قبل، وهذه الشرائط في التقرير على الأمور الدينية.

وأما الدنيوية فإن كانت قولاً كأن نقول: زيد في الدار، وأكلت أمس كذا، فإن ادعى على النبي صلى الله عليه وآله العلم بذلك كان التقرير دالاً على صدقه، وإن لم يدع العلم لم يدل ذلك؛ إذ هو عليه السلام غير محيط بعلمه بالأمور جميعاً، وإن كان فعلاً أو تركاً فإن تقريره يدل على حسن ذلك الفعل، وعلى أنه غير واجب في الترك؛ إذ لو كان قبيحاً لأنكر فعله، أو واجب لنهى عنه.

(وشروط الاستدلال بالإجماع) ثلاثة:

الأول: (معرفة شروط الاستدلال بالخطاب)؛ لأن الإجماع لما كان مستنداً لا محالة إلى الخطاب في كونه حجة قائمة، فلهذا لم يكن بد من احرازه لشرائط الخطاب، وفيه سؤال وهو ما قدمنا في الأفعال؛ لأن هذا شرط فيما دل على أن الإجماع حجّة، وهي آية المشاققة ونحوها، وكلامنا في الإجماع بعد ثبوت كونه حجّة.

(و) الثاني: (معرفة مستند الإجماع من دلالة) أي ما يفيد العلم، (وأمانة) أي ما يفيد الظن؛ إذ لا بد للإجماع من مستند.

قلت: وفي هذا نظر؛ لقول القاضي عبد الله بن حسن لما قال صاحب الجوهرية: وأن يعلم كيفية الإجماع بماذا يعني هل أجمعوا على ذلك قولاً أو فعلاً أو سكوتاً، أو القائل أو الفاعل هم، أو قال بعضهم وفعل بعضهم، ونحو ذلك؛ لأن الإجماع يختلف كيفية الاستدلال به بحسب وقوعه على هذه الوجوه على ما سيأتي.

قال: وليس مراده بعلم الإجماع بماذا العلم بدليلهم على ذلك، فليس علينا تكليف في ذلك؛ إذ إجماعهم كافٍ لنا في الحجة، فيوهم المؤلف أن مراد صاحب الجوهرية هذا، فوقع في الغلط وترك ما هو شرط وما ليس شرط.

(و) الثالث: معرفة (كيفية نقله من تواتر، أو تلق بالقبول في) الحكم (القطعي) وينافي المتلقى بالقبول على ما سيأتي إنشاء الله تعالى من إثمارة القطع، (أو) معرفة كيفية نقله من (آحاد في) الحكم (الظني).
(وشروط الاستدلال بالقياس) ثلاثة:

الأول: (شروط الاستدلال بالخطاب) لأن القياس ليس دليلاً بنفسه، وإنما يكون دليلاً بغيره، وفيه ما تقدم؛ لأن هذا الشرط شرط فيما دل على أن القياس حجّة، وهو نحو قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، وقوله صلى الله عليه وآله لمعاذ، وكلامنا في القياس بعد ثبوت كونه حجّة.

(و) الثاني: (شروط أركانه الأربعة) الأصل والفرع والعلة والحكم على ما سيأتي إنشاء الله تعالى.

قال القاضي عبد الله: وليس المراد أن يعلم كون تلك الأمور شروطاً بل يكفي العلم بوجودها لا بحكمها.

(و) الثالث: (أن لا يكون على الحكم دليل غيره إلاً للتقوية) والتأييد لدليل الحكم لا إثبات أصل

الحكم؛ إذ لو كان على الحكم دليل غيره فلا معنى للعدول عن الأقوى إلى الأضعف.

فائدة

أما الإستدلال بالإجتهد الذي ليس له أصل معين يقاس عليه فالشرط فيه: أن لا يدفع النصوص والقياس المعلوم العلة.

(وشروط الإستدلال بالحظر والإباحة) اثنان:

الأول: (أن لا يوجد حكم الحادثة في طرق الشرع).

(و) الثاني: (أن يكون للعقل فيه حكم) أما الشرط الأول فيعتبر حيث تكون قضية العقل مشروطة فتستقر طريق الشرع كيلا يكون فيها ما قد رفع الشرط، وأما إذا كانت قضية مطلقة فالشرع لا يرفعها بحال، فلا حاجة إلى تتبع طرق الشرع فإن ذلك لا يوجد.

وأما الشرط الثاني فما ذكر صحيح على قول من يجوز أن لا يكون للعقل في الحادثة حكم، فأما من يقول: لا بد فيها من حكم فلا حاجة إلى اشتراطه.

فائدة: في كيفية الإستدلال بهذه الأدلة عند اجتماع شرائطها

اعلم أن أول قدم يضعه المجتهد في الطرق المذكورة قضية العقل، فإن كانت له في الحكم قضية مطلقة حكم بذلك ولم يلتفت إلى غيره؛ إذ الشرع لا يرد بخلاف ما يقضي به العقل قضية مبتوتة. وإن كانت قضية العقل مشروطة، وكانت المسألة قطعية انتقل إلى الطرق الشرعية القطعية وتتبعها، فإن عثر على ما يدفع ذلك عمل عليه ولم يعرج على الحكم الأصلي؛ لوجود الناقل، وإن لم يجد المغير رجع إلى قضية العقل.

وإن كانت المسألة ظنيّة انتقل أيضاً إلى طرق الشرع القطعية والظنيّة واتبعها واحدة واحدة، وإن لم يجد ذلك رجع إلى قضية العقل ولزمه البقاء عليها، وكان ذلك حد الحادثة.

(ويأتي كل ذلك في موضعه إنشاء الله تعالى) وإذا كان كذلك فكان له عن هذه المسألة

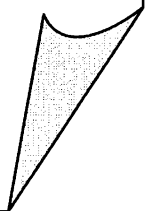
مندوحة، فإن فائدتها مكشوفة القناع في أبواب الفن مفتوحة وممنوحة، ولم يشتمل على معنى جديد، ولا على تحصيل لما يسبب جامع مفيد، وهذا تمام الكلام على المقدمات:

والحمد لله وحده ونسأله تكثير الإعانات، ولنشرع بعون الله في أبواب الكتاب.

فنقول:

الباب الأول :

باب الأمر



الباب الأول من أبواب الكتاب:

باب الأمر

فصل: [في معنى لفظه أمر]

(لفظه) وهو قولنا: أمر (حقيقة في الصيغة المخصوصة اتفاقاً)، نحو قوله تعالى {فَلْيَخَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} (النور: ٦٣)، وقال دريد بن الصمة:

أمرتكم أمراً بمنعرج اللوي فلم تستبينوا النصح إلا ضحى الغد

ويطلق على الشأن: نحو قوله تعالى {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ} (القم: ٥٠)، أي شأننا، وقال أنس

بن مُدركة:

عزمت على إقامة ذي ^{صباح} طباخ لأمر ما يسود من يسود

وعلى الغرض: نحو لأمر ما جدع قصير أنفه، أي لغرض وداع، سواء كان الغرض جسماً أو

لا، بخلاف الأول، فإن استعماله لا يكون إلا باعتبار ذلك، وقال أبو تمام:

لأمر عليهم أن يتم صدوره وليس عليهم أن تتم عواقبه

وعلى الفعل: قال الله تعالى {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} (هود: ٩٧)، أي فعله على ما ذكره بعضهم.

وعلى جهة التأثير: نحو احترك الجسم لأمر، أي لموجب أثر في تحركه.

وهل هو حقيقة في غير الصيغة؟

قال (الجمهور) من العلماء: (و) هو (مجاز في غيرها) لأن عند إطلاق الأمر يسبق القول

المخصص إلى الفهم على أنه مراد دون سائر الأقسام، فلو كان مشتركاً لتبادر كل منهما على طريق

الخطور، ولم يتبادر شيء منها على سبيل الإرادة، وليس متواطئاً، وإلا كان أعم من القول المخصوص؛

لأن الأعم لا يدل على الأخص كما لا يفهم من الحيوان الإنسان خاصة.

وقال (الإمام) يحيى، (وأبو الحسين، والشيخ) الحسن: (مشاركاً بينهما) أي الصيغة (وبين الشأن

والغرض وجهة التأثير) لأن لفظه الأمر متى أطلقت لم تسبق أحد المعاني الأربعة المذكورة دون

بعض إلا بقريظة، وهذا أمانة الاشتراك في اللفظة.

فإن قلت: سمعت أمر فلان، فهم أنه القول، وإن قلت: جاء فلان لأمر، فهم أنه جاء لغرض، وإن قيل: احترك الجسم لأمر، فهم أنه لا بد من شيء يفعل التحرك به، وإن قيل: أمر فلان مستقيم، فالمراد به شأنه وطريقته.

قلنا: لم يتجاوز هذا الدليل دائرة الدعوى فمن حقت أيها المستدل إن أردت تصحيح ما ذكرت أن تنقل عن أهل اللغة أنهم قالوا: إن لفظ الأمر مشترك بين هذه المعاني، أو أن الفهم يبقى متردداً بينهما، وأما غير أهل اللغة فلا يعول على ما يسبق إلى أفهامهم؛ لأن كلامنا بالنظر إلى أهل اللغة.

وقال (المنصور) بالله: (والحفيد: كذلك) أي مشترك بينها (إلا في جهة التأثير) لأن أهل اللغة لم يعقلوا هذه الجهة للتأثير التي ذكرها المتكلمون فيضعوا لها عبارة، ونظر بأنه ليس المراد بما ذكرتم من جهة التأثير المعنى الذي يذكره المتكلمون، وإنما قصد أنه لا بد من أمر لأجله تحرك الجسم كائناً ما كان من فاعل، أو معنى، أو صفة أو غير ذلك، فلا بد من أمر جملة؛ إذ لولا الأمر لم يحترك الجسم، وهذا أمر يعقله أهل اللغة، بل لا يعزب أنه يعلم بالضرورة، واحتجاجه على الاشتراك بين الثلاثة كالأولين، والرد واحد.

وقال (بعض الشافعية: مشترك بين الصيغة والفعل) لقوله تعالى {وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ} (هود: ٩٧)، وقوله {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ} (القمر: ٥٠)، أي ما فعلنا إلا كلمة واحدة سريعة التكوين، أراد قوله: كن يعني بأنه إذا أراد تكوين شيء لم يلبث كونه، والأصل الحقيقة.

قلنا: لا نسلم ما ذكره، بل المراد بأمر فرعون الأمر الذي هو القول بدليل قوله تعالى {فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ} (هود: ٩٧)، والاتباع يكون في القول أغلب، ولقوله {وَمَا أَمْرُنَا} (القمر: ٥٠)، أي شأننا أطلق على الشأن مجازاً، وهو أولى من الاشتراك، ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وارادة العام.

وقال (الآمدي: متواطئ فيهما) أي في الصيغة والفعل (لاشتراكهما في معنى يشملهما) كشمول الإنسان للحيوان والفرس، (و) ذلك المعنى (هو كونهما شيئاً أو موجوداً) فإن كلاً من الشئبية والوجود شامل لكل منهما وهما فردان له، وهذا معنى المتواطئ منهما، ويرد عليه أنه حينئذ لا يكون للقدر المشترك بينهما خاصّة، ويلزم ارتفاع الاشتراك اللفظي والمجاز؛ إذ ما من شئيين إلا وهما مشتركان في أمرٍ عام، (أو) كونهما أي القول والفعل (فعالاً إذ هو) أي الفعل يطلق على كل منهما؛ إذ هو (أعم

من أن يكون باللسان أو غيره) ومن ثمَّ قيل في تعريف الشكر فعل ينشأ عن تعظيم المنعم، مع أنَّ الشكر يكون بالقول كما يكون بغيره.

وقال (جمهور الأشعرية: مشترك بين اللساني والنفساني) لأن هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى هو الطلب، ولا يفتقر في إفادتها لما هي موضوعة له إلى أمرٍ آخر، وهي القرينة كالأسماء المجازية، وإنما هي دلالة عليها بمطلقها، كدلالة لفظ الأسد والحمار على الحيوان المخصوص، وهذا أمانة كونها حقيقة. قلنا: لا نسلم أن الأمر النفسي عبارة موضوعة من جهة اللغة، فضلاً عن أن يقال إنها حقيقة أو مجاز؛ لأنهم إنما يضعون العبارات على الحقائق التي قد عرفوها، وهذا الأمر النفسي لا يعرف إلا بالأدلة الدقيقة التي لا يعقلها إلا أفضل العلماء، فكيف يقال إنهم قد وضعوا له عبارة على جهة الحقيقة، ولم يحظر لأحد منهم على بال، سلمنا أنهم وضعوا عبارة، وإنما وضعوها على ما يفهم من مقصود الطلب، وهو هذه الصيغة المخصوصة لا غير، فإن كان الغرض من الطلب هو هذه العبارة اللفظية فلا إشكال في أن إطلاق لفظ الأمر عليها بالحقيقة، وإنما الأشكال في إطلاقها على الأمر النفسي الذي زعموه.

(وعن أقلهم: أنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني) وهذه مباحته كما تقدم، لسبق الفهم عند الإطلاق على اللساني، وعدم ذلك في النفساني، وأن هذين دليلاً للحقيقة والمجاز كما تقدم. (وحد الصيغة المخصوصة: طلب فعلٍ بقول إنشائي على جهة الاستعلاء والتحتم).

فقولنا: هو (طلب فعل): عام في كل لغةٍ وعلى كل لسان، ولم يقل هو قول القائل لغيره أفعَل؛ لأن هذا إنما يكون خاصاً بلغة العرب دون غيرها من سائر اللغات.

وزاد الإمام في معياره: هو طلب الفعل المراد، واحترز به عما يقوله الأشعرية من أن الأمر يكون أمراً من غير إرادة المأمور، والمصنف ترك ذكر الإرادة وبنى على مذهب القاضي - أعني أنما يؤثر في الشيء لا يذكر في حده، وهو الصحيح -.

قال الفقه قاسم: وقد أشار إلى القول الأوّل الشيخ الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله تعالى قال: حكى هذا الخلاف الفقيه العالم تقي الدين أحمد بن عيزور رحمه الله تعالى. انتهى.

وقال (بقول): يحترز به عن الإشارة بتحصيل الفعل، فإنها لا تكون أمراً؛ لأن الأمر متعلق بالأقوال. وقال (إنشائي): يحترز به عن مثل قولك: أنا أطلبُ منك الفعل فإن مثل هذا وإن كان طلباً للفعل بالقول فإنه لا يكون أمراً، لما كان على جهة الخبر محتملاً للصدق والكذب.

وقال (على جهة الاستعلاء) يحتز به من الدعاء في قولهم: اللهم اغفر وارحم، فإن هذا وإن كان طلباً للفعل على جهة الإنشاء، لكنه لا يكون أمراً لما كان وارداً على جهة الخضوع دون الاستعلاء، وقال: والتحتم ليخرج البدر.

واعلم أنه اختلف هل يعتبر العلو والاستعلاء أو لا يعتبران أو أحدهما على أقوال: فقال (جمهور الأشعرية: ولا يعتبر فيه علو) وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة، فإن كان مساوياً فهو التماس، وإن دونه فهو سؤال، (ولا استعلاء) وهو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع الصوت، وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام. (وقيل: يعتبران) أي العلو والاستعلاء والإطلاق الأمر دونهما مجازي. وقال (جمهور المعتزلة و) أبو إسحاق (الشيرازي وابن الضباع والسمعاني: يعتبر العلو) دون الاستعلاء.

وقال (أئمتنا وأبو الحسين والمتأخرون) وإنما (يعتبر الاستعلاء لا العلو). لنا: أن من قال لغيره افعل لا على سبيل التذلل له أنه يقال له: أمر وإن كان دون رتبة، ولهذا يصفون من هذا حاله بالجهل والحمق من حيث أمر من هو أعلا رتبة منه، ولذلك لام عمرو بن العاص على ترك أمره معاوية مع أن معاوية أعلى منه إلى أن عمراً أورده على سبيل الاستعلاء، فقال:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
يريد عبد الله بن هاشم المرقال.

وقال حسان بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب أمير خراسان:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الأمانة نادماً
احتج الأشعريون: بقوله تعالى حكاية عن فرعون {لقومه ماذا تأمرون} فأطلق الأمر على ما يقولونه عند المساواة، ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء فيه، أما العلو فواضح وأما الاستعلاء فلوقوعه في حال المساواة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون.

قلنا: هذا يدل على أن الأمر في تلك اللغة لا يشترك فيه علو ولا استعلاء، ومثله قوله:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستنيبوا النصح إلا ضحى الغد
أي أشرت عليهم برأيي فلم يعلموا إصابته إلا ضحى الغد.

واحتج معتبرو العلو والاستعلاء: أنه يستقبح من المأمور أن يقول: نهيته الأمير وأمرته ويستهجنون كلامه ولا يستقبحون أن يقال: سألته أو طلبت منه، وليس ذلك إلاً لأنه دونه، ولأن من حقيقة الأمر طلب الشيء، والطلب يقتضي أن يقال: سألته ولأن من حقيقة الأمر طلب الشيء، والطلب يقتضي الاستعلاء فلا بد منهما.

قلنا: أمّا الاستقباح فلا يمنع الورد وقد ورد، وأمّا الثاني فمذهبننا.

واحتج معتبر العلو: بمثل ما احتج به أهلها والجواب في العلو واحد.

فصل: [في معاني صيغة الأمر]

(ويستعمل الفعل في معان وهي) سبعة عشر، وجعلها صاحب الجمع ستة وعشرين، والرازي خمسة عشر.

الأول: (الوجوب) نحو أقيموا الصلاة.

(و) الثاني: (الندب) نحو: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} (النور: ٣٣)، فليس المقصود بالأمر هنا الإيجاب؛ إذ لا يجب على الإنسان بيع ماله، والعلاقة بين الندب والوجوب مشابهة معنوية، وهي الإشتراك في الطلب.

(و) الثالث: (الإباحة) كـ {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} (المؤمنون: ٥١)، والمعلوم من غير الأمر الإباحة للطيبات، فكان قرينة صارفة له عن معناه الأصلي، والعلاقة بين الإباحة والوجوب هي الأذن في الفعل. قال الآسنوي: وهي مشابهة معنوية أيضاً، وقد تمثل الإباحة بقوله تعالى {كُلُوا وَاشْرَبُوا} (البقرة: ٦٠)، قال الآسنوي: وفيه نظر؛ لأن الأكل والشرب واجبان لإحياء النفوس.

(و) الرابع: (التهديد) نحو: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (نصت: ٤٠)، {وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ} (الاسراء: ٦٤)، فليس المراد الأمر بكل عمل شاء، ولا الإستفزاز، بل المراد التهديد وذلك بظاهره، والعلاقة بين التهديد والإيجاب هي المضادة؛ لأن المهدد عليه إمّا حرام أو مكروه والتهديد يصدق معهما بخلاف الواجب.

(و) الخامس: (الإرشاد) نحو: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ} (البقرة: ٢٨٢)، والمصلحة دنيوية، بخلاف الندب فإنه لمصالح الآخرة، ألا ترى أنه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد، وفي المدائيات ولا يريد بفعله فافتراقاً، والعلاقة بين الإرشاد والوجوب المشابهة المعنوية لاشتراكهما في الطلب.

(و) السادس: (الامتنان) نحو: {فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ} (النحل: ١١٤)، والفرق بينه وبين الإباحة هي الأذن المجرد، والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجياً إليه أو عدم قدرتنا عليه ونحوه، كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه، والعلاقة هي مشابهة إلى الإيجاب في الأول؛ لأن الامتنان إنما يكون فيما أذن فيه.

(و) السابع: (الإكرام) نحو: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ} (الحجر: ٤٦)، فليس المراد أمر الإيجاب بقريئة بسلام آمين، والعلاقة بينه وبين الوجوب كون كل واحد منهما مأذوناً فيه.

(و) الثامن: (التسخير) نحو: {كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} (البقرة: ٦٥)، فليس المراد طلب ذلك منهم لعدم قدرتهم عليه، والفرق بينه وبين التكوين الآتي أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة، والتسخير في اللغة الذلة والامتهان، قال تعالى {سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا} (الرحرف: ١٣)، أي ذلله وأهانته لركبه، والعلاقة فيه هي مشابهة معنوية وهي التحتم في وقوعه وفعل الواجب. قال الآسنوي: وقد يقال: العلاقة فيه هي الطلب.

(و) التاسع: (التعجيز) أي إظهار المعجز، نحو: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ} (البقرة: ٢٣)، والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادة؛ لأن التعجيز إنما هو في الممتنعات والإيجاب في الممكنات.

(و) العاشر: (التأديب) نحو: ((كل مما يليك))، وجعله الرازي وأتباعه من المندوب، لكن عبارة البيضاوي ومنه وعبارة الرازي وتقرب منه، والعلاقة بينه وبين الوجوب الطلب.

(و) الحادي عشر: (الإهانة) نحو: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} (الدخان: ٤٩)، وقوله تعالى {قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً} (الاسراء: ٥٠)، فليس المراد طلب ذلك منهم؛ لأنه محال، وإنما المراد قلة المبالاة بهم، والفرق بينها وبين التسخير أنه في التسخير يحصل الفعل، بخلاف الإهانة.

قال الآسنوي: والعلاقة هي المضادة؛ لأن الإيجاب على العبارة شريف للموجب عليه لتأهيله الخدمة؛ إذ كل أحد لا يصل لخدمة الملك، ولما فيه من رفع درجاتهم، بخلاف الإهانة.

(و) الثاني عشر: (التسوية) نحو: {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ} (الطور: ١٦)، فإنه سوى بين الصبر وعدمه، وليس المراد طلب الصبر وذلك واضح، والفرق بين التسوية والإباحة أن المخاطب في الإباحة كأنه يوهم كون الفعل محظوراً عليه فأذن له فيه، مع عدم الحرج في تركه، وفي

التسوية كأنه يوهم أحد الطرفين من الفعل أو الترك أرحح له فرفع هذا الوهم بالتسوية بينهما،
والعلاقة بينهما وبين الوجوب هي المضادة؛ لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل.

(و) الثالث عشر: (الدعاء) نحو: {رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ} (الأعراف: ٨٩)، والعلاقة

بينه وبين الإيجاب هو الطلب.

(و) الرابع عشر: (التمني) نحو:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح عنك بأمثل

وإنما جعلنا هذا الشاعر متمنياً ولم نجعله مترجياً؛ لأن الترجي يكون في الممكنات، والتمني في

المستحيلات، وليل المحب كأنه مستحيلاً للإنجلاء، ولهذا قال الشاعر: وليل المحب بلا آخر.

والعلاقة بينه وبين الوجوب هي الطلب.

(و) الخامس عشر: (الاحتقار) نحو: {أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ} (يونس: ٨٠)، إذ ما يلقونه من السحر

وإن عظم محقر بالنظر إلى معجز موسى عليه الصلاة والسلام، والفرق بينه وبين الإهانة أن

الإهانة إنما تكون بقول أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل، كترك إجابته والقيام له عند سبق

عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد، والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فإن من اعتقد في شيء أنه

لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال: إنه احتقره ولا يقال أهانه، والحاصل أن الإهانة هي الإنكار،

والاحتقار عدم المبالاة، والعلاقة بينه وبين الوجوب الطلب.

(و) السادس عشر: (الإنذار) نحو: {قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ} (إبراهيم: ٣٠)، ويفارق

التهديد بذكر الوعيد، وجعله الرازي مما يقرب منه غير مستقل، والعلاقة فيه هي المضادة؛ إذ في

الإيجابُ تشريف بخلاف الإنذار.

(و) السابع عشر: (التكوين) نحو قوله تعالى: {كُنْ فَيَكُونُ} (البقرة: ١١٧)، والعلاقة بينه وبين

الوجوب هو الطلب.

إذا عرفت هذا فنقول: اتفقوا على أن صيغة (إفعل) ليست حقيقة فيها، بل قالوا: (هو) أي إفعال

مجاز فيما عدا الخمسة الأولى) وهي: الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد (اتفاقاً) منهم؛

لأن نحو التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة، بل إنما تفهم تلك من القرائن.

(و) إنما (اختلف فيها، فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره).

(ثمَّ) القائلون بأنه حقيقة في الوجوب (اختلفوا) هل يدل عليه الوجوب بالعقل أو بالشرع أو باللغة والشرع؟

(فقييل) يدل عليه (عقلاً) رواه صاحب شرح جمع الجوامع عن أبي إسحاق الشيرازي.

وقال (أبو طالب و) أبو القاسم (البلخي وأبو عبد الله والحاكم) وهو أحد قولي القاضي شمس الدين: يقتضي الوجوب (شرعاً) فقط، أي لا لغة ولا عقلاً.

وقال (أكثر أئمتنا والمعتزلة والفقهاء): إنه يقتضي الوجوب (لغة وشرعاً)، وروى هذا القول الفقيه قاسم عن أبي الحسين والملاحمي، وهو أحد قولي القاضي شمس الدين، وعن الشيخ أحمد بن الحسن، والشيخ أحمد بن محمد.

وقال (أبو هاشم) رواه عنه الفقيه قاسم، (والقاضي) عبد الجبار، وروى في الجمع عن القاضي أنه يقول: إنه موضوع بإرادة الإمتثال، وهذه الرواية هي رواية القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن، والمهدي أحمد بن يحيى، وأصحابنا أعرف بمذاهب المعتزلة، (وبعض الفقهاء و) هو (أحد قولي الشافعي) ونقله الغزالي في المستصفى، ورواه الآمدي قولاً واحداً، قيل: وقوله الآخر أنه مشترك بين الوجوب والندب والإباحة.

(و) أحد قولي (أبي حنيفة) وأحد قولي (أبي علي) قيل: وهو قوله الأخير، وقوله الأول مع أئمتنا أنه أيضاً له معنى مفرد لكنه ليس للوجوب (بل هو حقيقة في الندب) مجاز في غيره، فلا يقتضي الوجوب إلا لقرينة.

(وعن المنصور) بالله (روايتان) أحدهما كأكثر أئمتنا، وهو الذي صرح به في الصفوة، والأخرى أنه للندب.

وقال المرتضى (الموسوي): إنه (مشترك بينهما) أي بين الوجوب والندب.

وقال أبو منصور (الماتريدي) من الحنفية: إنه (متواطئ فيهما) أي في الوجوب والندب، (فهو للطلب و) هو القدر (المشترك بينهما وهو) أي الطلب (ترجيح الفعل على الترك) فاستعمالها في كل واحدٍ منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقي.

(وتوقف الأشعري، و) القاضي أبو بكر (الباقلائي، و) أبو حامد (الغزالي، والآمدي).

واختلف في تعيين ما وقع به التوقف، فقد (قيل في كونه للوجوب أو للندب) بمعنى أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، لكن لا ندري أيهما الذي هو فيه حقيقة، (وقيل: التوقف) ليس في ذلك، بل (في كونه مشتركاً) لفظياً (أو) معنوياً بأن يكون (متواطئاً فيهما) أي الوجوب والندب، والذي في المستصفي أن التوقف بين كونه للوجوب أو للندب أو مشترك لفظي، وهو مخالف لما ذكره المؤلف.

(وقيل) لفظ إفعال (متواطئ فيهما وفي الإباحة) فهو موضوع (للأذن المشترك بينهما) وقوله: للأذن يحتمل أن يكون للمبتدي المقدر بغير الخبر الأوّل الذي هو متواطئ، ويحتمل أن يكون تعليلاً للحكم بالتواطؤ أي الوجوب معنى مشترك بينهما وهو الأذن؛ لأنه ثبت عدم المنع من الفعل بالضرورة من لغة العرب، وهو مشترك بين الثلاثة فجعله لأحدها تقييداً بلا دليل. قلنا: ثبت التقييد بأدلتنا.

(وقيل: مشترك بين الثلاثة) التي هي الوجوب والندب والإباحة.

وقالت (الإمامية مشترك بينهما) أي الثلاثة (وبين التهديد، وقيل: مشترك بين الخمسة) هذه الأربعة مع الإرشاد.

لنا على أنه في اللغة موضوع للوجوب: ذم العقلاء من أهل اللغة العبد حيث لم يمثل أمر سيده، وهم لا يذمون على ترك فعل إلا والفعل واجب، فلو لا أنه موضوع للوجوب لما ذموه، ثم أنهم يصفون كل مأمورٍ لم يفعل ما أمر به بأنه عاصٍ، وهم لا يصفون بالعصيان إلا من خالف ما حتم عليه، وذلك معنى الوجوب.

لا يقال: ذم أهل اللغة ووصفهم بالعصيان لا يقضي بالوجوب؛ إذ لا حكمة فيهم ولا عصمة، وأيضاً فإنهم قد يذمون على ترك القبيح كما يفعلونه عند كف أحدهم عن مصاولة الأقران، وإن كان ذلك قبيحاً، وغير ذلك من صنعهم.

لأننا نقول: إنا لم نحكم بإصابتهم في اعتقادهم وجوب ذلك، وأن ما قالوا بوجوبه فهو واجب في نفس الأمر، وإنما استدللنا به على أنهم وضعوا صيغة الأمر للوجوب واعتادوا استعمالها فيه، وإذا كان تعالى خاطبنا بلغتهم اقتضى ما أطلقه من الصيغ المخصوصة الوجوب حيث لا قرينة تصرف عنه، وكذا رسوله صلى الله عليه وآله.

ولنا على أنه في الشرع لذلك: أنه قد نقل إلينا نقلاً متواتراً أو مستفيضاً احتجاج الصحابة بظواهر صيغ الأوامر المطلقة ومجردة عن القرائن، وقد تكرر ذلك وشاع وذاع ولم ينكر عليهم أحد، وإلا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح.

لا يقال: لعل الإستدلال بالوجوب كان غيرها، وأيضاً لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب، وأيضاً فقد جعلوا كثيراً من الأوامر دليلاً على الندب دون الوجوب، فلا يكون ذلك مؤذناً بالمطلوب. لأننا نقول: إنا نعلم قطعاً أن الإستدلال كان بما لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها، وإنما يذكر الندب عند ظهور قرائن عدم الوجوب.

ولا يقال: إنما يثمر الظن وهو لا يجدي في الأصول.

لأننا نمنع كونه إنما يثمر الظن، وإن سلم فيكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الألفاظ، وإلا لتعذر العمل بأكثر الظواهر؛ إذ المقدور فيها إنما يحصل الظن بها، وأما القطع فلا سبيل إليه البتة. ولنا أيضاً: قوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} (الأعراف: ١٢)، والمراد به اسجدوا في قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ} (البقرة: ٣٤)، فإن هذا السؤال في معرض الإنكار والاعتراض، ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً، وكان له أن يقول: إنك ما ألزمتني فعلى ما اللوم والإنكار.

ولنا أيضاً: قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ} (المرسلات: ٤٨)، فإنه ذم على مخالفتهم للأمر وهو مقتضى الوجوب.

ولنا أيضاً: أن تارك المأمور عاصٍ، وكل عاصٍ فهو متوعد، وهو دليل الوجوب.

أما الأول: فلقوله تعالى: {أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي} (ط-ه: ٩٣)، أي تركت مقتضاه إجماعاً.

وأما الثاني: فلقوله تعالى {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا} (الحن: ٢٣).

وأما الثالث: وهو أنه يكون تارك المأمور به متوعداً، فبَيِّنْ؛ إذ لا يتوعد على ترك غير الواجب اتفاقاً، والأدلة في هذا المقام كثيرة اضربنا عنها اختصاراً.

أبو طالب: احتج على أنه يدل عليه من جهة الشرع بحجتنا.

وأما أنه لا يدل عليه عقلاً: فيمكن أن يقال كما أنه ليس لجواز تركه لفظ، ليس للمنع من تركه لفظ، فلا يجب المنع من تركه.

وأما أنه لا يدل عليه لغةً: فقال عليه السلام في المجزي: الذي يدل عليه ما ذكره أهل اللغة في حقيقة الأمر أنها قولُ القائل: افعل لمن هو دونه، وحقيقة الدعاء: هي قوله افعل لمن فوقه، فلم يفضلوا بينهما إلا بأمرٍ خارج عنهما، وهو اختلاف رتبة المخاطب، فدل ذلك على أن اللفظين لا فرق بينهما في الفائدة، وإنما يفيد ظاهر أحدهما والذي يفيد ظاهر الأمر.

قال عليه السلام: ويدل على ذلك أيضاً أنه لا فصل: بين قول القائل لمن هو دونه افعل كذا، وبين قوله أريد أن يفعل كذا.

القائلون بأنه يدل عليه عقلاً قالوا: قول القائل (افعل) مثلاً يقتضي إيقاع الفعل وليس لجواز تركه لفظ فيجب المنع من تركه، وإذا لم يجوز تركه فقد وجب.

القائلون بأنه للندب، قالوا: قال صلى الله عليه وآله ((إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم))، فرده إلى مشيئتنا، وهو معنى الندب.

قلنا: بل رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب.

القائلون بأنه مشترك بينهما قالوا: ثبت الإطلاق عليهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما.

قلنا: الجواز أولى من الاشتراك كما تقدم.

القائلون بأنه لمطلق الطلب، قالوا: ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة، وجعله لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار إليه، فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز.

قلنا: لا، ثم أن جعله لأحدهما تقييد بلا دليل، بل ثبت بأدلتنا على الوجوب.

وأيضاً: فهو إثبات اللغة بلوازم الماهيات، وذلك أنكم جعلتم الرجحان لازماً للوجوب والندب فجعلتم باعتباره صيغة الأمر لهما وذلك باطل؛ لأن طريق معرفة الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص، أو تتبع موارد الاستعمال.

القائلون بالوقف قالوا: لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف، لأن الدليل: إما العقل ولا مدخل له، وإما النقل وهو إما الآحاد ولا يفيد العلم، أو التواتر وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه، فكان لا يختلف فيه؛ لأن العادة تقضي بامتناع أن لا يطلع على التواتر من يبحث ويجتهد في الطلب.

قلنا: لا، ثم الحصر هاهنا قسم آخر وهو ثبوته بالأدلة الاستقرائية من الكتاب العزيز، واستدلالات الصحابة على ما سبق تقريره قولكم لا يفيد العلم.

قلنا: ما ثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم، بل قد يكتفي فيه بالظن.

القائلون بالاشتراك جميعهم: دليلهم ما تقدم للقائل بالاشتراك بين الوجوب والندب، والجواب الجواب.

(وإذا اقترن به) أي بلفظ إفعال (وعيد) نحو إفعال كذا وإلا عوقبت (فللوجوب اتفاقاً)، إذ أقل

مراتبه أن يكون مجازاً في الوجوب، واقتران العقاب به قرينة معينة صارفة عن غيره.

(ويحتمل إذا تجرد على حقيقته عند كل) كما هو الواجب في كل لفظ حمله على معناه الحقيقي؛

إذ لم تقم قرينة على خلافه بالتردد في المشترك حتى تظهر قرينة لا تحمله على شيء كما تقدم.

(و) لما كانت دلالة إفعال على ما هو حقيقة فيه بحسب الظاهر كدلالة العام على شمول أفراده كان

(الخلاف في) وجوب (البحث) عن كون المراد بإفعال حقيقة أو معنى خلافها، أعني مجازياً (كالعام)

أي كالخلاف في العام المخصص بالمنفصل، وسيأتي بيانه إنشاء الله تعالى في باب العموم.

فصل: في بيان الخلف في أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الإيمان أو لا؟

فقال (أئمتنا والجمهور) من المعتزلة والأشعرية: (والكفار مخاطبون بفروع الإيمان) كالصلاة

والصيام، مع انتفاء شرطها وهو الإيمان، كما أنهم مكلفون بالأصل الذي هو الإيمان اتفاقاً، وإذا

كانوا مكلفين بها (فيشملمهم) أي فيجب الحكم بأنه يشملهم (عمومات الخطاب) التي فيها

التكاليف العامة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١)، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧)، ونحو ذلك، فيقع التعذيب بترك الواجبات منها وارتكاب المنهيات كما يقع

بترك الإيمان، (خلفاً للحنفية) ورواية الرازي عن جمهورهم لا عن كلهم، وكذا المهدي مثله، (و) أبي

حامد (الإسفرائيني) فقالوا: إنهم غير مكلفين بالفروع، (مطلقاً) أي في الأوامر والنواهي والمرتب وغيره،

(و) خلفاً (لقوم في غير المرتد) فقالوا: هو مخاطب، (وقيل) هم (مكلفون بالنواهي دون الأوامر).

لنا: أنهم مخاطبون بها، وبشرطها وهو الإيمان، كخطاب المحدث بالصلاة، فإنه مأمورٌ بها

وبشرطها وهو رفع الحدث قبلها، فكما صح أن يخاطب بالصلاة من لا يصح منه هنا، كذلك

الكافر، وهي تصح منه ويمكنه الامتثال بأن يسلم ويفعل كالمحدث، ولا يلزم المحال إلا لو أمر

بأدائها على وجه القرية في حال الكفر.

ولنا: قوله تعالى: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} (فصلت: ٦٧)، فتوعد على عدم إيتائها، وقوله: {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا} (الفرقان: ٦٨)، وهو عام للعقلاء، والإشارة إلى ما سبق من الشرك، وقتل النفس والزنا؛ لأن جعله إشارة إلى آخرها كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر، وفيه دلالة على حرمة الكل؛ إذ لا معنى لضم غير الحرام إلى الحرام في استحقاق العذاب، وكذا قوله تعالى حكاية عن المشركين {مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ} (المدثر: ٤٢، ٤٣)، صرح بتعذيبهم على ترك الصلاة؛ ولئن في تقرير الحكاية وعدم الإنكار تصديقاً لهم، ولا يجوز أن يراد بالمصلين المسلمون، كقوله صلى الله عليه وآله ((نهيت عن قتل المصلين))، لفوات المناسبة في قوله: {وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ} (المدثر: ٤٤)، إذ هو عبارة عن الزكاة؛ لأنه الإطعام الواجب، فيحمل على أن المراد فاعلوا الصلاة لتجاذب طرفا النظم، وهو اللائق بالفصاحة الواجبة رعايتها في القرآن.

سلمنا أنه مستقيم ذلك التأويل في الصلاة فأنا لكم مثله في قرينتها وهي الزكاة.

قالوا: لو وقع لوجب القضاء.

قلنا: إنما لم يجب لأنه إنما يلزم بأمر جديد.

قالوا: لو صح التكليف بها مع الكفر لأمكن الامتثال؛ لأن الإمكان شرط في التكليف كما تقدم، مع أنه لا يمكن الامتثال؛ لأن الامتثال إمّا في حال الكفر وهو لا يمكن منه، وإمّا بعده ولا يمكن لسقوط الأمر عنه، والامتثال فرعه.

قلنا: هو في الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث، وذلك لأن الكفر الذي لأجله امتناع الامتثال ليس يمتنع عليه إزالته، فكيف يمتنع الامتثال التابع له؟.

الفارقون بين المرتد وغيره قالوا: صار المرتد ملتزماً أحكام الإسلام، ولهذا يجب عليه قضاء ما فاته من الصلاة زمن رده.

قلنا: لا، ثم وجوب القضاء عليه، بل حكمه في قضاء الصلاة حكم الأصلي وأنها تسقط عنه بالإسلام فلا فرق.

الفارقون بين النواهي والأوامر قالوا: سوغنا ذلك في النواهي (لإمكان الترك حال الكفر) يعنون أن النهي يقتضي ترك المنهي عنه، وتركه مع الكفر ممكن، بأن لا يقصد شيئاً البتة، كمن لم تطالبه نفسه

بشرب الخمر وغيره من المنهيات، (دون الفعل فلا يجامعه) يعني بخلاف الأمر فإنه يقتضي الامتثال بالفعل، والامتثال مع الكفر غير ممكن؛ لأن النية بالامتثال لا بد منها، ونية الكافر غير معتبرة. قلنا: هو قادر على الامتثال بعد إزالة المانع، وهو ممكن إزالته بالإسلام، فلا فرق بين الأوامر والنواهي. واعلم أن محل الخلاف أنه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول شرطه الشرعي أو لا، والمراد بشرط صحّة الفعل كالإيمان للطاعات، والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب، أو وجوب الأداء، للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه، وهو في الأوامر ظاهر دون النواهي؛ إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته.

(وثمره الخلاف) في هذه المسألة أن الكفار (هل يعاقبون على ترك غير الإيمان) من الفروع، (كما يعاقبون على تركه أم لا؟) فمن قال بالأول قال نعم، ومن قال بالثاني قال لا، ولو قال يعاقبون على فرع الإيمان كما يعاقبون على تركه، لكان أولى ليشمل ما فرع الإيمان فيه ترك شمولاً ظاهراً.

فصل: في بيان الأمر إذا وقع بعد حظر عقلي أو سمعي

فنقول: (ويقتضي الأمر الوجوب بعد الحظر العقلي) كقوله تعالى {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة: ٥)، (باتفاق) بين من يقول: إن الأمر يقتضي الوجوب.

(واختلف فيه بعد الحظر الشرعي) كقوله تعالى {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} (التوبة: ٥):

(فعند أئمتنا والمعتزلة وبعض الأشعرية) كالرازي، ورواه في جمع الجوامع عن أبي الطيب والشيرازي والسمعاني، (و) بعض (الفقهاء: أنه للوجوب) حقيقة، كما لو ورد قبله حظر.

وقال (جمهور الفقهاء) واختاره صاحب الجمع ليس للوجوب، (بل للإباحة) بقريئة تقدم الحظر عليه. (وتوقف الجويني) فلم يحكم بإباحة أو وجوب، لتعارض الأدلة.

(وقال الغزالي) مُفْصِلاً: (إن كان الحظر أصلياً) بأن يكون قد عرض لا لعلة علقت صيغة إفعال بزوالها، كان يرد الأمر بشرب الخمر بعد حظره، (فالأمر بعده للوجوب) أي كما كان عليه، فلو قال كذلك لكان أولى؛ لأن الغزالي مذهبه التوقف كما تقدم، فإذا قيل كما كان عليه كان

المعنى فلا حكم لوروده بعد الحظر ويبقى كل على أصله، وعبارة الغزالي صريحة في ذلك كما سنذكرها، (وإن كان) الحظر (عارضاً) أي لعله وعلق صيغة إفعال بزوالها (فلالإباحة).

قال في المستصفي: قال قوم: لا أثر لتقدم الحظر أصلاً، وقال قوم: هو قرينة تصرفه إلى الإباحة، والمختار أنه ينظر فإن كان الحظر السابق لعله وعلق صيغة إفعال بزواله، كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)، فعرف الإستعمال يدل على أنه لرفع الدم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإيجاب، لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله تعالى ﴿فَأَنْتَشِرُوا﴾ (الجمعة: ١٠)، و[قوله صلى الله عليه وآله وسلم] ((كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروها))، أما إذا لم يكن الحظر عارضاً بعله ولا صيغة إفعال علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإيجاب، ويزيد هاهنا احتمال الإباحة، وتكون هذه قرينة نزوح هذا الاحتمال، وإن لم يعينه إذ لا يمكن دعوى عرف في هذه الصورة حتى يغلب العرف الوضع. انتهى.

وأنت خبير بخفاء دلالة عبارة المصنف على ما ذكره الغزالي، (وعليه) أي على ما ذكره الغزالي من التفصيل (مجمل إطلاق الأولين) كما اختاره القاضي عبد الله.

احتج الأولون: بأنه لا أثر لتقدم الحظر العقلي، وكذا الشرعي؛ إذ كل واحد منها حظر يجب العمل بمقتضاه ما لم يرد دليل شرعي بخلافه، وأيضاً قد ثبت أن التمني بعد الإيجاب باق على موضوعه، كذلك الأمر وما ثبت في أحد النقيضين ثبت في الآخر.

قالوا: غلب في عرف الشرع بعد الحظر في الإباحة فتقدم على الوجوب الذي عليه اللغة، وذلك لأن الكلام في أوامر الشرع فعرفه هو المقدم، وإنما قلنا بأنه غلب في ذلك لأن الإباحة هي السابقة إلى الفهم في نحو { (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا } (المائدة: ٢)، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ١٠)، ((كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها))، ((كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا)).

قلنا: قد ثبت أنه موضوع في اللغة والشرع للوجوب، وورده بعد الحصر لا يمنع أنه يقتضي الأغلبية، فلا يسبق منه حينئذ إلى الفهم الإباحة، فلا يغير ذلك موضوعه، كما ذكرتم فلا يحمل على غيره إلا لقرينة، وهي في الآيتين كون جلب المنفعة الدنيوية غير واجبة شرعاً، إلا حيث فيها دفع ضرر، فاقترض ذلك مصير الأمر للإباحة.

قال أبو الحسين: وما ذكروه من الأمثلة لا يعتمد عليها؛ إذ المذهب لا يثبت بالأمثلة. وقد يدفع ما ذكره بأنه إنما جيء بها للتفهيم والتعليم لا للاستدلال وإثبات المذهب بذلك. وقد عورض ما ذكروه من الأمثلة بقوله تعالى {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة: ٥)، فإن القتل فرض كفاية بعد أن كان حراماً، وكذا قوله {ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ} (الحج: ٢٩)، بعد قوله {وَلَا تَحْلِفُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ} (البقرة: ١٩٦)، وقوله {ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ} (البقرة: ١٩٩)، بعد إيجاب الوقوف، وحضر الإباحة بعد قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش ((إذا رأيت الدم الأسود فامسكي عن الصلاة وإذا كان أحمر فتوضي وصلي فإنما هو دم عرق)) إلى غير ذلك فيثبت أنه بعد الحظر يفيد الوجوب كما كان قبله، وأنه لا يحمل على الإباحة إلا لقرينة.

فصل: في بيان الأمر إذا ورد بأشياء معينة على جملة التخيير وأحكام ذلك

واستطرد فيه تقسيم الواجبات باعتبار الإتحاد والتعدد والترتب وعدمه. فقال: (والواجب به) أي بالأمر، قيل ولم يرد ما يجب بالأمر الواحد، بل أراد به الواجب بجنس الأمر سواء اتحد أو تعدد، ولو أسقط لفظ به لكان أولى؛ إذ لفظ به يوهم أن هذا التقسيم للواجبات بالأمر الواحد، وليس كذلك لما سيأتي من مثال التيمم والوضوء أو نحوه، وأيضاً فغير المؤلف لم يجعل هذا التقسيم إلا لمطلق الواجبات.

(أمّا واحد) كـ {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام: ٧٢)، (أو أكثر) وهو ضربان؛ لأنه إما:

(على الجمع) وهو ضربان أيضاً؛ لأنه إما: على الجمع (من دون ترتيب) وهو الواجبات التي أوجبت شيئاً بعد شيء بالواو العاطفة وما في معناها، نحو قوله تعالى {فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا} (النساء: ٩٢).

(أو) على الجمع (معه) أي مع الترتيب وهو الواجبات التي أوجبت علينا شيئاً فشيئاً، ولا يجب علينا ما أمرنا به ثانياً إلا عند تعذر ما أمرنا به أولاً، مثاله التيمم عند عدم الماء، ونحو كفارة القتل والظهار. (أو) لا على الجمع، بل (على التخيير) قال في شرح جمع الجوامع: وذلك بأن يرد النص بالتخيير في أصل المشروعية، وأمّا ما شرع من غير تنصيص على التخيير كتخيير المستنحي بين الماء والحجر، والتخيير في الحج بين القرآن والإفراد التمتع ونحوها، فقال: لآمدخل لها في المسألة.

(واختلف في) تعيين (الواجب المخير كالكفارات) الثلاث، وهي الإطعام والكسوة والإعتاق، وهو مستقيم وارد ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أنه ماذا يجب حينئذ:

(فعند أئمتنا والمعتزلة وأقل الفقهاء) الشافعية والحنفية (أنها واجبة معاً) أي أن الواجب كل واحدة منها، لكنه (على التخيير)، وفسره أبو الحسين بأنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان به، وللمكلف أن يختار أياً ما كان.

ولهذا قال أصحابنا: إنه تعالى يريد من المكلف الإتيان بها أجمع؛ إذ كلها طاعات وواجبات، ويكره تركها أجمع؛ لأن في ذلك الإخلال بالواجب، ويريد من المكلف فعل بعضها بعد فعل البعض لما ذكرناه، ولا يكره ترك بعضها بعد فعل البعض؛ لأنه لا يكره مئاً إلا القبيح أو الإخلال بالواجب الذي لم يسد غيره مسده، وهذا غير ثابت فيما ترك بعد فعل بعضها.

وعند (الأشعرية وأكثر الفقهاء) الحائدين عن الكروع من مناهل الأصول أنه ليس كذلك بل (الواجب منها واحد لا بعينه) من حيث هو أحدها ولا يجب غيره.

قال بعض الأشعرية: فإن قيل الواحد الحقيقي هو الواحد لما هو واحد، إنما يتصور وجوده في الأذهان لا في الأعيان فيستحيل طلبه.

قلنا: يستحيل طلبه دون الأفراد لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد^(١).

استدل أصحابنا: بأن النص وهو قوله تعالى {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ} (المائدة: ٨٩)، دل على التشريك بين هذه الأمور، فثبت استوائها في تعليق الأمر الذي هو موضوع للإيجاب بها، أو لفظ أو موضوع للتخيير، فبان أن لكل واحد منهما حظاً في الوجوب على البدل؛ إذ لا نعي بوجودها على البدل إلا أنه تعالى أوجبها علينا بالأمر، وخيرنا في تأدية أيها شئنا، فيجب الحمل عليه؛ لأن الصرف عن المدلول إنما يكون عند امتناعه وليس بمتنع، والخصم لا يساعد إلى عدم امتناعه؛ لأنه المتنازع فيه، ويدعي دلالة ذلك النص على وجوب واحد من تلك الأمور ليس إلا، وبأنه قد ثبت أنه إذا فعل واحدة منها قامت مقام صاحبها، فقد استوت في تعلق المصلحة بها، وإلا لكان تعالى قد ساوى بين ما يتضمن المصلحة وبين ما لا يتضمنها وهو لا يصح، فاستوت في الوجوب على التخيير.

(١) يعني أن مفهوم الواحد بأمر هو نفس الواحد، ومفهوم، وهو مفهوم الواحد، فإنه واحد بنفس مفهومه، بخلاف

غيره من الوجدان، فإنها واحدة بمفهوم الواحد لا بنفسها، تمت من حاشية على النسخة (أ).

استدل الأشعرية:

أولاً: بأنه قد ثبت إجماع الأمة على وجوب تزويج أحد الكفوئين الخاطبين بالتخيير، وعلى وجوب اعتناق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير، فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع، وإعتناق جميع الرقاب، وهو خلاف الإجماع.

قلنا: إنا إنما قلنا بوجوب ذلك على البدل ولا نسلم أنه يقتضي مخالفة الإجماع فإنه نفس محل النزاع، وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع، وأنه لا يجدي نفعاً.

وثانياً: بأنها لو كانت كلها واجبة لم يسقط الوجوب والذم والعقاب بواحدة؛ إذ الوجوب والمصلحة فيها على سواء.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم تكن الواحدة منها قائمة مقام الأخرى في وجه الوجوب، وليس كذلك فإنه إذا فعل واحدة منها قامت مقام صاحبتهما في المصلحة واللفظ، فلم يكن هناك بعد فعلها وجه يلزم لأجله فعلها.

(وقيل): الواجب (واحد معين عند الله، مجهول عند المكلف، فإن فعله سقط الوجوب به) أي بفعله، إذ فعل ما يجب عليه، (وإن فعل غيره فنفل يسقط به الفرض)، فإن الواجب قد يسقط بفعل غيره كسقوط الشاة الواجبة في خمس من الإبل بإخراج البعير.

ورد: بأن شرط المكلف به أن يكون معلوماً للمكلف، وبأنه يلزم منه أن المأتي به إذا لم يكن هو الواجب، بل النفل الذي يسقط به ذلك الواجب يصدق على الآتي به أنه ليس آتياً بواجب بل ببده، وهو خلاف الإجماع، لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي واحدة شاء من الخصال آتٍ بالواجب.

(وقيل): الواجب واحد معين عند الله وهو (ما يفعل منها) فيختلف بالنسبة إلى المكلفين.

ودفع: بانتفاء شرط التكليف وهو العلم، وبأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه؛ لأنه يكون كل من فعل شيئاً كان هو الواجب عليه دون غيره من الخصال، فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم، وذلك باطل بالآية الكريمة؛ إذ هي دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف، وإجماع العلماء على أن المكلفين سواء في ذلك، وأن الذي أخرج خصلة لو عدل إلى الأخرى أجزأته ودفعت واجبه.

وأيضاً يلزم أنه لو فعلها في وقت واحد أن تكون جميعها واجبة ولا قائل به، ولو لم يفعلها لم يجب عليه شيء، وذلك معلوم البطلان.

(وكل من الطائفتين) السابقين (ينسب المذهبين الأخيرين إلى مخالفه) فالأشاعرة يروونه عن المعتزلة، والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة، وأنت تعرف أن المذهبين الأخيرين في التحقيق مذهب واحد لاتفاقهم فيهما على تعيينه عند الله وعدم تعيينه على المكلف، وإنما اختلفوا في تفسير المعين عند الله، فالأولون حكموا بعدم عرفانه، والآخرون قالوا: هو ما يفعل، ونسبة كل من الفريقين له إلى الآخر تسمى قول التراجع.

قال السبكي: وعندني أنه لم يقل به أحد، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار معنى يرد عليه، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له لمنافات قواعدهم.

وقال القاضي عبد الله: لا أدري ما شبهتهم في نسبه إلينا، وليس في كلامنا تصريح بذلك ولا إشارة توهمه، وأما هم فهو ظاهر كلامهم، بل صريحة، (فإذاً لا خلاف في بطلانهما) أي القولين الأخيرين لنفي كل فريق للقول بهما.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه اختلف هل الخلاف في المسألة لفظي عائد إلى أن المسمى بالواجب المخير ما هو، أو معنوي، فقال:

(الأقلون) كالإمام والحفيد والرازي والبيضاوي: (والخلاف لفظي) أي راجع إلى التسمية فقط، فعند الأولين أن المسمى بالواجب المخير كل واحدة، وعند الآخرين أن المسمى به الأحد المبهم الموجود في ضمن كل واحدة لا معنوي.

قال الحفيد: ومع اتفاقهم على سبعة أصول لا نجد معها للنزاع موضعاً:

منها: أنه لا يجب على المكفر الجمع بينها.

ومنها: أنه لا يسعه ترك كل واحدٍ منها.

ومنها: أنه بأياها كفر أجزاءه.

ومنها: أنه لو كفر بغير ما كفر به أجزاءه.

ومنها: أنه لا يجب على المكلف التكفير بالكفارة بعينها حالت التكفير؛ إذ من المحال تحصيل ما هو حاصل.

ومنها: أن هذا الوجوب لا يجوز أن يتعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع؛ لأنه تكليف مالا يعلم. ومنها: أنه لا يجوز أن يتعين في علم الله مالا يتعين في نفسه، ثم قال: فقد بان أن المسألة عريضة الدعوى، قليلة الحدودى، وإنما يتكلم فيها على انتقاد العبارة.

وقال (الجمهور) من العلماء: ليس الخلاف لفظياً، (بل) الخلاف (معنوي) وإليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص، (وتظهر فائدته فيمن حلف بعد حنثه) إذ قبل الحنث لا واجب عليه منها (وقبل تكفيره) إذ بعد التكفير أيضاً لا واجب عليه منها، إذا حلف (بالطلاق ما عليه عتق: فيقع) الطلاق (على الأول) وهو مذهبنا، ويأثم ويكون غموساً؛ لأن كل منها بخصوصه يوصف بالوجوب، (ولا يقع على الثاني) وهو من يقول أن الواجب واحد لا بعينه، (و) لا يقع أيضاً على (الثالث) وهو الذي يقول أن الواجب معين عند الله تعالى، وإنما لم يقع عليهما (إذ) الواجب مبهم، و (الأصل براءة الذمة، ويقع على الرابع بالعتق) لتعلق الواجب به، (وقيل: لا) يقع بالعتق على هذا القول (إذ لم يتعين الوجوب فيه إلا بفعله) فلم يكن عليه وجوب سابق.

(و) من أحكام المخير أنه (قد يكون الجمع بين) الأمور (المخير فيها مندوباً كالكفارات، و) قد يكون (محظوراً كتزويج الكفوين) الخاطبين في وقت واحد، فإنه في الأصل مخير بين أن يزوج هذا وهذا، ولكن بعد فعل أحدهما يكون محظوراً.

(و) من أحكامه في الكفارات خاصة أنها (إذا فعلت معاً) أي جميعها (فإن كانت مرتبة فالواجب أولها) أي فالذي سقط به الوجوب، وحصل عليه ثواب الواجب أولها، (ويستحق عليه ثواب واجب مخير) قيل: وهو ثواب سبعين مندوباً كما روى في بعض الأحاديث عنه صلى الله عليه وآله، قيل: وهو دون ثواب المعين إذ المعين أشق، (والأخيران) فعليهما (ندب، ويستحق عليهما ثواب الندب) إذ علم أنهما جميعاً طاعتان، وهذا كلام القاضي زيد.

(وقيل) يستحق عليهما (ثواب واجبين لازم على تاركهما) لأجل هذا الترك بناء على أنهما صاراً بعد فعل الأول واجبين مرخص، فيهما كالصوم في السفر، فإنه يصدق عليه أنه واجب لا ذم على تاركه لما صار رخصه في حقه، واختار هذا القاضي عبد الله.

قال: فأما ما يستحق على الفعلين الأخيرين إذا فعلهما جميعاً، وكان له ثواب واجب لا غير، فيستحق عليهما ثواب فعلين كانا يقومان مقام الواجب في المصلحة لو سبق إلى فعل أحدهما، ولا يستحق عليهما ثواب النفل الصرف؛ إذ لهما رتبة عليه، ولا ثواب الواجب الذي لم يفعل ما يقوم مقامه في المصلحة للمكلف؛ إذ هما دونه.

وقال (أبو الحسين: بل يستحق على جميعها ثواب واجبٍ مخير) ومقداره يعلمه الله سبحانه، (وإن كانت) الواجبات المخيرة مفعولة (دفعه) بأن يوكل بفعلها أجمع وكلاً، أو يوكل باثنين وبفعل واحد، ويتفق الأفعال في وقت واحد (استحق الثواب على أشقها، وفاقاً لجمهور المعتزلة، والخلاف فيها كذلك) مثل الخلاف في المفعول دفعاتٍ من أنه هل يستحق على اثنين منها ثواب مندوب، أو ثواب واجبين لا ذم على تاركهما، أو ثواب واجب مخير في جميعها، وقول المصنف هذا بناء على أن الثواب على قدر المشقة، وهو باطل، وبطلانه مقرر في موضعه. لا يقال: قولكم إنه يستحق الثواب على أشقها ينافي القول بوجوبها أجمع؛ لأنها إذا كانت كذلك فلا مخصص يقتضي استحقاق ثواب أحدها، بل القياس يقتضي أن يستحق ثواب جميعها؛ لأنه قد فعلها جميعاً، وهي كلها متصفة بالوجوب، فاستحقاق ثواب أحدها فقط يقدح في العدل.

لأننا نقول: معنى كونها واجبة على التخيير أن كل واحد منها فيه من وجه الوجوب مثل ما في الآخر من غير زيادة ولا نقصان، ولا خلاف في قدر ما وجب لأجله ولا صفته ولا وقته ولا زمانه، فمهما فعل واحداً منها قد كمل له ذلك الوجه ولا زيادة فيه، بفعل جميعها أو اثنين منها؛ لأنها متماثلة في نفسها وفي وجه وجوبها، وإنما وصفناها جميعاً بالوجوب لحصول وجهه فيها، وإنما جعلناها على التخيير؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الأخرى في وجه الوجوب للاستواء فيه، فثبت التخيير للمكلف في فعل أيها شاء.

ولا يلزم أن ينال على كل واحد منها ثواباً مستقلاً حيث فعلها دفعة؛ لأنه لا يحصل بفعل جميعها من وجه الوجوب إلا ما يحصل بفعل أحدهما؛ لاستواء ما تضمنه منه في القدر والصفة.

(و) من أحكامه أن الواجبات فيه (إذا تركت معاً استحق العقاب على ترك أحفها، وفاقاً لجمهور المعتزلة) لأنه لو فعل لم يستحق عقاباً رأساً، فكذلك إذا لم يفعله يستحق العقاب

عليه؛ لأن العقاب بمنزلة العوض المستحق، ولا شك أنه إذا عوقب عقاب أدناها فقد استوفى الحكيم عوض الإخلال بها أجمع.

قال أبو الحسين: وهذا العقاب يستحق على الإخلال بها أجمع لا على أحدها؛ إذ لو كان كذلك لكان هو الواجب، وقد ثبت أن الوجوب عام لها.

(و) من أحكامه^(١) أنه (إنما يخير) أي يوقع التخيير (بين متفقي الحكم، كواجبين) فصاعداً، كخصال الكفارة، (أو مندوبين فصاعداً لا) بين (ما اختلف حكمها كواجب ومندوب) أو

(١) فإن قيل: سجود السهو واجب، وترك المسنون يوجبه، وترك المسنون جائز، فيلزم أن يكون التخيير بين واجب ومندوب.

فالجواب: أن سجود السهو ليس بواجب إلا بعد ترك المسنون، فإذا ترك المسنون طراً عليه الوجوب. فإن قيل: فما يكون حكمه وقت ترك المسنون، هل يخير بين فعله وتركه، أو بين فعله والعزم على أداء سجود السهو.

فإن قلت بالأول: لزم أن يكون التخيير بين الفعل والترك، وهو لا يثبت. وإن قلت بالثاني: لزم الذي فرتم منه، وهو التخيير بين المسنون والواجب. والجواب عن السؤال الأول: أنه ليس بمخير بين الفعل والترك، بل مأمور بالفعل أمر نذب، وهو الذي يجاب به أعني باختيار السبق الأول، ثم بعد ذلك يطرأ عليه الوجوب.

والحاصل في الجواب: أن سجود السهو إنما يجب بعد ترك المسنون، وأن المسنون مأمور به أمر نذب، غير مخير بينه وبين الترك الذي هو مباح، وليس التخيير بينه وبين العزم على أداء سجود السهو، وإنما تظراً صفة وجوب السهو بعد، والله سبحانه أعلم.

هذا هو الذي يقضي به النظر، ووقفت بعد هذا على جواب حسن للنجري في شرح المقدمة وهو: أن مجموع سنن الصلاة وسجود السهو واجبان على التخيير، بمعنى أن المصلي مخير بين أن يأتي بجميع السنن أو يسجد للسهو، فمتى أحل بالأول إما بأن لم يأت بشيء منها أو أتى ببعضها دون بعض الثانی وهو السهو، فعلى هذا تسميتها سبباً مع اشتراكهما في الوجوب على التخيير إنما هي لأن المصلي حال إتيانه بالسنن مخير إن شاء أتى بها وإن شاء تركها إلى بدلها، فأشبهت السنة، بخلاف سجود السهو فإنه حال إتيانه به معين لثبوت بدله فلم يسم سنة.

والتحقيق: أن مجموع السنن وسجود السهو وإن كانا واجبين على البديل لكن السنة إثارة الأول منهما وهو الإتيان بجميع السنن، فإذا فعله المصلي وقدمه على بدله كان فاعلاً للواجب وللجنة، وإذا تركه وفعل بدله وهو السجود، كان فاعلاً للواجب فقط، فسميت سنن الصلاة سنناً لأن فاعلها فاعل للسنة، وسمي السهو واجباً،

واجب ومباح؛ لأنه لو خير بين واجب ومندوب، لكان قد فسح في ترك الواجب؛ لأنه قد أبيع تركه إلى غيره، وكذلك المباح.

وقد قيل: إن الله تعالى لما خير بين تقديم الزكاة لم يخير بين واجب ونفل، وإنما خير الإنسان بين أن يجعل نفسه عند حول الحول على الصفة التي يلزم معها الزكاة بأن لا يقدم الزكاة، وبأن يخرج نفسه عن هذه الصفة بأن يقدمها، والحق أنه إنما يخير بين التقديم والتأخير؛ لأن كل واحد منهما يسد مسد الآخر في المصلحة.

وأما امتناع التخيير بين المباح والمندوب أو بين القبيح والمندوب: فلأن الله لو خير بين مباح ومندوب لكان قد جعل للمكلف أن يفعله وأن لا يفعله من غير أن يرجح فعله على تركه، وذلك يدخل في كونه مباح، ولو خير بين قبيح ومباح لكان قد فسح في القبيح تعالى عن ذلك. واعلم: أنه لا يجوز أن يخير الإنسان بين أن يفعل الفعل وبين أن لا يفعل إلا إذا كان مباحاً، ولهذا قيل: إن الإنسان إنما يخبر بين الصوم في السفر والصوم في الحضر، أو بين الصوم في السفر والعزم عليه في الحضر، فلم يحصل التخيير بين الفعل وتركه.

فصل: في بيان الاختلاف في كسبية مقتضى الأمر

(و) ذلك أن (الأمر) ينقسم إلى: (مطلق) أي غير مقيد بصفة ولا شرط، (ومقيد) والمقيد: إمّا بمرّة، أو بالتكرار فيحمل على ما قيد به، وأمّا بغيرهما فسيأتي إنشاء الله تعالى.

(فالمطلق): مختلف فيه هل يفيد التكرار أولاً؟ على خمسة أقوال:

[١] فهو (عند جمهور أئمتنا والأصوليين: للمرّة بوضعه، لا للتكرار إلا لقرينة) تدل على

التكرار نحو: أكرم والديك؛ إذ كونهما والدين يقتضي استمرار الإكرام.

لأن فاعله فاعل للواجب فقط، كذا حقه، وهو تحقيق جيد، لكن في نفسي منه شيء، وأظن أهل المذهب يقولون: إن من أتى بسنن الصلاة أتى بثواب مندوب لا ثواب واجب، وتصريحاتهم تأبى قوله، وإن كان تحقيقاً جيداً، والله سبحانه أعلم. تمت من هامش النسخة (أ).

[٢] وقال (الإسفرائيني): إن الأمر (للتكرار) المستوعب (مدة العمر مع الإمكان - بوضعه - متعلق بقوله للتكرار (لا للمرة إلا لقرينة) خارجة عن مجرد الصيغة، نحو: اقتل زيداً، فإن القتل لا يتكرر، فكان قرينة على إفادة المرة.

[٣] وقال (متأخروا أئمتنا): كالمهدي والإمام وغيرهما (والكرخي والحاكم والجويني وغيرهم) كالأمدى وابن الحاجب والرازي وأتباعه: إنه (لمجرد طلب) إيقاع (الفعل، ولا يدل عليهما) أي على المرة والتكرار بوضعه.

[٤] (وقيل): إنه (مشترك بينهما) أي المرة والتكرار.

[٥] وقال (السكاكي): إن كان لقطع الواقع أي إن كان المقصود بذلك الأمر أن يقطع الأمر ما هو واقع منه (فالمرة، كقولنا للساكن: تحرك) فإنه لما كان الواقع منه السكون وقد أمره بقطعه بالحركة كان المرة واحدة، (وإن كان لاتصاله) أي المقصود به إتصال فعل المأمور وثباته على ما هو عليه (فللاستمرار كقولنا للمتحرك: تحرك).

[٦] (قيل بالوقف) وهو (إثماً) للجهل بما وضعت لها الصيغة (بمعنى لا ندري هل هو حقيقة في المرة) كما قال الأولون، (أو التكرار) كما قال الإسفرائيني، (أو للمطلق من دون دلالة عليها) أي على شيء من المرة والتكرار كما قال الإمام ومن معه، (أو بمعنى أنه مشترك) ولا يمكن حمله على أحدهما؛ لأنه (مجرد عن القرينة) كما هو المفروض فيتوقف فيه؛ إذ كل مشترك مجرد عن القرينة متردد فيه إمّا مطلقاً أو مع التنافي كما نحن فيه.

واعلم أن القول بالوقف لأجل الاشتراك ليس مغايراً للقول بالاشتراك، بل هو هو، فلو حذف قوله سابقاً وقيل مشترك بينهما كان أنسب.

لنا: على الأول أن السيد إذا أمر عبده برفع حجر وظفر جدول، فإنه يعد ممتثلاً متى فعل ذلك مرة واحدة، ولا شك أن خطاب الله تعالى يجب حمله على ما تقتضيه اللغة.

واعترض: بأنه إنما يصير ممتثلاً؛ لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة، لا لأن الأمر ظاهر فيها، فإنه غير ظاهر لا فيها ولا في التكرار، بل في المشترك وتحصل في ضمنها، ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار.

القائلون بأنه للتكرار، قالوا: لو لم يكن الأمر للتكرار لما تكرر والصلاة والصوم وقد تكرر.

قلنا: التكرار من غيره، وإن سلم فعارض بالحج فإنه أمر به ولا تكرر.

القائلون بأنه لمجرد الطلب، قالوا: مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل، والتكرار والمرة بالنسبة إلى الحقيقة أمرٌ خارجٌ، فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل، ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر، إذ يعد ممثلاً بمرة واحدة، لحصول الحقيقة ضمناً في ضمنه، لا لأنها تدل على المرة الواحدة بخصوصها، وبالتكرار لتحقيق الحقيقة في ضمنه عليه كذلك، فظهر لك فائدة قول المصنف فيما سبق بوضعه - يعني أن القائلون بكون الأمر يفيد المرة - يقولون: إنه موضوع لها بخصوصها، والقائلين بكونه للقدر المشترك يقولون: إنه وإن حصلت فائدته بذلك، لكن ليس ذلك مقتضى وضعه، وإذا ثبت ذلك فمعنى اضرب، طلب ضرب ما، ولا يدل على صفة للضرب من تكرر أو مرة أو نحو لك. وأجيب: بأن هذا عين النزاع؛ إذ الخصم يدعي أنها للحقيقة المفيدة بالمرة أو التكرار، ولهذا اعترضه العضد بأنه لا يدل على عدم كون الصيغة للمرة أو للتكرار، بل على أن الفعل الذي هو من الأجزاء المادية لا يدل على ذلك، وهذا غير مفيد.

ثم استشعر أنه كيف يدل على أحدهما ولا خفاء في احتمالهما ولهذا يقيد بكل منهما من غير تكرر ولا تناقض.

فأجاب بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصومية وهو لا ينافي الاحتمال فيفيد بما هي له لدفع الاحتمال، وبخلاف ما هو له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر. القائلون بالاشتراك، قالوا: ورد في القرآن الكريم على الوجهين، والأصل حمل الكلام على الحقيقة فوجب الإشتراك.

قلنا: يتبادر القدر المشترك فكان حقيقة فيه.

السكاكي، قال: يفهم من العرف ما ذكره.

قلنا: ذلك لأن كون المأمور على أحد الحالتين قرينة على أحد الأمرين، وكلامنا فيما لا قرينة فيه.

القائلون بالوقف، قالوا: لو ثبت لثبت بدليل، والعقل لا مدخل له، والآحاد لا يفيد، والتواتر يمنع.

قلنا: الجواب ما مر من الاستقراء وأن الظن كاف في مدلولات الألفاظ.

فصل: في بيان كون الأمر المطلق يفيد الفور أو التراخي أو غيرهما أولاً يفيد شيئاً

(و) قد بين ذلك السيد رحمه الله تعالى بقوله: (القائلون بأنه) أي المطلق (للتكرار قائلون بأنه للفور) لا محالة؛ لأن زمان التكليف عندهم يستوعب ما بين وقت الطلب إلى آخر العمر (فيعصي) عندهم (من أحر) لغير عذرٍ.
(واختلف القائلون بأنه للمرة) هل هو للمرة أو لا؟:

(فعند الهادي) إلى الحق رواه الإمام، (والناصر) للحق، (والمؤيد) بالله، (والقاضي جعفر^(١)) وأبي حنيفة ومالك وبعض أصحابهما أنه للفور) فيجب فعله في أول أوقات الإمكان، بعد سماع الأمر، وفهم المراد به، فإن أجزأ وجب فعله فيما بعده، لكنه قد أتم بالتأخير، فلذلك قال (فيعصي من آخر عن الوقت الأول) من أوقات الإمكان (و) الوقت (الثاني).

(و) واختلف الذين قالوا بالفور: هل إذا ترك عن الوقت الأول بفعلٍ في الثاني بالأمر الأول، فقال: الأكثر منهم (الوجوب فيه بذلك الأمر) لأن تقديره: افعل في الوقت الأول، فإن لم ففي الثاني ثم كذلك إلى انقطاع التكليف.

وقال أبو الحسن (الكرخي وابو عبد الله: بل) لا يجب إلا (بدليل غيره) أي غير الأمر الأول؛ لأن مقدمات القدر لا يصح عليها التقديم والتأخير، وإذا كان الأمر به من المقدمات التي يصح إيجادها فوراً، ثم لم يحدثها الأمر، ففعل تلك المقدمات بعد ذلك مستحيل، وغيرها لم يؤمر به. وأجيب بوجهين:

(١) هو القاضي العلامة، شمس الدين: جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي اليماني الأبنوي، كان إمام الزيدية وعالمها في عصره، ومن عيون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، وكان من متكلمي المطرفية ثم انتقل إلى المخترعة، وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق في الأصول والفروع والمنقول والمسموع وعلوم القرآن والأخبار النبوية، وتصدى للرد على المطرفية والتحذير منهم باللسان والقلم ولقي منهم أذى كثيراً وحاربه محاربة شديدة، وله معهم مناظرات ومجادلات كثيرة، وله الكثير من المؤلفات التي تدل على تعمقه وبسطته في شتى فنون العلم، و ألف في الأصول والفروع المؤلفات العديدة، وتوفي سنة (٥٧٣هـ)، وقره في هجرة سناع في مدينة حدة

أحدهما: ذكره أبو الحسين وهو أن هذا فرع على إثبات الأعراض وأنها تختص بالأوقات والنزاع في الموضوعين.

الثاني: أن المكلف لم يؤمر من ذلك إلا بما له صورة مخصوصة لا بأعيان معينة؛ لأن التكليف بذلك لا يصح لعدم تمييز تلك الأعيان من غيرها.

فأما أهل التراخي فليس لإيجاد المأمور به عندهم وقت معين يجب إيقاعه فيه فيقال: هل هو بعد ذلك يحتاج إلى دليل أو لا، بل الأوقات سواء في إيجاب إحداث ذلك الفعل.

وقال (القاسم) بن إبراهيم رواه عنه في اللمع والشفاء ورواه الإمام، (وأبو طالب والمنصور) بالله، رواه عنه الإمام (والشيخ) الحسن الرصاص، (والملاحمية والشيخان) أبو علي وأبو هاشم (وبعض الأشعرية): إن الأمر المطلق وضعه (للتراخي) لا بمعنى أنه يجب التراخي، بل بمعنى أنه لا يجب الفور، ولهذا قالوا: (ويمثل) أي يعد ممتثلاً (من بادر) به لفعله ما يقتضيه الأمر فيكون كالمبادر بالزكاة قبل حصول وقتها.

وقال (الشافعي والمتأخرون) كالإمام والمهدي والقرشي والفقهاء مطهر وابن موسى الدوراني: وهو الذي اختاره الرازي وابن الحاجب أن الأمر المطلق مقيد (لمجرد طلب الفعل ولا يدل عليهما) أي على القول والتراخي (إلا لقرينة) تعين أحدهما كما لو قال السيد لعبده: اسقني ماء، فإنه يفهم منه الفور لقرينة وهي أن العادة أن طلب السقي يكون عند الحاجة إليه عاجلة.

وقال (الجويني): بل هو (للفور شرعاً) أي يجب حمله عليه في أوامر الشرع (لأنه أحوط) من التأخير لحصول الامتثال بفعله فيه بإجماع من يعتد به، وليس كذلك إيقاعه فيما بعد؛ لأنه لا يأمن حصول المضرة بتأخيره.

وأجيب: بأنه ينبغي الاحتياط في النظر هل الأمر على الفور أو لا، فإذا صح بالدليل أن الأمر ليس على الفور حصل الأمن من وقوع الضرر بتأخيره عن أول أوقات الإمكان، لعلمنا ببقاء المصلحة في فعله فيما بعد (وتوقف) الجويني في مقتضاه (لغة) قال: إذ لا يعلم بمجرد اللغة أن الأمر يقتضي التعجيل ولا يقتضيه، إلا أننا نقطع أن الطلب متحقق في الحال.

وقال (الباقلائي: يجب الفور أو العزم) يعني يجب إمّا الفعل في ثاني أوقات الخطاب أو العزم على الفعل فيما بعده، والمراد أن الباقلاني يقول: إن الأمر المطلق يقتضي الفور لكنه يقول: لا يعصى بالتأخير مع العزم.

وحاصله: أن الواجب عليه في ثاني الحال إما الفعل أو العزم.

قيل: والظاهر أن هذا هو القول بالتراخي، أعني جواز التأخير، لكنه شرط العزم وهو اختيار أبي طالب وسيأتي ذكر حجتهما والجواب عنها بإنشاء الله في الواجب الموسع.

(وقيل: بالوقف) في مدلول الأمر (إما) أن يكون للجهل بمدلوله لغة (بمعنى لا يدري هل وضعه للفور أو التراخي) فيتوقف أيضاً شرعاً، (أو بمعنى أنه مشترك بينهما) أي القول والتراخي فتوقف فيه لتجرده عن القرينة كما هو المفروض.

لنا: أن السيد إذا أمر عبده بفعلٍ من الأفعال فتناسى عليه العبد وآخر حتى مضت الأيام والشهور لم يختلف العقلاء في أنه عاصٍ.

فإن قيل: إنما وجب ما ذكرتموه في الشاهد لوجه مفقود في التكليف، فإن العبد يعلم من قصد سيده تعجيل المراد، وربما تمس الحاجة الشديدة إلى ذلك بخلاف أوامر الحكيم، فإن الغرض بها تعريض للثواب وهو حاصل في أي وقتٍ وقع المأمور به.

قلنا: كما يعلم ذلك في الشاهد بقرائن الأحوال والخطاب، فإننا نعلم في الأوامر كذلك بالقرائن ودلالة الخطاب:

أما القرائن: فهو أن التكليف والأمر دعاء للمكلف إلى نيل الثواب، ولا ينال ذلك إلا بالقيام بما كلفناه فعلاً وتركاً مع ما في ذلك من المصلحة، ونحن نعلم أن المسارعة إلى القيام بما كلفناه يأتي على الوجهين.

وأما دلالة الخطاب: فقلوه تعالى {وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} (آل عمران: ١٣٣)، ولا شبهة أن المسارعة إلى ذلك لا تكون إلا بتعجيل القيام بما كلفناه وتعجيل الترك.

القائلون بالتراخي قالوا: الأمر يقتضي الوجوب غير مخصص بوقت دون وقت، فلو أراد الحكيم وقتاً بينه وإلا كان مكلفاً بما لا يعلم، فافتضى ذلك أنه لم يرد به أول الأوقات، بل فعل المأمور المأمور به في أيها فقد امتثل، وذلك ينتهض دليلاً على أنه للتراخي وهو المطلوب.

قلنا: لا نسلم دلالة ذلك على التراخي، فإنه إنما يفيد أن وضع الأمر لمجرد الطلب فقط من غير إيدان بفور أوتراخ، وذلك على مراحل من مطلوبكم، فأنا لكم أنه يفيد التراخي.

القائلون بأنه لمجرد طلب الفعل، قالوا: كما تقدم في التكرار من أن المدلول طلب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارجي، وأن الفور والتراخي من صفات الفعل، لا دلالة له عليهما.

(و) حكم (المبادر) أي الآتي بالفعل في ثاني الحال، وكذا المؤخر - قيل: ولو قال: والفاعل ليشملهما لكان أولى - أنه (ممثل) خارج عن عهدة الأمر (عند أكثر المتوقفين) قطعاً لحصول الفعل منه، فيخرج عن العهدة كما يخرج عن العهدة بالفعل مطلقاً في الموسع عند من قال: يتعلق الوجوب وأول الوقت، وعند من قال بآخره كما يأتي إنشاء الله تعالى.

(وتوقف بعض غلاتهم فيه، والمؤخر) أي توقفوا في الآتي بالفعل على أي حال هل يكون ممثلاً أو لا (لاحتمال إرادة الشارع للتأخير) فلا يجزي التقديم، قيل: وهذا بناء على أنهم يفسرون التراخي بوجوب التأخير، (أو التقديم) فلا يجزي التأخير.

قلنا: انعقد الإجماع من السلف والخلف قبل حدوث هذا المخالف على استحقاق الثناء بالمسارعة كما ورد به الشرع من قوله تعالى {أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ} (المؤمنون: ٦١)، وسارعوا وغير ذلك. (و) اعلم أن الواجب بالأمر المطلق مع ما فيه من الاختلاف كما عرفت (يأثم من أخره) لغير عذر (مع ظن الموت) أو تعذر الفعل عليه (اتفاقاً) بين الأصوليين، أما عند أهل الفور فظاهر، وأما عند أهل التراخي فأبي تراخٍ بعد هذا.

فصل: [في الأمر المقيد بوقت]

ولما فرغ من الأمر المطلق شرع في بيان المقيد بوقت فقال: (والمؤقت) والمراد به ما يتعلق (بوقت) محدود بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداء بل قضاء، كالصلاة خارج الوقت، أولاً يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار، وذلك الوقت (ينقص عن الفعل) نحو الأمر بصيام يومين في يوم (بممتنع الأمر به) أي بذلك الفعل.

قيل: وقوله (الأمر) من إقامة الظاهر مقام المضمَر، ولو تركه لكان أولى لعدم المقتضي له، ويمكن أن يكون المراد بالأمر التكليف والمضمَر به للأمر، وإنما امتنع لفوات شرط التكليف وهو القدرة على الفعل، (إلا عند مجوز تكليف ما لا يطاق) إلا إذا كان المقصود التكميل خارج الوقت أو إيجاب القضاء كما إذا طهرت الحائض وبلغ الغلام، وقد بقي من وقت الصلاة ما يتسع ركعة، ومثله إذا طهرت أو بلغ في يوم من رمضان، ونحو أن ينذر الإنسان بصوم يوم يقدم زيد فيقدم وقد مضى من النهار بعضه، ونحو أن يحرم الإنسان بمجتين؛ لأن ذلك تسبب لقضاء أحدهما.

(و) الأمر المؤقت (بوقت يساويه) من غير زيادة ولا نقصان (كالصوم للصوم) فإنه (يتعلق الوجوب بجميعه) أي بكل جزء من أجزائه (على سواء) وهو الواجب المضيق.

(و) المقيد (بوقت يزيد عليه) أي على الفعل (هو) الواجب (الموسع، كوقت أداء الصلاة) أي الاختياري المعين لقوله عليه السلام ((الوقت ما بين هذين))، ويعبر عنه الأصوليون بالواجب الموسع على سبيل المجاز؛ لأن الواجب وهو الفعل كالصلاة مثلاً ليس بموسع، وإنما الموسع الوقت الذي هو طرف لها الواقع فيه الواجب، وتقديراً للكلام الواجب الموسع وقته، ومعنى أداء الصلاة أي إخراجها من العدم إلى الوجود، والصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت.

(واختلف فيه) أي في وقت الاختيار؛ إذ ليس الخلاف في وقت الاضطرار هل الوجوب متعلق بتأديته في أي وقت أراد المكلف أو يتعين في أول ذلك أو في آخره:

(فعند أئمتنا وجمهور المعتزلة) منهم أبو علي، وأبو هاشم، وابن شجاع، والقاضي، (و) جمهور (الأشعرية) منهم الرازي، وابن الحاجب، (وبعض الفقهاء) رواه أبو الحسين عن بعض أصحاب الشافعي: أنه (يتعلق الوجوب بجميعه) أي بكل جزء من أجزائه (على سواء موسعاً) ذلك الوجوب (في أوله) إن شاء فعله فيه وإن شاء تركه، (مضيقاً في آخره) بأن لا يبقى من الوقت فوق ما يتسع له فحينئذ يتعين الفعل، فجميعه وقت لأدائه، ففي أي جزء أوقعه فقد أوقعه في وقته، ومعنى إضافة الوجوب إلى جميع الوقت أن مصلحة الفاعل وهي اللطيفة تحصل بالفعل في أوله وأوسطه وآخره كاملة لا يفوت ولا ينقص بالفعل في بعضه دون بعض.

قال (المنصور) بالله (والملاحمية: ومع التأخير) للفعل (لا يجب) على المكلف (العزم على فعله بعينه)، وقوله (في أوله) متعلق بالعزم أي لا يجب على من أخره العزم في أول وقت الموسع

على فعله بخصوصه فيما بعده، (وإنما يجب العزم على الإتيان بكل واجب جملة) وذلك من أحكام الإيمان يثبت بثبوتها وينتفي بانتفائها، وسواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل، فلو عزم على ترك واجبٍ بعد عشرين سنة أتم وإن لم يدخل الوقت.

وقال (أبو طالب والجمهور) من العلماء منهم الشيخان وابن شجاع: إذا أجزأ (يجب) على المكلف العزم عليه بخصوصه مع الذكر له، (ثم اختلفوا) بعد القول بوجوبه هل العزم بدل عنه أو لا؟:

(فعند أبي طالب وأكثرهم) أي أكثر القائلين بوجوب العزم: (أنه) أي العزم المذكور (بدل عنه) أي بدل عن الفعل في ذلك الوقت، ولذلك وجب العزم عند هؤلاء.

(وعند أقلهم) أي أقل القائلين بوجوب العزم أنه يجب العزم ولكنه (ليس ببدل) واختاره الشيخ الحسن، والقائلون بهذا فريقان منهم من يقول لا بدل لها أصلاً، ومنهم من يقول: لها بدل غير العزم بفعله الله.

قال الدواري: وقال بعضهم البدل من تقديمها فعل يفعله الله والعزم مع ذلك واجبٌ.

وقال بعضهم: العزم واجب وليس ببدل، ولا يجب على الله فعل شيء يكون بدلاً حكاها أبو طالب عن بعضهم.

وقال (جمهور الشافعية): لا يتعلق الوجوب بجميعة (بل) يتعلق (بأوله) فقط، واختلفوا في حدّ أول الوقت الذي هو وقت لتأدية الواجب عندهم:

فمنهم من قال: قدر الطهارة وفعل الصلاة.

ومنهم من قال: نصف الوقت إلى أوله أول له.

(و) هذا القول (خرجه أبو طالب للهادي) عليه السلام، قال: الأسنوي: وهذا القول لا يعرف في مذهب الشافعي.

قال: نعم، نقل الشافعي عن المتكلمين فقال: وقوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقول أن وجوب الحج على الفور وأن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن وقت الإمكان عصى^(١).

(١) قلت: وحدثنني شيخني العلامة محمد بن عز الدين حفظه الله أن لبعض الشافعية رسالة إلى المؤلف أنكر فيها

هذا القول عن أحد من الشافعية أشد الإنكار.

(و) القائلون بتعلق الوجوب بأول الوقت (اختلفوا فيما) لم يفعل في أوله بل (فعل في آخره): (فقيل: قضاء) أي لم يذكر في التوقيت إلا ليقضى فيه ما فات في وقت الوجوب وهو أول الوقت، قال المهدي: ولا يقضي بعده أصلاً، فإذا فات أول وقت الظهر في أول وقته قضاءه المكلف مهما لم يدخل وقت العصر، فإذا دخل فقد فات الأداء والقضاء وهذا القول للاصطخري وأتباعه.

قال القاضي شمس الدين: وخلاف هؤلاء قد انقرض.

(وقيل): بل الذي يفعل في آخره (أداء، وهو) أي آخر الوقت (وقت تأدية) لذلك الفرض، (لا) وقت (وجوب)، فوقت الوجوب عندهم متعلق بأول الوقت، لكن المكلف مخير بين أن يفعل فيه أو يؤخره عن وقت وجوبه إلى أي الأوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلاً، فإذا فعله في أول الوقت فقد أداه في وقت وجوبه، وإذا فعله بعده فلم يؤده في وقت وجوبه، لكن الشرع أباح له تأخير فعله عن وقت وجوبه أوقاتاً معلومة إذا فعل فيها لم يَأْتُم بالتأخير فهو أداء لا قضاء، فإن أخره عن تلك الأوقات أثم وكان فعله بعدها قضاء، فصار ضرب ما عدا الوقت ليدل على أن المكلف مخير بين أن يفعله في وقت وجوبه هو أول الوقت وبين أن يؤخره عن وقت وجوبه إلى أي الأوقات المضروبة لذلك الفرض، وأنه يجزيه فعله في أيها، فلا يَأْتُم حتى يفوت جميعها، هذا تحقيق مذهب هؤلاء.

وقالت (الحنفية و) هو (رواية) أي مروية (عن القاسم) بن إبراهيم عليه السلام: لا يتعلق الوجوب بجميعه ولا أوله، بل يتعلق الوجوب بآخره، قيل: يحتتمل أنه قدر نصف الوقت إلى آخره، ويحتتمل أنه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهي الأولى.

(ثُمَّ) إن القائلين بتعلق الوجوب بآخر الوقت (اختلفوا فيما فعل في أوله):

(فقيل): هو (نفل سقط به الفرض) كما نقول في الوضوء قبل دخول الوقت.

ورد: بأنه لو كان كذلك لجاز أنه يؤديهما بهذه النية.

(وقيل): بل هو (واجبٌ مُعَجَّلٌ) كالزكاة المخرجة قبل وقتها.

قال في شرح المنهاج: وهذا المذهب باطل، لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعاً.

قلت: وكتبهم بخلاف ما نقله السيد عنهم، ولا أدري من أين هذا النقل، ولعله اقتفى أثر ابن الحاجب، وإنما

العجب من أن شراح المختصر لم يتنبهوا على هذا، وفيهم شافعية، فليحقق ذلك، تمت. من هامش النسخة (أ).

وقد حكي عن الشيخ أبي الحسن (الكرخي) أنه يقول: الواجب الموسع (موقوف على آخره) أي آخر الوقت، (فإن بلغه المكلف) وهو على صفة التكليف (ففرض) لانكشاف الوجوب عليه، (وإن لم يبلغه) بأن مات، (أو) بلغه لكن لم يستمر على صفة التكليف، بل (سقط) تكليفه قبله) بجنون أو حيض قبل آخر الوقت (فنفل)، لانكشاف عدم الوجوب عليه.

ورد: بأن الفعل لا يكسب حكماً بعد تقضيه ومضيه وقته.

لنا: أن الأمر قيد بجميع الوقت فلا يعرض فيه التخيير بين الفعل والعزم، ولا وجه لتخصيص أوله وآخره لتعلق الأمر به على سواء، فيكون القول بهما تحكماً باطلاً.

ولنا أيضاً: إن كان وقته جزءاً معيناً، فإن كان آخر الوقت كان المصلي في غيره مقدماً لصلاته على الوقت، فلا يصح كقبول الزوال، وإن كان أوله كان المصلي في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره له عن وقته عاصياً، كما لو أخر الظهر إلى وقت العصر، وكلاهما خلاف الإجماع.

أبو طالب: ترك الواجب لا إلى بدلٍ غير جائز، وإلا لخرج عن كونه واجباً؛ إذ معنى واجب: ما يستحق الذم والعقاب على تركه، فإذا لم يجب عليه فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب.

وأما أن البدل هو العزم فقال في المجزي: الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من أن العزم بدل عن كل فعل واجب بتراخٍ، ولا يتعين له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والغصوب وما يجري مجراها، وإذا ثبت أن العزم في هذه المواضع يقوم مقام الفعل عند تعذره حكمنا بأن العزم بدل عن كل واجبٍ يحتاج إلى بدل، وإذا ثبت كونه في الأصول العقلية بدلاً عن الواجبات، فاحتيج في الواجب الموسع فيه إلى بدل أقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها.

ودفع: بأن العزم لو صلح بدلاً لتأدى الواجب به وليس كذلك.

قال المهدي: والصحيح قول من لم يجعل لها بدلاً في أول الوقت ووسطه؛ إذ المصلحة إنما هي فيما عين الله سبحانه وجوبه، ولم يعين إلا الصلاة دون العزم، ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع أبعاد الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير. انتهى.

قال الشيخ لطف الله: وأما الجواب عن القياس على الواجبات العقلية، فلعل القائلين بعدم وجوب العزم المذكور لا يسلمون وجوب العزم على كل من المذكورات بخصوصية.

القائل بوجوب العزم وليس ببدل، قال: لو جاز تأخير الصلاة من غير عزم للحقت بالنفل.

قلنا: النفل يجوز تركه على الإطلاق، والصلاة لا يجوز تركها كذلك، وإنما تترك من وقت إلى وقت، وأما على أنه ليس يبدل فما تقدم.

جمهور الشافعية: لو كان واجباً في آخر الوقت لعصى بتركه في آخر الوقت، وقد أتى به في أوّله. قلنا: ذلك إنما يلزم لو تعين وجوبه آخر الوقت، وليس كذلك، بل التعجيل والتأخير فيه جائز كخصال الكفارة.

الحنفية: لو كان واجباً في أول الوقت لعصى بتأخيره؛ لأنه ترك الواجب وهو الفعل في الأوّل. قلنا: إنما يلزم لو تعين وجوبه أول الوقت كما تقدم.

قالوا أيضاً: قد ثبت أنه إذا أخل بالصلاة في آخر الوقت استحقّ الذم، وهذا حقيقة الواجب استحقاق الذمّ، وإذا أخل به قبل ذلك لم يستحقّ الذم، وهذا يقتضي أنّها حينئذ غير واجبة. قلنا: إنما استحقّ ذلك في آخر الوقت لتضييقها فيه، وهو أيضاً يستحقه على الإخلال بها في أول الوقت، وهو حيث ينقضي الوقت ولما يفعلها، ويكفي في حقيقة الواجب استحقاق الذم على بعض الوجوه، فبطل ما زعمتم.

(و) من الأحكام لما نحن فيه أن (من مات في أثناء) الوقت (الموسع بعد العزم على الفعل) وقبل الفعل (لم يَأثم بتأخيره)، لأن التأخير جائز له، فلا يَأثم بالجائز.

وقوله (بعد العزم): لعله أراد ليفيد أنه لا يَأثم باتفاق، وإلا فغير العازم لا يَأثم أيضاً على المختار كما سبق من عدم اشتراط العزم.

(ويَأثم في الأصح من آخره لغير عذرٍ مع ظن الموت) فإن لم يظن الموت فلا إثم عليه، وصورة ظن الموت أن يُطالب أولياء الدم مثلاً باستيفاء القود من الجاني فيحضره الإمام أو نائبه، ويحضر الجلاد ويأمره بقتله.

قال الآسوي: ومثله أيضاً ما إذا كان عادة المرأة أن ترى الحيض بعد مُضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر، فإن الوقت يتضيق، نص عليه الجويني في النهاية، في الكلام على مبادرة المستحاضة إذا تقدر ذلك، فإن عصى فاتفق أن أولياء الدّم عفوا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقته الأصلي، لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو آثم في الأصح، وادعى ابن الحاجب الاتفاق على ذلك، وكذلك القرشي.

وكان الإشارة بقوله في الأصح إلى ما ذكره المهدي عليه السلام حيث قال: وعندي أنه لا يَأْتُم إلا من جعله متعلقاً بأوله فقط، لأجل تأخيره عن وقت الوجوب لا لظن الموت.

مثال ذلك: أننا إذا جعلنا الصلاة لطفاً في واجب لا يصح إيقاعه قبل خروج الوقت؛ لأنَّ الشرع ورد بأجزائها ووجوبها من أول الوقت إلى آخره، من دون أن يخص حالاً دون حال، ولا مكلفاً دون آخر، فيكشف لنا ذلك عن الملطوف فيه إنما يكون بعد خروج وقتها لا قبله؛ إذ لو جوزنا كون ما هي لطف فيه يقع قبل خروج وقتها لوجب على الله تعيين ذلك؛ إذ لا مصلحة لنا في فعلها بعد فوات وقت المطلوب فيه، لأنها حينئذ قد سلبت وجه الوجوب وهي كونها لطفاً، فلما ورد الشرع باستمرار وجوبها إلى آخر الوقت المضروب قطعنا بأن الملطوف فيه متأخر عن ذلك الوقت في كل حالٍ وفي كل مكلف، وهذا القطع واضح البرهان، وهو يستلزم أمرين:

أحدهما: أن من مات وقد بقي من وقتها ما يتسع لها، انكشف لنا أنه لم يكن مكلفاً بها؛ إذ ليست له لطفاً حينئذ لعدم تكليفه بالملطوف فيه؛ لأجل الموت قبل حضور وقتها، وهذا واضح كما ترى.

الأمر الثاني: أنه لا يلزم تعجيل الصلاة حينئذ كما زعم ابن الحاجب - أعني إذا ظن أنه يموت عقيب التأخير - لأنه إذا ظن ذلك فقد ظن أنها غير واجبة لما قدمنا من أنها لا لطف فيها حينئذ، وإذا ظن أنها غير واجبة لم يلزمه التعجيل كما لو لم يظن الموت، فلا وجه لما ذكره ابن الحاجب مع القول بأن وجه وجوب الصلاة ونحوها كونها مصلحة.

وأما على أصلهم وهو أنها إنما وجبت للأمر بما فذلك مستقيم؛ لأنه يلزمه امتثال الأمر، فإذا أمكنه في أول الوقت وغلب في ظنه أنه لا يمكنه في آخره، وجب عليه التعجيل لوجوب امتثال الأمر، فهذا مستقيم على أصلهم لا على أصلنا فافهم هذه النكته، فقد غفل بعض علمائنا عن هذا، وجعل كلام ابن الحاجب مستقيم على أصلنا.

قلت: وأراد به الفقيه يوسف رضي الله عنه؛ لأنه نص عليه في الزهور.

(فإن لم يمت) ذلك الذي أخر مع ظن الموت (ثم فعله في وقته، فالمختار وفاقاً للجمهور أنه أداء) لأنه مفعول في وقته المقدر له شرعاً.

(خلافاً للباقلاني) فإنه زعم أنه قضاء؛ لأنه صار وقته شرعاً بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت،

فهذا واقع بعد وقته.

قال عضد الدين: ولا خلاف معه في المعنى إلا أن يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد؛ إذ لم يقل به أحد إنما النزاع في التسمية وتسميته إذاً أولى؛ لأنه فضل في وقته المقدر له شرعاً أولاً، وإن عصى بالتأخير كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصي ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقاً، ولا أثر للاعتقاد الذي بان خطؤه، فكذا هاهنا هذا فيمن أخر مع ظن الموت وسلم، وأما من أخر من ظن السلامة فلا إثم عليه لعدم عصيانه بالتأخير؛ لأنه جائز له. ولا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة؛ إذ لا يمكن العلم بما فيؤدي إلى تكليف المحال. قال ابن الحاجب: وهذا بخلاف ما وقته العمر، فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب.

قال المهدي: لا وجه للحكم بعصيانه إذا قلنا إنه موسع، لا إذا قلنا إنه مضيق.

فصل: [في الأمر المؤقت هل يستلزم القضاء]

اختلف في الأمر المؤقت هل يستلزم القضاء بأمر الأداء إذا ترك فيه أو لا؟ فقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (والقضاء) يجب (بأمر جديد) كالأمر في حديث الصحيحين ((من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها))، وفي حديث مسلم ((إذا رقد أحدكم عن الصلاة فإن غفل عنها فليصلها))، (لا) أن القضاء يستفاد (بأمر الأداء) وهو أقيموا الصلاة (لأنه) أي أمر الأداء (لا يستلزمه) أي لو كان وجوبه بالأمر الأول، ومن المعلوم أنه ليس دالاً عليه صريحاً لكان مستلزماً له أي دالاً بالالتزام على القضاء، واللازم منتفٍ. أمّا الملازمة فبينه؛ لأن الوجوب أخص من الاقتضاء؛ لأنه اقتضى مع المنع من النقيض، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم.

وأما انتفاء اللازم: فلأننا قاطعون أن قول القائل: صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم آخر بعده بوجه من وجوه الدلالة، ولا يعرض له به أصلاً، (خلافاً للقاضي) عبد الجبار (و) أبي بكر الرازي (رازي الحنفية والحنابلة وغيرهم) كالشيرازي فهؤلاء قالوا: الأمر بالفرض المؤقت يفيد

وجوب القضاء في وقته^(١)؛ لأن المأمور به فعل يأتي به المكلف، والوقت وإن كان من ضروراته فليس من ذاتياته حتى يكون اختلاله مؤثراً في سقوطه.

قلنا: الأمر إنما يتناول الفعل في الوقت الذي عين له لا بعده، فالمأمور به فعلٌ واقع في ذلك الوقت، فييقاعه في ذلك الوقت مأموراً به، فعند اختلاله لا يبقى المأمور به، ولا يمتنع أن تتعلق المصلحة بذلك الوقت دون غيره.

قالوا: أيضاً الفعل مع الوقت كالدين مع الأجل؛ لأنه لو قدم لم يعتد به، بخلاف أداء الدين. (والأمر بالأمر بالشيء) كما إذا أمر امرءاً مكلفاً أن يأمر غيره بشيء (ليس أمراً به وفاقاً للجمهور) من العلماء، (وسواء كان) الأمر بالأمر بالشيء (بلفظ (مُر)) نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((مروهم بالصلاة لسبع))، (أو بغيره من صيغ الأمر) كقول الملك للوزير: قل لفلان يفعل كذا، فإنه ليس أمراً من الأمر لذلك الغير بذلك الشيء.

قلنا: لو كان كذلك لكان قولك للغير: مر عبدك بكذا تعدياً؛ لأنه أمر لعبد الغير، ولكان مناقضاً لقولك للعبد: لا تفعل؛ لأنه أمر له ونهى وليس في ذلك تعدياً ولا تناقضاً قطعاً واتفاقاً. قالوا: يفهم ذلك من أمر الله رسوله أن يأمرنا، ومن قول الملك لوزيره: قل لفلان افعل كذا. قلنا: إن الفهم تمّ لقريظة تدل عليه وهي العلم بأنه مبلغ لأمر الله وأمر الملك، وليس الغرض أمرها بالأمر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع.

فصل: في حكم الأمر المقيد بتأييد أو شرط أو صفة، في التكرار وعدمه

ولو قدمه عند ذكر الخلاف في اقتضاء الأمر المطلق للمرة أو للتكرار أو غيرها لكان أنسب. (و) ذلك أنّ الأمر (المقيد بالتأييد) نحو: افعل هذا أبداً (بقتضي الدوام) بصريح لفظه، وحكى المهدي في معياره خلافاً لأبي عبد الله في ذلك، واحتجاجاً له على عدم اقتضائه التأييد بما روته اليهود عن موسى عليه السلام (تمسكوا بالسبب أبداً) ولم يدم التمسك.

قال الإمام الحسن: والأقرب أن أبا عبد الله لا يخالف في ذلك كما يشهد به سياق احتجاجه، وأن ما أراد إلا جواز دخول النسخ فيه، ولا معنى لعدو من مواضع الخلاف، وجعله مسألة

(١) صواب العبارة: إذا فات في وقته، فتأمل، تمت.

برأسها ولا وجه لذكره هنا؛ إذ محله باب النسخ، (وفي جواز نسخه خلاف سيأتي) إنشاء الله تعالى في الناسخ والمنسوخ، والمختار جوازه.

(و) الأمر (المقيد بالعام) أي بلفظ يفيد الكلية العموم (يقتضي التكرار) أي تكرار الأمور به بتكرر القيد (نحو: اكرمه كلما قام) فكلمة كلما تقتضي إكراهه كلما حصل القيام في أي وقت.

(و) أما الأمر المقيد (بغيره) أي غير العام (من وصف) وهو هاهنا: ما علق به الحكم من غير أن يتناوله لفظ تعليل ولا لفظ شرط نحو قول الله تعالى {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} (المائدة: ٣٨)، (أو شرط) ومعنى وصفنا له بالشرطيّة أنه يقف عليه الأمر وليس بمؤثر فيه، ولا مؤثر فيما يؤثر فيه المؤثر، سواء ورد بلفظ الشرط أو لم يرد بلفظه، وذلك كالإحصان الواقف عليه الأمر بالرجم، وقد يعني أنه وارد بلفظ الشرط سواء كان شرطاً في الحقيقة أو علة مؤثرة:

فالأول: نحو أن يقول الله سبحانه: ارجموا الزاني إن كان محصناً.

والثاني: أن يقول: ارجموا زيداً إن كان زانياً.

وذكر قاضي القضاة أنّ الشرط هو المعقول الذي يتعقل به المشروط، وهذا يلزم أن تكون العلة شرطاً، وستأتي شروطه في باب الخصوص إنشاء الله تعالى، فما هذا حاله ففيه تفصيل، فنقول:

(إن لم يكن فيهما) أي في الصفة والشرط أي في مدلولهما (التكرار) بأن يكون مما إذا فعل مرة لم يمكن فعله أخرى (لم يقتضيه) أي لم يقتض التكرار لعدم احتمال له، وذلك (نحو: ادفع إلى قاتل عمرو درهماً، واكسه إن قتل زيداً) إذ القتل لا يتكرر، فلا يتكرر الأمر به المعلق عليه لفظ الأمر به (وإن أمكن) في مدلولهما التكرار (فإن كانا علة في المعنى) أي كان مدلول كل منهما علة ثابتة بالدليل وإن لم يكن اللفظ صريحاً في التعليل (نحو) قوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، في الصفة فإنه قد علم أن الزنا كالتعليل، وقوله تعالى {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة: ٦)، في الشرط فإنه قد علم أن الجنابة علة لوجوب التطهير، من نحو قوله صلى الله عليه وآله ((الماء من الماء))، (وجب التكرار للفعل اتفافاً، للأمر) نفسه (عند القائلين إن مطلقه يقتضيه)، أو له (وللعلة) فقط (عند القائلين أنه لا يقتضيه)، للإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها، فإذا تكررت تكرر، (وإن كانا) أي مدلولوا الصفة والشرط (غير علة نحو: اعطه درهماً حال قيامه، وإن دخلت السوق فاشتر

لحماءً، لم يقتض التكرار) بتكرر ما علق به، (عند أئمتنا وجمهور القائلين أن مطلقه لا يقتضيه، خلافاً لأقلهم) أي أقل القائلين بأنَّ المطلق لا يقتضي التكرار، (وللقائلين أن مطلقه يقتضيه، كالاسفراييني) فهؤلاء قالوا: إن الأمر المقيد بالصفة والشرط يقتضي التكرار.

لنا: أن السيد إذا قال لعبده: إذا دخلت السوق فاشتر كذا، فاشتره مرة مقتصراً عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق عد ممثلاً، وذلك معلوم قطعاً لعة وشرعاً، ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك.

وأما حجة المخالفين:

أما الإسفرائيني: فبناؤه على أصله من اقتضاء المطلق التكرار، لكن لما قيد هنا كان التكرار بحسب تكرار القيد.

وأما غيره فقالوا: تكرر الفعل بتكرر ما علق به في أوامر الشرع نحو {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا} (المائدة: ٦)، {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا} (النور: ٢)، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا} (المائدة: ٣٨)، {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة: ٦)، والاستقراء يدل على أن فهم التكرار من نفس التعليق. قلنا: أمّا ما ثبتت علته كالجنابة والزنا والسرقة فليس بمحل للنزاع، وأما غيره فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص، ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة.

فصل: [في الأسر بالفعل المطلق ماهو المطلوب منه]

(وإذا أمر) الأمر (بفعل مطلق) أي غير معين لفعلٍ مخصوص، (نحو: بع) هذا الثوب من غير تعيين بيع؛ إذ لو عينه فلا نزاع فيه نحو: بع الثوب الفلاني بكذا، (فالمطلوب) بذلك الأمر كل (فرد) للبيع مثلاً (على البدل من الأفراد الجزئية) الحقيقة؛ لأنها المتحققة في الأعيان، وأطلق المصنف التقييد بالحقيقية؛ لأن الجزئي إذا أطلق تبادر منه الحقيقي، قيل: ولفظة كل ليست على ما ينبغي، فلو تركها وأتي بأي لكان أولى، قيل: وكذا الأولى مع ترك لفظ كل ترك لفظ على البدل كما لا يخفى، (المطابقة للماهية) أي التي تصدق عليها الماهية صدق الكل على جزئياته كالبيع مثلاً، فإنه يصدق على كل فردٍ من أفرادها، (لإمكان وجودها في الأعيان) أي في الوجود الخارج عن الذهن فيصح طلبه لإمكان الإمتثال، (إلا) بعض الأفراد وهو (ما علم خروجه عن القصد) أي قصد الأمر (بقربنية) تدل على خروجه عنه، وذلك (كالبيع بالغبن الفاحش) في المثال فإنه فردٌ من

أفراد البيع، لكن مخالفته للمعتاد قرينة على أن الأمر لم يقصد شمول طلبه له، (لا) أن المطلوب (نفس الماهية الكلية) أي التي ليست في ضمن الشخص، (المجردة) عن عارض الشخص، (لاستحالة وجودها في الأعيان) فلا تطلب، وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الإجماع.

يقال: إن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان إنما لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن الجزئيات، فمن حيث أنها موجودة تكون مشخصة جزئية، ومن حيث أنها الماهية الكلية تكون الكلية وأنه محال. وقال (بعض الشافعية): ليس المطلوب الجزئي (بل) الماهية (هي المطلوبة) بالأمر، لأن المطلوب غير مقيد بالجزئي، والجزئي مقيد فلا يكون المطلوب هو الجزئي فيكون هو المشترك بما ذكرنا من الدليل، فوجب حمل الأمر على طلب الجزئي المقيد بقيد ما مر غير تعيين، وإن كان ظاهراً في المشترك؛ إذ لا يخرج عنهما، (فالأمر) نحو: بع (يتعلق بها) أي بالماهية (لا بالجزئيات المطابقة لها) نحو البيع بثمن المثل أو أزيد.

قلنا: يستحيل طلب المشترك الجزئي؛ لأن القاطع لا يعارضه الظاهر.

واعلم أن مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهية الكلية، وعدم التفرقة بين الماهية المطلقة، بمعنى عدم اشتراط قيد ما، والمطلقة تعني اشتراط الإطلاق وعدم التقييد، وتحقيقه: أن الماهية قد توجد بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالإنسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد، وبالعكس، وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر، وتسمى الماهية المحلوظة، والماهية بشرط شيء، ولا ارتياب في وجودها في الأعيان، وقد يوجد شرط التجرد عن جميع العوارض، وتسمى الماهية المحردة، والماهية بشرط لا شيء، ولا خفاء في أنها لا توجد في الأعيان، بل في الأذهان، وقد توجد لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة، بل مع تجويز أن تقارن العوارض ولا تقارنهما، ويكون مقولاً على المجموع حالة المقارنة وهي الكلية الطبيعية، وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء، والحق وجودها في الأعيان لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات الحقيقية على ما هو رأي الأكثرين، بل من حيث أنه يوجد شيء تصدق هي عليه ويكون عينه بحسب الخارج، وإن تغيرا بحسب المفهوم، ولهذا زيادة تدقيق ليس هذا موضعه.

وإذا تقرر هذا، فنقول: يجوز أن يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية، وإن كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما، وهذه لا يستحيل وجودها؛ لأن

الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيداً فيها ولا شرطاً لها، ولا يلزم أن يكون المطلوب هي الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المصنف، ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه الخصم؛ لكون المطلوب هو الماهية، بل المطلوب الذي يصدق على الشخص وعلى المتعدد.

فإن قيل: الجزئية والكلية متنافيتان، فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر، لئلا يلزم اعتبار النقيضين.

قلنا: عدم اعتبار أحدهما غير ارتفاعهما، واللازم هو الأول، والمحال هو الثاني.

فصل: في بيان معنى الإجزاء واختلاف فيه

قال في الحواشي: وهو غير الخلاف في الصحة؛ لأن الكلام هاهنا أخص وهناك أعم في العبادات وغيرها، فعلى هذا فالإجزاء هو الصحة في العبادات.

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (والإتيان بالمأمور به يفيد الإجزاء؛ إذ الإجزاء (هو وقوع الفعل على وجه يخرج به عن عهد الأمر) وإنما يحصل الإتيان بالمأمور به إذا أتى بالفعل جامعاً للشروط التي اقتضى الأمر إيقاعه عليها، وإذا أتى به كذلك فقد وقع الفعل على وجه يخرج عن عهدة الأمر.

وقال (أبو هاشم والقاضي) عبد الجبار (والحاكم): الإتيان بالمأمور (لا يفيد، إذ هو وقوع الفعل على وجه يسقط القضاء) وليس كل إتيان بالمأمور يسقط القضاء، بدليل أن المصلي بظن الطهارة إذا تبين كونه محدثاً وجب عليه القضاء، مع أنه قد أتى بالمأمور به وهو الصلاة بظن الطهارة؛ إذ لو كان المأمور به الصلاة ييقن الطهارة لكان آثماً لمخالفته المأمور به والإتيان على خلافه.

قال (المنصور) بالله (والحفيد: بل) الإجزاء الخروج عن عهدة الأمر على حد لا يتبعه لزوم القضاء، فهو حينئذ (مجموعهما) فيفيده.

قال في الجوهرة: والذي يدل على ذلك: أن أهل الأصول والفروع متى علموا أن المكلف قد خرج عن عهدة الأمر بحيث لا يلزمه القضاء وصفوا فعله بالإجزاء، وإن فقد كل أمر سوى ذلك، ومتى لم يعلموا ذلك من حال الفعل لم يصفوه بالإجزاء، فيجب أن يكون معنى الإجزاء ما ذكرنا.

واستدل على أن الإتيان بالمأمور به يفيد الإجزاء -بمعنى مجموع الأمرين- بأن من يخالف ذلك: إمّا أن ينازع في الشق الأول، أو في الشق الثاني، وكلاهما ظاهر السقوط؛ لأن المكلف إنما يكون مأخوذاً

بامثال الأمر، فمن أدى الفعل على وفق الأمر باستكمال شرائطه فقد خرج عن عهده؛ إذ لا يتوجه عليه الذم بعد ذلك، والثاني باطل أيضاً؛ لأن القضاء لا يتوجه في فعل قد أدى على شرطه. انتهى.

قيل: وكان معنى قولهم يسقط القضاء أنه لا يجب الفعل معه مرة أخرى فيشمل ما يجب فعله في الوقت لانكشاف الخلل في فعله أولاً، ولعلمهم يجيبون عن وجوب القضاء في الصلاة بظن الطهارة، بأنه وجب بأمر آخر لا بهذا الأمر، وتسمية المعاد قضاء مجازاً لمشايمته القضاء لكونه مثل الأداء لكن فيه بعد. انتهى

ويرد على الأولين: مخالفة عرف العلماء من أنهم لا يطلقون الإجزاء إلا على ما يخرج عن عهدة الأمر ولا يجب قضاؤه.

وعلى الثاني والثالث: أنه يلزم أن لا يوصف الفعل الذي لم يشرع قضاؤه إذا فعل على الوجه المأمور بإيقاعه كصلاة الجنائز بالإجزاء؛ إذ لا قضاء له حتى يسقط.

فإن أجيب: بأن المراد بالقضاء الفعل مرة أخرى فهو في غاية البعد، فإذا الصحيح ما قال في المقنع من أن المأمور به لا يخلو: إما أن يكون مما شرع قضاؤه. أو يكون مما لم يشرع قضاؤه.

فإن كان الأول فمعنى كون المأمور به مجزياً: أنه فُعلَ على حد لا يلزم قضاؤه، بأن يقع لجامعاً لشرائطه.

وإن كان الثاني فمعنى كونه مجزياً: أنه كافٍ في خروج المكلف عن عهدة الأمر به، فتلخص أن الإتيان بالمأمور به لا يفيد الإجزاء فيما شرع قضاؤه، ويفيد فيما لم يشرع، وإنما أحرنا هذا التفصيل بعدم ورود شيء مما قدمنا عليه.

(و) هل (الخلاف) في المسألة (لفظي) بمعنى أنه راجع إلى أن مسمى الإجزاء أو معنوي، فقيل بالأول، (وقيل) بالثاني: وهو أنه (معنوي)، وتظهر فائدته فيمن صلى بظن الطهارة، ثم انكشف له الحدث) فأتى بالمأمور به وخرج بذلك عن عهدة الأمر لعدم الذم حينئذ عليه مع عدم سقوط القضاء عنه، فيوصف بالإجزاء فعله على القول الأول لا على الثلاثة الأخر.

(و) الإجزاء (إنما يوصف به ما له وجهان):

أحدهما: معتد به شرعاً لكونه مستجمعاً للشرائط المعتبرة، فيوصف بالإجزاء.

والآخر: غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه، فيوصف بعدم الإجزاء كالصلاة والصيام والحج.

(لا) ماله (وجه واحد) فإنه لا يوصف بالإجزاء وعدمه، وذلك (كمعرفة الله تعالى) فإن من عرفه

تعالى بطريق ما فلا كلام، وإن لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية؛ لأن الغرض أنه ما عرف.

(و) كذلك أيضاً (رد الوديعه) لأنه إما أن يردها إلى المودع أو لا؟.

فإن ردها فلا كلام، وإلا فلا رد.

قال الآسنوي: وهذا في المعرفة صحيح، وأما في الوديعه فلا؛ لأن الموع إذا حجر عليه لسعة أو

جنون فلا يجزي الرد عليه، بخلاف ما إذا لم يحجر عليه، فتلخص أن رد الوديعه يحتمل وقوعه

على وجهين. انتهى.

فصل: في الأمر بالشئ، المعين هل هو نهي عن ضده أو يدل عليه أو لا؟

قال بعض المحققين: وليس الكلام في هذين المفهومين لا في المعنى لاختلافهما بالإضافة، فإن

الأمر مضاف إلى الشئ، والنهي إلى ضده، لا في اللفظ؛ لأن صيغة الأمر افعل وصيغة النهي لا

تفعل، وإنما النزاع في الأوامر الجزئية المعينة، ولهذا زدنا لفظ المعين ليدل على أن الكلام في الجزئيات

بمعنى إنما يصدق عليه أنه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهي عن ضده أو دال عليه أو لا؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

أولها: قول (أئمتنا والمعتزلة: و) هو أنه (ليس الأمر بالشئ هو عين النهي عن ضده، ولا يتضمنه،

أي لا يدل عليه بالمطابقة ولا التضمن) كما إذا قال اسكن فليس دالاً على الحركة لا مطابقة ولا

تضمناً، (إذ) الأمر بالشئ كالسكون والنهي عن ضده كالحركة (هما لفظان متغايران) وصواب العبارة

أن يقال: معنيان متغايران أو بحذف لفظ لفظان إذا التغير اللفظي لا دخل له في نفس إيجادهما أو

نفي كون أحدهما جزء للآخر، والمطلوب أنه ليس معنى قولنا لا تسكن غير معنى قولنا: تحرك، حتى أنه

يدل عليه بالمطابقة، ولا جزؤه حتى أنه يدل عليه بالتضمن، بل هما معنيان متغايران بمعنى أن أحدهما

غير الآخر؛ إذ لو كان كذلك لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه؛ لأن الكف عن الضد هو

مطلوب النهي، ويمتنع أن يكون المتكلم طالباً لأمر لا يشعر به فيكون الكف عن الضد متعلقاً له، وما

ذلك إلا بتعقل مفرديه، وهما الضد والكف عنه، ونحن نقطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عنهما.

واعترض: بأنا لا نسلم حصول القطع بطلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد، وإنما يصح لو أريد الضد الخاص الذي هو جزئي من جزئيات ما لا يجمع المأمور به، كالقعود بالنسبة إلى القيام، أمّا لو أريد الضد العام أعني أحد الأضداد لا على التعيين، فلا إذ الطالب إنما يطلب الفعل إذا علم أن المأمور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه، والعلم بعدم تلبسه بالفعل مستلزم لتعقل الضد.

وأجيب: بأن جواز الذهول عن الضد أيضاً ضروري بنجده من أنفسنا، وما ذكرتم لا يدفعه؛ لأن الأمر طلب الفعل في المستقبل وهو لا ينافي التلبس به في الحال حتى يفتقر إلى العلم بتلبس المأمور بال ضد العام، ولو قدر أن الطلب يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه، فالكف أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بشيء من أضداد الفعل، فلا يستلزم تعقل الضد.

واعلم أن الظاهر من قول من قال إن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه أنهم أرادوا بالتضمن ما يشمل الالتزام لا المعنى الاصطلاحي، لكن المؤلف بنى على أن التضمن هنا بالمعنى المصطلح عليه، فلذلك قال (والمختار وفقاً لبعض المعتزلة) وتبعاً للآسنوي (أنه يستلزمه) بمعنى أنه يدل عليه بالالتزام، (خلافاً للإمام) يحيى (وغيره) من المعتزلة وغيرهم؛ لأن الأمر دال على المنع من الترك، ومن لوازم المنع من الترك المنع من الأضداد فيكون الأمر دالاً على المنع من الأضداد بالالتزام وهو المدعى.

وأنت خير باندفاع هذا بما سبق من أن الضد قد لا يخطر بالبال حال الأمر بالشيء، دع عنك المنع منه. (و) ثالثها: ما روي (عن بعض المعتزلة أن أمر الوجوب يستلزمه دون أمر الندب) فلا، لأن أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً، ولا ذم إلاً على فعل؛ لأنه المقذور وبالفعل الذي يذم عليه أمر في الإيجاب إلا الكف عن المأمور به أو إيقاع ضد المأمور به، والذم بأيهما كان من الكف وفعل الضد، فذلك الذم يستلزم النهي عن أيهما كان؛ لأن الذم معنى النهي بمعنى أن المنهي ما يذم فاعله، وإلا فحقيقة النهي طلب الكف عن الفعل بخلاف أمر الندب، فلا وجه لجعله نهياً عن الضد؛ إذ لا ذم على التارك.

قلنا: النزاع إنما هو في أن أمر الإيجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج، وحينئذ لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للأمر، ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم المحض، ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يذم عليه فهو منهي عنه، وإنما

يكون لو كان فعلاً لا كفاً، فإن النهي طلب كف عن فعل لا عن كفٍ، ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهياً عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكفّ.

(واختلفت الأشعرية) على أربعة أقوال:

(فقال الجويني والغزالي وابن الحاجب: ليس) الأمر بالشيء (عينه) أي عين النهي عن ضده حتى يكون الدال عليه دالاً عليه بالمطابقة، (ولا يتضمنه، ولا يستلزمه)، وهذا المذهب بعينه هو مذهب الإمام وقد عرفت دليله.

وقال (الباقلاني): أنه ليس كذلك (بل هو عين النهي عن ضده) مستدلاً: بأن فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة؛ إذ البقاء في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثاني، وإنما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة.

وأجيب: بمصير النزاع لفظياً في تسمية الفعل المأمور به تركاً لضده، وفي تسمية طلبه نهياً، وطريق ثبوته النقل لغة، ولم يثبت، وعلى تقدير ثبوته يكون حاصله: أن الأمر بالشيء له عبارة أخرى كأحجية، مثل أنت وابن أخت خالتك، وذلك يشبه اللعب لا ينبغي أن تشحن به الكتب العلمية وتشغل بها.

(ثم قال) أي الباقلاني (آخرًا): إنه ليس عينه لكن (يتضمنه، واختاره الأمدي) وقول المصنف يشعر بأن الباقلاني أراد التضمن المعروف بدليل قوله (وقال الرازي يستلزمه) فالمعروف من مذهبه خلاف ذلك، بل أراد بالتضمن هنا ما يشمل الإلتزام فيكون قول الرازي وقوله متحددين فيصير الأقوال ثلاثة.

(و) الأشعرية (لم يفرقوا بين أمر الوجوب والندب) في أنه ليس عينه ولا يستلزمه أو يتضمن أو يستلزم النهي عن ضده تحريم في الأول وتنزيهاً في الثاني.

ثم إن (أئمتنا والمعتزلة) قالوا: (وكذلك) أي كما أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده (ليس الأمر بالشيء ناهياً عن ضده خلافاً للباقلاني) فقال: إن الأمر بالشيء ناهياً عن ضده.

قال الإمام: ومعناه أن نفس كونه أمراً بالشيء هو عين كونه ناهياً، وادعى الباقلاني الإجماع على ذلك وأن الخلاف إنما هو في الفعل لا الفاعل.

(ودعوا الاتفاق في الفاعل باطلة) لما عرفت من مذهب أئمتنا والمعتزلة خلاف ما قال.

فصل: في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به أولاً

وقد أشار بذلك إلى قوله (والأمران غير المتعاقبين) بأن تراخى ورود أحدهما عن الآخر سواء (اختلفاً) مثل لو قال: صل ركعتين، ثم بعد مدة قال: صم يومين، (أو تماثلاً) نحو أن يقول: صل ركعتين، ثم بعد مدة يقول: صل ركعتين، فهما (غيران) فيعمل بهما صرماً أي كلّ منهما مغاير للثاني، ولا يعلم في هذا خلاف، أمّا مع الاختلاف فواضح، وأما مع التماثل فلأن تكرر مع انقضائه لا يغير مقتضاه.

(و) الأمران (المتعاقبان المختلفان مع العطف) نحو: صل وصم.

(و) مع (عدمه) نحو: صل صم.

(و) مع (إمكان الجمع) كهذا.

(و) مع (استحالة) الجمع، والذي يستحيل الجمع مع الأول تارة بكون استحالته (عقلاً) كالصلاة في المكانين، فإن الحصول في مكانين محال بالصلاة، (و) تارة بكون استحالته (شريعاً) كالصلاة والصدقة فإن في الصدقة من الأفعال ما يمنع من إجزاء الصلاة شريعاً، فهما (كذلك) أي غيران لاختلافهما، (لكنه يمتنع الأمر به في المستحيل) كما مثلناه لما فيه من التعذر، فالأمر بما لا يطاق محال في العقول، (إلا عند مجوز تكليف ما لا يطاق) فإنه يجوز عنده.

(و) الأمران (المتعاقبان التماثلان إن كانا مع عدم العطف ولم يقبل الأول التكرار) بأن يكون مما إذا فعل مرة لم يمكن فعله أخرى (عقلاً) نحو: اقتل زيداً، اقتل زيداً، (أو شريعاً) نحو حج حجة الإسلام، حج حجة الإسلام، (فالثاني تأكيد، سواء كانا عامين) مثل: اقتل كل إنسان، اقتل كل إنسان، (أو) كانا (خاصين) نحو: اقتل زيداً، اقتل زيداً، (أو) كان (الأول عاماً والثاني خاصاً) نحو: صم كل يوم، صم يوم الجمعة، (أو عكسه) بأن كان الأول خاصاً والثاني عاماً نحو: صم يوم الجمعة صم كل يوم، (وإن قبل الأوّل التكرار) مثل صل ركعتين، صل ركعتين.

(فالثاني تأسيس عند): الشريف (الموسوي والإمام) يحيى (والقاضيين) عبد الجبار وجعفر، (والحاكم، والرازي، إلا لمانع) يمنع من التأسيس، ويقتضي حمل الثاني على أنه الأوّل، (من عادة) نحو: اسقني ماء، اسقني ماء، فإن العادة قاضية بأنه إنما يريد أن يسقيه ما يزيل به عطشه وذلك يحصل بمرة، فكان

ذلك مانعاً من تكرار السقي، فحيثذ يتعين التأكيد، (أو تعريف) يجعل الثاني عبارة عن الأول وإشارة إليه، كصل ركعتين أو غير ذلك، كصم هذا اليوم صم هذا اليوم؛ لأن الكلام فيما يقبل التكرار.

(وتأكيد عند المنصور) بالله (والشيخ) الحسن (و) عبد الله (بن زيد، وتوقف أبو الحسين وابن الملاحمي) فيما هذا حاله هل يكون تأكيداً للأول أو يستدعي مأموراً ثانياً.

لنا: أن فائدة التأسيس - وهي هاهنا أن يقتضي التكرار إيجاباً آخر - أظهر من فائدة التأكيد وهي نفي وهم التجوز؛ لأن التأسيس بالنظر إلى نفسه أكثرى، والتأكيد بالنظر إلى نفسه أقلى، وإن كان في التكرير أكثر والحمل على الأظهر الأكثر أولاً، وأيضاً فوضع الكلام للإفادة لا للإعادة، أيضاً فالتأسيس أصل والتأكيد فرع.

قالوا: كثر التكرار في التأكيد ما لم يكثر في التأسيس فيحمل عليه إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب، وأيضاً فإنه يلزم من العمل بهما تكثير مخالفة الأصل وهو براءة الذمة عن المرة الثانية، بخلاف التأكيد، وما لا يفضي إلى تكثير مخالفة الأصل الذي هو الظاهر أولى مما يفضي إليه.

قلنا: ما ذكرتم في ترجيح التأكيد لا يقاوم ما ذكرنا في ترجيح التأسيس، ثم إن في الحمل على التأكيد أيضاً مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب أو الندب للقطع بأنه ليس ظاهراً في التأكيد، ولو سلم تساوي الترجيحات المذكورة رجعنا إلى الأصل وهو اقتضاء كل منهما مع انفراده مطلوباً آخر، فلا يتغير ما يقتضيه كل منهما مع الانفرد باجتماعهما، ولو سلم فالاحتياط فيما ذكرنا لاحتمال الوجوب في نفس الأمر فيكون أولى.

أبو الحسين قال: الأمر الثاني كما هو محتمل أن يكون مستقلاً بفائدة جديدة فهو محتمل للتأكيد فيجب الوقف.

(وإن كانا) أي الأمران المتعاقبان المتمثالان (مع العطف ولم يقبل الأول التكرار عقلاً) نحو: اقتل زيداً، واقتل زيداً، (أو شرعاً) نحو: حج هذه السنة، وحج هذه السنة، (وهما عامان) نحو: اقتل المشركين واقتل المشركين، (أو خاصان) نحو: اقتل زيداً واقتل زيداً، (فالثاني تأكيد) لعدم إمكان التكرار.

قال عبد الله (بن زيد وغيره، وكذا إن كان الأول عاماً والثاني خاصاً) نحو: اقتل كل أحد واقتل زيداً، (أو عكسه) نحو: اقتل زيداً واقتل كل أحد، فإن الثاني يحمل على التأكيد؛ لأنه لو لم يحمل عليه لكان قد تناول الأمر الثاني مستحيلاً؛ لأن قتل زيد قد دخل في قتل كل أحد.

ومن الثالث: قوله تعالى {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ} (البقرة: ٢٣٨)، فإن الصلاة الوسطى داخلية في الصلوات.

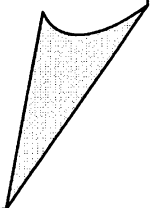
قال (الإمام) يحيى (القاضي) عبد الجبار (والشيخ) الحسن: (بل) الثاني (تأسيس)، لأن العطف يقتضي التغاير.

(وتوقف أبو الحسن والرازي) في كون هذا تأكيداً أو تأسيساً لتعارض ظاهر العموم وظاهر العطف. (وإن قبل الأول التكرار) نحو: صل ركعتين وصل ركعتين: (فالثاني تأسيس) لأنه أولى كما تقدم؛ ولأن ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل، (إلا لمانع من عادة) نحو: اسقني ماء واسقني ماء، (أو تعريف) مثل صل ركعتين وصل الركعتين، فإنَّ العادة والتعريف قرينتان على عدم التعدد كما سبق. (خلافاً للرازي في التعريف) فبنى فيه على التأسيس، قال: لأن لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق، وبتقدير أن تكون للمعهود والسابق فيمكن أن يكون المعهود هو الصلاة التي تناولها الأمر الأول، ويمكن أن يكون ما تناوله صلاة أخرى تقدم ذكرها، وإذا كان كذلك بقي العطف سليماً عن المعارض.

(توقف فيه) أي في التعريف (أبو الحسين) لتعارض التعريف والعطف عنده أو لعدم ترجيح أحدهما. قال القاضي عبد الله بن زيد: ولقائل أن يقول: حكم العطف هاهنا أولى من حكم العهد؛ لأن حكم الألف واللام مع واو العطف أو كونهما للعهد، ويخرج الخطاب عن فصاحته وبلاغته فضلاً عن أن يبقى على حقيقته، فكان حكم العطف أولى.

الباب الثاني:

باب النهي



الباب الثاني من أبواب الكتاب:

باب النهي

فصل: [في النهي وصيغته]

(هو) اصطلاحاً (قول) خرج غير القول من الإشارة، قيل: ولو قال كلام، لكان أولى لأنه أخص، (إنشائي) يخرج نحو: أنا أمنعك من كذا (دال) بهيئته (على المنع من الفعل) خرج الأمر؛ إذ يدل على طلب حصول الفعل لا على المنع منه، قيل: وهذا ينطبق على القولين في أن مطلوب النهي ترك أو فعل وهو الكف، وزدنا بهيئته تبعاً لبعضهم، قال: وإنما قلنا بهيئته ليخرج نحو: امتنع عن الضرب، فإنه وإن دل على المنع لكن دلالاته عليه بمادته لا بهيئته، ولو صرح به لكان أولى. وقوله (حتماً) يخرج المكروه، وفيه تنبيه على ما اختاره في النهي كما ستعرفه إنشاء الله تعالى. وقوله (على جهة الإستعلاء) يخرج الدعاء والالتماس.

(و) النهي (له حرف واحد، وهو لا الجازمة)، لا النافية (نحو: لا تفعل بالثناء) الفوقانية (للمخاطب) أي لجنس المخاطب مفرداً كان أو مثني أو جمعاً مذكراً أو مؤنثاً، (والياء) التحتانية (للغائب) المذكر مفرداً أو أكثر، وقس عليهما غائب المؤنث كذلك.

(وتستعمل صيغته) وهي لا تفعل، (في معان) ثمانية (وهي):

[١] (التحريم) نحو: {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى} (الاسراء: ٣٢).

[٢] (والكراهة) نحو: لا تأكل بشمالك.

[٣] (والتهديد) نحو قول السيد لعبده: لا تفعل هذا، وهو يريد فعله منه.

[٤] (والتحقير) نحو: {وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ} (ط-ه: ١٣١).

[٥] (والعاقبة) نحو: {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ} (آل عمران: ١٦٩)،

أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت.

[٦] (والدعاء) نحو: {رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا} (آل عمران: ٨).

[٧] (والإياس) نحو: {لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ} (التحريم: ٧).

[٨] (والإرشاد) نحو: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ} (المائدة: ١٠١).

(وهي) أي صيغته (مجاز) إذا استعملت (فيما عدا الأولين) من الستة الباقية (اتفاقاً) على ذلك بين الأصوليين.

واختلف فيها إذا استعملت (فيهما) أي في الأولين (فأتمتا والجمهور) هو (حقيقة في الحظر) لمثل ما تقدم في الأمر من حمل الصحابة لصيغة النهي مجرد عن القرائن على التحريم. (وقيل): حقيقة (في الكراهة) لأن النهي إنما يدل على مرجوحية المنهي عنه، وذلك لا يقتضي التحريم. قلنا: لا نسلم ذلك، بل يسبق الفهم منه عند التجرد عن القرينة.

(وقيل: مشترك بينهما) لاستعمالها فيهما، وكون الأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: لا نسلم استواءهما بل يتبادر التحريم.

(وقيل: متواطئة فيهما) لاشتراكهما في رجحان الترك، فجعله لأحدهما يكون تقييد بلا دليل فلا يصار إليه (فهو للقدر المشترك بينهما، وهو طلب الكف استعلاء) دعواً للاشتراك والمجاز. والجواب: ما سبق.

(وقيل: بالوقف) لا لأجل الاشتراك، بل للجهل بالحقيقة، (يعني لا يُدري أي معنى وضعت له) من الإثنين لما تقدم من أنه لو ثبت لثبت بدليل إلى آخره.

والجواب: ما تقدم، وبالجملة فالخلاف هنا كما تقدم في الأمر سواء سواء، فمن قال بالوجوب هناك قال بالحظر هنا، ومن قال بالندب هنالك قال بالكراهة هنا، ومن قال بالاشتراك أو التواطؤ أو توقف هناك قال هناك كذلك.

(وإذا اقترن به) أي بالنهي (وعيد) نحو: لا تشتم زيداً تستحق العقاب (فالحظر اتفاقاً) أما عند القائلين بأنه حقيقة فيه فواضح، وأما عند غيرهم فلوجود القرينة وهي الاقتران بالوعيد. (ويحمل) النهي (إذا تجرد عن القرينة على حقيقته عند كل) إذ الحقيقة هي الظاهرة، فلا يعدل عنها إلا لقرينة.

فصل: في بيان فائدة النهي بالنظر إلى الدوام وعدمه

وهو قسمان: (مطلق) عن التقييد بوصف أو شرط (ومقيد) بأحدهما، (ويقتضيان) أي المطلق والمقيد (القبح) في المنهي عنه؛ إذ لا نهي عن الحسن (و) الانكفاء عنه على سبيل (الفور) أي ثابت وقت سماع الخطاب وفهمه مع الإمكان (اتفاقاً) لما ستعرفه إنشاء الله تعالى من أنه مفيد لدوام

الانتهاء، ولعله أراد اتفاق القائلين باقتضائه الدوام، وإلا فمن خالف في ذلك كالرازي لم يوافق هنا؛ إذ معنى الدوام شمول جميع الأوقات التي يأتي الخطاب واحد منها، على أن منهم من جعله حقيقة في المكروه كما تقدم لك بقليل، والمكروه ليس بقبيح؛ إذ لو كان قبيحاً لاستحق تاركه العذاب.

(فالمطلق لدوام الانتهاء لغة وشرعاً عند أئمتنا والجمهور) من الأصوليين (إلا لقرينة) تقتضي عدم التكرار، كقول الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم فإن هنا قرينة حال اقتضت على أن المراد به ما دام المرض، وكقولك للمحرم لا تأكل صيد البر، (ولذلك) أي ولأجل أنه لدوام الانتهاء (قيل) أي قال الإمام (النفي المطلق يعم) كل منفي، وهذا في معنى النفي (بخلاف) ما يدل على (الوجود المطلق) فإنه لا يعم، ألا ترى أنك إذا قلت: ما جاءني زيد، فإنه يفيد أنه لم يأتك في زمن من الأزمنة؛ بخلاف قولك: جاءني زيد، فإنه لا يفيد أنه جاءك في كل وقت، إنما يفيد أنه جاءك في وقت ما، وهذا لا شك فيه.

(وقيل) بل المطلق (للإنتهاء مرة لا للدوام إلا لقرينة) تقتضي الدوام نحو: ولا تقربوا الزنا، فإن قرينة كونه حراماً يقتضي تأييد عدم اقترابه.

واشتهر بنفي أنه ليس للدوام الرازي، نص عليه في المحصول والحاصل، فإن أراد المصنف أن هذا القول له فالعبارة غير محررة؛ إذ الرازي يقول: إن النهي لا يدل على التكرار ولا على الفور، فلو قال: ولو بمرة، لكان أولى، لأن أهل هذا القول إنما ينفون التكرار، ولا يقيدون بالمرة، وأطلق العضد الخلاف هنا لشذوذ، ولم يحكم بأن خلافهم في أنه للمرة أو أنها من ضروراته.

لنا: من جهة اللغة أن السيد متى نهي عبده عن شيء من الأشياء ففعل ذلك عد عاصياً في أي وقت فعله، ومن جهة الشرع أن العلماء لم تزل تستدل بالنهي عن الترك، مع اختلاف الأوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت، ولولا أنه للدوام لما صح ذلك.

قالوا: لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فإن الحائض نهي عن الصلاة والصوم ولا دوام. قلنا: كلامنا في النهي المطلق، وهذا مختص بوقت الحيض لأنه مقيد به، فلا يتناول غيره، ألا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض.

واستدل الرازي: بأنه قد يرد للتكرار كما مثلناه سابقاً، وبخلافه كما مثلناه كذلك عند ذكر القرينتين، والاشترار والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك، وزيف دليبه بأن عدم التكرار إنما كان لقرينة وهي المرض، والكلام عند عدم القرائن.

وقال (السكاكي: إن كان) النهي (لقطع الواقع) أي لقصد إفادة قطع الواقع أي الحال الواقع من المحال. قلت: يعني الحال الذي هو متلبس به في ذلك الوقت، (فللمرة) لأن تلبسه به قرينة على ذلك، وذلك (كقولنا للمتحرك لا تتحرك) أي لإفادته على إيصاله، (وإن كان لإيصاله فالدوام كقولنا للمتحرك لا تسكن) لأن نهيته عن ضد ما هو عليه قرينة أيضاً، فيعلم أن هذا ليس بقول ثالث، إلا أن يريد السكاكي أنه فهم ذلك من الصيغة ومن الحالية، فالقرينة لا دخل لها، لكن ذلك بعيد غير مسلم، هذا حكم المطلق.

(و) أمّا (المقيد بوصف، نحو: العالم لا تهنه، أو شرط نحو: إن كان فاسقاً فلا تكرمه) فإنه أيضاً (للدوام عند أئمتنا والجمهور كالنهي المطلق) بمعنى أنك لا تهن العالم دائماً، ولا تكرم الفاسق كذلك. وقال (أبو عبد الله والحاكم) إن المقيد ليس كالمطلق بل هو (للانتهاء مرة) فيمثل بعدم إهانة العالم وإكرام الفاسق مرة عند حصول ما قيد به.

قال المهدي: الأقرب أن يجعل تلك المرة متعينة في أول أحوال وجود الشرط أو نحوه (إلا للقرينة) تقتضي الدوام كما إذا كان الوصف أو الشرط علة. لنا: أن النهي يفيد دوام الانتهاء بوضعه وتعليقه بالصفة والشرط لا بغير وضعه، فيجب أن لا يغير فائدته.

قالوا: إذا قال السيد لعبده: لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد، أفاد مرة واحدة. قلنا: هذا عين النزاع، ومجرد دعوى لا يلتفت إليها ولا يعول عليها، سلمنا فذلك لقرينة فهمها العبد، إمّا للخوف عليه من زيد، أو للإهانة له بعدم لقيه أو نحو ذلك.

فصل: في امتضاء النهي بعد الوجوب للحظر

اختلف هل النهي بعد الوجوب يقتضي الحظر كما يقتضيه إذا وقع ابتداء كما تقدم، وذلك نحو أن يقول: زوروا القبور ثم يقول بعد ذلك: لا تزوروها، أو الإباحة أو الكراهة.

فقال (أئمتنا والجمهور: ويقتضي الحظر بعد الوجوب إلا لقرينة) تقتضي عدم الحظر من إباحة أو كراهة.

(وقيل) ليس كذلك (بل) يقتضي بعد الوجوب (الإباحة) فهؤلاء طردوا أصلهم في أن الأمر يقتضي الإباحة بعد الحظر، كذلك هنا.

(وقيل) لا يقتضي بعده الحظر ولا الإباحة (بل الكراهة).

(وتوقف الجويني) في مقتضاه بعد الوجوب، قال: أما أنا فأستحب الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر.

لنا: أنا قد ذكرنا أنه مفيد للتحريم وتقدم الوجوب لا يضر خللاً فيما هو مفيد له بأصل وضعه وهو التحريم، فلماذا كان مفيداً له إلا عند قرينة تصرفه عن ذلك.

قالوا: تقدم الوجوب قرينة على الإباحة أو الكراهة على اختلاف رأيهم.

قلنا: لا نسلم كونه قرينة لأيهما.

فصل: [في تقسيم النهي واقتضائه الفساد]

في بيان تقسيم النهي إلى المنهي عنه لعينه أو وصفه أو أمر خارج، ويترتب على ذلك التقسيم الكلام في اقتضائه الفساد وعدمه.

(والنهي عن الشيء) إذا كان النهي هو النهي (المقتضي للحظر) لا المقتضي لغيره من سائر الأمور الثمانية؛ إذ لا يتعلق به صحة ولا فساد، فلا كلام لنا فيه الآن.

(إما) أن يكون النهي عنه (لعينه) أي يكون المقتضي للمنع عين المنهي عنه (وهو ما نهى فيه عن الجنس كله؛ لأنه منشأ المفسدة كالظلم) فهو منهي عن جنسه كله.

(أو) يكون النهي (لوصفه: وهو ما نهى عنه بعض الجنس لوصف) أي المقتضي للمنع عن المنهي عنه وصف فيه (يلازمه) حال إيجاد (كالصلاة في المنزل الغصب) في العبادات، فإنها

حال فعلها لا يفارقها كونها في المنزل الغصب؛ إذ أجزاءها أكثرها الأكواف فيه، (و) كذا (بيع الغرر) في المعاملات، فإنه لكونه واقعاً على وجه الغرر لا يفارقه الغرر، والوصف المقتضي للمنع

فيهما هو الغصب في الأول والغرر في الثاني.

(أو) يكون النهي عنه (لغيرهما) أي لغير العين والوصف (وهو ما نهى عنه لأمر خارج عنهما يقارنه تارة ويفارقه تارة أخرى كالبيع) المنهي عنه (وقت نداء الجمعة) لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩)، فإن الأمر بترك البيع يقتضي ما يقتضيه النهي عنه من المنع من فعله، فله حكم النهي فالمقتضي للنهي عن البيع وقت النداء أمر خارج عن العقد، وهو تفويت صلاة الجمعة لا بخصوص البيع؛ إذ الأعمال كلها كذلك، وهو قد يقارن البيع بأن يقع التفويت في وقت البيع، وقد لا يقارنه بأن يقع التفويت بغير بيع.

(ويدل النهي في الأوّل) وهو المنهي عنه لعينه (على القبح) كما هو مقتضي النهي كما تقدم (مؤكدًا) لما اقتضاه العقل (في العقليات) نحو: لا تظلم، لا تكذب، (و) يدل (عليه) أي القبح (وعلى الفساد في الشرعيات).

وفي الحواشي: اعلم أن هذه المسألة فيها دقة كما قاله الإمام يحيى، وأمثلة العبادات في القسم الأوّل لم تتضح لي، وعبارة الإمام يحيى تقتضي أنها لا تكون إلا في المعاملات فقط، فينظر في أمثلتها. وحاصل ما فهمت: أن المنهي عنه لعينه في الشرعيات هو المنهي عنه تعبدًا، وهو ما لا تظهر علة النهي عنه، وقد مثل على أصل أبي القاسم بالسجود لغير الله، والمنهي عنه لوصفه بما ظهرت علة النهي فيه، فيصح أن يلحق به غيره إن وجدت العلة فيه، ولذا اختلف في تحريم آنية الذهب والفضة هل للعين وهو المختار، فلا يلحق بهما غيرهما، أو للخيلاء فيحل استعمالها إذا غشا، وتحريم آنية النحاس والخشب المزخرف إلحاقاً لهما بآنية الذهب والفضة بجامع الخيلاء كما ذكره في البحر. قالت (الأشعرية: والخلاف فيه) أي في المنهي عنه لعينه (كالثاني) أي كالممنهي عنه لوصف؛ لأنهم لم يثبتوا التحسين والتقبيح العقليين.

فصل: [في النهي هل يدل على الفساد أم لا؟]

(ولا يدل) النهي (في الثاني على الفساد، لا لغة ولا شرعاً، لا في العبادات) قال في الحواشي، قال في الذريعة: وهي الطاعة التي تؤدّى مع ضربٍ من التواضع والخضوع، على الوجه الذي أمر، مع علمه بأحوال المعبود، كالصلاة والصوم والوضوء، (ولا في غيرها) من سائر الأمور الشرعية،

(عند أبي حنيفة ومحمد) بن الحسن، (والشيخين) أبي علي، وأبي هاشم، (وأبي عبد الله) البصري، (و) أبي الحسن (الكرخي، والقاضي) عبد الجبار، (والحاكم، والقفال، وبعض الأشعرية).

(وحيث يفسد المنهي عنه) يعني إذا علم فساد منهي عنه كما سيأتي من الصور على فسادها وهو منهي عنه (فللدليل) دل على فساده (غير) النهي كما سيتضح.

(و) هؤلاء القائلون بعدم دلالة على الفساد (اختلفوا هل يدل على صحة المنهي عنه شرعاً قبل النهي أو لا) يدل عليها، كما لا يدل على الفساد:

(فعن أبي حنيفة ومحمد: يدل عليها، وعند غيرهما لا يدل كما لا يدل على الفساد).

وقال (أبو طالب والمنصور بالله وأكثر الفقهاء وبعض المتكلمين والظاهرية: بل يدل على الفساد في العبادات وغيرها).

(ثُمَّ اختلفوا:) في طريق الدلالة (فأقلهم) منهم أبو طالب والمنصور عليه السلام قال: يدل عليه (شرعاً) لا لغة.

(و) قال (أكثرهم:) إنه يدل على الفساد (لغة) أيضاً.

(و) قالوا: (حيث لا يفسد المنهي عنه) كما سنبينه (فللدليل) دل على عدم فساده.

وقال (جمهور أئمتنا وبعض الفقهاء وأبو الحسين وابن الملاحمي والرازي): بتفصيل وهو أنه (يدل على الفساد في العبادات دون غيرها إلا لدليل فيهما) أي دليل يدل على عدم الفساد في العبادات كما في الطواف على جبل مغصوب، أو يدل على الفساد في غيرها كالربا.

قال الدواري: وبهذا التفصيل قال القاضي شمس الدين والشيخ الحسن وبعض الشافعية، وهذا القول هو الأجود.

احتج الأولون: بما قاله في المقنع من أن الصحة والفساد يتعلقان بأحكام الفعل، فإن معنى وصف العبادة بالصحة في عرف العلماء أنها فعلت على حد لا يجب قضاؤها إذا كان قد شرع قضاؤها، ومعنى وصفهم لها بالفساد هو أنه يجب قضاؤها لفعالها على غير ذلك الحد، هذا في العبادات.

وأما في العقود والإيقاعات فمعنى وصف البيع بأنه صحيح هو أنه يصح فيه التصرف فيما تناوله العقد على ذلك الحد، وكذلك في الأنكحة والإجازات وما شاكلها، والنهي لا يفيد شيئاً من تلك الأحكام ضرورة، فإن وجوب القضاء وتركه وصحة التصرف وعدمها غير مستفاد من

لفظ النهي ولا فائدته، وإذا لم يفد النهي شيئاً من تلك الأحكام لم يفد ما يتعلق بها من صحة وفساد؛ لأن إفادته ما يتعلق بها فرع على إفادته إياها.

وأيضاً لو اقتضى النهي الفساد بحقيقته لاقتضاه: إما بلفظه أو بفائدته.

والأوّل باطل؛ لأن لفظ النهي هو قول القائل لغيره: لا تفعل وليس في لفظ هذه الصيغة ذكر الصحة ولا الفساد ولا يفهم من فحواها ذلك؛ لأن ما يعلم بالفحوى هو مثل قوله تعالى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} (الاسراء: ٢٣)، فإنه يفهم من فحوى هذا الخطاب المنع من ضربهما وشمهما.

وأما أنه لا يجوز أن يقتضيه بفائدته: فلأن فائدة النهي هي كون المنهي عنه مكروهاً، فإن كان النهي صادراً عن حكيم اقتضى كون المنهي عنه قبيحاً ومحرمّاً ومعصية ومحظوراً، وهذه الألفاظ مترادف على معنى واحد، وإن لم يكن النهي صادراً عن حكيم لم يفهم منه إيجاب ترك المنهي عنه تبعاً للكراهة، وكون المنهي عنه مكروهاً وقبيحاً لا يقتضي فساداً؛ لأن في الشريعة أشياء منهيّاً عنها وهي إذا حصلت وقعت موقع الصحيح في ثبوت أحكامها الشرعية كالذبح بسكين مغصوب، والوطئ في زمن الحيض، وعقد النكاح في الوقت المنصوص للصلاة، والبيع في وقت النداء، وغسل النجاسة بالماء المغصوب، وتلقي الركبان، وبيع حاضر لباد، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، ومعلوم أن هذه الأشياء مكروهة قبيحة ويجب في بعضها الكفارة كالوطء في زمن الحيض عند كثير من العلماء، ومع ذلك فلها أحكام الصحة لا أحكام الفساد.

فإن قيل: إن في الشريعة أشياء منهيّاً عنها وهي إذا حصلت اقتضى النهي فسادها، كالوضوء بماء مغصوب، وستر العورة للصلاة بثوب مغصوب وغير ذلك، فإن هذه الأشياء فاسدة لورود النهي عنها، فيجب فيما ذكرتموه من الأمثلة المتقدمة أن يكون إنما خرجت عن الفساد لقريئة وإلا وجب في هذه الأشياء أن لا تكون فاسدة مثلها.

فالجواب: أنا لا نمنع من كون هذه الأشياء فاسدة على الإطلاق كما لا تمنعون من كون الأمثلة المتقدمة صحيحة على الإطلاق، فيرجع النزاع في وجه فسادها، فعندنا لقرائن اقترنت بها، لا لأن النهي يقتضي أجزاء المنهي عنه فيرد النقص بها، وإنما ينفي اقتضاؤه للفساد لا غير، وعندكم أن وجه فسادها مجرد وجود النهي، ولنا أن نقض عليكم بالأمثلة المتقدمة لقولكم أنه يقتضي الفساد بظاهره، ونستدل بها على أنه لا يقتضي الفساد بفائدته كما تقدم.

أبو حنيفة: لو لم يدل على الصحة لكان ممتنعاً عن المكلف، بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة، فلا يمنع المكلف عنه؛ لأن المنع عن الممتنع لا يفيد، فلا يقال لمن لا يقدر على القيام لا تقم.

قلنا: إنه ممتنع بهذا المنع، وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع.

أبو طالب: أمّا أنه لا يدل عليه لغة: فاحتج عليه بما تقدم.

وأما على أنه يدل عليه شرعاً: فبأنه لم يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد في العقود وغيرها ويرجعون في الدلالة على الفساد إلى مجرده، كرجوعهم إلى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا العمة عليها، لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى)) في فساد هذا العقد من غير اعتبار معنى سوى ذلك، وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم نقد أو نسيئة إلى خبر أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت في النهي عنه نقداً، وهكذا رجع كثير منهم إلى نهيهم صلى الله عليه وآله وسلم ((عن نكاح المحرمة ونكاح الشغار))، في فساد هذين العقدتين، ولم يحك إنكار في الرجوع إلى النهي ولا في الإستدلال به، وإنما نوزعوا بالنهي من وجوه آخر، فصار إجماعاً منهم على اقتضاء النهي للفساد في الأفعال الشرعية.

فإن قيل: إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع وحكموا بصحته فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضيه أو يحمل عليه، أو لى من أن يحكم بأن النهي بمجرد لا يقتضي الفساد، استدلالاً بفعلهم في المواضع الأخر.

فالجواب: أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه إنما علقوه بالنهي فقط في المواضع التي حكموا به من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه صار هذا أصلاً فيما ذهبنا إليه ودلالة عليه، فإذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب أن يحمل ذلك على أنهم عدلوا عن هذا الأصل ولم يحكموا فيه بالفساد لدلالة دلت عليه، كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم للحكم بالخصوص وعمما تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مقتضى مجازه إذا دلت الدلالة عليه، ويعلم بما ذكره أبو طالب جواباً ما تقدم لصاحب المقنع من أن وقوع الفساد في

بعض النواهي ليس من أن يدل على اقتضاء النهي الفساد بأولى من دلالة عدم وقوعه في بعض، على أنه لا يدل على الفساد.

القائلون بأنه يدل على الفساد لغة: استدلوا:

أولاً: بما تقدم من استدلال العلماء بالنهي على الفساد.

وأجيب: بأنه يدل على دلالة على الفساد شرعاً، وأما لغةً فلا، بل ذلك لفهم دلالة شرعاً لما تقدم من دليلنا على عدم دلالة لغة.

وثانياً: بأن الأمر يقتضي الصحة والنهي نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان، فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصحة وهو الفساد.

واعترض: بأن الأمر يقتضي الصحة شرعاً لا لغة، ونحن نقول بمثله في النهي، ومرادكم دلالة لغة ومثله ممنوع في الأمر، سلمنا ذلك، لكن المتقابلات لا يجب اختلاف أحكامها لجواز الاشتراك في لازمٍ واحدٍ فضلاً عن تناقض أحكامها، سلمنا وجوب تناقض أحكام المتقابلات، أعني النسب الإيجابية والسلبية، لكن لا نسلم أنه يستلزم المطلوب أعني كون المنهي مقتضياً للفساد، فإن حكم الأمر هو أنه يقتضي الصحة، فنقيضه أنه لا يقتضي الصحة، وهو أعم من اقتضى عدم الصحة، أعني الفساد، والأعم لا يستلزم الأخص.

القائلون بالتفصيل قالوا: العبادة إنما تؤدَّى على سبيل القربة، ولا قربة في المعصية، فوجب أن لا تكون صحيحة بخلاف المعاملات، فلمَّا وجد في المنهي عنه ما لم يقض فيه بفساده كالذبح بسكين مغصوب، وليست قربة حكموا بعدم اقتضاء النهي فيها الفساد، وما قدمناه برشدك إلى الجواب عما قالوه.

(و) الفساد (معناه في العبادات: البطلان) فيقال: صلاة فاسدة أي باطلة.

(وفي غيرها من المعاملات) كالبيع والشراء والنكاح (والإيقاعات) كالطلاق والعتاق والنذر والوقف وكثير من مسائل الفروع، (البطلان أيضاً عند الناصر) للحق (والشافعي) لعدم الواسطة بين الصحيح والباطل عندهما.

(وعند جمهور أئمتنا والفقهاء أنه) أي الفساد يخالف البطلان؛ لأنه (خلل فيها) أي في المعاملات (يوجب في حال عدم ترتب ثمراتها عليها المقصودة منها) بخلاف البطلان فإنه عدم ترتب شيء من الثمرات المقصودة منها عليها، وقد تقدم الكلام في هذا فلا وجه لتكريره.

تنبيه

أقوال العلماء في هذه المسألة ثلاثة وتفصيلها خمسة:

الأول من الثلاثة: أن النهي لا يدل على الفساد لا في العبادات ولا في المعاملات.

والثاني: أنه يدل عليه فيهما.

والثالث: التفصيل وإنما قلنا: أن تفصيلها خمسة؛ لأن أهل القول الأول فريقان:

منهم من يقول: إنه يدل على الصحة.

ومنهم من يقول: لا يدل عليها.

وأهل الثاني فريقان:

منهم من يقول: إنه يدل عليه لغةً.

ومنهم من يقول: شرعاً فقط.

والخامس التفصيل من العبادات وغيرها.

فصل: في بيان اختلاف الثالث، وفي ذكر حكم يعم الأقسام الثلاثة

وقد أبان ذلك بقوله: (ولا يدل) النهي (في الثالث) وهو ما نهي عنه لأمر خارج يقارن تارة ويفارق أخرى (على الفساد عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، فلذلك لم يكن البيع وقت النداء فاسداً، (خلافاً لبعض أئمتنا) وهو الإمام أبو الفتح الديلمي نص عليه في تفسير سورة الجمعة في قوله: ولا ينعقد البيع من الزوال إلى انقضاء الجمعة، (ومالك وأحمد في رواية عنه) فقالوا: مطلق النهي يفيد الإفساد مطلقاً.

لنا: أن النهي في قوله تعالى {وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة: ٩)، راجع إلى التفويت الذي هو مفارق للبيع، فلا يدل على الفساد؛ إذ لا يلزم من النهي المفارق للشيء فساد الشيء.

قالوا: الفساد مقتضى النهي فيفيد الفساد في الصورة المذكورة.

قلنا: لا نسلم أن الفساد يقتضى النهي، سلمنا، فهو مدفوع بعلمنا أن النهي عن المفارق للشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء.

(وحظ الأصولي) من مسألة هل النهي يقتضى الفساد أو لا؟: (معرفة انحصار المناهي في الثلاثة) وهو المنهي عنه لعينه ووصفه ولأمرٍ خارج (و) حظه (تميز كل منها عن الآخر جملة) بذكر حدودها (فأما النظر في آحاد الصور الجزئية من أي الأخيرين هي) وإنما لم يقل من أي الثلاث؛ لأن الأولى ظاهرة؛ ولأن السمع إنما يكون مؤكداً في الأول، ولا مجرى له في الفروع، (والحكم عليها) أي آحاد الصور الجزئية (بأحد الأقوال المتقدمة) من أن هذه الصورة يقتضى النهي فيها الفساد أو لا يقتضيه أو يفصل: فيها؟ (فموكول إلى نظر الفقيه) ولا مدخل للأصولي في ذلك؛ إذ لا بحث للأصولي عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الوجوب والحرمة والصحة والفساد كما تقدم، حتى يكون إثبات أن هذه الصورة عليه يقتضى النهي فيها الفساد أو لا يقتضيه، وقد تقدم ما إذا أعدته إلى هنا نفعك.

(ولذلك) أي ولأجل أن ما هذا حاله موكول إلى نظر الفقيه (تختلف أنظار الفقهاء في كثير من صور الفروع) فمن يجعل النهي مثلاً في بعض الصور لوصفه يحكم بفساده، ومن يجعله لأمرٍ خارج يحكم بأنه لا يقتضى الفساد، مثلاً من يحكم بحل ذبيحة الغاصب ممن يقول النهي يقتضى الفساد في المنهي عنه لوصفه يقول النهي عنه لأمرٍ خارج وهو تفويت مال الغير، ومن يقول بتحريمها يقول النهي عنها لوصفها وهي كونها ذبيحة غاصب ونحو ذلك، والله أعلم.

فصل: [في النسي بمعنى الكراهة]

لما حدث معنى نهي الكراهة من نهي القبح تعرض السيد رحمه الله لذكره فقال: (وأما نهي الكراهة: فيدل على مرجوحية المنهي عنه) بمعنى أن فعل الطاعة في غير موضع النهي راجح، فالأمر بالصلاة يقتضى المصلحة مطلقاً، والنهي عنها في مكان مخصوص كمعاطن الإبل وبطون الأودية والحمام وبين المقابر يقتضى أن تكون المصلحة في غير ذلك المكان راجحة، (لا) أنه يدل (على فساده) لأنه لو دل على الفساد لم يصح ما نهي عنه، وقد نص الأئمة على صحته، فدل على أن المقصود بالنهي فيه المرجوحية فقط، وذلك (كالنهي عن الصلاة في الأماكن المكروهة) كما قدمنا بيانها.

وفي الحواشي: [فلم قلت: في نهي الحظر يقتضي الفساد، لأن النهي عنه لمفسدة، وهو نهي الكراهة، وقلتم في نهي الكراهة أنه قد يقتضي الفساد والنهي لمفسدة، كما قلتم في نهي الخضب. والجواب: أن نهي الكراهة لا يقتضي القبح كنهى الحظر، وإنما يقتضي أن فعل الصوم والصلاة في الزمان والمكان المخصوصين مرجوح، وأن فعلهما في غيرهما راجح، فالأمر بالصلاة والصوم يقتضي المصلحة مطلقاً، والنهي عنهما في زمان مخصوص يقتضي أن تكون المصلحة في غير ذلك الزمان والمكان راجحة، وفيهما مرجوحة فقط، لا أنها قد فسدت لأجل النهي، وإنما تكون مرجوحة فقط لأجل العدول من المرجوح إلى الراجح، وإن كانا جنسين معاً، بخلاف نهي الحظر فإنه يقتضي قبح المنهي عنه. انتهى من الحواشي^(١).

فإن قيل: النهي يدل على الكراهة والمكروه غير مراد بالصلاة في المعاطن غير مراده، فلا يجزي كفي الدار المغصوبة.

قلنا: الفرق ظاهر، فإن الصلاة في الدار المغصوبة غير مرادة لله تعالى؛ لأن أكوانها عين المعصية، بخلاف هذه فهي مراده، وإنما الذي هو غير مراد إيقاعها في المكان المكروه، والنهي فيها يرجع إلى المكان لا إلى الأكوان، فهي كالبيع وقت النداء، وإن كان هذا كراهة لا حظر. (ولذلك) أي ولأجل أن نهي الكراهة لا يدل على الفساد (تقع عن الواجب مع النهي عنها) أي الصلاة في الأماكن المكروهة، فلو كان يقتضي الفساد لما وقع، وقد وقع.

فصل: [هل النهي عن الشيء أمر بضده؟]

كما سبق الخلاف في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده كذا الخلاف هنا، أعني هل النهي عن الشيء أمر بضده.

فقال (أئمتنا والمعتزلة: وليس النهي عن الشيء هو عين الأمر بضده) فالنهي عن القيام ليس أمراً بالقعود، (ولا يتضمنه، أي لا يدل عليه بالمطابقة) فليس هو عينه (ولا بالتضمن) فليس بعضه، (إذ هما) أي الأمر والنهي (لفظان متغايران) وقد عرفت الكلام على قوله لفظان متغايران مما سبق فأعده.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة الأصلية.

ومعناه أنه ليس معنى قولنا: اسكن، معنى قولنا: لا تحرك حتى يدل عليه مطابقة ولا جزؤه حتى يدل عليه تضمناً، بل هما معنيان متغايران والكلام هنا كما سبق من تنمة الحجة.

وقال (الباقلائي: بل هو عين الأمر بضده) لما تقدم، ولأن النهي طلب ترك فعل، والترك فعل أحد الأضداد فيكون النهي أمراً بالضد.

وأجيب: بأنه يلزم أن يكون الزنا واجباً من حيث هو ترك اللواط لأنه ضده، وبالعكس فيكون اللواط واجبة من حيث هي ترك الزنا، وبطلان ذلك معلوم ضرورة.

لا يقال: إنما يلزم لو أريد أنه أمر بجميع أضداده، وأما لو أريد بأنه أمر بفعل أحد أضداده على ما تشير إليه النسبة فلا.

لأنا نقول: إن المراد بالواجب أعم من المعين والمخير، فيلزم أن يكون كل من الزنا واللواط واجباً مخيراً مثلاً عليه إذا ترك أحدهما إلى الآخر على قصد الامتثال والإتيان بالواجب.

(ثم قال آخراً: يتضمنه) لأنه لا يتم المطلوب من النهي إلا بأحد أضداده، كما لا يتم المطلوب من الأمر إلا بترك جميع أضداده، فيجب لتضمنه إياه.

وأجيب: أولاً: بالإلزام الفظيع وهو لزوم كون الزنا واجباً؛ لأنه ترك اللواط أو بالعكس. وثانياً: بإلزام اللامباح.

(والمختار على قياس ما تقدم) في الأمر (أنه) أي النهي (يستلزمه) أي يستلزم الأمر بضده لما تقدم هناك.

(وقصر بعضهم هذه القاعدة) وهي أن أحدهما يستلزم الآخر ويتضمنه أو هو عينه (على الأمر دونه) أي دون النهي، روى هذا ابن الحاجب عن قوم، قال ما لفظه: ثم اقتصر قوم على القدر ولم يجروا هذا القاعدة في النهي، قال: والفار من طرد الحكم في النهي، إنما لأن مذهبه أن النهي طلب نفى الفعل، لا طلب الكف عنه الذي هو ضده، كما هو مذهب أبي هاشم فلا يكون أمراً بالضد، وإنما للفرار من الإلزام الفظيع في أمر الزنا واللواط كما تقدم، وقد يمنع أن طلب النهي لا يستلزم طلب فعل هو أحد أضداد المنهي عنه؛ إذ لا يتصور تركه الفعل من غير اشتغال بفعل ما من حركة أو سكون، ولهذا لا يصح لا يفعل شيئاً ما، لكونه تكليفاً بالمحال.

فصل: في بيان متعلق النهي

وقد أشار إلى ذلك بقوله: (والنهي قد يكون عن شيء واحد) نحو: لا تفعل كذا، (أو عن شيئين فصاعداً) وفيه أربعة أقسام؛ لأنه:

[١] (إما) أن يكون (على الجمع) وهو أن يعمد الناهي إلى أشياء فينهي عن جميعها، (ويحسن) النهي على الجميع (إن أمكن الخلو عنهما) أي الشئين (نحو لا تقتل ولا تزني) فإنه يمكن الخلو عنهما جميعاً بأن لا يفعل القتل والزنا، (و) يقبح النهي على الجمع (إن لم يمكن) الخلو عن أحدهما، أو كان لا يقدر على فعل شيء منهما، أو لا يمكنه الخلو عن جميعها.

فالأول: (نحو) أن تقول: (لا تحرك ولا تسكن).

والثاني: نحو: لا يوجد السواد والبياض.

والثالث: نحو: اركع ولا تحدث حركة ولا اعتماداً.

ويقبح النهي في هذه الأشياء: أما في الأول والثالث فلأن فيه تكليفاً بما لا يطاق، أما الثاني فلأنه عبث.

[٢] (و) إما أن يكون (عن الجمع) والمراد به أن لا يجمع بين شيئين ولا حرج في فعل أحدهما، (و) ما هذا حاله فإنه (يحسن إن أمكن كالنهي عن الجمع بين الأختين) فإنه يمكن الجمع بينهما، (ويقبح) النهي عن الجمع (إن لم يمكن) الجمع بينهما، أو لا يمكنه الخلو عن جميعهما، أو لا يمكنه الخلو من أحدهما.

فالأول: (كالنهي عن الجمع بين القيام والقعود).

والثاني: كالنهي عن الجمع بين الحركة والاعتماد مع الأمر بالركوع.

والثالث: كالنهي عن الجمع بين الحركة والسكون.

وإنما يقبح ما هذا حاله: أمّا الأوّل فلأن النهي عنه عبث يجري مجرى نهي الهاوي من شاهق عن الاستقرار في الهواء.

وأما الثاني والثالث فلأنه نهي عما لا يطاق.

[٣] (وإما) أن يكون النهي (على البدل) وهو النهي على التخيير.

قال أبو الحسين: وذلك بأن يكون كل واحد منهما مفسدة عند وجود الأجد، وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما. انتهى؛ لأنه إذا نماه على البدل فهو في الحقيقة نهي عن الجمع.

(والخلاف في هذا القسم) وهو النهي على البدل (كما تقدم فيما أمر به على التخيير) هل المنهي عنها جميعها أو واحد لا بعينه، أو ما انتهى عنه العبد، أو واحد معين عند الله، والحجج كالحجج، وقد ذكر أن صورته صورة النهي عن الجميع سواء، ومعناه لا تفعل هذا إن فعلت هذا فالكلام فيه كالكلام في النهي عن الجمع.

والذي يحسن في صورته ما قاله المؤلف: (نحو لا تكلم زيداً أو عمراً أو بكرأ) لأنه في مقابلة الأمر على التخيير والبدل.

والأمر على التخيير صورته أن يقول الأمر: افعل كذا أو كذا.

(فله ترك كلامهم معاً، كما أن له في الأمر المخير فعل الجميع، وله ترك كلام بعضهم دون بعض كما أن له فيه) أي الأمر (فعل البعض وترك البعض) لأن القصد الكف عن الواحد كما في الأمر على التخيير المقصد به تأدية الواحد، (وليس له الجمع بين كلامهم، كما أن ليس له فيه) أي في الأمر (ترك الجميع) وهذا الذي ذكره المؤلف هو رأي ابن الحاجب والقاضي عبد الله وصرح به نجم الأئمة في النحو.

وزعم المهدي أن المنهي عنه على التخيير يخالف الأمر على التخيير بأن المنهي عنه على التخيير لا يمثل إلا بترك جميع الأشياء بخلاف الأمر على التخيير، فإنه يعد ممتثلاً بفعل واحد، قال: ألا ترى أن القائل إذا قال: لا تأخذ هذا الثوب أو هذا وهذا، كان معناه دع هذه الثلاثة جميعاً، ولك أن تأخذ ما عداها.

ويمكن دفعه: بأن أو ليس وضعها إلا لأحد الشيئين، ويلتزم أن المراد لا تأخذ أحدها، وما عداها هو مسكوت عنه، أو تقديره وخذ ما عداها، كما صرح به نجم الدين في: لا تضرب زيداً أو عمراً أو خالداً؛ لأن المعنى لا تضرب أحدهم واضرب الباقي، قال: وهذا القياس هو مقتضى أصل الوضع، لكنه قال بعد ذلك: ثم بعد ذلك جرى عادتهم إذا استعمل لفظ الأحد وما يؤدي معناه في الإثبات، فمعناه الواحد فقط، وإذا استعمل في غير الموجب فمعناه العموم في الأغلب، ويجوز أن يراد به الواحد فقط أيضاً، فظهر على هذا أن معنى قولهم لا تضرب زيداً أو عمراً بمعنى لا تضرب زيداً ولا عمراً، ويحتمل احتمالاً مرجوحاً معنى لا تضرب أحدهم واضرب الآخر، لكن للمعنى الأول ترجيح؛ لأن الأصل عدم وجوب الضرب، ويدفع هذا الاحتمال القرينة التي في

قوله تعالى {وَلَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا} (الانسان: ٢٤)، إذ لا يجوز أن يراد لا تطعم واحداً منهما وأطعم الآخر، بقرينة الآثم والكفور. انتهى كلامه ملخصاً مختصراً بعضه بالمعنى.

وهو يقضي بمثل قول المهدي عليه السلام وبأن الذي ذكره المصنف إنما هو مقتضى أصل الوضع، وقد جرت العادة بخلافه، وكلامه طويل نفيس فليراجع.

وللمهدي أن يجيب عن قولهم أن اولاجد الشيثيين أو الأشياء بأنه مسلم، لكن معنى الوحدة في غير الموجب يفيد العموم، فلم يرجح، أو مع القطع بالجمع في النهي كما في الآية عن معنى الوحدة صرح به نجم الدين.

[٤] (و) أما أن يكون النهي (عن البدل) وفيه وجهان:

الأول: قوله (إما بمعنى النهي عن فعل يجعل بدلاً عن غيره نحو: لا تمسح بدلاً عن الغسل، ويرجع إلى النهي عن قصد البدلية) فيجوز أن يفعل أحدهما دون الآخر من غير قصد البدلية، وأما مع القصد فلا يجوز.

والوجه الثاني: قوله: (أو معنى النهي عن فعل أحدهما دون الآخر، لكن يجمع بينهما) أو بتركهما جميعاً، فإذا أريد به ترك الجميع كان فيه معنى النهي على الجمع.

(و) إذا أريد به فعلهما فإنه (يحس إن أمكن نحو: لا تفعل المسح دون الغسل، ويقبح إن لم يمكن) فعل واحد منهما، أو لا يمكنه إلا فعلهما، أو لا بد له من أحدهما.

فالأول نحو: لا يوجد السواد دون البياض.

والثاني نحو: لا ترقع دون أن تحدث حركة.

والثالث (نحو: لا تفعل الحركة دون السكون) وإن لم يعلم قصد المتكلم حمل الكلام على الجميع على الصحيح، فلا تقصد البدلية ولا يفعل واحداً دون الثاني، بل يفعل الجميع أو يترك، وإنما أفرد النهي عن البدل بالذكر لما احتمل الوجهين، وإن كان داخلاً في النهي على الجميع حيث يريد الجمع في الترك وقبح النهي هنا؛ لأنه في الأول عبث، وفي الأخيرين تكليف ما لا يطاق.

فصل: في بيان شروط الأمر والنهي

وقد أبان ذلك بقوله: (وللأمر والنهي شروط):

(منها: ما يرجع إليهما، وهو):

[١] (أن لا يكون الأمر والنهي في أنفسهما مفسدة) فمن كان أفعل أو لا تفعل في حقه مفسدة لم يقال له.

[٢] (وأن يتقدما بالقدر الذي يتمكن فيه من معرفة ما يتناولاه، وهو) أي القدر (أربعة أوقات: وقت سماعهما، ووقت النظر في حكمهما) هل الوجوب أو الندب أو الحظر أو الكراهة، (ووقت حصول العلم أو الظن لحكمهما، ووقت الأخذ فيهما، ويجوز) تقدمه (بأكثر) من القدر المحتاج إليه وهو الأربعة الأوقات المذكورة ونحو ذلك مما لا بد منه من الأوقات إذا كانت هناك مصلحة في تقديمه أو غرض، إذ المصلحة المعتبرة، (وفاقاً للبصرية، وخلافاً للبيغدادية) فقالوا: لا يجوز بأكثر من القدر المحتاج إليه؛ لأن الأمر إذا تقدم بأكثر من ذلك كان في حكم المنسيء فلا فائدة فيه.

قلنا: بل فائدته توطين النفس على الامتثال، والمكلف يثاب على العزم كما يثاب على الفعل. (وأوجب الأشعرية والنجارية مقارنتهما) أي الأمر والنهي للمأمور به (كالقدرة) فإنها تقارن مقدورها عندهم، وهذا أصل تقدم إبطاله، قالوا (وما تقدم عليه فهو للإعلام عندهم) وليس بأمرٍ. والذي يدل على ذلك: أنَّ المكلف لا بد أن يعلم صفة ما تناوله الأمر، وإنما يعلمه بالنظر، ويستحيل أن يكون ناظراً قاطعاً، وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطاً.

قال الفقيه قاسم: واعلم أن خلاف النجارية الأقرب أن يكون في العبارة؛ لأنهم يقولون: ما تقدم فهو إعلام ولا يسمى أمراً إلا المقارن، فهم يوجبون تقدم إعلام ويسمونه إعلاماً، ونحن نسميه أمراً.

[٣] (وأن يتمكن المخاطب من فهمهما) أي الأمر والنهي سواء كان بلسان أو ترجمان (لا) أن الشرط ورودهما بلسانه، خلافاً للحفيد فيه) يقال: لا بد أن يرد بلسان المخاطب، واعترض ذلك القاضي فخر الدين بأن القرآن والسنة خطاب للعجم وليسا بلسانهم. انتهى؛ ولأن الترجمة وبها التفسير يكفیان، فلا وجه للاشتراط، وعلى كلام الحفيد يكون وجوب التكاليف على العجم بغير الأمر والنهي من الأدلة الخارجيّة بالقياس ونحوه، والإجماع والدليل على اشتراط هذا الشرط أنه لو لم يكن كذلك كان فيه تكليف لما لا يطاق.

(ومنها) أي ومن الشروط (ما يرجع إلى الأمر والناهي) وهو الله تعالى (وهو: أن يعلم) الأمر والناهي (من حالهما) أي الأمر والنهي (ما ذكر) من أنهما في أنفسهما ليسا مفسدة، وتقدمهما بالقدر الذي يمكن، وأن المخاطب يتمكن من فهمهما.

(و) أن يعلم (من حال المأمور والمأمور به المنهي والمنهي عنه ما سنذكره) بعد هذا فيما نرجع إليهما إنشاء الله.

(وأن يكون له فيهما) أي الأمر والنهي (مراد صحيح) وهو التعريض لمنزلة لا تنال إلا به، وإنما عزل عن عبارة الجوهرة وهي وأن يكون له غرض؛ لأن الغرض لا يجوز عليه تعالى (وأنه يثيب ممتثل أمره ويعاقب مخالف نهيه) ولا يشترط أن يكون الأمر قادراً على الإثابة؛ لأنه لا يعلم أنه يثبت إلا وهو قادر، ولا يشترط أن يكون عالماً بذاته؛ إذ لا يعلم ذلك إلا من هو عالم بالذات. (ولا يشترط إرادة إثابته حال الأمر ولا عقابه حال النهي، خلافاً للأخشيدية) فزعموا وجوب ذلك مستدلين بأن لا يحسن الإسلام والتكليف لولا الإرادة.

قلنا: يكفي في حسنهما التعريض لهذه المنزلة.

(ومنها) أي ومن الشروط (ما يرجع إلى المأمور به والمنهي عنه وهو العلم بهما) إذ لو لم يعلمان كان التكليف بهما تكليفاً بما لا يعلم.

(وأن لا يكون مستحيلين في أنفسهما) كالجمع بين الضدين.

وقد يقال: قد أغنى عن هذا الشرط في الأمر قوله: (وأن يكون المأمور به له صفة زائدة على جنسه) لأن ما يكون بهذه الصفة لا يكون مستحيلاً، والصفة الزائدة على الحسن الوجوب والندب (و) أن يكون (المنهي مما يترجح تركه على فعله).

(ومنها) أي ومن الشروط (ما يرجع إلى المأمور والمنهي: وهو تمكئهما من الفعل والترك) بسائر ما يحتاج إليه في تحصيله من القدرة والعلوم والآلات والأسباب والإرادات والأمارات ونحو ذلك، وهذه الأمور على ضربين:

أحدهما: ما يحتاج إليه في كل فعلٍ وليس إلا القدرة.

والثاني: ليس كذلك وهو ما عداها، فيجب أن يمكن من كل فعلٍ مما يحتاج إليه ذلك الفعل وهو على ضربين مقدورة لنا وغير مقدورة فالمقدورة لغير القدر وكثير من الآلات، وما هذا حاله لا يصح ورود التكليف به والضرب.

الثاني: ما هو مقدور لنا، ويصح التكليف به متى كان لنا في تلك الوصلة نفسها مصلحة زائدة على كونها وصلة.

قال القاضي عبد الله: وهذا خلاف ما يوجد بعلم الكلام، فإنهم لا يعتبرون في حسن التكليف بهما إلا كونها وصلة والمصلحة في الموصل إليه، ولهذا لم يكلف بالمعرفة بالله؛ لكونها وصلة إلى التكليف العقلية، فالمعارف الضرورية في كونها وصلة كالمعارف الكسبية، بل كلفنا باكتساب المعرفة بالله؛ لكونها لطفاً، وهذا زائد على المتوصل به إلى الأفعال والتروك، انتهاء، وقد دخل في اشتراط التمكّن اشتراط الوقت على وجهٍ يصح فلا يكون ماضياً ولا غير متسع للفعل؛ لأن ما كان كذلك فالمكلف به غير متمكّن من فعله، (وتردد دواعيهما) فلا يكونان ملجئين إلى الفعل أو التروك ولا في الحكم الملجئين، والذي في حكم الملجئ المستغني بالحسن عن القبيح (ووجود الآلة في الفعل المحتاج إليها) أي إلى الأدلة. قلت: وهذا الغي وحشوه أغنى قوله وهو يمكنهما من الفعل والتروك عن وجود الآلة؛ إذ لا يتمكّن إلا بآلة.

فائدة

ولا تحسن الأوامر والنواهي من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم إلا مع اجتماع الشرائط المذكورة، وكذلك التكليف لا يحسن إلا بشرائطه، وإن أحيل شيء من ذلك قبح منه - تعالى وتقدس - التكليف به، وهذا مذهب أهل العدل، فأظنه وكثير من الفرق الخارجة عن الإسلام والخلاف فيه مع القدرية، فإن عندهم أنه يكلف بما شاء وكيف شاء وإن اختلفت الشرائط ولا يقبح منه شيء؛ إذ هو مالك وربّ غير مأمور ولا منهي، دليل ما قلنا أن الله تعالى أمرنا ونهانا وكلفنا ولا بد من مراد ولا مراد إلا التعريض لثوابه، ولن نتمكن من ذلك إلا بأن تحصيل الشرائط التي ذكرناها في الأمر والنهي والتكليف، فلو احتلت أو شيء منها لانتقض المراد بالتكليف والأمر والنهي، وكان التكليف والأمر والنهي عبثاً.

فصل: [في بيان اتفاق الأمر والنهي واختلافهما]

(ويتفقان) في خمسة:

الأول: (في أن كل واحد منهما يستعمل حقيقة ومجازاً) حقيقة الأمر الوجوب، ومجازه فيما عداه من المعاني، وحقيقة النهي القبح ومجازه ما عداه من المعاني.

(و) الثاني: (أن سبب كل واحد منهما سبب صفة فاعله) ومعنى هذا: أن الأمر إنما يكون أمراً؛ لأن فاعله مريدٌ له، والنهي إنما يوصف بكونه نهياً؛ لأن فاعله كاره له، فسبب الإرادة التي هي

سبب مرید وهو صفة فاعل الأمر، وسبب النهي الكراهة التي هو سبب كاره وهو صفة فاعل النهي، وإنما عدل المؤلف عن عبارة صاحب الجوهرة وهو أن كل واحدٍ منها يوصف بحال فاعله؛ لأن ظاهرهما أن لفظ الأمر يوصف بمريد ولفظ النهي يوصف بكاره، ولا قائل به.

(و) الثالث: (أن الاستعلاء معتبر فيهما عرفاً) لا لغة.

(و) الرابع: (أن يكون كل منهما مطلقاً، ومقيداً بشرطٍ أو صفة) فنقول في الأمر: أكرمه إن كان مؤمناً أو أكرم العلماء، وفي النهي لا تكرمه إن كان فاسقاً، ولا تكرم الجهال، (فنفوضا) أي المقيد (عليهما) أي على الشرط والصفة.

(و) الخامس: (يشترط فيهما الشروط المذكورة في حسن التكليف) بالإضافة إلى المكلف والمكلف بهذه فيما يتفقان.

(ويختلفان) من أوجه ثمانية:

الأول: (في أن لفظ الأمر مشترك) بين المعاني المقدم ذكرها.

قلت: وهذا لا يتأتى على مذهبنا؛ لأن مذهبنا أنه حقيقة في الصيغة المخصوصة مجاز فيما عداها، فلا يستقيم هذا إلا على مذهب الشيخ الحسن ومن وافقه، (بخلاف لفظ النهي) فليس بمشترك.

(و) الثاني: (في اختلاف صيغتهما) فصيغة الأمر افعل، تفيد الطلب، وصيغة النهي لا تفعل تفيد المنع.

(و) الثالث: (في أن الأمر المطلق يخرج عن عهده بمرة على الأصح) من القولين السابقين،

(ولا يخرج عن عهدة النهي المطلق إلا بدوام الإنتهاء على الأصح) من القولين السابقين أيضاً.

(و) الرابع: (أن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والنهي يقتضي قبح المنهي عنه).

(و) الخامس: (أن المقصود من الأمر حصول الفعل) وللمقصود (من النهي الكف عنه).

(و) السادس: (أن فاعل ما تناوله الأمر يسمى مطيعاً)، وفاعل (ما تناوله النهي يسمى عاصياً).

(و) السابع: (أن الأمر يفترق إلى إرادتين) على قول أبي هاشم والقاضي الأولى (إرادة لفظه) أي إرادة

إحداثه أمراً للمخاطب، (و) الثانية (إرادة مدلوله) أي إرادة حدوث المأمور به، ولا يحتاج إلى أكثر من ذلك.

وقال أبو علي: بل يحتاج إلى هاتين الإرادتين، وإرادة كونه أمراً أي إرادة إحداث لفظ الأمر مجرداً عن

إرادة كونه أمراً للمخاطب، فإن تلك هي الإرادة الأولى، وهذا الذي نقلناه في تحقيق القولين هو الذي

ذكره المهدي وابن متويه، واسترحح المهدي قول أبي هاشم واستدل له بأن الداعي إنما يدعو إلى

خطاب المأمور، وما دعا إلى ذلك دعا إلى إرادته، والداعي إلى حدوث الفعل من المخاطب يدعو إلى إحداه الأمر أمراً له، ولا داعي إلى مجرد إحداه؛ إذ لا عرض فيه للأمر إنما عرضه متعلق بالمطلوب، وتعلقه به داع إلى إحداه الأمر أمراً له لا إلى مجرد إحداه صيغة الأمر، فلم يدعه إليه داع.

لا يقال: فيلزم على هذا صحة أن تكون إحداه الصيغة مع حصولها وحصول هاتين الإرادتين.

لأننا نقول: إرادة إحداه أمراً لمن هو أمر له يمنع كراهة إحداه الصيغة؛ لأنها متنافية لإرادة إحداه أمراً لمن هو أمر له؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا مع حدوث الصيغة وما لا يتم المطلوب إلا به فهو في حكم المطلوب، فالأمر يفتقر إلى ما ذكر، (بخلاف النهي) فلا يحتاج إلى إرادة لفظه فقط، فأما مدلوله فلا يراد لأنه مفسدة؛ لأنه نهي ولا تعلق به الإرادة.

(و) الثامن: (أن الأمر يوصف بكونه أمراً للإرادة) للمأمور به عندنا كما تقدم (والنهي يوصف

بكونه نهياً للكراهة) للمنهي عنه.

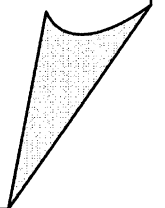
لا يقال: قد أريد منه مدلوله وهو الكف.

لأننا نقول: هو نفي لا تعلق به الإرادة، وقد ذكر أبو الحسين وجوهاً كثيرة مما يفترق به الأمر

والنهي ويشتركان.

الباب الثالث:

باب الصوم



الباب الثالث من أبواب الكتاب:

باب العموم

العموم مصدر، تقول: عم الشيء يعم عموماً.

فصل: [في معنى العام]

(العام: لفظ دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة).

قوله: (لفظ) كالجنس، وقوله (على مسميات) يخرج المفرد والمثنى وهو يعم الموجود والمعدوم. وقوله (باعتبار أمر اشتركت فيه)؛ يخرج نحو عشرة، فإن العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه، لأن آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئيات، فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة. وقال سعد الدين: المراد بالمسميات التي يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك، فيخرج أسماء الأعداد؛ لأن دليلها على الآحاد ليست باعتبار أمر مشترك فيه بمعنى صدقه عليها. وقوله: (باعتبار) متعلق بقوله دال، وكذا قوله: (ضربة)، وقوله: (مطلقاً) قيد لأمر اشتركت فيه، ليخرج المعهود فإنه يدل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين. ويشكل هذا بالجموع المضافة مثل علماء البلاد، فإنه أيضاً مع قيد التخصيص. والجواب: أن الأمر المشترك فيه هو العالم المضاف إلى ذلك البلد، وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين، فإنه لم يرد به أفراد الرجل المعهود على إطلاقه، بل مع خصوصية العهد، فليتأمل. وأما جمع النكرة فالظاهر أنه داخل، وعمومه خلاف ما اختاره. وقد يقال: المراد مسميات الدال حتى كأنه قال: ما دل على مسمياته أي جميع جزئيات مسماه، ورجال ليس كذلك.

وأنت خبير بأنه لا حاجة حينئذ إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه؛ لأن عشرة مثلاً لا تدل على جميع مسمياته، وأنه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله أفراد الرجل والمسلم. والحاصل: أنه إن أريد مسميات على التنكير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة على الآحاد، وإن لم يدخل باعتبار الدلالة على الجموع؛ لأنها ليست ضربة، وإن أريد مسميات ما دل خرج

مثل الرجال والمسلمين باعتبار الآحاد، ولزم أن يكون عمومه باعتبار أنه يتناول كل من الجموع كما هو وهم البعض، لا من الآحاد كما هو الحق، ولم يحتج إلى قوله باعتبار أمر اشتركت فيه. وغاية ما يمكن أن يقال: إن المراد مسميات ذلك اللفظ تحقيقاً كمن وما، أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقاً كالرجال والمسلمين، أو تقديراً كالنساء، لأنه بمنزلة الجمع للفظ يرادف المرأة، وحينئذ يكون قيد باعتبار أمر اشتركت فيه للبيان والإيضاح. وقوله: (ضربة) أي دفعة واحدة، ليخرج نحو: رجل وامرأة، فإنه يدل على مسمياته لا دفعة، بل دفعات على البذل.

(ويشمل) العام (النادر على الأصح) من القولين نظراً للعموم، وقيل: لا نظر للمقصود. قلنا: الندرة لا تخصص العموم، مثال: النادر الفيل في حديث أبي داود وغيره ((لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل)) فإن الفيل ذو خف، والمسابقة عليه نادرة، والأصح جوازها عليه لما تقدم، ومن ثمّ قد قال جماعة من العلماء: تدخل بنت الزنا عموم قوله تعالى {وَيَنَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، وكذا حكم علمائنا بدخول الدود والدم في عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الوضوء مما خرج))، فيتوضأ منهما إذا خرجا وإن ندرا، خلافاً لداود فلا ينقضان عنده. والجواب: ما سبق.

ومن ذلك أيضاً: دخول المكاتب الذي سلم بعض مال الكتابة في قول أحدنا: كل مملوك لي حر. واعلم: أن غير المقصود وإن لم يكن نادراً يدخل تحت العموم كالنادر، ومثاله - ويدرك بالقرينة - ما لو وكل أحدنا غيره بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به، والصحيح صحة شراءه أخذاً بظاهر العموم.

فأما لو قامت قرينة على قصد النادر دخل قطعاً وقصد به انتفاء صورة لم يدخل قطعاً. (وهو) أي العموم (حقيقة في الألفاظ) فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة اتفاقاً، (لأنه) أي العموم (من عوارضها) أي من عوارض الألفاظ، وهذا إعادة للدعوى بلفظ أظهر، والمعنى أنه معلوم، وضرب الألفاظ به بحيث لا نزاع فيه، والأصل في الإطلاق الحقيقة. وقال أبو الحسين: لأنه لا وجه يعلم به كون الاسم حقيقة من اطراد وغيره إلا وهو حاصل فيه.

(و) أمّا (في المعاني) كالمطر ونحوه، فلا شبهة في أنه قد يطلق عليها العموم، ولكن اختلف في ذلك هل هو مجاز أو حقيقة، والمختار عنده أنه (مجاز وفاقاً للجمهور) من العلماء؛ لأنه لو كان حقيقة لكان مُطرداً، وليس كذلك بدليل معاني الأعلام كلها؛ ولأن العموم هو شمول أمرٍ واحدٍ لمتعدّد كشمول معنى الإنسان معنى، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فإنه لا يكون أمراً واحداً ليشمل الأطراف، بل كل جزء من جزء المطر حصل في جزء من أجزاء الأرض.

(وقال رازي الحنفية وابن الحاجب): بل هو (حقيقة) أيضاً فيهما، فهو مشترك بينهما عندهما، (سواء كانت) المعاني (من الموجودات الخارجية عيناً كالمطر) أي كمعنى المطر فإنه عام باعتبار الوجود في الخارج والمطر عين من الأعيان، (وعرضاً كالصوت) يسمعه طائفة وهو أمر يعمهم كونه مسموعاً لهم، والعموم في هذا أظهر منه في الأول؛ لأن المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدّد، وشمول المطر ونحوه كالخشب والجذب ليس كذلك لما تعذر الآن، (أو) كانت (من الذهنية) أي من المعاني الكلية التي يتصورها الإنسان فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها (كالحيوانية ونحوها من المعاني الكلية) كالإنسانية؛ لأنه قد ثبت جواز استعماله فيه، والأصل الحقيقة، وأيضاً فإن معنى العموم ثابت في ذلك؛ إذ ليس هو أكثر من الشمول والاستغراق.

(ونصره) أي نصر قول ابن الحاجب (الحفيد) في الشرح فقال: ما ذكرتم من كونه غير مطرد لا يدل على أنه ليس بحقيقة، ولهذا فإن البلق حقيقة في السواد والبياض ولا يطرد، قال: والظاهر من لغة العرب العرباء استعمالهم العموم في غير القول أكثر منه في نظمهم ونثرهم، قال: وإنما يقال: العموم حقيقة في القول بالنظر إلى العرف.

(وقيل: بالوقف) في كونه حقيقة أو مجازاً؛ لتعارض الأدلة.

(وقيل: ليس من عوارضها) أي المعاني (لا حقيقة ولا مجازاً) قال بعضهم: ولا حجة لهؤلاء،

وقال في شرح الجمع هو أبعد الأقوال، بل في ثبوته نظر.

واعلم: أن الذي دل عليه كلام أهل القولين الأولين هو أن العموم بحسب الوضع اللغوي هل يطلق على الألفاظ فقط أو عليها وعلى المعاني، وأمر ذا سهل؛ إذ يتبين بالرجوع في استعمال الفصحاء فلا نشغل بالإسهاب فيه.

(ولا عموم في الأفعال) سواء علم وجهها أو لم يعلم، (لأنه) أي (لا ظاهر لها) أي للأفعال تعرف به الأحكام، وإنما نستفيد أحكامها من وجوب أو نذب أو إباحة أو حظر بما يقترب بها، وليس في صورها ما يدل على ذلك، ألا ترى أن السجدة لله تعالى ولغيره في الصورة سواء، فيكون الواجب في صورة القبيح، فانتفى أن يكون لها ظاهراً، (فيدخله الشمول) حتى يوصف به فيكون عاماً، (أو الوحدة) فتوصف بها حتى يكون خاصاً، وإذا انتفى اللازم وهو الظهور انتفى الملزوم وهو الشمول.

مثال ذلك: لو أمر صلى الله عليه وآله بقتل رجل فإنه يحتمل أنه قتله لردته أو قصاصاً أو للزنا، وليس للفعل ظاهر في أحدها ولا في جميعها، فلذلك لم يكن عاماً.

(خلافاً للمنصور) بالله (وأبي رشيد) وقد ادعى القاضي فخر الدين الإجماع على عدم العموم فيها، (وهو) أي الخلاف خاصة وإن أريد شمول أمر متعدد يعم الألفاظ (لفظي) بمعنى أنه عائد إلى اللفظ والتسمية.

أمّا الأولى: فلأنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الأصوليين فهو من عوارض الألفاظ وخاصة المعاني، وإن أريد شمول مفهوم الأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختص بالمعاني في وصف المعاني بالعموم وعدم وصفها حقيقة أو مطلقاً أو الوقف.

(ولا) عموم (في التروك أيضاً) لأنه لا ظاهر لها، ومن ثم قالوا: الشهادة على النفي لا تصح، والله أعلم.

فصل: [في عموم الأشخاص وما يستلزم]

(وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة) لأنها لا غنى للأشخاص عنها، فقوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، أي على أي حال كان، وفي أي زمان ومكان كان، وقوله {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ} (الاسراء: ٣٢)، أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان، وفي أي زمان، ومكان كان، وقوله تعالى {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} (الأنعام: ١٠٣)، أي على أي حال، وفي أي زمان، وفي كل مكان، (إلا بتخصيص) كما في قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} (البقرة: ١٨٣)، فإن وجوبه عام لأشخاص المكلفين، ويستلزم عموم الأحوال مثل حال الحيض والنفاس لولا المخصص لهما، ويستلزم عموم الزمان كزمان السفر لولا المخصص مثل: أمن امير امصيام في امسفر، ليس من امير مصيام في امسفر.

ومثاله أيضاً: قوله تعالى {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ} (البقرة: ٢٢٣)، فإنه يستلزم جميع الأحوال حتى الحيض لولا المخصص، والأزمان حتى رمضان لولا المخصص، والأمكنة حتى المساجد لولا المخصص، وكذلك قوله تعالى {أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ} (المائدة: ٩٦)، يقتضي إباحة الصيد في كل حال حتى الإحرام، وفي كل مكان حتى في الحرمين لولا تخصيصهما من الأدلة.

قال (أئمتنا والمعتزلة: قطعي المتن منه) أي من العمومات بأن يكون من الكتاب أو السنة النبوية المتواترة (قطعي الدلالة في العلمي) وهو مسائل أصول الدين، ومن ذلك آيات الوعيد مثل {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} (النساء: ١٤)، (وظنيها في العملي) ومسائل الفروع.

وقالت (الأشعرية والفقهاء: بل ظني فيهما) أي في العلمي والعملي.

وقال (الجويني) هو ظني فيهما (إلا إذا لاح) أي ظهر (قصد التعميم) فإنه يكون قطعياً. لنا: أما على أنه قطعي الدلالة في العلمي: فهو إنما يكون مبنياً على مقدمات عقلية تنسد لمكانها الاحتمالات، فكان ظاهره مقطوعاً به، وأيضاً إذا كان العموم في مسائل الاعتقاد فالغرض حينئذ بالخطاب فهمه ليعتقد معناه، فلذلك لزمه اعتقاد ذلك لحضور وقت الحاجة.

وأيضاً إذا ورد مجرداً عن المخصص علمنا أنه قطعي في مدلوله، وإلا لكان من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو لا يجوز.

وأما على أنه ظنيها في العملي: فهو أن جميع العمومات كلها معرضة للاحتمال ويطرق التأويل إليها، ولهذا خصصوها بضروب من التخصيصات.

وأيضاً فالإجماع منعقد على تصويب الآراء في الإجتهد، ولو كانت العمومات نصوصاً لما كانت محلاً للاجتهد، إذ لا ينظر في الإجتهد إلى المقطوع به.

واحتج المخالف على أن دلالة ظنية مطلقاً: بأنه يجوز إخراج بعض الأفراد بالاستثناء ونحوه بالإجماع، ولو كانت قطعية لم يصح ذلك، كما لو نص على فرد ثم استثناءه، فكما لم يصح الاستثناء لأجل النص كان يلزم مثل ذلك في العموم إذا جعلنا شموله بمنزلة النص على كل فرد؛ ولأنه لو نص على كل فرد تعذر الاستثناء اتفاقاً، ولو جاء بلفظ عام صح الاستثناء اتفاقاً، وذلك كافٍ في الفرق.

قلنا: لا نسلم أن صحة الاستثناء تخرج المستثنى منه عن المنصوصية.

بيان ذلك: أنه يصح الاستثناء من لفظ عشرة مع كونها نصاً في مدلولها، والله أعلم.

احتج الجويني: إذا لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصد التعميم، فلو تخيل المتخيل قصر اللفظ عن بعض المسميات المتماثلة كان ذلك خلفاً وتلبيساً، وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضعاً فيما يحوز دهن المتكلم عنه، ثم قال: وهذا في حكم التعميم بناء عظيم. قال الإمام: وهذا تقدير جيد لا غبار عليه، فإننا وإن حكمنا بأن دلالة العموم في أكثر مواقعها على الظهور فإنما بنينا ذلك على كونه محتملاً للتأويل متطرقاً إليه بالتخصيص بالقرائن والأمارات. فأما حيث يقدر السداد الاحتمالات وتعذر القرائن، فإنه لا يبقى ثم احتمال على وجهه، وليس بعد هذا إلا القطع بما يدل عليه ظاهره. انتهى.

فصل: في بيان استفادة العموم من اللفظ

وقد أشار إلى ذلك بقوله: (واستفادة العموم من اللفظ) إما أن يكون من جهة اللغة أو العرف أو العقل، فهذه أقسام:

(أما) استفادته (لغة) فله حالات:

أحدها: أن يكون عاماً (بنفسه من دون قرينة) وحينئذ فإنما أن يكون (مع تناول العالمين وغيرهم: ك(أي) الاستفهام والشرط) تقول: أي الإنسان لقيته، أي كتاب رأيت، وأي إنسان ألقيته فكلمه، وأي كتاب رأيت فخذ.

فإن كانت أي موصولة نحو: مررت بأبهم قام، أي بالذي، أو صفة نحو: مررت برجل أي رجل، معناه كامل في الرجولية، أو حالاً نحو: مررت برجل أي رجل - بفتح أي - بمعنى كامل أيضاً، أو منادى نحو: يا أيها الرجل، فإنها لا تعم.

(و) كذلك لفظ (كل وجميع) فإنهما اسمان يدخلان على ما يعقل وما لا يعقل، تقول: كل الرجال جاءوا، وكل الكتب أخذت، وجميع القوم دخلوا، وجميع الأنعام أخذوا.

(أو) يتناول (العالمين فقط ك(من) استفهاماً وشرطاً) تقول: من عندك؟، ومن دخل داري أكرمته، فإن العالمين هنا - بكسر اللام -، وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هي العبارة المشهورة إلى التعبير بأولي العلم لمعنى حسن وهو أن من يطلق على الله تعالى كما ذكر ابن عصفور، كقوله

تعالى {وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ} (الحجر: ٢٠)، وكذلك أي كقوله تعالى {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ} (الأنعام: ١٩)، والباري تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل، فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل. (أو) يتناول (غيرهم) أي غير العالمين (فقط) إما: (عموماً ك- (ما))، في قولك: اشتر ما رأيت، فلا يدخل العبيد والإماء، لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو: مررت بما معجب لك أي شيء، أو كانت غير موصولة نحو: ما أحسن زيد، فإنها لا تعم.

(أو) يكون شاملاً لغير المكلفين (خصوصاً ك- (أين وحيث) في المكان) نحو: أين أو حيث كنت آتيك، (ومتى ومتى ما في الزمان) نحو: متى ومتى ما تجيئي أكرمك. قال الآسوي: وقيد ابن الحاجب بالزمان المبهم حتى لا يصح أن تقول: متى زالت الشمس فأتني، ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة.

والحال الثاني: أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة، ولذلك قال (أو بقرينة لا من نفس اللفظ) وتلك القرينة قد تكون (في إثبات: كالجنس معرفةً بلامه) أي لام الجنس لا لام العهد كقولك: أهلك الناس الدينار، والظاهر أنه أراد بلام الجنس ما شمل لام استغراق الجنس ولام تعريفه، كما وقع للزمخشري رحمه الله تعالى في قوله تعالى {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} (العصر: ٢)، إن اللام للجنس، وفي {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} (البقرة: ١٩٥)، إن اللام للجنس، فتتناول كل محسن.

وقوله: (معرفةً بلامه) إختار كلام سيبويه أن حرف التعريف هي اللام وحدها والهمزة للوصل، فيجب مع أن همزات الوصل الكسر لكثرة استعمال لام التعريف، ودليل ذلك تحطبي العامل الضعيف إياها، وأنه دليل الامتزاج، وصيرورتها كالجذر نحو: بالرجل، ولو كانت على حرفين لكانت لها نوع استقلال، فلا يتخطاها، وتخطى أن لا يفعل لقوته؛ لأنه يجزم الشرط والجزاء معاً على الصحيح، أو لجعلهم لا خاصة كجزء الكلمة وهو الوجه في بلا مالٍ ونحوه، وهذا لأن الفصل: لم يغير معنى ما قبله ولا معنى ما بعده، فالفصل: كلا، ولما ذكرناه كان الرجل مغايراً للرجل، ولذلك يجوز تواليهما في بيتين ولم يكن إبطاء، وايضاً دليل التنكير على حرفٍ فهكذا مقابلة.

وأما الخليل فالتعريف عنده بالألف واللام نحو: هل وقد استدل بفتح الهمزة، وقد سبق العذر عنه وبأنه توقف عليها في التذكرة في نحو قولك: ألي، وبفصلها عن الكلمة، والتوقف عليها عند الاضطرار كالوقف على قد في - وكان قد - في قوله:

يا خليلي أربعا واستخيرا الـ منزل المدارس من أهل الحلال

وحذف الهمزة عنده في الدرج لكثرة الاستعمال، وذكر المبرد في الشافي أن حرف التعريف الهمزة المفتوحة وحدها، وإنما ضم اللام إليها لئلا يشبه التعريف بالاستفهام. (وجمع الكثرة) كالرجال (والقلة) كالمسلمين والغلمة حال كونهما (معرفين بها) أي بلام الجنس أو كان جمع الكثرة والقلة ليسا معرفين، بل (مضافين) نحو عبيد القوم وغلمة الرجال. قال الأسنوي: وهاهنا أمران:

أحدهما: أن هذه القرينة قد تفيد العموم في النفي أيضاً نحو {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ} (البقرة: ٢٢١).

الثاني: أن العموم فيما تقدم مختلف، فالداخل على الجنس يعم المفردات، وعلى الجميع يعم المجموع؛ لأن أَل تعم جميع ما دخلت عليه، وقد دخلت على جمع، وكذلك الإضافة، وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال في حالة النفي والنهي على ثبوت حكمه لمفرد؛ لأنه إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع، والواحد ليس بمجموع وهو معنى قولهم: لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد، ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد.

فإن قيل: يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب الكلية، فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفيًا أو لا؟ كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة.

قلنا: لا تنافي بينهما، فإننا قد أثبتنا لكل فرد من أفراد ما دخلت عليه وهو المجموع، وفي الأخير بحث يعرف مما سبقت الإشارة إليه في حد العام.

(أو) تكون تلك القرينة (في نفي كالنكرة في سياقه) أي في سياق النفي، وحاصله: أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو: ما أحد قائم، أو باشرها عاملها: نحو: ما قام أحد، سواء كان النافي ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها.

(وأما) ما كان عمومه (عرفاً من دون قرينة) تدل على شيء فهو (نحو: حرمت كل لحم، يعم المتعارف فقط) فلا يحث بالسّمك إذا لم يتعارف أنه يطلق عليه اسم اللحم.

ومثال آخر: وهو {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإن العرف يقتضي بالتحريم من جميع الوجوه، (أو) كان العرف (بقرينة، نحو) قوله تعالى {فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ} (الشعراء: ٥٣)

فها هنا قرينة تدل على أن المراد ما يملكه من المدائن، (و) كذلك (جمع الأمير الصاغة) فها هنا قرينة تدل على أن الأمير لم يجمع صاغة الأرض إنما أراد صاغة بلده.

(وأما عقلاً) وذلك (كما إذا علق الشارع حكماً على علة، فعمومه في كل ما ثبتت فيه) تلك العلة (بالعقل لا باللفظ على الأصح) من القولين، وقال ابن الحاجب: بل عمومه بالشرع (كما يأتي) في باب القياس بعون الله ومشيئته (نحو: حرمت السكر لكونه حلو) فإن ترتيب الحلاوة على التحريم يشعر بأنه علة له، والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول، وكلما انتفت انتفاء.

وقال (الباقلائي): لا يعم مطلقاً أي لا لفظاً ولا عقلاً، (ومنه) أي من العموم المستفاد من العقل (مفهوم الموافقة عند من جعله قياساً) لأنه عند من يجعله من باب القياس يكون الكلام عليه كما إذا علق الشارع حكماً على علة لا من لم يجعله قياساً، فدلالته لفظية، وجعل صاحب الجمع مفهوم الموافقة مما يعم اللفظ عرفاً نحو قوله تعالى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} (الاسراء: ٢٣)، {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا} (النساء: ١٠)، فعنده أن العرف نقلها إلى تحريم جميع الإيذاعات والإتلافات، وجعله كقوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإن العرف نقله عن تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاع (لا مفهوم المخالفة) فليس من العموم المستفاد من العقل (في الأظهر) من القولين نظراً إلى أن الشارع لم يعلق الحكم فيه على علة كما في الأول، بل استفيد فيه ذلك من اللفظ، والمثبت نظر إلى أن دلالة اللفظ على ما عدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى المعبر عنه هنا بالعقل، وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة، كما في حديث الصحيحين ((مطل الغني ظلم)) بخلاف مطل غيره.

فصل: [الفاظ العموم]

(وتنقسم ألفاظه) أي ألفاظ العموم (عند من يشبتها) ومنهم من ينفياها كما سيأتيك (إلى متفق على عمومته) وضعاً، (و) إلى (مختلف فيه):

(فالأول) وهو المتفق على عمومته وضعاً (من: للعقلاء) الذكور والإناث، ولا تفرد لغير العقلاء خلافاً لقطرب، بل تقع على ما لا يعقل تغليباً كقوله تعالى {فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ} (النور: ٤٥)، وذلك لأنه تعالى كما قال {فمِنْهُمْ} والضمير راجع إلى كل دابة، فغلب العقلاء في الضمير، ثم بني على هذا التغليب فقال {من يمشي على بطنه ومن يمشي

على أربع {، (استفهاماً وشرطاً) كما تقدم، (وموصولة) نحو: عرفت من عرفته، ولا بد من أن تكون الموصولة (لغير تعيين) فأما إذا كانت معه نحو المثال الأول لواحدٍ معين فلا إذ لا عموم فيها حيثئذ. (وما: لغيرهم) أي لغير العقلاء، (كذلك) أي استفهاماً وشرطاً وموصولة لغير تعيين، واستعمالها لغير العقلاء فهو القياس، وإن ورد غيره مؤول، ومن ذلك ما جاء من خطاب النساء (سبحان من سخركن لنا، وسبحان من سبح الرعد بحمده)، وقد وجه بأن الباري جل وتقدس لما كان لا تدرك حقيقته صح التعبير باللفظ المبهم الحقيقة عنه، قال ابن هطيل رحمه الله تعالى: وأما السؤال بها عن صفة من يعقل فالظاهر أنه اتفاق، ومنه أنشد الجرجاني:

وقائلة لي ما أشجع فقلت يضر ولا ينفع

وقد تقدم أمثلتها.

(و) من المتفق عليها (أي: للعقلاء وغيرهم كذلك) أي استفهاماً وشرطاً، وقد تقدم مثال ذلك. (وأين وأينما وأنى استفهاماً وشرطاً) ومثال الأول قد تقدم، ومثال الثاني: أينما زيد، وأينما تجلس أجلس، وما مزيدة لتزيد استفهاماً، وفي الشرط: أنا تجلس أجلس، ومثال الثالث: قول الكمي في الاستفهام:

أنا ومن أين آتك الطرب من حيث لا ضنوة ولا أرب

وفي الشرط: أنى تجلس أجلس.

(وحيث وحيثما شرطاً للمكان) وقد تقدم مثال حيث وقد ورد استعمالها للزمان قال:

للفتى عقل يعيش به حيث يهدي ساقه قدمه

ومثال حيثما: حيثما تجلس أجلس.

(ومتى ومتى ما وأيان للزمان فيهما) أي في الاستفهام والشرط، وقد تقدم مثال الأولين، ومثال الثالث أيان يوم القيامة، وأيان يأت ابنك، قال نجم الدين: وكتب الجمهور ساكنه عن كون أيان للشرط، وأجاز بعض المتأخرين ذلك وهو غير ممنوع. انتهى.

وقد حذى حذوه المصنف وأبان ما اختصه بالأمور العظيم، قال تعالى {يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ

الْقِيَامَةِ} (القيامة: ٦)، وكسر همزته لغة سليم وكسر نونه أيضاً لغة.

(و) مما اتفق على عمومه من المثبتين للعموم (كل) إذا كانت (في الإثبات) نحو قوله تعالى {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ} (الرحمن: ٢٦)، (وإذا كانت) كلمة كل داخله (في حيز النفي بأن أخرجت عن أدواته) تأخيراً، فيخرج نحو: كل الدراهم لم آخذ، وقوله: (من غير فصل) يخرج نحو: لم آخذ كل الدراهم، فإنه فصل: فيه بين كل ولم تأخذ، وزاده المصنف لدقيقه وهي تخلصه عن الإشكال الوارد على صاحب التلخيص في هذا المقام لما حذقه وطالعه، وسواء كانت معمولة لأداة النهي أولاً، وسواء كان الخبر فعلاً، نحو قول أبي الطيب:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا يشتهي السفن

أو غير فعل (نحو: ما كل بيع حلالاً، أو جعلت معمولة للفعل المنفي) إما فاعلاً لفظياً أو تأكيداً نحو: ما جاءني القوم كلهم، وما جاء كل القوم، أو مفعولاً كذلك فصاعداً (نحو: لم آخذ كل الدراهم) ولم آخذ الدراهم كلها، أو مقدماً: نحو (كل الدراهم) أو الدراهم كلها (لم آخذ) وجعل الفعل منفياً بلم؛ لأن المنفي بما لا يتقدم معمولة عليه بخلاف لم ولا ولن على ما بين في النحو، وكذلك إذا وقعت مجروراً أو ظرفاً نحو: ما مررت بكل القوم، وما سرت كل الأيام، ونحو: ذلك ففي جميع هذه الصور (توجه النفي إلى الشمول خاصة) لا إلى أصل الفعل (وأفاد) الكلام (ثبوته) أي الفعل أو ثبوت الوصف (لبعض) مما أضيف إليه كل إن كانت كل في المعنى فاعلاً للفعل، أو الوصف الذي حمل عليها، أو عمل فيها كقولنا في الفعل: ما كل القوم يكتب، وما يكتب كل القوم، وفي الوصف ما كل القوم كاتباً، وما كاتب كل القوم، فيفيد ثبوت الكتابة لبعض من القوم، ولو قال ثبوت الحكم ليشمل ما إذا كان الخبر جامداً نحو: ما كل سوداء تمرة، لكان أحسن، وأفاد تعلق الفعل أو الوصف لبعض إن كانت كل في المعنى مفعولاً للفعل، أو الوصف المحمول عليها، أو العامل فيها نحو: ما كل ما يتمنى المرء يدركه، ولم آخذ كل الدراهم، ونحو: ما كل الدراهم أخذها، وما أحد يأخذ الدراهم، فيفيد تعلق إدراك المرء ببعض متمنياته، وتعلق الأخذ ببعض الدراهم، بدليل الخطاب، وشهادة الذوق والاستعمال، والحق أن هذا الحكم أكثرى لا كلي، بدليل قوله تعالى {وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ} (الحديد: ٢٣)، {وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ} (البقرة: ٢٧٦)، {وَلَا تُطْعَمُ كُلُّ خَلْفٍ مَهِينٍ} (القلم: ١٠)، (وإلا) أي وإلا تكن داخله في خبر المنفي بأن قدمت على النفي ولم تقع معمولة للفعل المنفي (عم) النفي

كل فرد ففما أضعف إلفه كل؁ وأفاد نفف أصل الفعل عن كل فرد؁ (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم) لما قال له ذو اللفدفن: (أفصرت الصلاة - بالرفع؛ لأنها فاعل قصرت - أم نسفت فا رسول الله) ((كل ذلك لم فكن)) أفا لم فقع واحد منهما لا القصر ولا النسلان.

والاحتجاج من وجهفن:

أحدهما: أن السؤال تام على أحد الأمرفن؛ لطلب التعلفن بعد ثبوت أحدهما على الإبهام فف اعتقاد المستفهم؁ فجوابه إما بالتعلفن أو بنفف كل منهما رداً على المستفهم؁ وتخطئة له فف اعتقاد ثبوت أحدهما ونفف الجمع بينهما؁ لأنه لم فعتقد ثبوتهما جمفعا؁ ففجب أن فكون قوله: كل ذلك لم فكن نففاً لكل منهما.

والثانف: ما روف أنه لما قال النبف صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم فكن قال له ذو اللفدفن (بعض ذلك قد كان)؁ فلو لم فكن قوله: كل ذلك لم فكن نففاً كلفا لما صح بعض ذلك قد كان رداً له؛ لأنه إما فنافف نفف كل منهما لا ففهما جمفعا؛ إذ الثبوت الجزف فف للنفف الكلف لا للنفف الجزف. نعم؁ الحدفث متفق عليه؁ ولفظ البخارف من حدفث طوفل (أفصرت الصلاة أنسفت أم قصرت) فقال ((لم أنس ولم تقصر))؁ قال: (بلى قد نسفت)؁ ولأبف داود ((أصدق ذو اللفدفن))؁ فأوموا: أفا نعم؁ وهف فف الصففحن بلفظ (فقالوا).

ولمسلم من حدفث: (فقام ذو اللفدفن فقال: (أقصرت الصلاة أم نسفت)؁ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((كل ذلك لم فكن)) فقال: (قد كان بعض ذلك فا رسول الله) الحدفث.

(و) من المتفق على عمومه جاءف ف إخوانف (أجمعون وجمع وجمع).

وكذلك (النكرة فف سفاق النفف) نحو: لا رجل فف الدار؁ (غالباً) احترازاً مما كان بعد لفس أو معناها من الحروف؁ فأنهم لم فتفقوا على أنها للعموم؁ بل ذهب المبرد وتبعه عليه الجرجانف فف أول شرح الإفضاح؁ والزخشرف عند قوله تعالى {مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} (الأعراف: ٥٩)؁ وعند قوله {وَمَا تَأْتفهم مِّنْ آفةٍ} (الأنعام: ٤)؁ إلى أنها لفست للعموم.

قل: والحق أنها للعموم لكنها فف الأول نص؁ وفف الثانف ظاهر؁ وهو مذهب سففوفه؁ وممن نقله عنه أبو حفان فف حروف الجر؁ ونقله عن الأصولفن إمام الحرمفن؁ ولهذا نص سففوفه على جواز مخالفته تقول: ما ففها رجل بل رجلان؁ كما فعدل عن الظاهر فف نحو: جاء الرجال إلا زفداً.

(و) كذلك النكرة في سياق (النهي والاستفهام) فالأول نحو: لا يركن أحدٌ إلى الإحجام.

والثاني: هل من أحدٍ عندك، والوجه أن النهي والاستفهام فيهما شبه من النفي.

(ولا عموم فيها) أي في النكرة (في الإثبات) نحو: جاءني رجل وأكرمت امرأة، (إلا مجازاً بكثرة)

كما (في المبتدأ) نحو: تمرة خير من جرادة، (وقلة) كما (في غيره) نحو: علمت نفس ما أحضرت.

وذهب الغزالي والرازي وأكثر الأصوليين إلى أنها في الأمر للعموم نحو: اعتق رقبة دون الخبر؛

لأنه يعد ممتثلاً بأي رقبةٍ اعتقها.

وأجيب: بأن ذلك لفظ صالح لكل ما يطلق عليه على جهة التواطئ فقط، ولهذا عُد ممتثلاً

بذلك؛ إذ لو كان مستفاداً لجاز وصفه بألفاظ الجموع نحو: أعتق رقبة طوالاً.

(والثاني): وهو المختلف في عمومه (الجنس المفرد كالرجل، واسم الجنس وهو ما يطلق على القليل

والكثير) بلفظ الواحد، كالماء فإنه يعم القليل والكثير، وتسمية هذا باسم الجنس والرجل بالجنس، لعله

مجرد اصطلاح، وأخذاً من قول نجم الدين في أواخر مبحث الخبر: ويأنه: مبني على مقدمة وهي أن

اسم الجنس أعني الذي يقع على القليل والكثير بلفظ الواحد إلى قوله: فمعنى التراب يابس والماء بارد

أي كل ما فيه هاتان الماهيتان حاله كذا، لكن الظاهر أنه لم يرد تخصيص مثل هذا باسم الجنس، فإنه

قال: بعد هذا، فإذا تقرر هذا قلنا: إن الجنس الذي هو مصدر غير مفيد عند البصرية بحال تخصصه

إلى قوله: فيكون المعنى كل ضرب مني إلى قوله: وأما عند الكوفية فالجنس عندهم، على أن ابن

الحاجب في باب التمييز جعل الجنس ما يطلق على القليل والكثير في قوله: فيفرد إن كان جنساً،

ولذلك قال نجم الدين: ويعني الجنس هاهنا ما يقع لفظ الواحد المجرد عن الوحدة منه أعني القليل

والكثير، فتمر وضرب جنس بخلاف رجل وفس، فدلّ هذا وأمثاله على أن مثل هذا مجرد اصطلاح

مع إرادة التفرقة بين ما يطلق على القليل والكثير وغيره من غير رجوع إلى قاعدة مقررة.

(و) إذا عرفت ذلك فاعلم أن (مختار أئمتنا والجمهور) من العلماء: (عمومهما) أي الجنس واسم

الجنس (إذا عرفاً بالأداة) أي أداة التعريف، وإنما قال الأداة ولم يقل اللام ليكون أعم منها بحيث

يشمل لغة أهل اليمن مثل: يرمي ورائي بامسهم وامسلمة، ولا بد أن يكون التعريف (لغير عهد)

خارجي أي لم يشر به إلى حصةٍ معهودة بين المتكلم والمخاطب واحداً كان أو اثنين أو جماعة يقال:

عهدت فلاناً إذا أدركته وألفيته وذلك لتقدم ذكره صريحاً أو كناية على ما هو معروف، وقوله (ولم

يرد بهما) أي الجنس واسم الجنس (تنكير) لإخراج لام العهد الذهني التي هي في المعنى كالنكرة، كقولك: ادخل السوق، واشرب الماء، واشتر اللحم، حيث لا لحم عهد في الخارج، فإن هذا كالنكرة وهي لا تعم في الإثبات، فإنه لا فرق بين: اشرب ماء، واشرب الماء في المعنى، وإنما الفرق أن المجرد لأجل التنوين الذي فيه للتنكير يفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة بخلاف المعرف، فإن المراد به الماهية مجردة عن البعضية، لكن البعضية مستفادة من القرينة كالشراء واللقاء، فكأنك قلت: اشتريت هذا الجنس فهو كعام مخصوص بالقرينة، فالمجرد وذو اللام إذاً بالنظر إلى القرينة بمعنى وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان، وقد استفيد منه أن لام تعريف الجنس ولام استغراقه سواء في إفادتهما العموم، ولام تعريفه هي المشار بها إلى نفس الحقيقة ومفهوم المسمى، من غير اعتبار لما صدق عليه من الأفراد، كقولك: الرجل خير من المرأة، ولام استغراقه هي اللام المشار بها إلى الحقيقة من غير اعتبار قصد للماهية من حيث هي هي، ولا من حيث تحققها في ضمن بعض الأفراد، بل في ضمن الجميع، بدليل صحة الاستثناء الذي من شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره، واللام بالإجماع فيها للتعريف، ومعناه الإشارة والتعيين والتمييز.

والحاصل: أن الإشارة إما إلى حصة معينة من الحقيقة: وهو تعريف العهد ولا يفيد العموم، وإما إلى نفس الحقيقة والماهية والصيغة ويفيد العموم، وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الأفراد، وهو تعريف الحقيقة والماهية والصيغة ويفيد العموم، وقد يكون بحيث يفتقر إليه، وحينئذ إما أن توجد قرينة البعضية كما في أدخل السوق وهو العهد الذهني ولا يفيد العموم، أو لا وهو الاستغراق، احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات، فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة.

ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير، إلا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحاً وتسهيلاً.

[والسكاكي وغيره جعلوا اللام للعهد، وجعلوا لام الحقيقة من أحد قسميه، وأطال الشريف توجيه ذلك، وجعلوا إرادة الاستغراق أو الحقيقة أمراً وراء ذلك ليس من مدلول اللام، ثم قالوا: إن كان المقام خطائياً وغلب فيه الظن حملت اللام على العموم، وإن كان استدلالياً يطلب فيه التعيين جملة على أقل ما تصدق عليه، ومحل استيفاء ذلك علم البيان] ^(١).

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ).

(ومثلهما) أي ومثل الجنس واسم الجنس (الذي والتي لغير تعيين) فيخرج مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (الفصص: ٨٥)، ومثل ﴿وَرَاوَدْتُهُ النَّبِيَّ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ (يوسف: ٢٣)، ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ﴾ (المجادلة: ١).

(خلافاً لأبي هاشم) قال القاضي عبد الله وقد قيل: إنه رجع عن هذا القول، (وأبي الحسين، والفقيه حميد (المحلي، والرازي) في نفي هؤلاء للعموم عنهما، فهما عندهم للجنس الصادق لبعض الأفراد كما في: لبست الثوب وشربت الماء.

قالوا: ما لم تقم قرينة على إرادة العموم، مثل قوله تعالى ﴿وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾. (وقال الجويني والغزالي: لا عموم في الجنس) المعرف باللام كالرجل، (بخلاف اسم الجنس) كالماء، وهذه الرواية تخالف ما رواه صاحب الجمع وشارحه من أنهما يقولان: بنفي العموم عن المحلى باللام أعم من أن يكون جنساً أو غير جنسٍ إذا لم يكن واحده بالثناء، كما قال صاحب الجمع وشارحه، وزاد الغزالي: وتميز واحده بالوحدة كالرجل، إذ يقال: رجل واحد، فإن تمييز واحده عن جنسه بالثناء وخلي عنها ولم يتميز بوصفه بالوحدة فإنه للاستغراق في الصورتين كالتمر والذهب، كما في الصحيحين ((الذهب بالذهب ربا إلا ها وها، والبر بالبر ربا إلا ها وها، والشعير بالشعير ربا إلا ها وها)). قال شارح الجمع: وكان مراد إمام الحرمين حيث لم يمثل إلا بما يتميز واحده بالوحدة ما ذكره الغزالي، فحينئذ تستقيم رواية المؤلف عنهما.

لنا: صحة الاستثناء فيما ذكروا أنه دليل الشمول والاستغراق؛ لأن الاستثناء إخراج بعض من كل، نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (العصر: ٣)، وذلك أكثر من أن يخصى في اسم الجنس، وفي الجنس حديث الصحيحين، وإكرام الذي أو التي تحتك إلا زيداً أو هنداً، وقد يقال: إنه يصح الاستثناء مما لا عموم فيه نحو: أكرم الرجال إلا زيداً؛ لأن حقيقته تحصل مع العموم، ومع عدمه فلا يدل صحته على العموم.

وأيضاً فهو يؤكد بما يؤكد به العموم نحو قوله تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاً لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (آل عمران: ٩٣). وأيضاً فهو ينعت بما ينعت به العموم كقوله تعالى ﴿وَالنَّخْلُ بَاسِقَاتٍ﴾ (ق: ١٠٠)، وكقوله تعالى ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ﴾ (النور: ٣١)، فكل ذلك يدل على العموم.

ولنا: الاستقراء عن العرب.

قال نجم الدين: فمعنى التراب يابس والماء بارد، أي كل ما فيه هاتان الماهيتان حاله كذا، فلو قلت مع قولهم: النوم ينقض الطهارة أنَّ النوم مع الجلوس لا ينقضها، لكان مناقضاً بظاهر ذلك اللفظ. احتج أبو هاشم: بأنه إذا قال: جمع الأمير الصاغة لم يتناول صاغة أهل الأرض، وكذلك إذا شربت الماء فإنه يفيد أنه لم يشرب جميع الماء.

قلنا: لا نسلم أن معنى العموم جميع صاغة الدنيا، بل جميع صاغة بلده، سلمنا فإنما لم تفد ذلك لقرينة عقلية لو تجرد عنها أفاد الاستغراق، وهي أن العقل قاض بأنه لا يمكنه جميع صاغة الدنيا ولا شرب جميع الماء.

احتج الغزالي: أمّا على أنه يفيد العموم إذا كان واحدة بالتاء وجردها عنها: فلأنه لو لم يكن للعموم مع تجريده عنها لما كان للإتيان بها معنى، وكذا إذا لم يميز بالوحدة فإن عدم تمييزها قرينة عمومه. وأمّا على أنه إذا ميّز بالوحدة لم يفد العموم: فهو أن التمييز بالوحدة كرجلٍ واحدٍ ودينارٍ واحدٍ قرينة على صحة إرادتها، فلا يكون عاماً.

قلنا: نجد الفرق ونعلمه بالاستقراء بين ما عين بالوحدة معروفاً ومنكراً، ولذا يصح الاستثناء بعد دخول اللام لا قبله.

(ولا عموم في الجنس المضاف) نحو: عبدي وغلامي، ونحو ذلك وفقاً للمؤيد، ذكر ما يدل عليه في الإفادة فيمن قال: امرأتي طالق، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، (خلافاً لابن عياش والمرتضى وأبي العباس) أخذاً لهما من قول من قال: امرأتي طالق فإنه يقع على جميع نسائه، إن لم يرد واحدة، ذكره في التذكرة (وابن الحاجب وغيرهم) من العلماء فإنهم حكموا بأنه يعم.

لنا: أنه لم يسمع عن العرب وصفه بالجمع، والأصل عدمه، وعدم ورود الاستثناء كأن يقال مثلاً: امرأتي طالق إلا فلانة وهو دليل عدمه.

قالوا: المعنى من كانت له امرأة فهي طالق؛ لأن النكرة إذا أضيفت إلى المعرفة لم تخصص، مثل: حاجب الأمير فأكرمه فإنه يقتضي أن يكرم جميع حجاب الأمير.

قلنا: النكرة إذا أضيفت إلى النفس فإنما تقتضي بوضعها تعريف المنكر، فإن كان المنكر عموماً كان عموماً، وإن كان خصوصاً كان خصوصاً، فقول القائل: غلامي مثلاً إنما أفاد تعريف

الغلام بأنه غلامه، وكذلك الحكم أينما دخلت بالنفس علم ذلك بالاستقراء، وفهم التعميم من قولك: حاجب الأمير، غير مسلّم، ولو سلم فلقرينة اقتضت ذلك فيه.

(فأما اسم الجنس المضاف) نحو: ماء المطر، وتمر العراق، وزيت الشام، (فعامٌّ) أخذاً من استقراء كلامهم.

(والجمع كالرجال، واسم الجمع وهو ما يطلق على ثلاثة فصاعداً)، وهذا حد شمله هو والجمع، وإذا أردنا إخراجهم، قلنا: (بغير زنة الجمع، كالغنم إذا عُرِفَتَا) أي الجمع واسمه (بالأداة، لغير عهدٍ) فيخرج من هذا جاءني الرجال -المعهودين بينك وبين مخاطبك-، واشتر الغنم -المعهودين كذلك-؛ لأن العهد يقتضي الأخصية، والعرفان والعموم يقتضيه.

(ومثلهما) أي الجمع (الذين) كقوله تعالى {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ} (النور: ٦)، (واللاتي) كقوله تعالى {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ} (النساء: ٣٤)، (وما يرادفهما) أي ما يرادف الذين واللاتي من الموصولات.

(و) إذا عرفت هذا فاعلم أن (مختار أئمتنا والجمهور: عمومهما خلافاً لأبي هاشم) في نفيه للعموم، فهما عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في: تزوجت النساء، أو ملكت العبيد.

والحجة لنا: أن الجمع واسمه يؤكدان بما يقتضي الاستغراق، وهو كل بالإجماع، كقوله تعالى {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} (الحجر: ٣٠)، في الجمع، وكقوله تعالى {فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ} (الشعراء: ١٧٠)، في اسم الجمع، فيجب كون المؤكد في أصله للاستغراق؛ لأن هذين اللفظين يطلق عليهما اسم التأكيد إجماعاً، والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل، فلو لم يكن الاستغراق حاصلاً في الأصل وإنما حصل عنده الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ في تقوية هذا الحكم الأصلي، بل في إعطاء حكم جديد فكانتا مثبتتين للمجمل لا مؤكدتين، وحيث أجمعوا على أنهما مؤكدتان علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلاً في الأصل.

ولنا أيضاً: صحة الاستثناء.

ولنا أيضاً: استحجاج أبي بكر على الأنصار بما رواه ((الأئمة من قريش))، فلو لم يكن الجمع للاستغراق المعرف لما صحت هذه الحجة.

احتج أبو هاشم: بأن صيغتهما لو كانت للاستغراق لكانتا إذا استعملنا في العهد لزم إمّا الاشتراك أو الجواز، وهما على خلاف الأصل، فوجب أن لا يفيد الاستغراق البتة.

قلنا: الألف واللام للتعريف، فينصرف إلى ما السامع به أعرف، فإن كان هناك عهد فالسامع به أعرف، فانصرف إليه، فإن لم يكن هناك عهد كان السامع أعرف بالكل من البعض؛ لأن الكل واحد والبعض كثير مختلف، فانصرف إلى الكل.

وأيضاً لا يبعد أن يقال: إذا أريد به العهد كان مجازاً؛ لأنه لا يحمل عليه إلا لقرينة وهي العهد بين المخاطبين، وهذا أمانة المجاز.

قال: لو كانا للعموم لكان: رأيت كل الناس أو الرهط، أو بعض الناس والرهط خطأ؛ لأن الأول تكرير والثاني نقض.

قلنا: دخول لفظ الكل والبعض لا يكون تكريراً.

(و) كذا (مختار أئمتنا) أن الجمع واسم الجمع يفيدان العموم (خلفاً لأبي هاشم إذا كانا مضافين) نحو: عبيدي ورهطي، وعبيد زيد ورهطه.

والحجة لنا: صحة الاستثناء، فتقول: إعتق عبيدي إلا فلاناً، وجاز: رهطي إلا فلاناً.

وأيضاً قال تعالى {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، وهو عام.

احتج أبو هاشم: بأن المنفي عدم العموم وإن حصل عموم فللقرينة.

قلنا: قولك إنه فهم بالقرينة يؤدي إلى أن لا يثبت لفظ مدلول ظاهر أبداً، إذا يمكن حمل مثل هذا التجويز في كل ماله مدلول ظاهر، وفساده ظاهر.

(ولا عموم في الجمع المنكر) كرجال (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، فيحمل على أقل

الجمع، (خلفاً لأبي علي والحاكم) في قولهما بعمومه.

لنا: لو قال له عندي عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة اتفاقاً، ولو كان ظاهراً في

العموم لما صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة؛ لأنه بعض المقر به ظاهراً لا كله.

لا يقال: إنما عدل عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهي استحالة الثاني أن يكون له جميع عبيد الدنيا.

لأننا نقول: إن معنى العموم جميع عبيده كما في قولنا له: عندي العبيد، ولا قرينة تنفي ذلك.

قالوا: أولاً: ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على

جميع الأفراد التي هو حقيقة في كل منها، لكونه من أفراد الموضوع له، لئلا يلزم الإشتراك اللفظي، فكان أولى.

قلنا: لو صح ما ذكرتم لوجب حمل رجل على الجميع عملاً بالأولى؛ لأنه مثل الجميع في أنه يصح لكل واحدٍ على سبيل البدل، كما أن الجمع يصح لكل مرتبة.

وقد يفرق: بأن جميع مراتب الجمع أحد حقائقه، وليس جميع أفراد المفرد أحد حقائقه.

قالوا: ثانياً: لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض، واللازم منتفٍ لعدم المختص، وامتناع التخصيص بلا مخصص.

قلنا: أولاً: ما ذكرتموه منقوض برجلٍ ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصاً ببعض، بل شائع يصلح للجميع.

وثانياً: هو موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص، ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هذا لعموم اعتبار عدمه، حتى يلزم اعتبار القيد الآخر وهو الخصوص، فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصاً بالبعض.

(ولا) عموم (في اسم الجمع المنكر) مثل رهط لما قدمنا في الجمع المنكر (فأما المضمرات) فذكر قاضي القضاة في الدرس أن أبا علي حمل ذلك على الاستغراق، قال: ولم يحمل قوله: رأيت رجلاً على الاستغراق، وذكر في الشرح أنه لا يخلو: إمّا أن تكون راجعة إلى ما قبلها أولاً. (فإن كانت راجعة إلى ما قبلها: فحكمها حكمه في العموم) مثل: يا أيها الناس افعلوا، فما الضمير راجع إليه عام فيكون عاماً.

(و) حكمها حكمه في (الخصوص) بأن تكون عائدة إلى جمع منكر مثل، قلت للرجال افعلوا، فما هذا حاله لا يحمل على الاستغراق.

(وإن كانت) المضمرات (على جهة المخاطبة) مثل: افعلوا، (فعامٌ عامه) أي وإن خوطب بها عاماً فهي عامّة مثل: افعلوا والخطاب للأمة مثلاً.

(وخاص خاصة) أي وإن خوطب بها خاصاً مثل: افعلوا، أو المخاطبون خاصون فهي خاصة.

(و) اعلم أنه (لا عموم في لفظ سائر) في قولك: جاءني سائر القوم، (و) هو مأخوذ من السؤر

بالمهزة فحينئذ (معناه باقي الشيء) فلا عموم فيه، وفي الحديث ((فارق سايرهن)) أي باقيهن.

(لا) أن معناه (جملمته) لما قدمناه، وقوله: (على الأصح) أشار إلى خلاف بعضهم أخذاً له من

سور المدينة وهو المحيط بها، وبه جزم الجوهري وغيره.

والحاصل أن الكلام فيه عائد إلى النقل من أئمة اللغة.

فصل: [في ألفاظ العموم التي للمذكر والمؤنث ولهما معاً]

(و) لا خلاف في أن (اللفظ العام منه ما يختص بالمذكر، كالرجال والذكور، ومنه ما يختص بالمؤنث كالنساء والإناث)، ولا يدخل تحته المذكر؛ إذ هو جمع أنثى، (ومنه) أي ومن اللفظ العام (ما يشملهما) أي المذكر والمؤنث (وهو: ما لا يظهر فيه تذكير ولا تأنيث كمن وما) هكذا ذكره العضد (عند الجمهور) من العلماء، وظاهر الجوهرة أن هذا إجماع وليس بصحيح لظهور المخالف. لنا: الاتفاق على دخول الإماء في قول القائل: من دخل داري فهو حر، فيعتقن بالدخول، ولولا الظهور لما أجمع عليه عادة.

قالوا: قد سُمع مئة ومئتان ومئات، فإذا أُريد المؤنث ألحقت العلامة؛ لأن ثمرتها الفصل: بينهما.

قلنا: ذلك زيادة لا يلتفت إليه لمخالفته استعمال الفصحاء، سلمنا، فلم يسمع مثله فيما.

(فأمّا جمع المذكر السالم) كالمؤمنين والمسلمين والذين (ونحوه) نحو: فعلوا ففيه خلاف (فيدخل فيه المؤنث تغليباً) وإلى هذا ذهب بعض الحنفية وأبو بكر الدقاق^(١) وداود الظاهري؛ لأن المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق، ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد، قال الله تعالى {ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا} (النساء: ١٥٤)، والمراد بنو إسرائيل ورجالهم ونسأؤهم، وقال {وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} (البقرة: ٣٦)، والمراد آدم وحواء وإبليس لعنه الله، وهذا إنما يتصور بدخول النساء فيه، ولأجل أن لكل من المذكر والمؤنث صيغة تخالف الآخر حكمنا بأن هذا على سبيل التغليب لا على سبيل الوضع، (خلافاً لبعض الأشعرية) فزعم أنه لا يدخل فيه المؤنث كذلك، وهو الأستاذ أبو إسحاق مستدلاً بما روي عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فأُنزل الله تعالى {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ} (الأحزاب: ٣٥)، ومدلول قولها ما نرى الله ذكر إلا الرجال نفي ذكرهن لا خصوصاً ولا في ضمن العموم، وإلا لما صح الحصر، ولو كن داخلات لما صح نفي أم سلمة ذكرهن فلم يجز تقريره صلى الله عليه وآله للنفي.

(١) الدقاق، هو: أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الدقاق نسبه إلى الدقيق وعمله وبيعه، الشافعي الفقيه

الأصولي، من علماء الشافعية، له في أصول الفقه مصنف على مذهب الشافعي، توفي سنة (٣٩٢) هـ.

قلنا: أرادت مالنا لا نذكر بصريح اللفظ؛ لأن في عدم ذكرهن عدم مبالاة بهن فأردن أن يشرفن بذكر الله لهن بصريح ألفاظهن وجميع جموعهن، دليل ذلك على أن لدخولهن في الأحكام من الخطابات، وليس ذلك إلا لفهمهن التغليب.

(وتردد الإمام) يحيى (في ذلك) أي في دخولهن تغليبا وعدم دخولهن، قال في المعيار: فإن قضينا بدخولهن فلأجل التغليب للذكور على الإناث، وهذا عادة العرب التغليب للذكور عند الاجتماع، وإن قضينا بخروجهن فلأن الله قد ميز كل واحد من الفريقين بخطاب كقوله {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} (الأحزاب: ٣٥)، فيجب الوقف في ذلك والله أعلم بالصواب.

(لا) أن المؤنث يدخل (وضعا، خلافاً للحنابلة وابن داوود^(١)) فزعموا دخولهن بوضع اللغة، مستدلين بأنهن لو لم يدخلن في هذه الصيغ لما شاركن في الإحكام، لثبوت أكثرها بهذه الصيغ، وأنهن مشاركات بالاتفاق كما في أحكام الصلاة والزكاة والصوم الثابتة بنحو {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} (البقرة: ٤٣)، {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} (البقرة: ١٨٣).

قلنا: لا نسلم مشاركة النساء في هذه الأحكام بهذه الصيغ؛ لأن صيغة المذكر غير صيغة المؤنث، وإنما هو بطريق التغليب.

(وللحفيد في دخوله) أي المؤنث (في يا أيها الناس - وضعا وتغليبا - قولان) فالذي ذكره في الجوهرة أنه تغليب، والذي ذكره في شرحها أنه وضع كمن، وهو اختيار المنصور بالله.

احتج على ذلك: بأن لفظ الناس مأخوذ من الإناس، أو من حيث الظهور، أو من حيث النسيان، ولهذا قال: وسميت إنساناً لأنك ناسي، وكل هذه الأمور ثابتة في الكل على سواء، فيجب في كل فرد أن يسمى إنساناً سواء كان مذكراً أو مؤنثاً، أو لأنه قد سمع في واحد النساء إنساناً، فيكون الناس جمعاً لذلك، قال الشاعر:

إنسانة لو رأتها الشمس ما طلعت
ولو رآها قضيب البان لم يمس

والجواب: أن أمانة التذكير في الناس قائمة وهي كونه جمع إنسان، والبيت شاذ، على أن عضد الدين قد عد الناس مما لا خلاف في أنه لا يشمل النساء.

(١) هو: محمد بن داوود الأصفهاني الظاهري، من فقهاء الظاهرية، كان فقيهاً أدبياً، توفي سنة (٢٩٦) هـ.

واختلف هل العام يخرج عن إفادة العموم بوروده في معرض الذم والمدح (والمختار وفقاً للجمهور) من العلماء: (أنه لا يخرج العام عن إفادة العموم بوروده في معرض المدح) للفاعل له (والذم) عليه، (إذ) هو عام لصيغته وضعاً (لا منافاة بين إرادته) أي العموم (وإرادتهما) أي المدح والذم، فوجب التعميم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

وقد يقال: إن هذا عين النزاع، فإن الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافي عموم الحكم وإن كان اللفظ عاماً بصيغته لما أن المقصود من إيراد مثله المنع عما ذم لأجله على وجه المبالغة، فلو ثبت العموم فات معنى الذم، وذلك (كقوله تعالى {إِنَّ الْأَنْبَرَارَ لَفِي نَعِيمٍ} الانفطار: ١٣)، وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ} (التوبة: ٣٤)، والمراد بالكنز المتوعد عليه كنز الزكاة، فهما على أي وجه كان حلية كان أو غيرها، وسواء كانت الحلية محظورة وهي التي تستعمل للرجال أو غير محظورة وهو غيرها، (خلافاً للشافعي) حتى زعم بعض الشافعية أن ليس الذهب والفضة عاماً للحلي حتى تجب فيه الزكاة، بناء على سوق الكلام في قوله تعالى {وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ} (التوبة: ٣٤)، الآية للذم لا إيجاب الزكاة في كل ذهب وفضة مستدلاً بأن الكلام سيق لقصد المدح والذم، وقد عهد فيها التجوز والتوسع، وإن يذكر العام وإن لم يرد العموم مبالغة وإغراقاً.

قلنا: لا دليل على ذلك بل التعميم أدخل في المدح والذم فيدل السوق لهما على إرادته لا على عدم إرادته، ولو سلم فالتعميم وإن لم يكن أدخل فيهما فليس منافياً لهما حتى يكون القصد إليها مستلزماً لنفي العموم، بل غاية الأمر أن المبالغة تحصل بكل منهما وإن كان عدم التعميم أدخل.

(و) المختار (ثبوت العموم في مثل) قوله تعالى {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} (التوبة: ١٠٣)، خلافاً للأقلين) ابن الحاجب وغيره فزعموا أن لا عموم في مثلها، فيكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال. والحجة لنا: أنا نعلم عموم الجمع المضاف فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة؛ إذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب.

قالوا: الإجماع على أن كل دينار وكل درهم مال ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعاً، فلا يجب من كل مال، وإذا لم يجب لم يجب من كل نوع؛ إذ لا مقتضى له إلا فهم العموم من الخطاب.

قلنا: إنه ظاهر في العموم وعارضه الإجماع في بعض متناولاته وهو الأفراد، فخصه فيها فبقى حجة فيما عدا ذلك البعض - أعني الأنواع -.

وتحقيق ذلك: أن الجمع لتضعيف المفرد، والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الإضافة لجميع الأفراد، وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع كالأموال والعلوم، والتعويل على القرآئن، وقد دل العرف وانعقد الإجماع في أن المراد في مثل {خذ من أموالهم} الأنواع لا الأفراد.

فصل: [في كون ألفاظ العموم ظاهرة فيه]

(وألفاظ العموم ظاهرة فيه) لا نصاً، لاحتمال مدلولها الشمول وعدمه، وكثرت الخصوصيات، وللخلاف في كل فرد مما سيملى عليك، وعدم الدليل القاطع على أن ذلك للعموم، كذا وجه من قال بذلك قولهم.

إذا عرفت ذلك فألفاظه حينئذ تدل على الاستغراق حقيقة، (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، وهي (مجاز في الخصوص).

وقال (بعض المرجئة: بل عكسه) - أي مجازاً في العموم ظاهر في الخصوص - .

(وبعضهم) أي بعض المرجئة قال: هي (مشتركة بينهما في اللفظ) أي بين العموم والخصوص.

(وقيل: لم توضع) ألفاظهما أي للعموم والخصوص، فالألفاظ لا تفيد أيهما، (وإنما يستفادان بالقرينة).

(وقيل): هي (للعوم في الأمر والنهي، لا في الأخبار فالوقف).

(وقيل) هي للعموم (إلا في آيات الوعيد) فالوقف.

(وقيل): رواه العضد عن الباقلاني (بالوقف) والوقف (إمّا على معنى ما ندرى) في الأخبار

الأمر والنهي (وضع العموم لها أم لا، وإمّا على معنى نعلم أنه وضع) لها (ولا ندرى أحقيقة) مفرداً ومشتركاً، (أم مجازاً) قيل: وظاهر هذا الكلام فاسد؛ لأنه إذا علم أنه وضع للعموم لفظ كيف يتصور التردد في أنه حقيقة أو مجاز.

لنا: أن السيد إذا قال لعبده: لا تضرب أحداً ولا تشتم أحداً، فهِمّ منه العموم، حتّى لو ضرب

أو شتم واحداً عد مخالفاً، وكذا في الخبر مثل: ما ضربه أحد، حتّى لو ضربه أحد كان الكلام

كاذباً، والتبادر دليل الحقيقة، فالنكرة في النفي للعموم حقيقة، فالعموم صيغة هو ظاهر فيها.

ولنا: أيضاً أنا نقطع بأن العلماء لا يزالون يستدلون بمثل {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا} (المائدة: ٣٨)، {الزَّانِيَةُ

وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا} (النور: ٢)، {يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، وذلك يقتضي إثبات صيغته للعموم.

وأيضاً لنا: كثرة الوقائع التي تستعمل فيها الصيغة للعموم، واستدل بها عليه مما ذكرناه وما لم نذكره وهي مفيدة لمن تتبعها العلم بأثما ظاهرة في العموم، وذلك نحو: لا إله إلا الله، فإنه يفهم منه نفي جميع ما سوى الله ونحو: اعتراض ابن الزبيري {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ} (الانباء: ٩٨)، بقوله: أليس قد عبدت الملائكة والمسيح، وذلك أكد من أن يحصى مفصلاً فلذلك أحمل.

واعترض: بأن العموم إنما فهم بالقرائن.

قلنا: فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن، فإن الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الأكثر من تتبع موارد الاستعمال، والتحقيق: أن التجويز لا يدفع الظهور.

القائلون بأن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا: إنه قد اشتهر على أن ما من عام إلا وقد خص منه، والظاهر أنه للأغلب حقيقة في الأقل مجاز تقيلاً للمجاز الذي هو خلاف الأصل.

قلنا: إن اختياره خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصص ظاهر في أنه للعموم، ولا يحمل على الخصوص إلا للدليل، وهو دليل المجاز في الخصوص والحقيقة في العموم. وأيضاً فإن ظهور كونها حقيقة في الأغلب إنما تكون عند عدم الدليل على أنه للأقل، وقد دلت أدلتنا عليه.

القائلون بالاشتراك قالوا: أطلقت هذه الصيغة للعموم والخصوص، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك.

قلنا: الاشتراك خلاف الأصل، فيحمل على المجاز في أحدهما؛ لأنه أولى من الاشتراك كما تقدم. القائلون بأنه لم يوضع لهما: بأن ما من عامٍ إلا وبصحته قرينة حالية أو مقالية يستفاد منها العموم، فلا سبيل إلى القطع بأن اللفظ وضع له خصوصاً، ولأن ما من عمومٍ إلا ويصح أن يعبر به عن الخصوص، فلم يكن بالعموم أولى من الخصوص.

قلنا: أمّا الأول: فغير مسلم، بل قد يفهم العموم من مجرد اللفظ ولا قرينة.

وأما الثاني: فباطل أيضاً؛ لأنه لا يستعمل للخصوص مجرداً عن قرينة تدل على ذلك، بل لا بد من مخصص، بخلاف دلالة على العموم فإنها لا تقف على قرينة.

القائل بأنها للعموم في الأمر والنهي دون الإخبار فالوقف، قال: الإجماع منعقد على أن التكليف لعامة المكلفين، والتكليف إنما يتصور بالأمر والنهي، ولولا أن صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاماً. قلنا: والإجماع منعقد أيضاً على الإخبار بما ورد في حق جميع الأمة، وأنا مكلفون بمعرفتها.

القائلون بأنها للعموم إلا في آيات الوعيد، قالوا: الأمر والنهي تكليف فلا بد أن تراح العلة، وليس كذلك الوعيد؛ لأن الغرض به الزجر عن القبيح، والزجر يكون بالخوف، والخوف يحصل بغالب الظن. قلنا: لفظ العموم إن لم يكن مستغرقاً لم يجب حمله على الاستغراق لا في الأمر ولا في الوعيد، ويجب إذا أراد الحكيم أن يزيح علة المكلف أن لا يدل على استغراق الأمر بلفظ عموم؛ لأنه لا يدل على الاستغراق، بل يجب أن يدل على دليل آخر، وإن كان لفظ العموم مستغرقاً وجب أن يستغرق في الوعيد؛ لأن الوعيد خطاب لنا، والقصد به إفهامنا، ولا يجوز أن يقصد به إفهامنا وله ظاهر إلا وقد أريد ظاهره، وإلا كان المتكلم به قد قصد أن يفهم بخطابه ما لا يدل خطابه عليه.

(قيل: ولا خلاف في عموم ألفاظ التأكيد نحو: كل وأجمع وإنما هو فيما يدعى عمومها في غيرها كمن) وهذا القول أخذه سعد الدين التفتازاني من كلام العضد لما قال: وتجوز محل النزاع كما في الأمر. وحاصله: راجع في الصيغ المخصوصة التي سنذكرها هل هي للعموم أو لا، ثم ذكرها ألفاظاً للتأكيد. قال سعد الدين: يعني أنه لا يتصور نزاع في إمكان التعبير عن العموم بعبارة مثل: كل رجل، وجميع الرجال ونحو ذلك، وإنما النزاع في الصيغ المخصوصة به التي يدعى عمومها. (والأصح أنه) أي الخلاف (في جميع صيغته) أي صيغ العموم سواء كانت من ألفاظ التأكيد أو غيرها. والدليل على ذلك: اشتها القول بأنه لا صيغ للعموم مطلقاً من منكري العموم.

فصل: [في شمول الخطاب للعبيد]

لا شبهة في كون العبيد مخاطبين بالتكاليف العقلية العملية كالشكر لله وترك الظلم والكذب ونحو ذلك، ولا شبهة في أنهم غير مكلفين بالتكاليف الشرعية والعقلية التي تقف على ملك الأموال نحو: الزكاة والحج وقضاء الدين ونحو ذلك، وإنما الخلاف في بعض السمعية كالصلاة والصيام ونحو ذلك، فقال:

(أئمتنا والجمهور) من العلماء: (والخطاب بالشرعيات) من الشارع بالناس والمؤمنين ونحوهما من الصبيغ التي تتناول العبيد لغة (تشمل العبيد) شرعاً، فيعمهم الحكم (في حقه تعالى، وفي حق غيره خلافاً للأقلين).

بعض الشافعية فقالوا: يختص بالأحرار فلا يعم العبيد الحكم.

(وقال رازي الحنفية: الخطاب يشملهم في حقه تعالى) وهو العبادات (فقط) - أي لا في حق الغير وهي المعاملات -.

لنا: أن العبيد من الناس والمؤمنين فيدخلون في الخطاب العام بهما قطعاً، وكونهم عبيداً لا يصلح مانعاً من ذلك.

قالوا: أولاً: قد ثبت بالإجماع صرف منافع العبد إلى سيده، فلو كان داخلاً بالخطاب لكان صرفاً لمنافعه إلى غير سيده، وذلك تناقض، فيتبع الإجماع ويترك الظاهر.

قلنا: لا نسلم صرف منافعه إلى سيده في جميع الأوقات، بل قد استثنى من ذلك الوقت الذي يتضيق أداء العبادة فيه، حتى لو أمره السيد في آخر وقت العصر الاضطراري مثلاً، - بحيث أنه لو أطاعه لفاتته - وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعة حيثئذ إلى سيده، وإذا ثبت هذا فلا تناقض، فلا تترك الظاهر؛ إذ لا تعارض، فاندفع ما ذكرتم، وتم ما أردنا.

قالوا: ثانياً: خرج العبد عن خطاب الجهاد والجمعة والحج والعمرة والتبرعات والأقارب ونحوها، ولو كان الخطاب متناولاً بعمومه لزم التخصيص، والأصل عدمه.

قلنا: خروجه بدليل اقتضى خروجه، وذلك كخروج المريض والمسافر والحائض من العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد، وذلك لا يدل على عدم تناولها لهم اتفاقاً، غاية أنه خلاف الأصل ارتكب للدليل، وهو جائز.

مسألة

ما ورد على لسان الرسول عليه السلام من العمومات المتناولة لغة هل تعم الرسول أو لا؟ فقال الأكثر: (ومثل) قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ)، (ومثل) قوله تعالى (يَا عِبَادِي)، يشمل الرسول مطلقاً أي سواء اقترن بقل أو لا، (خلافاً لبعض المتكلمين والفقهاء مطلقاً) لذلك،

(و) خلافاً (للحليمي^(١) والصيرفي^(٢)) إن اقترن بقل) أو ما في معناه مثل: بَلَّغْتُهُمْ كَذَا، فإنه لا يدخل نحو قوله تعالى { قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ } (لأعراف: ١٥٨).

لنا: أن الصحابة فهموا دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العمومات، ولذلك إذا لم يفعل بمقتضى ما ورد بلسانه من ذلك سألوه صلى الله عليه وآله وسلم عن الموجب، وذكر موجب التخصيص، وذلك تقرير منه لدخوله صلى الله عليه وآله وسلم فيها.

ومثال ذلك: ما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر أصحابه بنسخ الحج إلى العمرة فقالوا: أمرتنا بالنسخ ولم تنسخ، فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك بل عدل إلى بيان الموجب فقال ((إني قلدت هدياً))، وإذا كانوا يفهمون من أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لهم دخوله فيه، فمن أمر الله الوارد بلسانه أولى، وإذا وجب مثل ذلك في الخطابات المصدرة بلفظ قل انتهض على الحليمي ومن معه.

قالوا: إنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر ومبلغ، وإن كان أمراً فلا يكون مأموراً؛ لأن الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمراً ومأموراً من جهتين.

قلنا: الأمر أعلى مرتبة من المأمور، فلا بد من المغايرة، وذلك لا يستقيم أن يكون مبلغاً إليه من جهتين؛ لأنه لا بد أن يكون وصول الخطاب إلى المبلغ قبل وصوله إلى المبلغ إليه، وهذه في الواحد محال وإن تعددت جهاته وهو ظاهر.

قلنا: لا نسلم أنه أمر ومبلغ، بل الأمر هو الله والمبلغ جبريل، وهو حاكٍ لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه. واحتج الحليمي: بأن الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمراً به، ولذلك لو قال الملك لوزيره: قل يا أيها الناس، لم يدخل الوزير.

قلنا: جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وآله وسلم هي في تقدير قل، فيلزم أن لا يدخل في شيء منها.

(١) هو: الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم القاضي أبو عبد الله الحليمي البخاري، من كبار علماء الشافعية في بلاد ما وراء النهر، مات في جمادى سنة (٤٠٣) هـ.

(٢) هو: محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الفقيه الأصولي، أخذ الفقه على ابن سريج، وله مصنفات في أصول الفقه وغيره، توفي بمصر (٣٣٠) هـ.

قال سعد الدين: ورد بالمنع، فلو سلم فليس المقدر كالمفوظ من كل وجه.

مسألة

المتكلم نفسه إذا خاطب المكلفين بخطابٍ هو داخل في عموم متعلق خطابه، وهو الحكم الذي ورد فيه الكلام هل يدخل في عموم ذلك الخطاب لتناوله له صيغة بحسب اللغة، كلفظ كل شيء ولفظ من أو لا يدخل لقرينة كونه مخاطباً، فالأكثر على أنه يدخل لذلك قال:

(ويدخل المتكلم في عموم) متعلق (خطابه عند أبي طالب والجمهور) من العلماء، (و) هو أحد قولي (المؤيد) بالله، (إلا لقرينة) دالة على عدم دخوله كما إذا قال السيد لعبده: من أحسن إليك فأكرمه، فإن كون السيد أمراً لعبده قرينة دالة على أنه لم يأمر بإكرام نفسه، (خلافاً للقاسم) بن إبراهيم (والأقلين) من العلماء (و) هو (أحد قولي المؤيد) بالله، فزعموا أنه لا يدخل، ولا فصل: عندنا بين أن يكون خبراً مثل {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، وأن اللفظ بعمومه يدل على أن كل شيء معلوم، وهو المراد من عموم متعلق الخطاب، فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونها من الأشياء أوامر مثل: من أحسن إليك فأكرمه، فإنه أمر عام لا يختص بواحد دون واحد، ونهياً مثل: من أكرمك فلا تهنه، فإنه نهي عام فالمتكلم بالأمر والنهي داخل في مفعول: أكرمه ولا تهنه.

لنا: أنه يتناوله لغة، فوجب أن يتناوله في التركيب.

قالوا: لا يصح دخوله وإلا لزم في قوله تعالى {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الزمر: ٦٢)، أن يكون خالقاً لذاته.

قلنا: هو ظاهر فيه، ولكن خصصه دليل العقل.

فصل: [في عموم الفعل المؤكد بمصدره]

(والفعل المؤكد بمصدره - مثبتاً كان أو منفيّاً - عام في متعلقاته المحذوفة) فأما مع ذكر المتعلق فالأمر مع ما يقتضيه من عموم أو خصوص، (نحو إن أكلت أكلاً فعبدي حر) في المؤكد المثبت، (ووالله لا آكل أكلاً) في الفعل المؤكدة المنفي بلا، (و) والله (إن أكلت أكلاً) في الفعل المنفي بأن المؤكدة، (فيقبل) ما هذا حاله (التخصيص بالنية اتفاقاً) وإنما كانت هذه المسألة مسألة وفاق بخلاف التي بعدها - وهي التي لا تؤكد - لأن أكلاً فيه تنكير صريح، وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص في نفسه نحو: رأيت رجلاً وهو متعين عند المتكلم، لكن لا يتعرض

له في تغييره، فإذا فسر بذلك وخص بأكل العنب، كان تعييناً لأحد محتمليه، فيقبل بخلاف الأكل، فإنه ينفي الحقيقة وتفسيره تخصيص له بما لا يحتمله.

(واختلف في) الفعل (غير المؤكد) إذا وقع في سياقٍ معنى النفي من النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موقع اليمين التي للمنع (مع حذف معموله نحو: إن أكلت) فزوجتي طالق، فإنه للمنع من الأكل إذ انتفاء الطلاق مطلوبٌ بانتفاء الأكل.

أو وقع في سياق النفي مثل: (و) الله (لا أكل، بالنسبة إلى المأكولات، وإن صمت) فزوجتي طالق، (و) والله (لا أصوم بالنسبة إلى الأزمنة) في النفي، (وإن قعدت) فعبدي حر في معنى النفي (و) والله (لا أقعد) في النفي، (بالنسبة إلى الأمكنة):

(والمختار) فيما هذا حاله (وفاقاً للشافعي وأبي يوسف: أنه عام في متعلقاته، فيقبل التخصيص بالنية، فإذا نوى مأكولاً في الأول، (أو زماناً) في الثاني، (أو مكاناً) في الثالث، (معيناً صحت نيته، فلا يحث بغيره) أي بغير المأكول والزمان والمكان.

وقال (المؤيد بالله والحنفية: لا عموم له) أي الفعل (فيها) أي المتعلقات (فلا يقبل التخصيص بالنية، فيحث بذلك) أي إذا نوى التخصيص بمأكول لم يقبل منه، هذا ثمره الخلاف ومرجع النزاع؛ إذ لا نزاع في أنه يحث بكل مأكولٍ على ما هو مقتضى العموم إلا أنه عندنا عامٌ لفظي يقبل التخصيص كسائر العمومات، وعندهم عام عقلي لا دخل فيه للإرادة ولا يتحرى بسببها. وقال (الغزالي) الفعل غير المؤكد مع حذف مفعوله (عام في مفعولاته، فيقبل التخصيص بها إلا في الأزمنة والأمكنة).

لنا: أن الأكل لنفي حقيقة الأكل، وإنما يتحقق نفيه بالنسبة إلى مأكول، ولذا يحث بأي أكل اتفاقاً، وذلك هو معنى العموم، فوجب قبوله للتخصيص كما لو صرح به.

وأيضاً: فدلالة الأفعال على تلك التعلقات للفظها وصيغها، والنية تخصص بالألفاظ إذا كان مما يحتمله اللفظ، فجرت مجرى العموم فأثرت فيها النية وخصصتها.

قالوا: نحو: لا أكلت لحقيقة الفعل لا بالنسبة إلى شيء، فلا يقبل التخصيص؛ إذ لو كان عاماً في مفعولاته لعم في سائر المتعلقات كالزمان والمكان فيقبل التخصيص فيها. قلنا: ملتزم ما ذكرتم؛ لأن نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل مكان وفي كل زمان.

وما قيل من أن التزامه في الزمان والمكان خلاف الاتفاق ممنوع.
وقد نص أصحابنا والشافعي على أنه لو قال: إن كلمت زيداً فأنت طالق، ثم قال: أردت التكلم شهراً أنه يصح، سلمنا ما ذكرتم، وإنما لم نقبل التخصيص في غيره لأن المفعول به مقدرٌ لوجوب تعلقه بذلك، ولذلك قيل: المتعدي ما لا يعقل إلا بمتعلقه، فكان كالمذكور وهو قولك: لا أكلت شيئاً.
ولا نزاع في أنه لو ذكر لكان عاماً وقابلاً للتخصيص، وأمّا غيره فإنه كالمحذوف لا يلخص عند الذكر. ويعلم مما ذكرنا أن مأخذ النزاع أن المفعول به محذوف كما أن غيره من المتعلقات من قبل المحذوف عند الذكر اتفاقاً أو مقدرًا؛ لأنه ضروري للفعل المتعدي دون غيره وكلاهما واردان في فصيح الكلام:

أما الحذف: فكقوله تعالى {وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (البقرة: ٢١٦)، وقولهم فلان يعطي ويمنع.

وأما التقدير: فكما في قوله تعالى {يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا} (آل عمران: ٣٠)، إنما الكلام في أن الظاهر عند الإطلاق هو الحذف أو التقدير، فالإستدلال على أنه لنفي الحقيقة ويقضي العموم بمعنى النفي عن كل مفعول، لا يكون وارداً على محل النزاع لاتفاق الفريقين على ذلك، بل يجب أن يقام الدليل على أن الظاهر هو التقدير فيكون في حكم الملفوظ فيقبل التخصيص.

احتج الغزالي: بأن الفعل بالإضافة إلى مفعولاته يكون جارياً مجرى العموم، فكانت النية مؤثرة فيه، فأما بالإضافة إلى الزمان والمكان فهو من قبيل الاقتضاء، فلا تؤثر فيه النية؛ لأنه من ضروراته، فإذا قال: والله لا صمت، ونوى في يوم بعينه أو قال: لا أقعد ونوى في مكان بعينه لم يقبل منه.
قلنا: الأفعال بالإضافة إلى متعلقاتها من الأزمنة والأمكنة والآلات وسائر ما يكون مقتضية له بالإضافة إلى صيغها، تحتمل النية فتعمل فيها.

(فأما التخصيص باللفظ فاتفاق في الجميع) أي في المأكولات والأزمنة والأمكنة؛ لأنه حيثئذ استثناء مفرغ نحو: والله ما قرأت إلا يوم كذا، فيعم أيام الأسبوع، والله لا أكلت إلا البر فيعم المأكولات، والله لا صليت إلا في المسجد.

فصل: [في حكم تغذر حمل اللفظ على ظاهره]

(وإذا تغذر حمل اللفظ على ظاهره ووجب العدول إلى الإضمار وتعددت جهات الإقتضاء التي يمكن تقديرها) في ذلك اللفظ الذي تغذر حمله على ظاهره (لاستقامته) أي اللفظ المذكور بأن كانت جهتين فصاعداً (وجب إضمارها) أي جهات الإقتضاء (عموماً) أي على جهة العموم، وهذا هو

الذي يعبر عنه بعموم المقتضي، والمقتضي بصفة الفاعل مالا يستقيم كلاماً إلا بتقديره، وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول، فإذا كان ثمَّ تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها وجب تقديرها جميعاً، (إلا ما خصه دليل، لا) أنه يضمر (أحدها فقط خلافاً للإمام) يحيى (وبعض الأصوليين) وهو الرازي فعندهم يحمل على رفع أحد الأحكام، (نحو) حديث مسند أبي عاصم ((رفع عن أمي الخطأ والنسيان)) فهذا قد تعذر حمله، وحمله الإمام على رفع الأحكام الأخرى، وعلى العقوبة وما يتعلق بها، دون أحكام الدنيا من الغرامات وغيرها للفظ على ظاهره للعلم بالضرورة أن الخطأ لم يرفع لحصوله منّا، فلم يبق إلا أنه أراد أحكام الخطأ، فيرفع عنّا جميع أحكام الخطأ إلا ما دلت الدلالة على أنه يلزمنا من الغرامات مع الخطأ، ككفارة القتل وغرامات الأموال المبلغة.

قلنا: إنه ليس بعض المقدرات أولى بالإضمار من البعض فيجب تقدير الكل، وإلا لقدر البعض إمّا معيناً ويلزم التحكم، أو مبهماً ويلزم الإجمال، وكلاهما محذور.

قالوا: لو أضمر الجميع لأضمر مع الإستغناء؛ لأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر، فكان الآخر مستغنى عنه، واللازم باطل؛ لأن الإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر بقدرها.

ورد: بأن تعيين أحدها لا لدليل تحكّم، فيكون مجملاً، وفيه إبطال للفائدة حتى تحصل مبينة، هذا كله إن لم تتعين أحد جهات الاقتضاء، (فإن تعين أحدها بدليل) عقلي أو شرعي (كان) ذلك التعيين (كظهوره)، إن عاماً فعام، وإن خاصاً فخاص، (نحو) قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَةَ﴾ (يوسف: ٨٢))، فإن المحذوف وهو الأهل متعين بدليل عقلي؛ لأن الفعل يدل على أن المسئول ليس إلا الأهل، إذ الحيطان مما لا يسأل.

فصل: [في قول الصحابي نهي أو قضى هل يعم أم لا؟]

(ونحو قول الصحابي) نهي صلى الله عليه وآله وسلم، أو قضى بكذا، مما هو حكاية فعل بلفظ ظاهره العموم، كحديث أبي هريرة الثابت في مسلم وسنن الترمذي والنسائي وأبي داود ومسند أحمد وكتاب ابن حبان، وهو أيضاً في سنن ابن ماجة ومسند أحمد من حديث ابن عباس، وهو في سنن أبي داود عن شيخ من بني تميم عن علي عليه السلام، وأخرجه مالك عن ابن المسيب (نهى) صلى الله عليه وآله (عن بيع الغرر) وعند أحمد تفسير الغرر من قول يحيى ابن أبي كثير، قال يحيى: من الغرر ضربة الغائص، وبيع العبد الآبق، وما في بطون الأنعام، وما في ضروعها، وبيع

تراب المعدن، وكحديث جابر في سنن النسائي (قضى) رسول الله صلى الله (بالشفعة للجار) ولفظ النسائي (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة والجوار)، وهو مرسل، ومعناه متفق عليه، ولفظ المصنف: قال غير واحد من المحدثين إنه لا يعرف، فهذا القول (يعم الغرر والجار) بصيغته، وهو حكاية حال، فيحمل على العموم.

فإن قيل: لا خفاء أن حكمه إنما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم.

قلنا: أما في الغرر فاحتمال العموم لجواز أن يصدر عنه النهي عن كل بيع فيه غرر، وأما في القضاء بالشفعة للجار فيحمل على أنه قضى بطريق يفهم منه العموم، حيث روى عدل عارف بما يتعلق بمعرفته المعاني الوضعية، وما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية، (وفاقاً للجمهور) من العلماء، (وخلافاً للإمام) يحيى (والأقلين) كالرازي فقالوا: لا عموم فيه، وفي العضد خلافاً للأكثرين.

والحجة لنا: أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه، وأنه صادق فيما رواه من العموم، وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً.

واحتجوا: بأنه يَحتمل أنه نهي عن غرر خاص، وقضى بشفعة خاصته، فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة، فتوهم أنها للعموم، فروى العموم لذلك، والاحتجاج بالحكي لا بالحكاية، والعموم في الحكاية لا في المحكي.

قلنا: هذا الاحتمال وإن كان محتملاً في الذهن فليس بقادح؛ لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للإحتمال؛ لأنه من ضرورته فيؤدي إلى ترك كل ظاهر.

فصل: اختلف في العام بعد تخصيصه هل هو حقيقة أو مجازاً

فقال (جمهور أئمتنا و) جمهور (المتكلمين: وكل عموم خص فهو مجاز في الباقي مطلقاً) أي سواء خص بمتصل أو منفصل، قال القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن: وهذا هو الذي يقضي به النظر وهو لائق بالمتكلمين.

وقالت (الحنابلة وأكثر الفريقين): بل هو (حقيقة مطلقاً) أي سواء خص بمتصل أو منفصل، قال القاضي فخر الدين: وهو لائق بطريقة الفقهاء.

وقال أبو الحسن (الكرخي، وأبو الحسين، والغزالي، والرازي: إن خص بمتصل - من استثناء أو صفة أو شرط أو غاية - فحقيقة، وإن خص بمنفصل: - من عقل أو سمع - فمجاز).

وقال (القاضي) عبد الجبار: (إن خص بمنفصل: فمجاز، وإن خص بمتصل: فإن كان استثناء فمجاز، وإن كان صفة أو شرطاً فحقيقة، ولعل الغاية عنده كذلك) أي يكون التخصيص بما حقيقة. (وقيل: إن خص بلفظ متصل أو منفصل: فحقيقة، وإن خص بمعنوي عقلي أو شرعي فمجاز).

وقال (المنصور: إن كان الباقي هو السابق إلى الفهم عند إطلاق) لفظ (العموم، لا المخرج) فلا يسبق إلى الفهم (فحقيقة، وإلا) يكن الباقي هو السابق إلى الفهم عند إطلاق العموم بأن يكون المخرج يسبق إلى الفهم دخوله (بمجاز).

مثال الأول: قوله تعالى {فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة:٥٠)، فإذا خص أهل الكتاب من ذلك فهو حقيقة؛ إذ السابق إلى الفهم من إطلاق المشركين أنهم عبدة الأوثان ونحوهم ممن جعل الله تعالى شريكاً. ومثال الثاني: لو قال قائل: لا تقتلوا أهل الكتاب، ثم خص اليهود من ذلك وأمر بقتلهم فإنه مجاز؛ لأنه خرج من العموم ما سبق إلى الفهم دخوله تحت العموم.

وقال (الجويني): العموم (حقيقة في ما تناوله الباقي بعد التخصيص، مجاز في الاقتصار عليه) قال في البرهان: والذي أراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ؛ لأن تناوله لحقيقة المسميات لا يجوز فيه، فهو في هذا الوجه حقيقة في تناول فقط، واختصاصه بما وقصوره عما عداها جهة من التجوز، والقول الكامل أن العمل واجب، واللفظ حقيقة في تناول الباقي مجاز في الاختصاص. (و) قال (الحفيد: كذلك) أي أن العموم حقيقة في تناوله الباقي، مجاز في الاقتصار عليه، لكن قال بذلك (في) التخصيص (المنفصل، لا) في التخصيص (المتصل) فهو حقيقة، وهو الذي لا يستقل كالأستثناء والصفة والشرط والغاية.

قال الحفيد ما معناه: ولا تنافي في قولنا إنَّ التخصيص للعموم مع التخصيص المنفصل: حقيقة من وجه ومجاز من وجه لاختلاف الوجهين، فهو من حيث أن إفادته لما بقي داخل تحته حقيقة فيه؛ إذ الحقيقة ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ ما وضع له، وهو حاصل في استفادة معنى الخلود لراكب الكبيرة مثلاً من آية الوعيد، وإن خرج التائب وصاحب الصغيرة، ومن حيث قصره على بعض ما يصلح له مجاز؛ إذ المجاز ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ معنى لم يوضع للخصوص، وجائز كونه حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار، وإذا تحققت كلام الحفيد وجدته لا وجه له؛ لأن

المذاهب المذكورة جميعها مذكورة بالنظر إلى قصر العموم على الباقي دون المخرج، وكلامه في ذلك يقضي بأنه مجاز، فآل كلامه إلى كلام المتكلمين.

لنا: أن لفظ العموم وضعه للعموم والاستغراق كما تقدم تقريره، فإذا خص وأريد به بعض ما يتناوله، فقد استعمل في غير موضعه، وهذا هو معنى المجاز، وقد يقال: بل هو مستعمل في معناه الأول الذي وضع، غايته أنه طرأ عليه عدم إرادة البعض، وليس كذلك المجاز، فإنه إنما يكون باستعمال ثانٍ، لما علم أن استعمال الحقيقة يكون في الموضوع له، والمجاز في غيره.

الحنابلة، قالوا: سبق إلى الفهم ما لم يخرج التخصيص، والسبق إلى الفهم أمانة الحقيقة.

قلنا: إنما يسبق مع القرينة إذ بدونها يسبق العموم، وأنه دليل المجاز.

لا يقال: إرادة الباقي معلومة بدون القرينة، وإنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة المخرج.

لأننا نقول: إنما يكون اللفظ حقيقة إذا علم إرادة الباقي على أنه نفس المراد وتماه من غير قرينة، وليس كذلك فإننا نعلم قبل القرينة أنه داخل تحت المراد وجزء منه، وإنما يصير تمام المراد بمعونة القرينة، وهذا هو معنى المجاز، وبهذا ينتهض الدليل على أنه مجاز.

أبو الحسين: لفظ العموم مع ما انضم إليه من المخصص المتصل قد صار كالكلمة الواحدة في إفادته لما يفيد عند التقييد، لعدم استقلال المتصل؛ إذ لا معنى له حينئذ غير ذلك، فيكون حقيقة من حيث أنه أفاد مجموع مدلوله، ولا يكون مجازاً؛ لأنه لم يطلق على بعض مدلوله كما إذا خص بمنفصل. قلنا: إن اللفظ كان يفيد الاستغراق قبل انضمام ذلك إليه، ثم صار بعده مفيداً للبعض ومقصوراً عليه بمعونة القرينة، وهي المخصص المتصل حتى صار البعض تمام المراد لأجلها، وهو معنى المجاز كما ذكرناه، فلا وجه مع ذلك للفرق.

القاضي: لو كان التخصيص بالشرط والصفة يوجب التجوز لكان مثل المسلمين للجماعة، والمسلم للجنس أو للعهد مجازاً؛ لأنهما مقيدان بقيد هو كالجزم له، وقد صار أنه لمعنى غير ما وضعه له أولاً، وهما بدون المنقول عنه، ومعهما للمنقول إليه، ولا يحتمل غيره، وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوز، والفرق تحكم.

قلنا: ليس شيئاً من الصورتين عاماً مقيداً، فإن الياء في مسلمين كألف ضارب وواو مضروب، جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد، والألف واللام في المسلم وإن كان كلمة والمجموع يعد في العرف كلمة واحدة، ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز، ونقل من معنى إلى آخر، ولا كذلك الموصوف مع صفته.

القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية حقيقة، قال: لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزاً لكان مسلمون، والمسلم مجازاً الخ.

وهذا أضعف مما قبله بالمرّة لما أن المتصل كالجزم من الكلام كما في صورة الإلزام، فصلح جامعاً، وأما العميمة في غير المتصل مع ظهور الفرق وهو كون القيد في صورة الاتفاق غير مستقل كما في المخصص المتصل، أو مستقلاً في المنفصل، ولا يلزم من مجازية القيد بالمستقل مجازية القيد بغير المستقل، فلا وجه له.

والمنصور - وكلامه مبناه على شاهد الحال - قال: الفهم يسبق فيما قاله إلى الباقي، فكأن العموم لم يتناوله.

قلنا: لو كان لغير الكلام مدخل في أن يصير به الكلام مع عدم تناوله لدلوله حقيقة لجاز أن يقال: إن دلالة العقل وشاهد الحال والأفعال يصير بها الكلام حقيقة؛ إذ لا فرق بين دليل ودليل. احتج الجويني: بأن العام لتكرير الآحاد المتعددة، قال أهل العربية: معنى الرجال فلان وفلان وفلان إلى أن يستوعب، وإنما وضع الرجال اختصاراً، وإذا كان كذلك فلا شك في أنه في تكرير الآحاد، وإنما إذا بطل إرادة البعض لم يصير الباقي مجازاً، فكذا هنا.

قلنا: إنا نمنع كونه لتكرار الآحاد، وإنما يقول أهل العربية ذلك لا لأنه مثله في جميع أحكامه، بل لبيان الحكمة في وضعه، بل العام ظاهر في الجميع، فإذا أخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً، وهو معنى المجاز، والمتكرر استعمال كل واحد في واحد، فإذا خرج بعض عن الإرادة بقي الباقي نصاً فيما تناوله لم يتغير عن وضعه أصلاً.

احتج الحفيد: بمثل ما احتج به الجويني في المنفصل: وفي المتصل فمثل حجّة أبي الحسين، وخذ جوابه مما سبق مما قد عرفته.

فصل: [في حمية العام المخصص فيما بقي]

وقد اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي أو لا؟ إنما الكلام في المخصص بمبين، ولذا قال: (أمّا ما خص بمجمل) أي مبهم غير معين، نحو أن يقال: هذا العام مخصص، أو لم يرد كل ما تناوله، (فليس بحجة في الباقي اتفاقاً) من القائلين بأنه حقيقة فيه أو مجاز، وإنما لم يصح لحالية الجهالة، (لا) إذا خص (بمبين) معلوماً كان المخصص أوجهاً، وذلك كالربا حيث

خص من قوله تعالى {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٥)، إذا عرفت هذا فلا فرق عندنا بين مخصص (بمتصل أو منفصل) فيما هذا حاله (فحجة) فيما بقي (عند أئمتنا والجمهور).

(وقال الكرخي) كذا نسبه في المعتمد والمحصل والمقنع، ونسبه في المنتهي إلى البلخي، قال المؤلف: ولعله سهو إذ لم يثبت ذلك عنه، (و) محمد (بن شجاع) ومن تابعهما من الحنفية: هو (حجة إذا خص بمتصل لا منفصل) فليس بحجة، بناء: على أن التخصيص بالمنفصل: مجاز لا المتصل، وقد تقدم الكلام في ذلك.

(وقيل) إن العام بعد التخصيص (حجة في أقل الجمع) من اثنين أو ثلاثة على الرأيين.

وقال (أبو عبد الله) البصري: (إن أنبا العام على الباقي قبل تخصيصه فحجة نحو) لفظ المشركين في قوله تعالى ({اقتلوا المشركين} فإنه ينبي عن قتل الحربي قبل إخراج الذمي) أي ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه، (والا) ينبي العام عن الباقي قبل تخصيصه (فليس بحجة نحو) لفظ السارق والسارقة في قوله تعالى ({وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، فإنه لا ينبي عن السارق للنصاب) وهو عشرة دراهم (من حرز قبل إخراج السارق) من عموم القطع (لدونه) أي لدون النصاب، (أو) قبل إخراج السارق (له) أي للنصاب (من غير حرز)، ولا ينتقل الذهن إلى ذلك ما لم ينبه الشارع على التفصيل، فإذا بطل العمل بالعموم في صورة انتفاء النصاب والحرز لم يعمل به في صورة وجودهما.

وقال (أبو طالب) قال القاضي عبد الله: رواه عن شيخه أبي عبد الله البصري (والقاضي) عبد الجبار: (إن كان العام غير مفتقر إلى بيان) في إفادة مدلوله (قبل تخصيصه فحجة، نحو: اقتلوا المشركين) إذا أخرج منه أهل الكتاب، (والا) يكن غير مفتقر بل كان مفتقراً إلى بيان (فلا) يكون ذلك حجة، (نحو) قوله تعالى ({أقيموا الصلاة} لأنه مفتقر إلى البيان قبل تخصيصه بالحائض) ولذلك قرنه صلى الله عليه بفعله، وقال: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) قال: فعند ذلك أيضاً يبقى جملاً غير معلوم، فلا يصح للحجة.

وقال (أبو ثور، وابن أبان: ليس بحجة) مطلقاً (ل) أجل (إجماله).

والحجة لنا: استدلال الصحابة بالعموم مع التخصيص كاستدلال فاطمة رضي الله عنها على أبي بكر في ميراث أبيها عليه الصلاة والسلام بقوله عز من قائل {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، مع أنه مخصوص بالكافر، وكاستدلال العلماء بآية السرقة مع أنها مخصوصة بمن سبق ذكره، وبقوله تعالى {أقيموا الصلاة} وخصومه بالحائض.

لنا أيضاً: أنا نقطع بأنه إذا قال: أكرم بني تميم وأماً فلاناً منهم فلا تكرمه، فيترك إكرام سائر بني تميم عد عاصياً، فدل على ظهوره في الباقي وهو المطلوب.

ولنا أيضاً: أنه كان متناولاً للباقي والأصل بقاءه على ما كان عليه.

احتج القائلون بأنه حجة في أقل الجمع: بأنه المتحقق والباقي مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

قلنا: لا نسلم أن الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي.

احتج أبو عبد الله: بأنّ التخصيص إذا لم يخرج العموم من بقاء حكم الاسم كان الظاهر سليماً، فيجب أن يصح التعلق به، ومتى أخرجه من بقاء حكم الاسم كان الظاهر والعمل عليه لم يسلم الظاهر، فيجب أن لا يصح التعلق به، ففي آية السرقة قد تغير حكم الظاهر، ومنع التخصيص من تعليق الحكم وهو القطع على السرقة.

قلنا: الآية مثل خبر ((فيما سقت السماء العشر))، وهذا العموم يصح التعليق به عندك بعد تخصيصه كما نقول مع أن التخصيص قد أخرج العموم عن بقاء حكم الاسم، واشتراط المقدار فيما سقت السماء كاشتراط المقدار فيما سرق.

فإن قلت: قد اجتمعت الأمة بعد خبر الأوساق على التعليق بظاهر الحديث، ولم يحصل في آية السرقة إجماع.

قلت: لا عذر لك في ذلك؛ لأن إجماع الأمة يدل على أنه ليس بمحمل.

احتج أبو طالب والقاضي: بأن مثل أقيموا الصلاة يحتاج إلى بيان وليس ذلك إلا لأجل تخصيصه.

قلنا: الآية بعد تخصيصها لا تحتاج إلى بيان، ولئن سلمنا أنها تحتاج إلى بيان بعد التخصيص فليس ذلك لكونها مخصوصه، بل لكونها لا يعلم المراد بظاهرها.

احتج أبو ثور: بأن حقيقته العموم ولم تُرد، وسائر ما تحته من المراتب مجازية، وإذا لم تُرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يحمل على شيء منها، والباقي في أحد المجازات، فلا يحمل عليه فيبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص فلا حجة في شيء منها.

قلنا: إنما ذلك إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدهما، وما ذكرناه دل على حمله على الباقي فيصار إليه.

فصل: [في العمل بالعام قبل البحث عن مخصص]

قال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ويمتنع العمل بالعام قبل البحث) والتفتيش (عن مخصصه المنفصل)، فأما المتصل فلا يتصور إسماعه من دونه، (خلافاً للصيرفي والبيضاوي) فقالوا: يعمل بالعام إلى أن يسمع الخاص، ولا يجب البحث، ويلزم ذلك على أصل الشيخ أبي علي، ذكره ابن أبي الخير. واعلم أن ابن الحاجب يقول: إن العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعاً. قال الإمام الحسن: وكأنه يشير إلى أن الصيرفي مخالف للإجماع، لكن ذكر بعضهم أن مراده أنه قبل وقت العمل، وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاده جزماً، ثم إن لم يبين ظهور الخصوص فذاك، وإلا تغير الاعتقاد، صرح بذلك الجويني، قال: وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء. وقال الغزالي: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ لأن شرط دلالة العام انتفاء المخصص، فلا بد من معرفة الشرط.

والحجة لنا: أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة، وقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة، وأن لا يكون الأصل عدم كونه حجة بناء على حكم الأصل. احتج الصيرفي: بأن العموم حقيقته الاستغراق، والحقائق تلزم التمسك بظواهرها من دون طلب للمجازات.

وأيضاً: فإن الأصل في العموم عدم المخصص، فيلزم العمل على العموم ما لم يسمع بتخصيصه. قلنا: ذلك مسلم لو لم يعترض ما انصرف عن الظن ببقائه على ظاهره؛ لأن العمل بالشك في الأحكام الشرعية لا يجوز، لكنه قد عرض ذلك إذ تضعيف الظن ببقاء العموم لكثرة المخصص حتى أنه قيل: لا عام إلا مخصص، إلا قوله {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (النور: ٦٤)، ونحوه.

(و) إذا عرفت هذا فإنما المشكل إلى متى يجب البحث، فإن المجتهد وإن استقصى واجتهد أمكن أن يكون وراء بحثه وإمكانه دليل مخصص، فلأجل هذا (اختلف في قدر البحث):

(فعند الجمهور) يجب البحث (حتى يحصل) غالب (الظن بانتفائه) ذكره القاضي عبد الله، ولا بد أن يحصل الظن عند المخصص من مطلع على مظانِّه، وإنما يحصل غالب الظن بعد السنين لجميع المخصصات المتصلة والمنفصلة وإجالتها على خاطر، فعند هذا يكون قد أدى الإجتهد حقه.

وقال الإمام يحيى: لا يخلوا إنما أن يكون في النظر أو المناظرة:

فإن كان واقعاً في المناظرة فالذي يقتضيه أدبُ الجدال أن التمسك بالعموم أولى ما يعتمد عليه المستدل، ويكلف الخصم طلب المخصص، فإن عجز عن إبطال المخصص عد منقطعاً، ولزمه الحكم بالعموم. وإن كان واقعاً في النظر وهو الإجتهد فكما سبق، ولا يتوهم أن هذا مخالف لمذهبنا فإننا نوافق في هذا. وقال (الباقلاني): يجب البحث (حتى يعلم انتفاؤه) ولا يتوهم أن هذا الحكم خاص بالعموم والخصوص، بل (وكذلك كل دليل مع معارضه، كالنص مع ناسخه) فعندنا يجب البحث حتى يحصل الظن بانتفائه، وعنده لا بد من العلم.

(وقيل) يجب البحث (حتى يحصل اعتقاد بانتفائه).

(والمختار) في هذه المسألة التفصيل، فنقول:

(إن كان) العام (عملياً، فكالمجهور) من أنه يجب البحث حتى يحصل الظن بالانتفاء، وسواء كان العام العملي قاطعاً أو مظنوناً.

وقال الحفيد في شرح الجوهرة: إن كان علماً وعملاً فله في العمل أن يعمل إذا غلب في ظنه أنه لا مخصص.

وأما في الاعتقاد فعليه أن يعتقد من فوره ما لم يعلم المخصص أو يحصل الإشعار.

قال القاضي عبد الله: والأصح فيما هذا حاله أن حكمه حكم ما كان من باب الأعمال؛ لأن العلم الذي يكون معه عمل يكون من باب الشرعيات، ويدخله النسخ علماً وعملاً.

(وإن كان علمياً) أي في مسائل العلم وهي مسائل الكلام (وجب كونه) أي المخصص (قطعيًا)، ووجب كونه (مقارناً) متصلاً أو منفصلاً، (عند بعض علمائنا) وهو الحفيد نص عليه في الجوهرة.

قال القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن: والوجه في ذلك أن المطلوب فيما هذا حاله العلم، وليس له وقت أولى من وقت، فأشبهه العمل الذي قد حضر وقته، فيجب أن يفتقر مقتضاه من فوره مهما لم يعلم مخصصاً.

قال: والأولى أنه لا يجوز اعتقاد معنى ذلك إلا بعد البحث عن مخصص ذلك في الأدلة القاطعة.

(أو) وجب كونه (قطعيًا فقط) أي من دون مقارنة (عند أكثرهم) أي أكثر علمائنا، وهو الذي ذكره المهدي والإمام.

(و) يجب أن (يبحث عنه) أي المخصص في العقل والسمع (حتى يعلم انتفاؤه) أي انتفاء المخصص.

وقال الإمام (المهدي) في الغايات: وهو تقدير جيد على أصول المتأخرين، فيبحث عنه حتى يعلم انتفاؤه (بأن لا يوجد بعد البحث) في الأدلة القاطعة، (فيعرف أنه لو كان موجوداً لوجب على الله أن ينبه عليه بخاطر) إن قارن ولم ينتبه المكلف (أو نحوه) وهو الإشعار إذا تأخر المخصص، ومع الإشعار أو الخاطر يلزمه طلبه، ومتى طلبه ظفر به، يعني أنه يجب عليه البيان بما يخاطبنا به مما يريد منّا القطع بمضمونه، وإلا كان مكلفاً بما لا يُعلم، وهو يتعالى عن ذلك.

والحجّة لنا: أن الواجب في الأحكام العمل فيها على العلم إن أمكن وإن تعذر عمل على الظن؛ لأننا قد دللنا على أن العلم والظن سيان في باب الأعمال، والعلم منسدة علينا جهته؛ لاتساع نطاق الإسلام وانتشار الأخبار النبوية في الأقطار، فما لأحد سبيل إلى الوقوف هاهنا على اليقين، فإذا أعوز اليقين وجب الرجوع إلى الظن الغالب في مسائل الظن، وأما مسائل العلم فإنّه لا يؤخذ فيها إلا بالعلم، فلذا اشترط فيها كونه قطعياً.

وأما الظن بعدم المخصص في زماننا: أن يكون الذي بلغه العموم ممن له ممارسته في كتب الحديث المروية وكتب الشريعة الجامعة لأبواب الفقه ولأدلتها من الكتاب والسنة، ويكفيه المطالعة في عدة منها نحو: ثلاثة وإن لم يحط بجميعها؛ لأن الأغلب على كتب الحديث المشهورة وكتب الشريعة الجامعة لأبواب الفقه أنّها متقاربة فيما يروون من أدلة الفقه وأماراته.

احتج الباقلاني: أن العموم متى كان مخصوصاً لم تثبت حجته في الشمول، ومهما لم يفتش عن المخصص لم يأمن أن يكون على غير ظاهره بل مخصوص، ومع تجويزنا لذلك نكون قد علمنا بما لم نثق بحجته، فلم يكن بد من البحث والتفتيش حتى نقف على حقيقة الأمر، ونعلم أنه لا مخصص، فحينئذٍ تلزم الحجّة ويجب العمل.

قلنا: لو اشترط القطع إذن لبطل العمل بأكثر عموميات السنة المعمول بها اتفاقاً، إذا القطع لا سبيل إليه، والغاية عدم الوجدان.

قالوا: لو كانت المسألة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص، فالعادة قاضية بالقطع بانتفاؤه؛ إذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعاً، وإن لم يكن مما كثر فيها البحث فبحث المجتهد يوجب القطع بانتفاؤه؛ لأنه لو أريد بالعام الخاص لاطلع عليه؛ إذ الحكم مع عدم اطلاعه على المخصص هو العموم قطعاً.

قلنا: لا نسلم العلم عادة عند كثرة البحث، والعلم بالدليل عند بحث المجتهد وأسند بأنه كثيراً ما يبحث فلا يجد، ويبحث فيحكم ثمَّ يجد ما يرجع به عن حكم وهو ظاهر. وأما قول من قال يجب البحث حتى ينتهي إلى حد يعتقد عنده أن لا مخصص، وإن لم يكن علماً فلا وجه له؛ لأنَّ هذا الاعتقاد لا عن دلالة فلا يؤمن كونه جهلاً.

تنبيه

قال في جمع الجوامع وشرحها: ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقاً، كما قاله الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني، وإنما كان كذلك؛ لأن احتمال المخصص في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم منتفٍ؛ لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع، وهو قطعي الدخول.

فصل: [في إسماع المكلف العام المخصص بالعقل]

(ويجوز إسماع المكلف العام المخصص بالعقل اتفاقاً) بين الأصوليين وهو ما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة لضرورته، لا ما قضى فيه بقضية مشروطة، فإن العموم أولى منه، ولا ما قضى العقل فيه بدلالته ففيه خلاف يأتي إنشاء الله.

ومثال ذلك: قوله تعالى {تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ} (الاحقاف: ٢٥)، {وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (النمل: ٢٣)، {تُبَيِّنَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ} (النحل: ٨٩)، {وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (الأعراف: ١٤٥)، فإن هذه العمومات كلها مخصصة بالإحساس، ونعني بأنَّ هذه مخصصة بالضرورة أنا نعلم أن الحكم الذي اقتضته هذه العمومات بظواهرها غير واقع في كثير من الأشياء، هذا الذي نعلمه بالضرورة، فأما أن الحكم لم يرد ذلك فإننا نعلمه بالدلالة، قال القاضي عبد الله: لأنه تعالى لا يعلم ضرورة، فكيف تعلم صفته ضرورية. واعلم أنه يجوز إسماع المكلف ما ذكر (وإن لم يعلم) المكلف (دلالته) أي العقل (على التخصيص)، وعدم علمه (بأن لا ينظر) في العام هل هو مخصص أو لا؟.

واختلف هل يجوز من الله إسماع العام من دون مخصصه الشرعي:

فقال (أئمتنا والجمهور: وكذا يجوز) فيما قد وجد مخصصه (إسماعه) أي المكلف للعام (المخصص بالشرع، وإن لم يسمع مخصصه الشرعي مُطلقاً) أي مع الإشعار والإخطار وعدمه.

وقال (أبو الهذيل وأبو علي: يمتنع ذلك فيه) أي في المخصص بالشرع (مطلقاً، فيذهله الله عن إسماع العام حتى يبلغه الخاص).

(وقال أبو الحسين والشيخ الحسن: (يجوز) تأخير الخاص عن إسماع العام (مع إشعاره) أي الشارع (بورود المخصص، أو إخطاره بباله) وقد تقدم لك رمز إلى الفرق بينهما، وفرق ما بين هذه المسألة وبين إسماع المكلف العام مع عدم وجود المخصص وتأخيره إلى وقت التكليف وسيأتي ذلك. والحجة لنا: أنه لو لم يجوز ذلك لم يقع، وقد وقع إسماعه مع عدم إسماع المخصص، فمنه أن الصحابة سمعوا قوله تعالى {اقتلوا المشركين} وهو عام ولم يسمعوا مخصصه وهو قوله صلى الله عليه وآله في الجوس ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)) إلا بعد حين. واحتج الباقر: بأنه لو أسمع الحكيم غيره العام دون الخاص لكان قد أغراه بالجهل، وهو اعتقاد استغراقه وإباحة ذلك، وهذا قبيح.

قلنا: بل يجوز، وعلى السامع للعموم أن لا يقطع بشموله حتى يقع منه البحث عن تخصيصه كما تقدم. وأيضاً فإن ذلك كالعموم المخصوص بالعقل فإنه وكل حيثئذ في طلب المخصص إلى نظره، والنظر لا يولد العلم في الحال فقد جاز إسماع العام من دون مقارنة فهم مخصصه، وذلك حال مهلة النظر. أبو الحسين: لو لم يحصل إشعاراً أو إخطاراً لزم ما ذكر. قلنا: لا نسلم لما مر.

فصل: [في العموم الخاص بالنبي صلى الله عليه وآله]

اختلف في عموم الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وآله:

فقال (أئمتنا والجمهور) من العلماء: (ولا عموم في الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو) قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ} (الأحزاب: ١)، {يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ} (الزلزال: ١)، {يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ} (المدثر: ١)، (و) قوله تعالى {لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} (الزمر: ٦٥)، فلا يعم أمته صلى الله عليه وآله وسلم، وإن عم فبدليل خارجي من قياس لهم عليه أو نص أو إجماع يوجب التشريك، إمّا مطلقاً أو في حكم ذلك الحكم خاصة.

(خلافاً لأبي حنيفة وأحمد) ابن حنبل فقالوا: هو عام للأمة ظاهراً فيحمل عليه إلا لدليل خارجي يصرف عنه ويوجب تخصيصه.

والحجّة لنا: أن مثله وضع لخطاب المفرد، وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة يعلم ذلك بالاستقراء وإجماع أئمة اللغة.

وقد يقال: إن عدم التناول لغة لا ينافي العموم لجواز أن يتناول خطاب المفرد الغير عرفاً فيما إذا كان المخاطب قدوةً والغير أتباعاً وأشياءاً له.

احتجّاً: بأن من له منصب الاقتدار إذا قيل: اركب لمناجزة العدو، واذهب لفتح البلد الفلانية أو نحوها، فهم منه أن الأمر له ولأتباعه معه، وكذلك يقال: إنه كسر العدو وفتح المدينة، والمراد هو مع أتباعه، لأنهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده.

قلنا: فهم ذلك من الخطاب ممنوع، وإن سلم فإنما يفهم بدليل، وهو أن المقصود وهو المناجزة أو الفتح موقوف على مشاركة أتباعه له بخلاف هذه الصورة، فإن قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الأمة.

قالوا: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، فأخبر أنه أباح ذلك ليكون مباحاً لأئمة.

قلنا: إنما نمنع الملازمة لجواز أن يتعدى إلى غيره بالقياس، والأمر كذلك فإننا نقطع أن الإلحاق للقياس وإباحة زينب له خاصة فلا يدل على الإباحة للغير.

(و) المختار أنه (لا) عموم (في خطابه صلى الله عليه وآله وسلم لواحد ابتداءً) أي من دون سؤال، (وبعد سؤال) يعم جميع الأمة بصيغته، فلا يتناول الباقيين (إلا بقياس) إذا ورد التعبد به بشرط أن يكون حاله كحالة غيره، (ونحوه) كقوله صلى الله عليه ((حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة))، (خلافاً للحنابلة) فقالوا: يعم الباقيين، ولعلمهم لا يدعون ذلك بالصيغة بل بالقياس أو بقوله حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة، فيرتفع محل النزاع.

لنا: ما تقدم من القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره.

قالوا: حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة يأبى ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه.

قلنا: لا نسلم كونه يأباه؛ لأنه محمول على أنه يعم بالقياس، أو بهذا الدليل لا أن خطاب الواحد خطاباً للجميع لغةً، وفيه وقع النزاع.

(و) المختار أنه (لا) عموم (في فعله المثبت، خلافاً لقوم) منهم القاضي وأبو رشيد^(١) فزعموا أنه يعم. لنا: أن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والذي رواه الصحابي يحتمل أن يكون خاصاً وأن يكون عاماً، ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم.

وأيضاً لا عموم فيه من طريق آخر (إذ الفعل (لا يدل إلا على الحدث والزمان) أي حدوث الفعل في زمان (من غير نظر إلى شمول أو وحدة أو تكرار) لكن المرة من ضروراته، (فلا يكون عاماً في) جميع (أقسامه^(٢) نحو) ما رواه الشيخان عن بلال أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (صلى داخل الكعبة) فلا يعم الفرض والنفل) إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة، (ولا) يكون عاماً (في أوقاته^(٣))، (نحو) ما رواه البخاري عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم ((كان يجمع بين الصلاتين في السفر)) فلا يعم وقتهما أي جمع التقديم إلى وقت الأولى، والتأخير في وقت الثانية، وربما يوهم ذلك من قوله كان يفعل فإنه يفهم منه التكرار، كما إذا قيل: كان حاتم يكرم الضيف، وهو ليس مما ذكرنا في شيء؛ لأنه لا يفهم من الفعل وهو يجمع، بل من العرف.

ولذلك قال المؤلف: (فأما التكرار فيه) أي في كان يجمع (فمستفاد من العرف) وهو قول الراوي كان يفعل حتى لو قال: فعل زال التوهم، وكذا يوهم ذلك لما دخلت الأمة فيه فرفعه المصنف بقوله: (و) أمّا دخول الأمة في فعله^(٤) صلى الله عليه وآله فإنه (بدليل خارجي)^(٥) عن فعله مستفاد منه: إمّا (من قول) في ذلك خاصة، مثل أن يصلي ثم يقول: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، وكأن يجح ثم يقول ((خذوا عني مناسككم)).

(١) سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم النيسابوري، أبو رشيد، أخذ عن القاضي عبدالجبار، واليه انتهت الرئاسة في المعتزلة بعد قاضي القضاة، وهو صاحب كتاب الخلاف بين البصريين والبغداديين، وله ديوان الأصول.

(٢) وهي المختلفات بالذات كالفرض والنفل، تمت من هامش النسخة (أ).

(٣) وعبرة العضد: جهاته: وهي المختلفات بالجنسيات، كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض، كما إذا قال (صلى بعد غيبوبة الشفق) فلا يعم الصلاة بعد الشفقين إلا أن يجعل المشترك عاماً في مفهوميه، تمت من هامش النسخة (أ).

(٤) الفعل ليس المراد به الإصطلاح بل المراد به المقابل للقول، فتنبه، تمت من النسخة (أ)، وفي معناها في هامش

النسخة الأصلية.

(٥) والتحقيق أن المفيد للإستمرار لفظ المضارع، وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى، تمت من هامش النسخة (أ).

(أو) من (قياس) كأن يرد حكم منه على شخصٍ فيقاس عليه غيره بجامع.

(أو بقرينة) يعرف بها دخول الأمة في مقتضى ذلك القول:

(كوقوعه بعد إجمال) نحو: أقيموا الصلاة فإذا صلى على الوجه المعلوم صار فعله بياناً.

(أو وقوعه بعد (إطلاق) ^(١) نحو: أعتق رقبة في الظهر، فلو أعتق رقبة مؤمنة كان بياناً.

(أو وقوعه بعد (عموم) نحو: قوله تعالى {اقتلوا المشركين} فإن لم يقتلوا الذمي علمنا أنه مخصوص من ذلك.

[وإما دليل في الأفعال عموماً، نحو {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} ^(٢).

فبهذا الوجه من الدليل الخارجي يعرف دخول الأمة في مقتضى فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

قالوا: قد عم نحو: ((سهى فسجد))، ((وفعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاعتسلنا))،

((وأما أنا فأفيض الماء على رأسي))، وغيره مما يحكي فعله في ^(٣) جميع الخلق وشاع ولم ينكر أحد.

قلنا: إنه عرف التكرار بفعله ففيه وقع النزاع، بل بقول الراوي لأنه لما رتب السجود على

السهو نفى التعقيب فهو دليل العلة على تكرره بتكرر السهو، ولا نسلم دخول أمته في فعله

لمجرد فعله، بل إنما عرفت بما ذكرنا من القول أو القرينة أو القياس.

(و) المختار أنه (لا) عموم (في نفي المساواة نحو) قوله تعالى {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ

وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} (الحشر: ٢٠)) حتى يقتضي نفي الاستواء في جميع الأمور حتى في القصاص (إذ

يقتضي نفي الإستواء في بعض الوجوه، لا نفي الإستواء في كل وجه) وتقريره: أنه لو كان عاماً لما

صدق؛ لأنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه، وأقل المساواة في سلب ما عداهما عنهما.

وقد يقال: إذا قيل: لا مساواة وإنما يراد نفي مساواة يصح انتفاؤها، وإن كان ظاهراً في العموم،

وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الرعد: ١٦)، يخلق، (خلافاً للشافعي)

(١) وظاهره أنه عطف على دليل خارجي، والعضد جعل جميع هذه تفسير للدليل الخارجي، أي وإما دليل هو

قرينة، وسائر شراح المختصر جعلوا القول والقياس عطفاً على الدليل الخارجي، لأن عبارة ابن الحاجب: أو بالقياس، أو بقوله. تمت من هامش النسخة (أ).

(٢) ما بين القوسين زيادة من النسخة (أ).

(٣) متعلق بعم أي عم في جميع الخلق، تمت من هامش النسخة (أ).

فزعم أنها تدل على نفي الاستواء على جهة العموم (فلا يقتل مسلم بدمي عنده) ومستدلاً بأنه نكرة في سياق النفي؛ لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة، ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة، فوجب التعميم كغيره من النكرات، فليس هذا قياساً في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء.

وقد يقال: تصريح النحاة بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة، والمحققون منهم على أن المراد بتنكير الجملة أن الجملة تنسب منها نكرة، فالحق عموم الفعل لا من جهة تنكيره، بل من جهة ما يتضمنه من المصدر نكرة، فمعنى لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استوائيهما والله أعلم.

(و) المختار أنه (لا) عموم (في ترك الاستفصال عن القضية كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لغيلان) بن سلمة الثقفي، وفي المحصول والمنتهى والحاوي والعقد وغيرها من كتب الأصول ابن غيلان، وهو وهم، الراوي له ابن عمر المخرج له الترمذي وغيره كما سيأتي (حين أسلم عن عشر نسوة ((أمسك أربعاً وفارق سائرهن))،) ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن في الجمع والترتيب.

وإنما قلنا: إنه لا عموم (إذ لا ينزل الترك منزله عموم اللفظ) لأنه لا دلالة لأحدهما على الآخر، (خلافاً للشافعي) فزعم أن إطلاق القول دالاً على أنه لا فرق بين أن يتفق بين تلك العقود معاً أو على الترتيب.

قال الرازي: وهذا فيه نظر لاحتمال أنه عليه السلام عرف خصوص الحال، فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل.

(و) المختار أنه (لا) عموم (في خطاب الموجودين) شفاهاً (نحو) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) فإذا كان كذلك (فلا يشمل من بعدهم ممن سيوجد إلا) بأحد أمرين إما (بدليل آخر) غير ذلك الخطاب يدل على أن حكم من سيوجد حكم الموجودين، (من إجماع، أو نص، أو قياس، أو كونه) أي الشمول لمن سيوجد (معلوماً من ضرورة الدين) يعني أن مشاركة من سيوجد في خطاب الموجودين بالأحكام معلوماً من ضرورة الدين فيكون الشمول لأجله (لا لمجرد الصيغة) فلا يعم، (خلافاً للحنابلة) فقالوا: هو خطاب للموجودين ولمن سيأتي بعدهم.

والحجة لنا: أننا نعلم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين نحو: يا أيها الناس، وإنكاره مكابرة. ولنا أيضاً: أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه، وإذا لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع؛ لأن تناوله أبعده.

قالوا: الرسول لو لم يكن مخاطباً لمن بعده لم يكن مرسلأً إليه؛ إذ لا معنى لإرساله إليهم إلا أن يقال له: بلغهم أحكامي ولا يبلغ إلا بهذه العمومات، وقد قلتم: إنها لا تناولهم وإنه مرسل إليهم بالإجماع. قلنا: لا نسلم أنه لا يبلغ في الجملة، وأنه يحصل إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة، إذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة.

نعم، يجب التبليغ في الجملة وأنه يحصل بأن يحصل للبعض شفاهاً، ولللبعض بنصب الأدلة والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم.

قالوا: لم يزل العلماء يحتجون على أن أهل هذا الإعصار ممن بعد الصحابة مثل ذلك وهو إجماع على العموم لهم.

قلنا: لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم، بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر، جمعاً بين الأدلة أي هذا الدليل الدال على المشاركة في الحكم، ودليلنا الدال على عدم دخوله في الخطاب.

واعلم أن الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا:

فقال الأكثر: له عموم، ونفاه الغزالي، وبنى المصنف على أن الخلاف لفظي ولذلك قال (فأما الخلاف في مفهومي الموافقة) نحو قوله تعالى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} (الاسراء: ٢٣)، (والمخالفة) نحو: في الغنم السائمة زكاة، فإن المفهوم أن المعلوفة لا زكاة فيها، (هل لهما عموم أو لا) عموم لهما، (لفظي، لأن المثبت له) أي العموم (فيهما) أي المفهومين (أراد عمومهما فيما سوى المنطوق به) من الصور (وهو اتفاق) منهم جميعاً، (ونافيه) أي نافي العموم في (المفهومين أراد أنه لم يثبت عمومهما بالمنطوق وهو اتفاق) ولا ثالث هنا يمكن فرضه محلاً للنزاع.

والحاصل: أنه نزاع لفظي عائد إلى تفسير لفظ العام، فمن فسره بما يستغرق في محل النطق - على ما سيحيى إنشاء الله تعالى من أن المفهوم: ما دل لا في محل النطق - لم يجعل المفهوم عاماً، ومن فسره بما يستغرق في الجملة أي سواء كان في محل النطق أو لا في محل النطق جعل المفهوم عاماً ضرورة أن الحكم ثبت في جميع ما سوى المنطوق من الصور.

واعلم أنه ليس النزاع عائداً إلى تفسير لفظ العام، بل إلى أن العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحمل أن يراد بها البعض أو ليس بملحوظ، بل لازم عقلي يثبت تبعاً

لملزومه لا يتجزئ في الإرادة، فلا يحتمل إرادة البعض، كما سبق في لا آكل أنه مما قدر له مفعول عام يحتمل أن يقصد به البعض، أو هو لنفي حقيقة الأكل، والمفعول محذوف لا يلاحظ عند الذكر، فلا يجري في الإرادة.

وظاهر كلام المستصفي أن النزاع عائد إلى أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة أولاً، قال من يقول بالمفهوم: فقد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به، وفيه نظر؛ لأن العموم لفظ ينشأ به دلالاته بالإضافة إلى مسميات، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ بل بسكوت، وإذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ ويخص، وقوله تعالى {ولا تقل لهما أفٍ} على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأقوال.

قال الإمام: والأمر في ذلك قريب، ولعل الأولى ما قاله أبو حامد لما ذكره.

الباب الرابع:

باب الفصوص

الباب الرابع من أبواب الكتاب: باب الخصوص

هو مصدر خص يخص إذا لم يشمل.

فصل: [في معنى التخصيص]

(التخصيص) قال أبو الحسين هو: (إخراج بعض ما تناوله العام) عنه.
وأورد عليه: أما أخرج فإنه لم يتناوله الخطاب به.

وأجاب: بأن المراد ما تناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم: خصص العام، وهذا عام مخصص، ولا شك أن المخصص ليس بعام وإنما المراد أنه عام لولا تخصيصه.

فإن قيل: ما ذكره ظاهر في غير الاستثناء مثل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الكتاب، إذ يتبين أن المراد بالمشركين غير أهل الكتاب خاصة، وأما في الإستثناء نحو اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب، فإن المراد بالمشركين جميع المشركين، ليصح إخراج أهل الكتاب فهو متناول لأهل الكتاب مع المخصص أيضاً.

وقد قلت: ما تناوله تقدير عدم المخصص.

قلنا: لا نسلم أن المراد بالمشركين جميعهم حيثئذ بل غير أهل الكتاب خاصة أيضاً، وإلاً أهل الكتاب قرينة لإرادة الحريين من المشركين، إرادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغيره على ما هو رأي الأكثر، ولو سلم أن المراد جميع المشركين حيثئذ كما هو رأي ابن الحاجب وغيره، فالمراد إما تناول باعتبار الدلالة والحكم جميعاً كما في التخصيص لغير الاستثناء، أو باعتبار الحكم فقط كما في الاستثناء؛ إذ لا شك أن المستثنى عنه هؤلاء وإن تناولته دلالة اللفظ فإنه لم يتناوله الحكم حيثئذ، وإنما يتناوله بتقدير عدم الاستثناء؛ لأن الحكم إنما هو بعد تمام الكلام فافهم.

(والمخصص: العام المخرج بعضه) من العموم بمنفصل: أو متصل، (وقد يطلق الخاص عليه)

أي على العام المخرج بعضه، ويقال: هذا اللفظ خاص أي مخرج منه بعض ما تناوله اللفظ.

(والمخصَّص - بالفتح) للصاد -: (البعض المخرج) بفتح الراء من العموم، (وقد يطلق)

المخصَّص بالفتح (على الباقي من العموم) يجب الحكم (بعد الإخراج) لبعضه بالتخصيص، فهو

العام الذي أخرج عنه البعض، فإذا قيل: جاء القوم إلا زيداً فالقوم مخصص؛ لأنه عام أخرج منه بعضه، ورجح بأن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص ودخله التخصيص وهو العام.

(والمخصص - بالكسر) للصاد - (المخرج - بكسر الراء -) لبعض العموم عنه، والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم؛ لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعماماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة. وقد يطلق المخصص على الدال على الإرادة مجازاً، والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي للشيء الدال على الإرادة، وهو دليل التخصيص، لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً، تسمية للدليل باسم المدلول. ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال.

(و) كما يطلق التخصيص على إخراج بعض ما تناوله العام فاعلم أنه (يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مدلوله، وإن لم يكن اللفظ عاماً) وذلك (كما يطلق عليه) أيضاً أنه (عام لتعدد) وتكثره، وإن لم يكن موضع العموم (كعشرة) فإنه يقال لها عام باعتبار آحاده، فإذا أقصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل: قد خصص.

(و) مثل (المسلمين المعهودين) عهداً خارجياً نحو: جاءني المسلمون، وأكرمت المسلمين إلا زيداً، فإنهم يسمون المسلمين عاماً، والاستثناء منه تخصيصاً له، وكذلك ضمائر الجمع مثل: جاءني المسلمون فأكرمهم إلا زيداً، أو فقلت لهم أكرموني إلا زيداً، أو فقالوا: نحن نكرمك إلا زيداً، فأما لو لم يكونوا المعهودين كان عاماً اصطلاحاً.

واعلم أن التخصيص بأي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم، ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل، وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو: الإنسان كلهم أو حكماً نحو: الجارية كلها، وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه؛ ولأن التأكيد بكل إنما يدفع توهم إرادة القصر، وكون الظاهر تجوزاً أو سهواً، فتلازم جواز التأكيد بكل وإمكان القصر على البعض، سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين، هكذا ذكر معناه بتحريف بعضهم.

وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحداً، فإنه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد، وبمثل أكلت الرغبة كله، فإنه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الأول، إلا أن يراد بالتلازم التلازم بين التأكيد بكل، والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما، وحينئذ يدفع الإشكال الثاني.

(و) اعلم أن التخصيص للعام جائز عند الجمهور من العلماء؛ إذ لا يلزم من وضع ألفاظ العموم محال، لا لذاته ولا لغيره، وأيضاً أكثر وقوعه:

ففي الطلب: قوله تعالى: {فاقطعوا، واقتلوا المشركين}، فإنه قد خص منهما السارق لدون النصاب، أو من غير حرز، وأهل الذمة.

وفي الخبر: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (النمل/٢٣)، وقد كثر حتى قيل: لا عام إلا مخصص إلا الأول.

فإن قيل: ذلك يوهم البدا في الطلب، والكذب في الخبر، وهما يستحيلان على الحكيم، وإيهام المحال لا يجوز.

قلنا: (لا يمنع إيهامه للبداء) - بالدال المهملة والمد-: وهو ظهور المصلحة بعد خفائها، قال الجوهري: وبدا له في الأمر بداء، ممدود، أي نشأ له فيه رأي.

(في الطلب) وهو الأمر والنهي، (و) إيهامه (للكذب في الخبر من وقوعه في كلام الشارع، يكشف التخصيص عن عدم إرادته) أي الشارع (لذلك) المخرج، وإنما يلزم البدا والكذب لو كان المخرج مراداً، فهو جائز من حيث الحكمة والقدرة واللغة، (خلافاً لشذوذ) من الناس (فيهما) أي في الطلب والخبر فقالوا: لا يجوز لما تقدم، والجواب ما تقدم، (و) خلافاً (لقوم في الخبر) لاستلزامه الكذب بخلاف الطلب، والجواب ما سبق.

وزعم الأسنوي أن الخلاف ليس إلا في الخبر كما قال: كما صرح به الآمدي، وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد، والشيخ أبي إسحاق في شرح اللمع وغيرهم.

(و) اعلم أنه (فرق بينه) أي بين الخصوص (وبين النسخ بوجوه) ستة: أولها: أن التخصيص لا يصلح إلا فيما يتناوله اللفظ، والنسخ قد يصلح فيما علم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ.

وثانيها: أن نسخ شريعة أخرى يصح، وتخصيص شريعة بشرية أخرى لا يصح.

وثالثها: أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص ليس كذلك.

ورابعها: أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس، والنسخ لا يقع بهما.

وخامسها: وهو ما يُعد (أوضحها) أي أوضح الفروق المذكورة لظهور معناه وقوة طريقة (أن النسخ يجب فيه التراخي) قدرًا يمكن فيه العمل بالمنسوخ، لثلا يكون بدء كما سيأتي إنشاء الله تعالى، والمخصص لا يجب أن يكون متراخيًا، سواء وجبت المقارنة أو لم يجب على اختلاف القولين.

(و) سادسها: (أنه) أي النسخ (يكون) نسخاً (لكل) الحكم المتناول له الخطاب، (و) يكون نسخاً (لبعض) الحكم، فالأول كنسخ آية السيف لكثير من الأحكام، والثاني كنسخ الخمس الرضعات بالرضعة على المذهب، (بخلاف التخصيص) فإنه لا يكون إلا لبعض.

(والتحقيق: أنه) لا يفرق بينهما بحال، التخصيص جنس يشمل النسخ وغيره؛ لأنه عبارة عن إزالة الحكم الثابت على جهة العموم باعتبار الظاهر، فالنسخ (نوع من التخصيص) إن أزيل بشيء (خاص بالأزمان) المعينة فهو النسخ وحاز تسميته تخصيصاً، (بخلاف غيره) أي النسخ (من أنواعه) أي التخصيص (فيكون في الأزمان) مثل صم الدهر إلا يوم العيد وأيام التشريق، (والأعيان) نحو: اقتلوا المشركين إلا المعاهد، (وغيرهما) نحو: مس المصحف في كل حال إلا في حال الجنابة والحيض، (فكل نسخ تخصيص، ولا عكس) لما عرفت.

وقد رد هذا القول بأن قيل: لو كان التخصيص جنساً للنسخ لكان لازم التخصيص لازماً للنسخ؛ لأن لازم العام لازم الخاص.

وليس كذلك فإن من لوازم التخصيص أنه لا يكون في الأعيان إلا في البعض والنسخ ليس كذلك؛ لأنه قد يكون لكل الأحكام، وذلك ظاهر.

فصل: [في أقسام المخصص]

(وينقسم المخصص) للعموم (إلى) قسمين (متصل: وهو ما لا يستقل بنفسه في الإفادة) ما لم ينضم إلى الذي هو متصل به، فإن قولك إلا زيدا فقط لا يفيد شيئاً ما لم ينضم إلى الأول، وقوله في الإفادة: أي لا في النطق فهو ممكن، (ومنفصل: وهو خلافه) أي ما يستقل بنفسه في الإفادة، والدليل على انحصاره في هذين القسمين أنها قسمة عقلية؛ لأنه يقال: المخصص إما أن يستقل بنفسه أو لا، فالأول المنفصل، والثاني المتصل، (ولذلك) أي ولأجل أن المتصل ما لا يستقل والمنفصل: بخلافه (كان) قولك (أكرم الناس ولا تكرم زيدا منفصلاً) وإن اتصل لفظاً لاستقلاله معنى.

(فالمتصل) لا يكون إلا لفظياً، والمنفصل: يكون كذلك ومعنوياً، وهو (خمسة أنواع) والذي ذكره علماءنا أربعة وزاد ابن الحاجب خامساً وهو ذكر بدل البعض بدلاً من الكل وبدل الكل من البعض. (الأول: الاستثناء المتصل) لا المنقطع فلا يفيد التخصيص؛ إذ لا يفيد إخراج المستثنى من المستثنى منه؛ لعدم دخوله فيه نحو: جاءني القوم إلا حماراً، (وهو المخرج من متعدد) أي من شيء ذي عدد وذلك إما جزئياته نحو: جاءني الرجال إلا زيداً، أو أجزأؤه نحو: اشترت العبد إلا نصفه، واحترز بالمتعدد عن غير ذي العدد كأسماء الأجناس نحو: العسل والماء والتراب ونحوهما، فلا يقع الإخراج عنها إلا مع قصد الأنواع.

وقوله: (لفظاً أو تقديراً) تفصيل للمتعدد فإنه قد يكون ملفوظاً به نحو: جاءني القوم إلا زيداً، وقد يكون مقدرأً نحو: ما جائي إلا زيد، أي ما جاءني أحداً إلا زيداً، (بيلا وأخواتها) وهي غير وخلا وعدا وحاشا وما خلا وما عدا وليس، ولا يكون وسواء وسواء، و احترز بما ليخرج نحو: جاءني القوم لا زيد، وما جاءني القوم لكن زيد، وجاءني القوم ولم يجي زيد، لا يقال: الغاية داخلية؛ لأنها تدل على الإخراج، فهي من أخوات إلا؛ لأننا نقول: المراد الأخوات المشهورة المعروفة، وذلك (نحو: أكرم بني تميم إلا الفساق، فتقصره) أي الإكرام (على غيرهم) أي غير الفساق.

(وفائدته: إخرجه) أي المستثنى (من المستثنى منه) فلا يكون داخلاً فيه اتفاقاً بين العلماء (فأمّا دلالته) أي الاستثناء (على مخالفته) المستثنى للمستثنى منه (في الحكم) الذي أثبت للمستثنى منه بأن يكون منتفياً للمستثنى إن كان مثبتاً للمستثنى منه أو العكس، (ففيه خلاف يأتي) إنشاء الله تعالى عند بيان هل الاستثناء من الإثبات نفى والعكس أولى.

(والمنقطع خلافه) أي خلاف المتصل فيقال في حقيقته: هو المذكور بعد إلاً وأحد أخواتها غير مخرج بأنه لا يكون داخلاً في المستثنى منه، سواء كان من جنسه كما إذا قيل: جاء القوم إلا زيداً - مشيراً بالقوم إلى جماعة لم يكن زيد منهم - أو من غير جنسه نحو: جاءني القوم إلا حماراً. (و) اعلم أنه لا يعرف خلاف في صحة المنقطع ووروده لغة إلا ما يحكى عن بعضهم، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً، والخلاف على ظاهر كلام العصد وكثير من المحققين في صيغ الاستثناء لا في لفظه، لظهور أنه في الاستثنائين مجاز بحسب اللغة، حقيقة عرفية بحسب النحو.

إذا عرفت هذا فاعلم أن (المختار أن) صيغة^(١) (المستثنى فيه) أي في المنقطع (مجان) فإذا أطلق فهم منه الإتصال لا الإنقطاع.

(وقيل: حقيقة) في ذلك، ثم اختلفوا فقيل: تطلق عليه حقيقة (بالتواطؤ) أي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما، وهي المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه؛ إذ لا بد لصحته منها، وإذا عرفت أنه لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه فقد يكون بانتفاء من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو: جاءني القوم إلا حماراً فقد نفينا المجيء عن الحمار كما أثبتناه للقوم، وقد يكون للمستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه مثل: ما زاد إلا ما نقص، فإن النقصان حكم مخالف للزيادة، وكذا ما نفع إلا ما ضر، ولا يقال: ما جاني زيد إلا أن الجوهر الفرد حق، فلا مخالفة بينهما بأحد الوجهين، وبالجملة فإنه مقدر بلكن، فكما يجب فيه مخالفة إما تحقيقاً مثل: ما ضربني زيد لكن عمرو، وإما تقديرًا: مثل ما ضربني لكن أكرمني، فكذا هاهنا.

(و) (ما) الأولى فيما زاد إلا ما نقص نافية، والثانية مصدرية، والمعنى: ولكن النقصان أمره وشأنه، على ما قدره السيرافي، وليس المعنى ما زاد شيئاً غير النقصان ليكون متصلاً مفرغاً. إذا عرفت هذا فحده عند من جعله متواطئاً - ممكن مع المتصل بحد واحد - وهو: ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها.

فقولنا: (ما دل على مخالفة) يتناول أنواع التخصيص، وقوله (بالا) يخرج سائر أنواعه، وقيدنا (بغير الصفة) ليخرج نحو {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} (الأنبياء: ٢٢)، لأنها بمعنى غير.

(وقيل): بل هو حقيقة (بالاشتراك) أي يطلق لفظ صيغة الاستثناء على الاستثناء المتصل والمنقطع بالاشتراك اللفظي، فعلى الأول والثالث لا يمكن اجتماعها في حد واحد؛ لأن مفهوميه حينئذ - أعني الحقيقتين إن كان مشتركاً والحقيقي والمجازي إن كان مختصاً بالمتصل - حقيقتان مختلفتان، فلا يكون حددهما واحد، بل يجب حد كل واحدٍ منهما باعتبار خصوصيتهما، وهما متغايران ضرورة.

فإن قيل: ربما يجمع الحقائق المختلفة في حد واحد كأنواع الحيوان.

(١) ظاهر كلام العضد وكثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الإستثناء لا في لفظه، وعليه بنى الشارح رحمه الله تعالى، وظاهر الإستدلال بقولهم أنه مأخوذ من نثيت عنان الفرس أي صرفته، وإنما يتحقق ذلك في المتصل صريح أن الخلاف في لفظ الإستثناء، وهو ظاهر إطلاق المؤلف، تمت من هامش النسخة (أ).

قلنا: عند إيجاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير هنا تعدد المفهوم.

(وتوقف بعضهم) في أنه هل تطلق صيغة الاستثناء على المنقطع مجازاً، أو حقيقة بالتواطؤ والاشتراك.

لنا: أن المتصل هو المتبادر إلى الفهم، فلا تكون صيغة الاستثناء مشتركاً لفظاً، ولا موضوعاً للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع، أو ليس أحد معاني المشترك أو أفراد المتواطئ أولى بالظهور والتبادر عند قطع النظر عن عارض شهرة، أو كثرة ملاحظة أو نحو ذلك.

احتج من ذهب إلى التواطؤ: بأن العلماء بوبوا الاستثناء ثم قسموه إلى المتصل والمنقطع، ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون متواطئاً.

ورد: بأنه لو صح هذا لزم أن يكون اسم الفاعل حقيقة في المستقبل؛ لأنه بوب وقسم وهو مجاز اتفاقاً.

احتج من ذهب إلى الاشتراك اللفظي: بأنه يثبت الاستعمال فيهما على سواء، والأصل في الاستعمال الحقيقة، أمّا المتصل فظاهر، وأمّا المنقطع فكثير في كتاب الله، نحو {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} (ص:٧٣)، {لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ} (النساء:٢٩)، {مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ} (النساء:١٥٧)، {لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا إِلَّا قِيلاً سَلَامًا} (الواقعة: ٢٥، ٢٦)، وإبليس والتجارة والظن والسلام ليست مما قبلها في شيء، وقال الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا اللعيس

وقال النابغة:

وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها أعييت جواباً وما بالربع من أحد
إلا أوري لأيام أئينها والنو بالحوض بالمظلومة الجلد

واليعافير: تيوس الضبا، والأواري: قطعة جبل تدفن تحت الأرض.

قلنا: قد بينا لك في غير موضع أن المجاز خير من الاشتراك.

(وقد يطلق الاستثناء على الشرط المعلق بمشيئة الله) لا بمشيئة غيره فهو على ضربان:

أحدهما المستثنى بإلا وأخواتها، والثاني تعلق العتاق والطلاق بمشيئة الله تعالى.

واعلم أنه لم ينقل عن أهل اللغة تسمية كل تعليق استثناء إلا أنه أشتهر في عرف الشرع ذلك.

الدليل عليه: أن القائل إذا قال: أنت طالق، فإنه يقتضي وقوع الطلاق، ثم إذا علق بالمشيئة فقد

نفي عن مقتضى إطلاقه، كما أن قولنا: أنت طالق ثلاثاً إلا طلقه ينفي اللفظ عن مقتضى إطلاقه.

فصل: [في الاستثناء المتصل]

(وشروط) الاستثناء (المتصل ثلاثة):

الأول: (اتصاله بالمستثنى منه لفظاً) وذلك بأن لا يتخلل بينهما شيء، (أو حكماً) وذلك (بتخلل وقت يسير) بحيث لا يضر ذلك (كتنفس) أي استرجاع النفس من المستثنى بين نطقه بالعام المستثنى منه، ونطقه بالمستثنى، (أو بلع ريق) من الفم، (أو حصول (عطاس) بعد النطق بالمستثنى منه وإن كثر، (أو بُدور قيء) أي حصوله على أي وجه لا يمكن دفعه.

وقال (أبو مضر وأبو جعفر: أو تذكر ما يستثنى) من العام بعد أن قد عزم في أول النطق على أنه يستثنى شيئاً من العام الذي تكلم به، ثم لما تكلم بذلك العام سكت وقتاً يسيراً يتذكر ما الذي يستثنى منه. قالوا: فما هذا حاله فلا يضر.

وقال (الإمام) يحيى: (أو) وصل بين المستثنى والمستثنى منه (طول كلام) متصل بعضه ببعض كما إذا ذكر بعد المستثنى منه صفات كثيرة للمستثنى منه نحو: جاءني القوم الكرام الطيال حسنوا الوجه ذوا المال أهل الشجاعة والسخاء والمروة إلا زيداً، وقد ذكر ما يدل على هذا أبو الحسين وصاحب العقد. (وجوز ابن عباس تراخيه أبداً، و) روي (عنه) جواز تراخيه (شهوراً، و) روي (عنه) وهو أحد قولي الناصر) جواز تراخيه (سنة).

(و) روي عن سعيد (بن جبير) مثل قول ابن عباس في صحة التراخي ومدته عنده (أربعة أشهر) والذي ذكره غير المؤلف أن مدة التراخي عنده أيضاً كما ذكر ابن عباس.

(و) روي عن (مجاهد) أنه يجوز تراخيه (إلى سنتين، و) روي عن (الحسن وعطاء) أنه يجوز انفصاله (في المجلس)، وذكر بعضهم أن المروي عن عطاء أنه يصح انفصال الاستثناء مقدار ما تحلب ناقة غزيرة.

(و) روي (عن بعضهم: بالنية) لما يستثنى عند النطق بذلك، فيكفي الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بعد الاستثناء، وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا.

(وقيل: يجوز) تراخيه (في القرآن خاصة) دون غيره، قال الجويني: وإنما حملهم على ذلك خيال يتخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد، وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء هناك من السماع والفهم دون الكلام، وهذا غلط لأن الكلام ليس في الكلام الأزلي، بل في العبارات التي تبلغنا وهي في حكم كلام العرب، ولا يوجد فيه تأخير الاستثناء.

لنا: أنه لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وآله ((من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه))، ولم يوجب التكفير معيناً، بل كان يقول أو فليستني أو يكفر فيوجب أحدهما لا بعينه؛ لأنه لا حنث مع الاستثناء وهو أسهل فكان ذكره أولى، وإن لم يخبر به معيناً، فلا أقل أن يخبر بينهما لعدم وجوب شيء منهما معيناً، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعقود كان ينبغي أن يستثنى منها نفياً لأحكامها بأسهل الطرق، والإجماع بخلافه، كيف ونحن نقطع أنه لو قال: علي مائة وقال بعد مثلاً: إلا عشرة لم يعد كلامه منظماً، وحكم عليه بأنه لغو.

قالوا: روي أن النبي صلى الله عليه قال: ((لأغزون قريشاً)) ثم سكت ثم قال ((إنشاء الله تعالى))، ولو لا صحته لما ارتكبه.

فإن قيل: إنشاء الله شرط لا استثناء.

قلنا: إنهم اتفقوا على أنه لا فرق بين الشرط والاستثناء.

قلنا: تحمل على أنه سكت لعارض من سعال أو نحوه جمعاً بين الأدلة.

قالوا: ثانياً: إن ابن عباس كان فصيحاً قدوةً في اللغة، وقد قال بجواز تأخير الاستثناء.

قلنا: نتأول قوله بأنه يُسمع ولو بعد حين دعوى نية الاستثناء من المتكلم فيما بينه وبين الله، أو بأنه لو ذكر بعد حين الاستثناء المأمور به وهو التعليق بمشيئة الله بأن يقول: أو لا أفعل ثم يقول بعد شهر مثلاً أفعل إنشاء الله تعالى لكان ممثلاً للأمر المستفاد من قوله: {وَلَا تَقُولَنَّ لِسَيِّئٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} (الكهف: ٢٣)، وذلك أن هذا ليس ببعيد، ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مُطلقاً نواه أم لا لكان في غاية البعد.

قال المهدي ما معناه: وأما من جعله إلى شهرٍ فلعله قاسه على الإستبراء.

وأما من جوزه إلى أربعة أشهر: فلعله تمسك بقوله تعالى {فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ}.

وأما من جوزه في المجلس: فلعله قاسه على خيار المجلس، وكل هذه القياسات ضعيفة لا يعول على مثلها في حكم شرعي. انتهى.

(و) الشرط الثاني: (كونه غير مستغرق للمستثنى منه، كمثله) تفصيل للإستغراق، (أو أكثر)

منه (فيلغو) الاستثناء إذا كان كذلك، بمعنى أنه يصير وجوده كعدمه فيبقى العموم بحاله، وهذا

اتفاق بين العلماء؛ لأن الاستثناء غير إخراج بعض وهو منعدم فيه.

(و) الاستثناء الغير المستغرق ثلاثة أقسام:

الأول: أنَّ (يستثنى الأقل)، وهو جائز (اتفاقاً) بين الأمة نحو: له علي عشرة إلا أربعة، قال تعالى ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ (العنكبوت: ١٤)، إلى غيرها من الآيات.

(و) الثاني: أن يستثنى (المساوي) لما بقي من العموم بعد الاستثناء، كأن يستثنى نصفه نحو: له علي عشرة إلا خمسة، فهذا جائز (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، (خلافاً لبعض النحاة والحنابلة)، وحكى البيضاوي عنهم منع الزائد على النصف لا النصف، وهذا هي رواية المنتهى، (والباقلائي والظاهرية) فيلغوا عند هؤلاء، (ومثلهما) أي ومثل استثناء الأقل والمساوي في الجواز عند أئمتنا والجمهور استثناء (الأكثر) من النصف نحو: له علي عشرة إلا ستة، (خلافاً للفراء وابن درستويه) وروي في الجوهره العموم في المنع عن النحاة (والقفال ومانع المساوي) من تقدم ذكره فهؤلاء قالوا: لا يجوز استثناء الأكثر، (وقيل: بمنعهما) أي المساوي والأكثر (في العدد الصريح دون غيره) نحو: له علي عشرة إلا سبعة، فإن كان هكذا لم يجوز وإن لم يكن صريحاً جاز نحو: خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزیوف، وكان الزیوف أكثر، (واستقبح بعض اللغويين استثناء الجبر لا الكسر) فقال: لا أستحسن استثناء عقد صحيح بأن تقول: عبيدي مائة إلا عشرة أو عشرة إلا درهم، والجبر واحد العدد الذي استثنيته منه كما تقدم مثاله، وكاستثناء الواحد من العشرة والمائة من الألف ونحو ذلك؛ إذ كل منهما واحد العدد الذي يستثنى منه، والكسر ما نقص من ذلك على حسب كل لفظٍ من بابه، فكسر العشرة نصف واحد، وكسر المائة خمسة ونحو ذلك.

واعلم أنه لا شك أن استثناء الكسر أخس موقِعاً من استثناء الجبر (ولو كان الجبر أقل) من الباقي كما مثلنا، فأما الكسر فيخس عندهم.

لنا: أنه لا مانع منه لا من جهة القدرة، لقدرته على سائر أنواع الخطابات، ولا من جهة اللغة، لأن لفظ العموم موضوع للاستغراق، والاستثناء موضوع للخصوص، ومن وضع اللفظ حيث وضع لم يُنسب إلى خروج عن طريقة اللغة، ولا من جهة الحكمة؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في الخطاب غرض صحيح، ولا وجه يقتضي القبح فجاز.

ولنا: أنه قد وقع في القرآن استثناء الأكثر دليله قوله تعالى ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: ٤٢)، و(من) هاهنا بيانية؛ لأن الغاوين كلهم متبعوه، فاستثنى

الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} (يوسف: ١٠٣)، وكل من ليس بمؤمن غاوٍ، وينتج الأكثر غاوٍ، وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوي بالطريق الأولى؛ لأنه أقرب.

ولنا أيضاً: أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال: علي عشرة إلا تسعة لم يلزم إلا واحد، ولو أن الاستثناء الأكثر ظاهر في موضع اللغة في بقاء الأقل لما وقع الاتفاق عليه عادة، ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغواً، لكونه غير صحيح كما في المستغرق.

المشترطون لكونه أقل قالوا: الدليل يمنع الاستثناء؛ لأنه إنكار بعد إقرار وهو غير مقبول، لكن القليل يكون في معرض النسيان لقلة التفات النفس إليه، ولذلك خالفنا الدليل فيه فيبقى معمولاً به في غيره. قلنا: لا نسلم أن الدليل منعه، وأنه إنكار بعد إقرار؛ لأنه كجملة واحدة لما أنه إسناد بعد إخراج، سلمنا فالدليل متبع.

الذاهبون إلى منعه في العدد الصريح قالوا: الاستثناء منه يعود عليه بالنقض، فيستلزم الكذب لنقضه لصريح الكلام، بخلاف غير العدد الصريح.

قلنا: الإيهام كذب مع قولنا بأنه مجاز، وأن ثَمَّ قرينة، أو قولنا بالإخراج من قبل الحكم. احتج المانعون في الجبر دون الكسر: بأن اللفظ الموضوع للجبر تسعة لا عشرة إلاً درهماً بخلاف الكسر.

والجواب من وجهين:

أما الأول: فأنا نسلم ذلك ولكن غير ممتنع إقامة عشرة إلا درهماً مقام تسعة، لما قدمنا من عدم امتناعه لا من جهة القدرة واللغة ولا الحكمة.

وأما الثاني: فبالعارضة وهو أن يقول: والكسر الموضوع له تسعة ونصف لا عشرة إلا نصف.

(و) الشرط الثالث: (كونه من جنس المستثنى منه) كقولك: علي له مائة إلا درهماً، فأما إذا

لم يكن من الجنس فلا بد فيه من إضمار، والإضمار إما فيه أو في المستثنى منه:

أما في الاستثناء، فنحو: قول القائل لزيد علي عشرة أثواب إلا ديناراً، أي ما قيمته دينار،

والاستثناء دخل على معنى المستثنى منه وهو القيمة، فوقع الإضمار على الاستثناء.

فأما الإضمار في المستثنى منه، فنحو قول الله تعالى {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ} (ص:٧٣) أي فسجد الملائكة ومن أمر بالسجود إلا إبليس، فلما وقعت الشركة بين الملائكة وبين إبليس في أنهم مأمورون بالسجود صح الاستثناء، ومذهبنا عدم جواز ذلك؛ لعدم ذكر القيمة، والإضمار خلاف الأصل.

(و) اعلم أن الاستثناء (يقع في كل أنواع الخطاب من الخبر) نحو: جاءني القوم إلا زيداً، (والأمر) نحو: أكرمهم إلا زيداً، (والنهي) نحو: لا يضرهم إلا زيداً، (والاستفهام) نحو: هل رأيت القادمين إلا زيداً، (و) يقع (في الأعيان) كما ذكرنا، (و) يقع في (الأوقات) نحو: صم إلا يوم الجمعة، ومثل الأمر سائر الأقسام (والأحوال) نحو: صل إلا أن تكون محدثاً، ومثله سائر الأقسام، (والأسباب) نحو: النظر يولد العلم إلا الفاسد، (والشروط) نحو: الوضوء شرط في صحة الصلاة إلا لعذرٍ، (والموانع) نحو: الحديث مانع بين الصلاة إلا لعذر يبيحها معه، (و) قد يكون (مفرداً) كما ذكرناه، (ومعطوفاً) كقولك: اضرب القوم إلا زيداً وإلا عمرواً، (و) قد يكون الاستثناء (مجملاً من مجمل) نحو: علي له ألف، إلا شيئاً، يبين جنس الألف ونفس الشيء بما لا يستغرق الألف الذي بينه، (و) قد يكون (مجملاً من مبين) نحو: علي له عشرة دراهم إلا شيئاً، ونفس الشيء بما لا يستغرق العشرة، (وعمكسه) وهو مبين من مجملٍ نحو: علي له شيء إلا درهماً، ويفسر الشيء بما يزيد على الدراهم وإن قل، (ومستثنى من مستثنى) نحو قوله تعالى {إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتَهُ} (الحجر:٥٩،٦٠)، (ولا يشترط إرادته) أي الاستثناء (مع أول الجملة) المستثنى منها، بل يصح الاستثناء إذا كان جامعاً للشروط الثلاثة، وإن لم يكن ناوياً عند قطعه بأول الجملة، (خلافاً لبعض الشافعية) في اشتراطهم لذلك.

قلنا: إن المتكلم قد يعقل ثم يذكر في حال الكلام ثم يستثنى ولم يتقدم له نية، ولا دليل على اشتراط ذلك.

(و) الاستثناء الجامع للشروط (لا يلغوا متقدماً) على المستثنى منه (في الأصح) من القولين؛ لأن منهم من يقول: يلغوا.

لنا: تقديم الكمية لذلك في قوله:

ومالي إلا آل أحمد شيعة ومالي إلا مشعب الحق مشعب

وهذا أكثر من أن يحصى في كلام العرب.

فصل: [في كيفية دلالة الاستثناء]

(و) الإستثناء مشكل باعتبار معقوليته، لأن زيداً في قولك: جائي القوم إلا زيداً، لو قلنا إنه غير داخل في القوم فهو خلاف الإجماع، لأنهم أطبقوا أن الإستثناء المتصل مخرج، ولا إخراج إلا بعد الدخول، وإن جاز التشكيك في مسألة لم يصح في نحو: له عليّ دينار إلا دانقاً، للعلم بأن دانقاً مخرج من الدينار، والباقي بعده هو المقر به، وإن قلنا إنه داخل في القوم وإلا لأخرج زيد منهم بعد الدخول كان مشكلاً أيضاً (لإيهامه التناقض) بين أول الكلام وآخره، وذلك (بالإخراج) للمستثنى (بعد الإدخال) له في المستثنى منه؛ لأن قولك: علي له عشرة دراهم إلا ثلاثة، إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي للثلاثة صريحاً، ولا شك أنهما لا يصدقان معاً، والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى، فلما كان كذلك اضطرروا إلى تقدير دلالة على وجه آخر غير ذلك دفعاً للتناقض. وقد اختلف في كيفية دلالة:

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء: (أنه أطلق المستثنى منه على بعض مجاز) مرسلاً، (وأداة الاستثناء) وهي إلا ونحوها (قرينة ذلك) المجاز، (فهو) حينئذ (من باب تسمية البعض باسم الكل) نحو: قوله تعالى {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ} (البقرة: ١٩)، (فالمراد بالألف في قوله {فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا} (العنكبوت: ١٤)، خمسون وتسعمائة) سنة. وقال (الحفيد والباقلاني): المجموع وهو (ألف) سنة (إلا خمسين) عاماً، (بإزاء خمس وتسعمائة)، وعلي له عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة (كاسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة إلا ثلاثة. وقال (ابن الحاجب وغيره) من العلماء كصاحب جمع الجوامع (بل المراد بالمستثنى منه جميع ما تناوله) اللفظ، فألف سنة في هذا التركيب هو معنى ألف باعتبار أفراده لم يتغير، فهو يتناول الخمسين والتسعمائة الباقية، (ثم أخرج المستثنى) وهو الخمسون بقوله إلا خمسين عاماً، فدل على الإخراج وخمسون على العدد المسمى بها حتى بقي خمسون وتسعمائة، (والإسناد) وهو الحكم بالفعل على المستثنى منه، إنما هو (بعد الإخراج) للمستثنى فالحكم باللبث مثلاً في هذا المثال إنما هو على الخمسين والتسعمائة لا على الألف.

فريدة: كلامه أن دخول المستثنى في المستثنى منه ثم إخراجها بإلا وأحواتها إنما كان قبل إسناد الفعل أو شبهه إليه، فلا يلزم التناقض في نحو: جائي القوم إلا زيداً مثلاً، لأنه بمنزلة قولك: القوم المخرج

منهم زيد جاؤني، ولا في نحو: له عليّ عشرة إلا درهماً، لأنه بمنزلة قولك: العشرة المخرج منها واحد له علي، وذلك لأن المنسوب إليه الفعل وإن تأخر عنه لفظاً، لكن لا بد له من التقدم وجوداً على النسبة التي يدل عليها الفعل، إذ المنسوب إليه والمنسوب سابقان على النسبة بينهما ضرورة، ففي الإستثناء لما كان المنسوب إليه هو المستثنى منه مع إلا والمستثنى، فلا بد من وجود هذه الثلاثة قبل النسبة، فلا بد إذاً من حصول الدخول والإخراج قبل النسبة فلا تناقض إذاً.

لنا: لو كان المراد لعشرة كمالها امتنع من الصادق، ومثل قوله تعالى: {فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً} لما يلزم من إثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض.

وأجيب: بأن الإثبات إنما يحكم به باعتبار الإسناد، ولا إسناد إلا بعد الإخراج، فكما عرفت فيكون إقراراً بالباقي بعد الإخراج وهو التسعمائة والخمسون لذلك، لا لأن المراد بألف تسعمائة وخمسون.

احتج أهل القول الثاني: بأنه إذا بطل أن يراد الألف لما ذكره الأولون وبطل أن يكون تسعمائة وخمسين لما ذكر المخالف في إبطال قول أهل المذهب الأول بقي أن يكون لتسعمائة وخمسين.

وأجاب ابن الحاجب: بأنه يجوز إرادة العشرة ويكون الحكم بعد إخراج الثلاثة من غير تناقض. احتج ابن الحاجب على فساد المذهبين الأولين: بأنه لا بد في دفع التناقض من أحد التقديرات الثلاثة؛ لأنه إن أريد عشرة وأسند إليه فالتناقض ظاهر، وانتفاؤه بأن لا تراد العشرة، أو تراد ولا تسند إليه، فإن لم تراد العشرة فإن أريد بها السبعة فهو الأول، وإن لم تراد السبعة وهي مراده قطعاً فيكون مراده بالمركب وهو الثاني، وإن أريد العشرة ولم يسند إليها فهو الثالث، وإذا تعين أحد الثلاثة فإذا أبطلنا قسمين تعين الباقي.

فنقول: الأولان باطلان فيتعين الثالث.

أمّا الأول: فلا يستقيم لوجوه:

أحدها: أنا نقطع أن من قال: اشترت الجارية إلا نصفها، لم يرد بالجارية نصفها، وإلا يلزمه استثناء نصفها من نصفها وهو غير مراد قطعاً، مع أنه لو أراد ذلك لزم التسلسل؛ لأن المراد هو الباقي من النصف منه، وهو الربع وهلم جرا.

ثانيها: أنا نقطع أن الضمير عائد إلى الجارية بكمالها إذا المراد نصف كمال الجارية قطعاً.

ثالثها: أن أهل العربية أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل، ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمَّ كل وبعض وإخراج.

رابعها: أنه يبطل النصوص كلها؛ إذ ما من لفظٍ إلا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي، فلا يبقى نص في الكل، ونحن نعلم أن نحو عشرة نص في مدلوله.

خامسها: أنا نعلم أنا نسقط الخارج من العشرة عنها، وأن المسند إليه هو الباقي بعد ذلك، فهذا المعنى معقول، فاللفظ دال عليه، فوجب تقديره عليه؛ إذ يجب إبقاء الألفاظ المفردة على وضعها ما أمكن.

وأما الثاني: فلا يستقيم أيضاً لوجوه:

أولها: العلم بأنه خارج عن قانون العربية؛ إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ، ولا يعزب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف أي كل ذلك علم بالاستقراء.

ثانيها: أنه يلزم إعادة الضمير على جزء المركب وهو الجارية في نحو: اشترت الجارية إلا بعضها، مع عدم دلالة فيه، فهو كما يرجع إلى شراً من تأبط شراً، ونحره من برق نحره، علمين، وأنه ممتنع.

ثالثها: إجماع أهل اللغة الخ وهو أنه إخراج بعض من كل، وأنه يبطل النصوص؛ لأنها تصير مهملة في التركيب، وأنا نعلم أنا نسقط ثمَّ نخرج كما تقدم.

والتحقيق في هذا المقام: ما ذكره عضد الدين: وهو أن لفظ العشرة حقيقة في العشرة من الأفراد سواء كان مطلقاً أم مقيداً بإلا ثلاثة، ولا شيء من السبعة حقيقة عشرة أفراد؛ لأن الأعداد أنواع متباينة لا يصدق بعضها على البعض، فليس لفظ العشرة حقيقة في السبعة، ومعلوم أن الحكم في مثل علي عشرة إلا ثلاثة إنما هو على السبعة لا على غيره.

والمعنى الحقيقي لهذا التركيب أعني عشرة إلا ثلاثة: إمَّا أن يكون هو العشرة الموصوفة بإخراج الثلاثة فيكون مجازاً في السبعة كما هو مذهب الجمهور.

وإما أن يكون الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة فيكون حقيقة في السبعة؛ لأن يكون كلمة موضوعة بإزائها، بل بمعنى أن مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقة، ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة ولا يتبادر إلى الفهم غيرها، كما يطلق الطائر الولود على الخفاش من حيث أنه من أفراد هذا التركيب، وقد يعبر عن الشيء باسم الخاص، وقد يعبر عنه بمركب يدل على مركب يدل

على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فإنك قد تنقص عدداً عن عدد حتى يبقى المقصود، وقد يضم عدد إلى عدد آخر حتى يحصل في العدد ذلك كما قال الشاعر:

بنت سبع وأربع وثلاث هي حنف المقيم المشتاق

فالمراد بنت أربع عشرة، ويعبر عنه بغيرهما كما يقال: العشرة جذر المائة، وضعف الخمسة، وربع الأربعين وغيرهما، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام الباقلاني للقطع بأن المراد بالمفردات معانيها، فمرجع كلام ابن الحاجب وهو أن المراد بالعشرة مدلولها والحكم إنما هو على السبعة إلى أحد هذين المذهبين؛ لأن كون الحكم على السبعة إنما باعتبار أنها مدلول مجازي للتركيب، وأمر يصدق عليه معناه المتبادر منه إلى الفهم.

قال سعد الدين: وأنا أقول ما ذكره المحقق من حقيقته المحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين الأولين إليه؛ لأن المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الإسناد إليه أو مجازاً لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى، فيكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها، والحكم بعد إخراج الثلاثة، وإلا لزم التناقض، أو كون العشرة مجاز عن السبعة، فلتأمل.

وأنت - بعد أن عرفت أن المراد بلفظ الجارية مجموع معناها، وإنما يفهم النصف من التركيب، ووصف الجارية بإخراج النصف عنها - خبير بأنه حينئذ لا يلزم الاستغراق، ولا التسلسل، ولا عود الضمير إلى غير ما هو المراد باللفظ، ويتحقق إخراج البعض من الكل، وحمل اللفظ على ما هو نص فيه، والإسناد إلى ما هو الباقي بعد الإسقاط.

وأيضاً إذا لم يجعل المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء كلمة واحدة موضوعة بإزاء الباقي - بل كل منهما مستعملة في معناه، والمجموع المركب من الثلاثة موضعاً لإزاء معنى يصدق على الباقي - لم يلزم من تركيب اسم واحد من أكثر من اللفظين، ولا إعراب صدر الكلمة، ولا عود الضمير إلى جزء منها، ولا بطلان إخراج البعض من الكل ونصوصية العشرة في معناها، والإسناد إلى الباقي بعد الإسقاط.

إذ عرفت هذا (فهو) أي الاستثناء (على) القول (الأول: تخصيص) لأنه إخراج بعض ما تناوله العموم، وذلك حقيقة التخصيص.

(وعلى) القول (الثاني) وهو قول الباقلاني: (ليس بتخصيص) لأنه إخراج بعض ما يتناوله العموم، وهو هنا لم يخرج بعض ما تناوله العموم، بل أريد بالمجموع نفس مسميات.

(وعلى) القول (الثالث) وهو قول ابن الحاجب (محتمل) أن يقال: إنه تخصيص نظراً إلى الحكم، وإنه للعام في الظاهر، والمراد الخصوص وأن يقال: ليس تخصيصاً؛ إذ المفرد لم يرد به العموم كما كان حال الأفراد لم يغير إلى تخصيص.

فصل: [في الإستثناء الواقع بعد جملتين فصاعداً]

(وإذا وقع) الاستثناء (بعد جملتين فصاعداً) عطف بعضها على بعض بالواو، [على ما هو ظاهر العطف، وهو عبارة الحوشي والآمدي وغيرهما، وأطلق الرازي كما هو ظاهر الكتاب والمعيار، والباقلاني أطلق العطف في الواو وغيرها، ثم ظاهر كلام ابن الحاجب حيث قال: له على عشرة إلا أربعة، الإثنين للأخيرة.

قلنا: إن العطف يقضي بأن مع عدم العطف يعود إلى الأخيرة، ولم يذكر مخالفاً، وقرره شراحه، وإذا عرفت هذا فإذا كان مع ذلك^(١): فلا نزاع في أنه يمكن أن يعود بذلك الاستثناء إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة، إنما الخلاف في الظهور.

[لا بعد مفردين فإنهما يعود إليهما اتفاقاً، على ما يقضيه ظاهر المختصر وغيره، وقد حكاه في الحواشي عن السيد صلاح الدين أبي العطايا، إذا عرفت هذا، فإذا وقع بعد جملتين]^(٢):

(فعند أبي طالب والمنصور) بالله (والشافعية): أن الاستثناء (يعود) في الظاهر (إلى الجميع) أي إلى كل واحدٍ من الجمل، (وهو ظاهر مذهب الهادي) إلى الحق، (والقاسم) بن إبراهيم، (وغيرهما من أئمتنا) عليهم السلام، كما يشهد بذلك أقوالهم في الفروع.

(وعند الحنفية): أنه يعود في الظاهر (إلى) الجملة (الأخيرة فقط) وهي التي وليها الاستثناء.

وقال المرتضى (الموسوي: مشتركة) بين عوده إلى الجميع وإلى الأخيرة، فيتوقف إلى ظهور القرينة.

(وتوقف الباقلاني والغزالي) بمعنى لا أنه حقيقة في أيهما وهو مذهب الوقف، والاشتراك موافق

لمذهب الحنفية في الحكم، وهو أنه يفيد الإخراج عن مضمون الجملة الأخيرة دون غيرها، لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم للدليل لعدم.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ).

(٢) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ).

(وقال القاضي) عبد الجبار (وأبو الحسين وغيرهما) من العلماء: (أن تبين الإضراب) قال عضد الدين: وتبينه يحصل بأن يختلفا نوعاً أو اسماً، مع أنه ليس الاسم الثاني ضمير الاسم الأول، أو حكماً مع أن الجملتين في الأقسام الثلاثة غير مشتركين في غرضٍ واحد. انتهى.

(عاد إلى غير المضرب عنه) فيصير كالحكم الواحد، فيرجع الاستثناء على الجملة الأخيرة، (وإلا) يتبين إضراب عن الجملة الأولى، قال العضد: ويبين عدم الإضراب بوجهين:

أحدهما: أن يكون الاسم الثاني ضمير الأول، اتخدا نوعاً أو حكماً، أو اختلفا فيهما أو في أحدهما. وثانيهما: أن يشتركا في غرضٍ.

(فإلى الجميع) أي فالمستثنى يعود إلى جميع الجمل المتعاطفة، (و) هذا (هو المحصل للمذهب).

(والقسمة العقلية تقتضي ثمان صور) لأن الجملتين إمّا:

[١] أن تتفقا في الاسم والحكم والنوع أجمع.

[٢] أو تختلف في ذلك أجمع.

[٣] أو تتفق في الاسم فقط.

[٤] أو في الحكم فقط.

[٥] أو في النوع فقط.

[٦] أو في الاسم والحكم.

[٧] أو في الاسم والنوع.

[٨] أو في الحكم والنوع، وهذه هي ثمان.

الصورة الأولى: (الاتفاق) بين الجمل (في الاسم) فالمراد به قولك: ربيعة أو مضر أو نحو ذلك، (والحكم) وهو التسليم والإكرام ونحو ذلك من ضروب الكلام، (والنوع) وهو - أي من جهة الخبر - الاستثنائية، وكونهما أمراً أو نهيّاً أو نحو ذلك، (معاً نحو: أكرم ربيعة وأكرم ربيعة وأكرمهم إلا الطوال) فقد اتحد الاسم وهو ربيعة، والحكم وهو الإكرام، والنوع وهو كونها أمراً.

الصورة الثانية قوله: (أو الاختلاف في ذلك) أي الاسم والحكم والنوع (معاً) بأن تكون إحدى الجملتين خبراً، والثانية إنشاءً أو نهيّاً، والثالثة أمراً، والاسم الذي يصلح مستثنى منه في إحداها غير الذي في الأخرى، والجملة بأن يكون مضمون هذا حكماً يخالف مضمون الأخرى (نحو: أكرم ربيعة،

ولا تسلم على مضر، إلا الطوال) فقد اختلف الاسم لكون الأول ربيعة والثاني مضر، والحكم إذ الأول الإكرام والثاني سلام، والنوع إذ الأول أمر والثاني نهي.

والصورة الثالثة قوله: (أو الإتفاق في الاسم فقط) أي دون الحكم والنوع نحو قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (النور: ٤،٣)، فقد اتفق في هذه الجمل الاسم فقط، وهو ضمير الغائب العائد إلى {والذين يرمون}، واختلف في الحكم وهو الجلد وعدم قبول الشهادة، والحكم بالفسق، وفي النوع إذ الأولى أمرية، والثانية نهيية، والثالثة خبرية.

والصورة الرابعة قوله: (أو اتفقت الجمل (في الحكم فقط) دون الاسم والنوع، (نحو: أكرم ربيعة، ومضر مكرمون إلا الطوال) فقد اتفق هاتان الجملتان في الحكم وهو الإكرام دون الاسم؛ إذ الأولى ربيعة والأخرى مضر، ودون النوع إذ الأولى أمر والثانية خبر.

قال التفنازي: وهل الاختلاف نوعاً يستلزم الاختلاف حكماً، فيه تردد؛ إذ لم يصرحوا بأن الحكم مثل هذا المثال متحد أو مختلف، ثم قال بعد كلام: ولا يتصور الاختلاف نوعاً بدون الاختلاف حكماً. والصورة الخامسة قوله: (أو في النوع فقط) دون الاسم والحكم (نحو: أكرم ربيعة وسلم على مضر إلا الطوال) فقد اتفق هاتان في النوع؛ إذ كل واحدةٍ منهما أمر، واختلف في الاسم وهو ربيعة ومضر، والحكم وهو الإكرام والسلام.

والصورة السادسة قوله: (أو اتفقتا (في الاسم والحكم دون النوع نحو: أكرم ربيعة وهم مكرمون إلا الطوال) فهاتان الجملتان قد اتفقتا في الاسم وهو ربيعة إذا الضمير لهم، والحكم وهو الإكرام إن لم يعد مثل هذا اختلافاً كما ذكره السعد، واختلفتا في النوع إذ الأول أمر والثاني خبر. والصورة السابعة: (أو اتفقتا (في الاسم) وهو ربيعة؛ إذ الضمير لهم (والنوع) لأنهما أمر بيان (دون الحكم)، نحو أطعم ربيعة وسلم عليهم إلا الطوال، فهاتان الجملتان قد اتفقتا في الاسم وهو ربيعة، إذ الضمير لهم، والنوع لأنهما أمر بيان، دون الحكم؛ لأنه في الأولى إطعام وفي الثانية سلام.

والصورة الثامنة قوله: (أو اتفقتا (في الحكم والنوع دون الاسم نحو: أكرم ربيعة وأكرم مضر إلا الطوال) فهاتان الجملتان قد اتفقتا في الحكم وهو الإكرام، والنوع وهو الأمر، واختلفتا في الاسم؛ إذ الأول ربيعة والثاني مضر.

(فيعود) الاستثناء (في) الصورة (الأولى) وهي الإتفاق مطلقاً (و) في الصورة (الثانية) وهي الاختلاف مطلقاً (إلى) الجملة (الأخيرة) فقط:

أمّا في الأولى: فلأن الجملة تكرر ففائدته التأكيد، إلاّ إذا قلنا: أن يكون الأمر يقتضي تكرار المأمور به فيكونان لمأمورين، فإنه يحتمل ويأتي فيه الخلاف.

وأما في الثانية: فلأن المتكلم لما عدل عن قصة أخرى وإلى كلام مستقل بنفسه علم أنه استوفى غرضه من الأول؛ لأنه لا شيء دل عن استيفاء الغرض وهو الكلام من العدول عنه إلى قصة أخرى ونوع آخر، وفي رجوع الاستثناء إليه نقض القول بأن المتكلم قد استوفى غرضه.

(و) يعود الاستثناء (في) الصورة (الثالثة) وهي الإتفاق في الاسم فقط كالأية (إلى الجميع عند جمهور أئمتنا والشافعية) لأنه لا تنافي بينهما؛ لأنّه أضمر في كل واحد شيئاً مما في الأولى، وقد جمعها غرض وهو الإهانة.

(خلافاً لزيد) بن علي (والإمام) يحيى (والحنفية) فيرجع عندهم إلى الأخيرة (وهي) أي الصورة الثالثة (منشأ الخلاف) فعندنا تقبل شهادته لعموم الاستثناء، وعندهم لا تقبل، وكان مقتضى كلام أصحابنا رفع الحد أيضاً، لكنه صرف عنه الدليل الخارجي وهو كون الجلد حق آدمي فلا يسقط بالتوبة وإنما يسقط بإسقاط المستحق وذلك لا يقدر في الظهور.

(و) يعود في الصورة (الرابعة) وهي الإتفاق في الحكم فقط، (و) في الصورة (الخامسة) وهي الاتفاق في النوع فقط (إلى الأخيرة) لعدول المتكلم عن الكلام الأوّل، ودلالته على استيفاء غرضه منه.

(و) يعود (في الثلاث البواقي) وهي الاتفاق في الاسم والحكم فقط، والإتفاق في الاسم والنوع فقط، والإتفاق في الحكم والنوع فقط (إلى الجميع) أمّا في الصورتين الأولتين فلحصول ما دل على عدم الإضراب حيث أضمر فيهما، وأمّا في الثالثة فلأن الحكمين قد اشتركا في الإعظام.

لنا: على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم إذا لم يكن بعضه إضراباً أن القائل إذا قال لغيره: سلم على بني تميم واستأجرهم، علمنا أن غرضه من الكلام الأوّل لم يتم وأنه لم يضرب كأنه قد أعلمه في الكلام الثاني، ألا ترى أنه قد أضاف إلى الاسم حكماً آخر، وكذلك إذا قال: سلم على بني تميم وربيعه؛ لأنه قد عزى ذلك الحكم إلى اسم آخر فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملة الواحدة، فرجوع الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة، ويفارق ذلك إذا تميز كل واحد من الكلامين عن الآخر.

الشافعية قالوا: هو صالح للجميع، فالقول بالعود إلى البعض تحكم فيعود إلى الكل. وأجيب: بأن صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره، كالجمع المنكر فإنه صالح للجميع وليس بظاهر فيه، ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع. الحنفية قالوا: الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى، فكان مانعاً من تعلق الاستثناء، فكان كالسكوت.

قلنا: لا نسلم أنها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمنزلة جملة واحدة وهو ممنوع. الشريف قال: حسن الاستفهام عند إطلاقه عنهما ما المراد وأنه دليل الاشتراك. قلنا: لا نسلم أنه دليل الاشتراك لجواز أن يكون حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه، ولو سلم العلم به فلدفع الاحتمال لا لأنه ليس بنص في أحدهما بل ظاهر مع قيام الاحتمال الآخر فيندفع بالتصريح. الواقفون قالوا: ورد تارة راجع إلى الجميع وتارة إلى الآخر خاصة، فأشكل الحال، فحصل الشك، فوجب التوقف.

فصل: [في التخصيص بالشرط]

(والثاني) من المخصصات المتصلة (الشرط نحو: أكرم تميم) أي بني تميم؛ لأن القبيلة تسمى باسم الأب، (إن دخلوا الدار) فلولا الشرط لعم وجوب الإكرام جميعهم مطلقاً؛ لوجود المقتضى بأسره، فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضى تاماً، فاستتبع مقتضاه فيقضي الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه، (فتقصره) أي الإكرام (على الداخلين) الدار من بني تميم، ويخرج غير الداخلين ولولاه لما خرجوا، وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام. (وفائدته): أي الشرط (تعليق الحكم) وهو الإكرام مثلاً (على المختص به) أي بفعل الشرط وهو دخول الدار مثلاً، وإنما قال تعليق الحكم ولم يقل: قصر لأن القصر يوهم رفع الحكم عما عداه، والشرط فيه خلاف.

(فأما دلالته) أي الشرط (على نفيه) أي الحكم (عما عداه) أي عما عدا المتصف بالشرط (إلا أن يدل دليل على اعتباره) فيه (ففيه خلاف يأتي) في باب المنطوق والمفهوم إن شاء الله. (ويقع) الشرط (في كل أنواع الخطاب) ففي الخبر نحو: زيد مضروب إن دخل السوق، والاستفهام: أزيد تحب إن دخل المسجد، والأمر: أكرم زيداً إن تفقه، والنهي: لا تكن زيداً إن دخل الحمام.

(وأدواته) أي الشرط (إن وإذا) قال القاضي عبد الله: وهما أصل الباب، (وأخواتهما) مثل: مهما، ومتى، ومتى ما، ونحو ذلك، إلا أن لفظه أن أصلها لا يدخل إلا على الأمر المحتمل لا على المتيقن تقول: آتيك إن قدم زيد، ولا تقل: آتيك إن طلعت الشمس، عكس إذا.
(وشروطه) ثلاثة:

الأول: (إمكانه في نفسه) لأنه إذا لم يكن ممكناً تكلف المكلف الفعل المشروط على كل حال كان قد كلف ما لا يطيقه وبطل الشرط، وإن كلف عند الشرط ولم يكلف عند فقده كان قد علق المأمور به على شرط يعلم الأمر أنه لا يحصل، وهذا عيب.

(و) الشرط الثاني: (إمكان العلم به) في العادة، وسواء علم أو لا نحو: أكرم بني تميم إن نطقوا المصحف وهم أمثون في حال الخطاب لإمكان ذلك بالتعلم، وأوردنا قولنا في العادة احتراز عن أن يجعل كون جبريل في السماء السابعة شرطاً في أمر من الأمور؛ لأن الأمر بذلك لم تجر به عادة، ولو كلف به لكان تكليفاً بما لا يعلم، وهو قبيح.

(و) الشرط الثالث: (كونه مستقبلاً) فلا يصح أن يكون ماضياً.

فإن قيل: أليس الإنسان يقول لغيره ادخل الدار إن كان زيد قد دخلها؟.

قيل: المراد إذا علمت أن زيداً دخلها وهو منتظر.

(وإن تراخى) الشرط عن المشروط فهو باق على شرطيته.

(و) الشرط (لا يقتضي التكرار) في الحكم المعلق عليه، بل ينحل بوقوعه مرة لعدم ما يقتضيه،

(إلا) أن يكون الشرط (مقيداً بعام) أي بلفظ عام فإنه يقتضي التكرار، وذلك نحو: كلما، وعند المؤيد بالله ومتى غالباً.

(وهو) أي الشرط قسمان:

(وجودي) بمعنى أنه يجعل وجدان شيء شرطاً في آخر.

(وعدمي) أي يجعل عدمه شرطاً في آخر.

(فالوجودي) سواء كان وجوده شرطاً في وجود أو عدم يكون على أحد أقسام ثلاثة:

لأنه (إن استحال وجوده) أي الشرط الوجودي المعلق عليه لم يحكم (إلا دفعة) واحدة؛ لأنه لا

يتجزئ، سواء كان ذلك في نفسه (مفرداً) أي لا يتركب من أخرى، وهو (كالعتق) إذا جعلناه شرطاً

في شيء نحو: إن أعتقت عبدي فزوجتي طالق، فإن العتق لا يوجد إلا دفعة واحدة (أو) كان (مركباً) من أجزاء متعددة إذا احتمل أحدها لم يصدق عليه تسميته بذلك الاسم، وذلك (كالإيمان) فإن له أجزاء لا يكمل إلا بها وهو قول باللسان وعمل بالأركان واعتقاد بالجنان، فلا يسمى إيماناً إلا ما جمعها، فإذا جعل شرطاً في حكم نحو: إن أعتقت عبدي أو آمن زيد فعبدي أحراراً، (فحصول المشروط) بالشرط الوجودي الذي على أحد هذين القسمين المفرد والمركب (عند تمامه) أي الشرط وهو العتق والإيمان (وإن استحال وجوده) أي الشرط الوجودي المعلق عليه الحكم (دفعة) بأن كان يوجد لا دفعة واحدة، بل شيئاً فشيئاً وذلك (كالكلام) فإن له أجزاء يتركب منها وهي الحروف المعروفة المرتبة وهي مما يستحيل وجودها معاً لاختلاف المخارج، فإذا جعل الكلام شرطاً في حكم نحو: إن قرأت قصيد امرأ القيس فأنت طالق، (فحصول المشروط) وهو الطلاق (عند تمام آخره) أي آخر الشرط؛ إذ لا يسمى قصيدة امرء القيس إلا بعد الفراغ من أجزائها، (وإن جاز فيه) أي في الشرط الوجودي المعلق عليه الحكم (الأمران) وهما وجوده دفعة ووجوده لا دفعة (كالعقل) حيث جعل شرطاً في التكليف فإن له عند بعضهم أجزاء وهي العلوم العشرة المعروفة وهي مما تنافي الحصول دفعة ولا دفعة، فما هذا حاله (فكذلك) أي فحصول المشروط عند تمام أجزائه.

(و) القسم الثاني من قسمي الشرط وهو: (العدمي) وقد تقدم تفسيره (نحو: إن لم) تدخل الدار فأنت طالق، (وإذا لم) يجيء زيد اليوم فمالي صدقة، (ومتى لم) أخرج من بغداد فعبدي أحرار، (وفي تعيين وقت) حصول الحكم (المشروط به تفصيل مذكور في كتب الفروع) وهو أنه لا يخلوا إما أن يكون ممكناً نحو: إن لم تدخل الدار ونحوها فأنت طالق، أو لا.

فالأول: للتراخي مدة العمر فلا تطلق إلا بالموت، لانكشاف حصول شرط الطلاق وهو عدم الدخول، لأننا لانعرف عدم دخولها الدار وعدم إيجادها إلا بالموت، لجواز أن تفعل الدخول في اليوم أو غد إلى وقت موتها.

والثاني نحو: إن لم تطلعي السماء فأنت طالق، فإنها تطلق فوراً لتحقيق عدم طلوعها، فالحكم في القسمين جميعاً ثبت عند أول زمان ذلك العدم، إلا أن أول زمانه في الممكن قبيل الموت، وفي الباقي أول زمان بعد التكلم.

(والجزء المتأخر) على الشرط (متفق عليه) أي متفق على أنه جزء فسقط أحكامه مثل: إن دخلت الدار فأنت طالق.

(واختلف في) الكلام (المتقدم) على الشرط (مثل) أن تقول: (أكرمك إن دخلت الدار) هل يسمى جزءاً أو لا، أو هل هو جزء معنى فقط.

(فعند جمهور النحاة) وهم البصريين (أنه جملة خبرية قدمت الأخبار بما فيها من النسبة) فيلزم وقوع الطلاق في الحال إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، (لا) أنه (جزءاً) للشرط (لامتناع تقدمه) أي الجزء (على الشرط) لكونه يقتضي التصدير، وتقدمه ينافيه، (ولعدم جزمه) إن كان مضارعاً عارياً عن الفاء، وجواب الشرط مع حصول هذا الشرط بحسب جزمه، ولا يجوز تركه بحال. قالوا: فلو كان جزءاً لجزم سابقاً مستفيضاً على ما هو المختار عند عدم كون الشرط ماضياً، حتى أن صاحب الكشاف جعل اتفاق القراء على ترك الجزم بمنزلة الممتنع حيث استدل برفع تود في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلْتَ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران: ٣٠)، على أن ما موصولة لا شرطية.

قالوا: (والجزء محذوف) تقديره: أكرمك إن دخلت الدار أكرمك، (لدلالتها) أي المتقدم (عليه) أي على الجزء، وإنما صير إليه مراعاة لتقدمه الواجب كما في الاستفهام والقسم.

(والمختار وفاقاً للقراء وعبد القاهر) وبه قال الكوفيون والمبرد وأبو زيد روى ذلك صاحب التسهيل (أنه جزء) قال الإمام: ويدل عليه أن الإجماع منعقد على أن القائل إذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار فإنها لا تطلق إلا عند دخولها الدار، فلو كان ما تقدم خبراً مطلقاً وليس جواباً للشرط لوجب الحكم بطلاقها سواء دخلت أو لم تدخل، فلمّا علمنا خلاف ذلك دل على صحة ما قلناه. انتهى.

قال (ابن الحاجب) وهو (جزء في المعنى لا في اللفظ) أمّا أنه ليس بجزء في اللفظ فلما تقدم، وأمّا في المعنى فلما تقدم أيضاً، وهذا أجلى من ابن جمير، وأوضح من السراج المنير.

والحق أنه لما كان المتقدم جملة مستقلة عومل معاملة المستقل لفظاً فلم يجزم، وأريد به الجزء معنى، فقدّر الجزء لا على أنه مراد تعليقه بالشرط، وإن استقل لفظاً فلاستقلاله لفظاً ترك الجزم، وأطلق القول بأنه إخبار لا جزء، ولعدم استقلاله معنى قدر للشرط جزء يدل على أن هذا المستقل مقصود التعليق بالشرط، وأطلق القول بأن المذكور جزء، والتحقيق ما ذكره ابن الحاجب من التفصيل.

(و) الشرط والجزاء (يتحدان) بأن يعلق أمر واحد على شرط كذلك نحو: إن جاء زيد من السفر فاكسه قميصاً، (وقد يتعددان) بأن تعلق أمران فصاعداً على مثلهما، ولا يخلوا هذا عن ثلاثة أقسام: لأنه إما أن يكون (على الجمع) حتى يتوقف المشروط على حصولهما جميعاً نحو: إن دخل زيد المسجد والدار فأعطه ثوباً ودرهماً.

(أو على البديل) حتى يحصل بمحصول أيهما كان نحو: إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه أو اضربه.

(أو مختلفين) بأن يكون أحدهما على الجمع والآخر على البديل وذلك قسماً:

الأول: أن يكون الشرط على الجمع والجزاء على البديل، بأن يتوقف حصول آخر الجزائين على حصول الشرطين معاً نحو: إن دخل المسجد والدار فاكسه ثوباً أو قميصاً.
والثاني: عكس هذا بأن يتوقف حصول مجموع أمرين على حصول أحدهما نحو: إن دخلت بغداد أو البصرة فأعطه ديناراً ودرهماً.

(ويتحد أحدهما) أي الشرط والجزاء (ويتعدد الآخر) إما الشرط والجزاء (على الجمع أو على البديل) وصوره أربع:

الأولى: أن يتحد الشرط ويتعدد الجزاء على الجمع نحو: إن دخلت المسجد فأعطه ثوباً ودرهماً.
والثانية: أن يتحد الشرط ويتعدد الجزاء على البديل نحو: إن دخل الكوفة فأعطه جبة أو قميصاً.
والثالثة: أن يتعدد الشرط على الجمع ويتحدد الجزاء نحو: إن دخل زيد السوق والحمام فأعطه درهماً.
والرابعة: أن يتعدد الشرط على البديل ويتحد الجزاء نحو: إن دخل الدار أو السوق فأعطه درهماً.
فهذه أربع صور في اتحاد أحدهما وتعدد الآخر.

وصورتان في تعددهما، وصورة في إتحد أحدهما، فهي تسع حاصلة من ضرب ثلاثة أحوال الشرط وهو اتحاد وتعدد على الجمع وعلى البديل في ثلاثة أحوال الجزاء كذلك.

فرع

إذا قال الرجل لزوجتيه: إن دخلتما الدار فأنتما طالقتان، فدخلت إحداها قيل: تطلق هي إذ الشرط أحدهما والجزاء أحدهما، وطلاق كل بدخولهما يعرف بالعرف، وقيل: بل لا يطلق شيء منهما؛ لأن الشرط دخولهما جميعاً، وقيل: يطلقان لأن الشرط دخولهما بدلاً.

وقد عرفت الخلاف مما سبق في الاستثناء من أنه هل يجوز إخراج الأكثر به أو لا؟.

(و) أما الشرط فلا خلاف فيه بل (يجوز إخراج الأكثر به اتفاقاً) فيقال: أكرم بني تميم إن كانوا علماء وكان الأكثر جهالاً، وذلك أنه ليس فيه هنا إنكار بعد إقرار في الظاهر، كما هو هناك فلم يحصل نزاع، (وهو) أي الشرط (كالمستثنى في اتصاله بالمشروط) والخلاف كالخلاف في وجوبه، (و) الشرط كالاستثناء (في الخلاف في عوده بعد الجملتين فصاعداً) نحو: اخلع على بني تميم وأكرمهم إن دخلوا الدار، أو هو للجميع أو للأخيرة.

وروي (عن أبي حنيفة) أن الشرط يكون (لجميع) يفرق بين الشرط وبين الاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للأخيرة، نظراً إلى أنه تقدم تقديراً، فهذا لا يصلح فارقاً؛ لأنه إنما يقدر تقديمه على ما يرجع إليه سواء كان هو الجميع أو الآخر.

(وقيل) هو لما تحمله (الأخيرة إن تأخر) بعد الجمل؛ لأنها أقرب إليه (والأولى أن يقدم) على الجملة، فالأول أكرم بني تميم وعظمتهم وأركبهم الخيل إن دخلوا الدار فتعيده في هذا إلى الأخيرة، ومثال الثاني: إن دخل بنو تميم الدار فعظمتهم وأركبهم الخيل، وهذا القول رواه الرازي لبعض الأدباء، وهو قول ساقط، وتوقف في هذه.

فصل: [في التخصيص بالغاية]

(والثالث) من المخصصات المتصلة (الغاية) وهي نهاية الشيء ومنقطع آخره، فلما كان في الكلام ما ثبت الأحكام إلى وقت معلوم ويرتفع الحكم عنده وصفوا ذلك بأنه غاية، (نحو: أكرم تميم حتى يدخلوا، فتقصره) أي فالغاية وهي حتى يدخلوا قصرت العام وهو تميم (على غير الداخلين).

(وفائدتها): أي الغاية (تعليق الحكم بما قبلها) من الأزمان، وفائدة هذه العبارة ما تقدم (اتفاقاً، فأما دلالتها) أي الغاية (على نفيه) أي الحكم (عما بعدها إلا أن يدل دليل على اعتباره) بدخوله فيما قبلها، (ففيه خلاف يأتي) في باب المنطوق والمفهوم إنشاء الله تعالى.

(ويقع في كل أنواع الخطابات) ففي الخبر: صحبه السفر إلى مكة، وفي الأمر قوله تعالى {ثُمَّ أْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، والنهي كقوله تعالى {وَلَا تَقْرُؤُهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ} (البقرة: ٢٢٢)، وفي الإستخبار قول القائل: أضربه حتى يتوب.

(وقد تكون) الغاية (معلومة الوقوع نحو) قولك: (استأجرهم إلى غروب الشمس)، فإن غروب الشمس مقطوع به.

(و) قد تكون (غير معلومة نحو) استأجرهم (إلى أن يدخلوا الدار) فإن دخول الدار مجهول بجهل وقت دخولهم، وثمرة ذلك أن العقد إذا علق بما هذا حاله أن الإجارة تكون فاسدة.

(و) قد (تكون هي و) المخصص (المقيد بها مفردين) وقد تقدم مثاله.

(ومتعددتين) بأن يجعل الأمران فصاعداً غائبين فصاعداً، وهو ثلاثة أقسام؛ لأنه إمّا:

(على الجمع) نحو: أكرم بني تميم واعط بني تميم إلى إن يدخلوا بغداد والبصرة.

أو يتعدداً جمعاً (على البدل) نحو: أكرم بني تميم أو اعطهم حتى يدخلوا السوق أو الدار.

(أو) يتعدد الغاية والمعلق بما (مختلفين) بأن يكون أحدهما على الجمع والآخر على البدل وذلك قسمان:

الأول: أن تكون الغاية على الجمع والمعلق بما على البدل نحو: أكرم ربيعة أو اعطهم إلى أن يدخلوا السوق والدار.

والثاني: أن تكون الغاية على البدل والمعلق بما على الجمع نحو: أكرم بني تميم واكسهم إلى أن يدخلوا الدار أو السوق.

(ومع اتحاد أحدهما وتعدد الآخر على الجمع أو على البدل كالشرط) في جميع أقسامه كما أوضحناه (والخلاف في عودهما بعد الجمليتين فصاعداً كالخلاف في الاستثناء) والمذاهب المذاهب، والمختار المختار:

فصل: [في التخصيص بالصفة]

(والرابع) من المخصصات المتصلة (الصفة) وقد تقدم حقيقتها في الأمر المقيد بالصفة، (نحو:

في الغنم السائمة زكاة)، فلو لم يقل السائمة لزم الزكاة في الغنم جميعاً.

(وفائدتها: تعليق الحكم على المختص بها) فهنا قد علق الحكم وهو وجوب الزكاة على

السائمة دون المعلوفة، (اتفاقاً، فأما دلالتها على نفيه) أي الحكم (عما عدا) المختص، إلا أن

يدل دليل على اعتباره (ففيه خلاف يأتي) في المفهوم إنشاء الله تعالى.

(ويقع في كل أنواع الخطاب) ففي الخبر: جاءني الرجل الأبيض، وفي الأمر: أهن الرجل الفاسق، وفي النهي: لا تحن الرجل العالم، وفي الاستخبار: أجدك الرجل الكريم.
 (ويتحد) كما مثلنا (ويتعدد) بأن يكون لموصوفٍ واحد صفتان فصاعداً، وتكون الثانية مخصصة للأولى، فالثانية أدخل في الخصوص، فإذا قلت: أكرم الرجال البيض الطوال، فإن قولك البيض عام يشمل الطوال وغيرهم، فلما ذكر الطوال تخصص الشمول.
 (والخلاف فيها بعد) الموصوف (المتعدد) كإذا قيل: على أولادي وأولادهم العلماء (كالخلاف في الاستثناء) والمذاهب المذاهب، والمختار المختار، (و) روي (عن أبي حنيفة) أنها تكون (للجمع) فتوافق فيها كما وافق في الشرط.

فصل: [في التخصيص ببدل البعض]

(والخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض) من الكل لما ذكره ابن الحاجب (ولم يذكره الجمهور) من العلماء من المخصصات المتصلة.
 قال صاحب الجمع: وصوبهم الشيخ الإمام - يعني والده - قال في شرح الجمع: لأن المبدل منه في نية الطرح، فلا تحقق فيه محل يخرج منه، فلا تخصص.
 وقال ابن الحاجب في المنتهى الكبير: وقد يهمل بدل البعض وهو مخصص باتفاق، ويكون بدل البعض مساوياً مثل: صرفت وجوهها أولها، وأقل نحو: رأيت قومك ثلثهم وناساً منهم، ومن عام (نحو) قوله تعالى: ﴿وَوَلِّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)) فلفظ من استطاع بدل بعض من الناس العام، ومن خاصٍ نحو: أعجبتني زيد وجهه؛ إذ هو بالنظر إليه عام.
 إذا عرفت هذا (فيقصر) ذلك البدل (الناس) الذي هو عام (على المستطيعين) الذين هم بعض من الناس (و) بدل البعض (لا بد فيه من رابط) بين البدل والمبدل منه سواء كان الرابط (لفظاً) كقوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ١٢٦)، (أو) (تقديراً) نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أي منهم.

فصل: [في المخصص المنفصل: اللفظي]

(و) القسم الثاني من قسمي المخصص (المنفصل) وهو (قسمان: لفظي) أي الذي التخصيص ملفوظاً به. (ومعنوي) بمعنى أنه ليس ملفوظاً به.

(الأوّل): وهو اللفظي (أربعة أنواع) لأنه لا يخلوا إمّا: أن يكون وارداً عن الله، أو عن رسوله، أو ليس بواردٍ عنهما، وهذه الثلاثة إمّا أن تكون بصريح اللفظ أو بمفهومه.

(أولها: تخصيص الكتاب) العزيز (بالكتاب كآتي العديتين) في قوله تعالى {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} (الطلاق:٤)، فإنه مخصص لقوله تعالى {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (البقرة:٢٣٤)، أما عند الشافعي فظاهر، لأن عدة الحامل تنقضي بالوضع، تعجل أو تأخر، وأما على المذهب فلأن الحامل خارجة عن عموم آية الإعتداد بالأشهر في بعض الأحوال، وهي حيث تضع لفوق أربعة أشهر وعشر، هكذا مثلاً، وقد تنازع في تيقن كونه ليس من باب النسخ.

والمختار جوازه (ومنعه بعض الظاهرية) مستدلين بأنه لو كان الكتاب مخصصاً للكتاب لكان مخالفاً لقوله تعالى {لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} (النحل:٤٤)، إذ التخصيص تبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول، فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن وهو محال.

قلنا: إنه معارض بقوله تعالى في صفة القرآن {تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ} (النحل:٨٩)، والكتاب شيء فيجب أن يتناولها، والحق أن الكل ورد بلسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة، فلا مخالفة ولا تعارض. (و) يجوز أيضاً (تخصيص السنة به) أي بالكتاب، (ومنعه بعض الشافعية).

لنا: لو لم يجر لم يقع، وقد وقع كتخصيص ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم من رد النساء بقوله تعالى {فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ} (المتحنة:١٠)، وأيضاً قال تعالى {تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ} (النحل:٨٩)، فدخلت السنة.

قالوا: قال تعالى {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لَكُلِّ شَيْءٍ} (النحل:٨٩)، فيكون كلامه مبيناً للقرآن، فلا يكون القرآن مبيناً لكلامه.

قلنا: قد تقدم أن الكل بلسانه فهو المبين بالقرآن.

(والثاني) من أنواع التخصيص المنفصل: تخصيص (السنة بالسنة خلافاً لقوم) قليلين فمنعوا من ذلك.

لنا: لو لم يجر لم يقع وقد وقع، (كخبر الأوساق) في الصحيحين وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))، (المخصص لقوله صلى الله عليه وآله وسلم) المروي في الصحيحين (فيما سقت السماء العشر) لأن الثاني يتناول ما دون خمسة أوسق، وقد أخرج بالأول.

قالوا: قال تعالى {لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} (النحل: ٤٤)، السنة شيء وكل شيء فالقرآن تبياناً له فلا تبيين بالسنة.

قلنا: لا استحالة في اجتماع المبيّنات؛ لأنها معارف لا مؤثرات أو نقول: إن البيان بالسنة في الحقيقة بيان بالقرآن.

(و) يجوز أيضاً تخصيص (الكتاب) العزيز (بمتواترها) قولاً كان أو فعلاً، وقد وقع: أمّا بالقول: فلأنهم خصصوا عموم قوله تعالى {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} (النساء: ١١)، بقوله عليه السلام: ((القاتل عمد لا يرث)) مع الحكم بتواتره، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا يتوارث أهل ملتين)).

وأما بالفعل: فلأنهم خصصوا قوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم من رجم المحسن.

(واختلف في تخصيص المعلوم فيهما) من الكتاب والسنة (بالأحادي) من السنة (فجوزه الفقهاء الأربعة) أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد (وغيرهم) من علمائنا وغيرهم (مطلقاً) سواء سبق تخصيص ذلك المعلوم بقطعي أو لا؛ لأن الصحابة خصصوا القرآن بخبر الواحد من غير نكير، فكان إجماعاً.

من ذلك: قوله تعالى {وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ} (النساء: ٢٤)، ويدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وخالتها فخص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)).

واعترض: بأنهم إن أجمعوا على خروج نحو ذلك من عموم النص والمخصص هو الإجماع لا السنة، وإلا فلا يسلم التخصيص بذلك؛ إذ لا دليل عليه فإنه لا يتصور فيه دليل سوى الإجماع، والفرض عدمه.

والجواب: أنهم أجمعوا على التخصيص بأخبار الآحاد، حيث لم ينكروه لما وقع فلا يكون التخصيص فيه بالإجماع، بل بخبر الواحد ودليله الإجماع.

(ومنع بعض الأصوليين مطلقاً) سواء خص بقطعي أو ظني أو لم يخص.

وقال (ابن أبان) عيسى (إن سبق تخصيصه) أي العموم المعلوم (بقطعي متصل أو منفصل: جاز) لتخصيص ذلك بذلك الأحادي إلى العام المعلوم (وإلا) يسبق تخصيصه بقطعي (امتنع) تخصيصه بالأحادي.

(و) عيسى بن أبان (واقفه الكرخي في) الخصوص بالقطعي (المنفصل) في أنه يجوز؛ لأن المخصص بالمنفصل: مجاز عنده دون المتصل، ونقل عن الكرخي بمنفصل: قطعي أو ظني، وينبغي أن يحمل الظني على نوع من الأخبار تسميه الحنفية المشهور، لكونه عندهم في قوة القطعي بالظني، وزاد ابن أبان والكرخي ولم يضعف بصرفه عن حقيقته إلى المجاز فيكون ظنياً. وأجيب: بأن التخصيص وقع في الدلالة؛ لأنه دفع الدلالة في بعض المراد فلم يلزم ترك القطعي للظني، بل هو ترك الظني للظني، وتقريره بعبارة أخرى فيقال: الكتاب العام قطعي المتن ظني الدلالة، والخبر الخاص بالعكس، فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع بينهما.

وقال (الباقلاني) بالوقف بمعنى لا يدرى أيجوز أم لا؛ إذ (كل منهما قطعي من وجه) من حيث تواتر العام، ونصوصية الخاص (ظني من وجه) من حيث أن دلالة الأول ظنية، ونقل الثاني آحاداً، فوقع التعارض (فوجب الوقف).

قلنا: يرجح الخبر؛ لأن في اعتباره جمعاً بين الدليلين، واعتبار العام إبطال للخبر بالمرّة والجمع أولى من الإبطال.

وقال (أئمتنا والمعتزلة: يجوز) تخصيص المعلوم بالظنون (في العملي) لما سبق من الأدلة (دون العلمي) فلا يجوز تخصيصه بالظني (للقطع بمتنه لتواتره، و) للقطع (بمدلوله لأنه علمي) أي وارد فيهما المطلوب فيه العلم، ويستحيل من الله أن يتعبدا بالظن فيما الفرض فيه العلم.

إذا عرفت هذا (فيمتنع) تخصيصه (إلا بقاطع) وذلك كالعقل المختص بقوله تعالى {خالق كل شيء} حيث قضى بأن ذاته خارجة عن هذا العموم.

(وفي وجوب مقارنته) أي المخصص للعموم العلمي (قولان تقدمما) في فصل: ولا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه، (ولذلك) أي ولأجل أنه لا يجوز العمل بالخاص الظني في العلميات (منعوا) أي أئمتنا والمعتزلة (تخصيص عمومات) آيات (الوعيد) الدالة على دخول الفساق فيه بحرف العموم نحو {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} (النساء: ١٤)، وقوله

تعالى: {إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى} (طه: ٧٤)، وقوله تعالى: {وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا} (طه: ١١١)، وقوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى} (النازعات: ٣٧، ٣٩)، وقوله تعالى: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ} إلى قوله {وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ} (الإنفطار: ١٥، ١٤)، وقوله تعالى: {وَسَوْقَ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِذَا} (مرم: ٨٦)، وقوله تعالى {ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا} (مرم: ٧٢)، وقوله تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} (الزلزلة: ٨)، وقوله تعالى {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُولَّهُمْ يَوْمَئِذٍ ذُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا وَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} (الأنفال: ١٥، ١٦)، وقوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا} (النساء: ٢٩، ٣٠)، وقوله تعالى {بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (البقرة: ٨١)، وقوله تعالى {مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ} (النساء: ١٢٣)، وقوله {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا} (الفرقان: ١٦٩)، إلى غيرها من العمومات التي تركناها اختصاراً.

إذا عرفت هذا فإنهم لا يجيزون تخصيص هذه (بأخبار الوعد) الأحادية الدالة على تخصيص تلك العمومات بعدم تخليد العصاة من أهل الملة نحو ما روي: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)) ونحوه من الأحاديث الأحادية.

(والثالث) من أنواع التخصيص اللفظي المنفصل: (إجماع الأمة) فإنه تخصيص الكتاب والسنة (خلافاً للظاهرية).

لنا: لو لم يجز لم يقع، وقد وقع، فإن آية الموارث عامة في حق الأقارب، وخرج المماليك من ذلك بالإجماع، ذكر ذلك ابن الخطيب، وهو (كتنصيف آية القذف) وهي قوله تعالى {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} (النور: ٤)، (على العبد) يعني أنها توجب ثمانين جلدة للحر والعبد، وأوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع؛ لأن قوله تعالى {فَعَلَّيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ

العذاب (النساء: ٢٥)، إنما ورد في حق الإماماء، ولكن يرد هنا سؤال وهو أن يقال: لم لم يكن قياس العبد على الأمة هو المخصص عند من أثبت التخصيص بمثل ذلك وهو الأكثر؟.

ولنا: أن الإجماع دليل قطعي على ما سيأتي في موضعه إنشاء الله تعالى، وإذا قد صح تخصيص القطعي بالظني فبالقطعي أولى.

(و) مثل إجماع الأمة (إجماع العترة عند أئمتنا) وأبي عبد الله، فإنه يخص به العموم وهو دليل الأدلة، (ومعناه) أي معنى تخصيص العموم بالإجماعين (تعريفهما) أي الإجماعين (أن تم مخصصاً للعموم؛ لأنهم لا يقضون بتخصيص شيء إلا عن دليل، فالتخصيص بالتحقيق إنما كان لتضمن الإجماع نصاً مخصصاً، فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنياً على تضمنه النص المخصص، حتى لو عملوا خلاف ما هو نص في حكم كان ذلك الإجماع متضمناً لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه، لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له، فإنه يتضمن ناسخاً، فالقول بأن الإجماع يصلح مخصصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من الفعل، فلا فرق؛ إذ كل من التخصيص والنسخ في الظاهر بالإجماع، (لا) أن المقصود (أن أنفسهما مخصصة) لأنهما إنما يكونان حجة بعد انقطاع الوحي، والتخصيص مرجعه أن لا يتراخى فلا تخصيص بعد انقطاعه، (فإن كانا) أي الإجماعان حصلاً (بالفعل) من الأمة كأن يجلدوا العبد مثلاً أربعين، (أو السكوت) كأن لا يتكلموا في وجوب المضمضة والاستنشاق مثلاً، (أو التقرير) كأن يعلموا رجلاً يستقبل الكعبة بالبول فيسكتوا، (فهما) أي الإجماعات (من المخصص المعنوي) لأنه لا لفظ فيهما، وذلك ظاهر.

(والرابع) من أنواع التخصيص اللفظي (المفهوم)، وسواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة عند معتبره) أي مفهوم المخالفة، ويحتمل أن يعاد إلى المفهوم مطلقاً لما ستقف عليه من خلاف الظاهرية، فإنه يجوز التخصيص به؛ لأنه دليل شرعي معارض لمثله، وفي العمل به جمع بين الدليلين فوجب، ولا يشترط في المعارضة التساوي في القوة والضعف، ولذا يخص الكتاب بالخير الأحادي (خلافاً لقوم) فإنهم منعوا من ذلك، ولعل القوم هم المخالفون فيه؛ لأنهم مخالفون في صحة التخصيص به بعد إثباته، فالتقل غريب، (ويخصصانه) أي المفهوم (إن كان) العام (عملياً مطلقاً) أي سواء كان قطعياً أو ظنياً كما عرفت، فأما العلمي فيمتنع تخصيصه بمفهوم المخالفة سواء كان أصله قطعياً أو ظنياً،

وكذا مفهوم الموافقة حيث يكون أصله ظنياً، وأمّا إذا كان أصله قطعياً فالقواعد تقتضي جوازه، ولم أعرف فيه نصّاً لكنهم نصوا على أنه قطعي إذا كان أصله قطعياً، وكل ما كان قطعياً صح التخصيص به تخصيص العلمي به، (كما يخصه المنطوق) سواء سواء لكونهما دليلين، وتخصيص مفهوم الموافقة، (نحو) قولنا: (كل من دخل داري فاضربه) فيعم كل داخل لصيغة مَنْ (وإن دخل أبي فلا تقل له أف) فيفهم منه تحريم الضرب فيكون تخصيصاً للعموم السابق.

(و) مثال التخصيص بمفهوم المخالفة: ما إذا قال الشارع (في الغنم زكاة) فإنه عام للسائمة والمعلوفة (ثم) ورد بعد ذلك (قوله في الغنم السائمة زكاة)، فإن مفهوم المخالفة وهو عدم وجوب الزكاة في المعلوفة تخصيص العام.

(ولا) يجوز أن (يخصّص مفهوم الموافقة) وذلك بأن يخرج الحكم المأخوذ من المفهوم عن العموم (مع منافاة معنى أصله) يعني فالأصل هو تحريم التأفيف حرم لمعنى مناسب وهو الإكرام وعدم تضييع الإحسان، وجواز الضرب ينافي هذا المعنى وذلك (كضرب الأب) إذا أخرج من العموم من الآية الكريمة؛ لأنها تقتضي بظواهرها تحريم التأفيف وبفحواها نفي الضرب وغيره من أنواع الأذى، فلو خص الضرب مع إيمانها وحظر التأفيف كان قد أبيح ما شارك المحظور في علة الحظر وزاد عليه، وهذا إن كان (بلا سبب) منه مبيح للضرب (فأمّا مع عدم منافاة معنى الأصل فيجوز) تخصيص المفهوم مع بقاء الأصل (كحبسه) أي الوالد (لنفقة ولده عند مجوزه) أي حبس الوالد لنفقة الولد، (مع بقاء تحريم التأفيف) لعدم المنافاة بين الحبس ومعنى التأفيف الإجلال والإعظام وذلك ظاهر.

(ويجوز تخصيص مفهوم المخالفة) لأنه لو لم يجر لم يقع، وقد وقع ذلك (كإيجاب الزكاة في معلوفة التجارة) من الإبل والبقر والغنم، والدليل الدال على وجوب الزكاة فيها مخصص للعموم مفهوم في السائمة زكاة، أو يفهم منه أن لا زكاة في المعلوفة مطلقاً، فيكون وجوب الزكاة في المعلوفة تخصيصاً لذلك العموم.

فصل: [المخصص المنفصل المعنوي]

(والثاني) من قسمي المخصص المنفصل: وهو المعنوي (نوعان):
الأول: (عقلي، وهو التخصيص) للعموم (بضرورة العقل) فإنه يصح.

لنا: لو لم يصح لم يقع، وقد وقع (نحو) قوله تعالى ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأحقاف: ٢٥)) وقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ٢٣)، وقوله تعالى ﴿بَيْنَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٤٤)، فإن هذه العمومات كلها مخصصة بالإحساس له الآن وبالإسناد إلى الإحساس فيما مضى، وإن كان نقله إلينا بالأخبار المتواترة، ومراده بأن هذه العمومات بظواهرها غير واقع في كثير من الأشياء، فإننا لا نشك (في خروج السماء والأرض) من عموم تدمر كل شيء وكذلك سائرهما.

(أو) كان التخصيص (بدلالته) أي العقل (نحو) قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، فإننا لا نشك (في خروج الأطفال) والمجانين من عموم الآية، كل ذلك مأخوذ من دلالة العقل؛ لأن العقل يحيل بتأمله أن الله يكلف من لا (يعقل، ومنع داود^(١) والقفال^(٢) من التخصيص) للعموم (به) أي بالعقل مستدلاً بأنه لو كان يعقل مخصصاً لكان متأخراً؛ لأن تخصيص الشيء بيان للمراد منه، أو لبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين، وليس بمتأخر لتقدم العقل على الخطاب ضرورة.

قلنا: العقل له ذات وله وصف وهو أنه بيان، فإن أردتم بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم، وإن أردتم تأخر كونه بياناً فلا يمتنع.

(و) منع (الشافعي من تسميته تخصيصاً) مع موافقته في الإخراج، نظراً إلى أن ما يخص بالعقل لا يصح إرادته بالحكم، والخلاف عائد إلى اللفظ والتسمية للإتفاق على الرجوع إلى العقل فيما نفى عنه حكم العام، وهل يسمى نفيه ذلك تخصيصاً، فعندنا نعم، وعندهم لا.

(والثاني: شرعي وهو أربعة أنواع):

(أولها: فعله أو تركه صلى الله عليه وآله وسلم المعارضان للعام) أما غير المعارضين بأن يكون القول خاصاً بالأئمة فلا تخصيص، وهذا (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، بناء على أنه حجة، وصواب العبارة عند جمهور أئمتنا لخلاف المنصور، وذلك (كما لو قال) النبي صلى الله

(١) داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري، إليه ينسب المذهب الظاهري، ولد بالكوفة ونشأ ببغداد، وفيها توفي سنة (٢٧٠) هـ.

(٢) هو: أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشافعي، كان من علماء الشافعية المبرزين في الفقه وأصوله، وهو الذي نشر مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر، توفي سنة (٣٣٦) هـ.

عليه وآله وسلم (الإستقبال لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم، ثُمَّ فعل) ذلك الاستقبال (أو) قال: (صوم عاشوراء واجب على كل مسلم، ثُمَّ ترك) بعد ذلك القول فيعلم أنه لم يدخل في حكم العموم (خلافاً للمنصور) بالله، (والكرخي وبعض الفقهاء) بعض أصحاب الشافعي فنفوا التخصيص بالفعل نص على ذلك القطب في الكرخي.

لنا: أن الفعل دليل من الأدلة، فوجب التخصيص به كما تخصص سائر الأدلة.

(فإن) لم يثبت وجوب اتباع الأمة فهو تخصيص له فقط وإن (ثبت اتباع الأمة له) صلى الله عليه وآله وسلم (فيهما) أي الفعل والترك (بدليل خاص بهما) كما لو قال أولاً: حرام على كل مسلم الصلاة مكشوف الرأس، ثُمَّ صلى كذلك (فمنسوخ للعام) المتقدم (عن الجميع اتفاقاً) أمّا بالنسبة إليه عليه السلام فلفعله، وأمّا بالنسبة إلى الأمة فلوجوب التأسّي بدليل خاص وهو قوله عليه السلام ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، ولا بد من إمكان العمل عندنا، فإن لم يمكن كان مخصصاً في حقنا وفي حقه في القدر الذي يتناوله الفعل، كذا في الحواشي، وفيه أن ذلك الفعل إن كان شاملاً لكل الرأس مثلاً في المثال الأول لم يستقم اعتبار التخصيص، بل قياس ما يأتي في الأفعال امتناع ذلك على مذهبنا، وعدم جواز النسخ قبل إمكان العمل.

(أو) ثبت اتباع الأمة له صلى الله عليه وآله وسلم (بعام) في جميع أفعاله وتروكه (و) ذلك العام (هو دليل التأسّي) الثابت بقوله تعالى {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١)، (فالمختار تخصيصه) أي الدليل العام يصير مخصصاً (بالعام الأوّل) فلزم الأمة موجب ذلك القول، ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل.

(وقيل): لا يصير مخصصاً (بل العمل بالموافق للفعل أو الترك أولى) من العمل بالعام الأول، وذلك الموافق (هو دليل التأسّي فيكون) دليل التأسّي (ناسخاً) للقول العام، فيتبع في الفعل أو الترك ويترك القول، (وتوقف الآمدي).

لنا: اعتبار الأول تخصيص لدليل الإتياع، وفيه جمع الدليلين، واعتبار دليل الإتياع إبطال للأول، والجمع أولى من الإبطال.

قالوا: الفعل خاص والقول عام، والعمل بالخاص أولى كغيره، فلا يبقى العموم على ظاهره في حق الأمة.

قلنا: الفعل لا دلالة له، إنما الدليل هو القول الأوّل، ودليل الاتباع فيهما عامان، أمّا الأول ففي كل المكلفين، وأمّا الثاني ففي كل المكلفين جميع الأفعال، فلذا كان الأول أخص حيث لم يعم كل فعلٍ، فكان العمل به أولى.

وقد يقال: الدليل بمجموع دليل الاتباع مع الفعل ومجموعهما أخص من ذلك العام^(١).

أهل الوقف قالوا: تساوي العمل في العمومين ولا أولية للعمل بأحدهما دون الآخر، فوجب الوقف.

قلنا: إنا نمنع عدم الأولوية لما قلنا من أن الجمع أولى.

(ويعرف كونهما) أي الفعل والترك اللذين يختص بهما (مخصصين) للعموم (بوقوعهما بعد عام يشملهما صلى الله عليه وآله وغيره، ثمّ يفعل الضد أو يترك) الفعل الذي دل عليه القول العام وقد مثل سابقاً. (والثاني) من أنواع المخصص المتصل المعنوي (تقريره) صلى الله عليه وآله وسلم (لمسلم) لا لكافر، كما إذا رأى يهودياً سائراً إلى كنيسة فإن تقريره لفعله لا يدل على تصويبه، لتركه ما هو أعظم منه وهو الكفر، وذلك التقرير (بفعل) لمسلم (أو ترك) له (معارض للعام) الوارد عنه صلى الله عليه وآله وسلم بحظر الفعل أو الترك أو كراهتهما (مع كون ذلك الفعل أو الترك مما لا يمكن سهوه) لوجوبه، وكونه مما لا يتغافل (عن مثله ولم ينكره أحد) غيره، فإمّا مع تكثير الأخذ فسكوته صلى الله عليه وآله وسلم مقدر للنكير لا للفعل، (فهو) أي التقرير الجامع لهذه الشروط (مخصص) للعام (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (خلافاً لشذوذ) من الناس رواه القطب، وذلك التقرير الجامع للشروط (كنهيه) صلى الله عليه وآله (عن النافلة بعد الفجر ثمّ تقريره من رآه يفعل ذلك) وهو قيس بن فهدي الذي أخرج حديثه الشافعي، وهو أن قيس بن فهدي صلى ركعتين بعد الفجر فقال: ما هاتان الركعتان؟ فقال: إني لم أكن صليت ركعتي الفجر، فسكت النبي صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه، وأخرجه البيهقي من طريقة دون قوله: ولم ينكر عليه، وأخرجه أبو داود، لكن قال: عن قيس بن عمرو، وقال: رأيت النبي صلى الله عليه وآله

(١) قلنا: لانسلم أن للفعل دلالة على التأسّي بوجه ما، بل الدال هو العام وحده، وإن سلم أن له دخلاً في الدلالة، فلا نسلم أن المجموع أخص، غايته المساواة، فإنه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم مع دليل التأسّي العام عموم الجواز، كما يستفاد من قوله ((الوصال حرام على كل مسلم)) عموم التحريم، وحينئذ إن عمل بالقول المخالف لم يطل الفعل وهو ظاهر، ولا دليل التأسّي بالكلية، وإن عمل بالموافق للفعل معه لزم الإبطال للقول المخالف بالكلية، والإعمال أولى من الإهمال، تمت شرح غاية، تمت من هامش النسخة الأصلية.

أصلي بعد صلاة الصبح ركعتين فقال: ((أصلاة الصبح أربعاً))، ورواه الترمذي بلفظ: ((أصلان معاً))، وقال غريب، ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما والحاكم بنحو الرواية الأولى.

فائدة

ذكر العسكري أن فهداً لقب عمرو والد قيس، وبهذا جمع الخلاف في اسم أبيه، وأمّا ابن السكن فجعله في الصحابة اثنين.

لنا: أن النبي صلى الله عليه إذا علم بفعل جامع للشروط المتقدمة ولم ينكره فسكوته دليل جواز الفعل، إذ علم من عاداته صلى الله عليه وآله وسلم أنه لو لم يكن جائزاً لما سكت عن إنكاره، وإذا ثبت أنه دليل الجواز وجب التخصيص جمعاً بين الدليلين.

(فإن كان تخصيصه) لذلك المقرر حاصلاً (بسبب معين) هو العلة في السكوت عن الإنكار (ألحق به) أي بذلك المقرر (مشاركة فيه) أي في ذلك السبب المعين (بالقياس) على ذلك الذي سكت عنه كما نقيس على فعل قيس كلما له سبب خاص كما تقدم، أو بقوله صلى الله عليه وآله ((حكيم على الواحد حكيم على الجماعة))، وهذا الحديث لا أصل له كما قاله الغزالي في تخرج البيضاوي، وسئل عنه المنزي والذهبي فأنكره، ومعناه ثابت في سنن النسائي وجامع الترمذي^(١).

(وإن لم يكن) تخصيصه لذلك المقرر (لسبب) معين (فقيل: يلحق به غيره) أي ذلك المقرر؛ إذ لا دليل على الفرق (و) على هذا (يكون العام منسوخاً) بذلك التقرير.

(و) هذا القول (هو مقتضى كلام بعض علمائنا) كالقاضي فخر الدين، وحكاه المهدي عن الجمهور.

(وقيل) بل إذا لم يكن تخصيصه لذلك المقرر لسبب فإنه (لا يلحق به) غيره (لتعذر دليله) لأن دليل الإلحاق إمّا القياس وتعذره ظاهر؛ لعدم تعقل العلة، أو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((حكيم على الواحد حكيم على الجماعة))، وهو مخصوص إجماعاً، لما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الأحكام قطعاً فإنه قد يجب أو يجرم الفعل على الرجل دون المرأة، وبالعكس، وعلى

(١) لفظ الترمذي من حديث أميمة بنت رقيقة: ((إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة))، والنسائي ((ما قولي

لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة))، وهو من الأحاديث التي لزم الدار قطني إخراجها لثبوتها على شرطهما، تمت من

هامش النسختين الأصلية و(أ).

الطاهر دون الحائض، وعلى المقيم دون المسافر إلى غير ذلك، ولم يعلم هاهنا عدم الفارق، (و) هذا القول هو الحق وهو الذي (اختاره ابن الحاجب) لما ذكرناه، والله أعلم.

(والثالث) من أنواع التخصيص المنفصل: المعنوي (القياس) المسند إلى نصٍ (واختلف في تخصيص العموم القطعي) مثبتاً مثل عموم قوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةً جَلْدَةً} (النور: ٢)، (به) أي بالقياس كإقاسة العبد على الإمام في تصنيف الحد الوارد بقوله تعالى {فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} (النساء: ٢٥):

(فجوزه أئمتنا والفقهاء الأربعة والجمهور) من العلماء كأبي هاشم وأبو الحسين والأشعري (مطلقاً) أي سواء خص بقطعي، أو كان القياس جلياً أو خفياً. (ومنه أبو علي وبعض الفقهاء مطلقاً).

وقال (ابن أبان: إن سبق تخصيصه) أي العموم (بقطعي) إمّا متصل أو منفصل: (جاز) التخصيص للعموم بالقياس (وإلا) يسبق تخصيصه بقطعي (امتنع) التخصيص بالقياس، (ووافقه) أبو الحسن (الكرخي في المنفصل) فقال: يجوز تخصيص العموم بالقياس إن سبق تخصيصه بقطعي منفصل.

وقال (ابن سريج) وغيره من فقهاء الشافعية (يجوز) تخصيص العموم بالقياس لكن لا مطلقاً بل (إذا كان القياس جلياً) لا إذا كان خفياً، فلا يجوز.

وقال (الإمام) يحيى (والغزالي): هو (محل اجتهاد).

(وتوقف الجويني والباقلاني) في التخصيص بالقياس وعدمه.

(ومقتضى كلام أئمتنا والمعتزلة جوازه) أي تخصيص العام القطعي بالقياس (في) العام (العملي) الذي يتعلق به كيفية عملٍ (لا) في العام (العلمي) الذي يطلب فيه العلم بما فلا يخصص (إلا بقياس قطعي).

لنا: إن العموم والقياس متعارضان في القدر الذي تناوله، فبين العام على مقتضى القياس؛ لأن

الجمع بين الأدلة مهما أمكن هو الواجب، هذا في العملي وأما في العلمي فلما تقدم آنفاً.

احتج أبو علي: بأنه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى؛ لأن

الخبر يجتهد فيه في أمرين: السند والدلالة، والقياس يجتهد فيه في ستة أمور: حكم الأصل،

وعلته، ووجودها، وخلوها من المعارضة فيه، ووجودها في الفروع، وخلوها عن المعارض فيه مع

الأمرين المتقدمين إن كان الأصل الخبر، وأنه باطل.

لنا: الإلزام غير وارد علينا؛ لأن ذلك إنما لا يجوز العمل به عند إبطال أحدهما فإن الأقوى يبطل الأضعف، لا العكس، وهاهنا ليس كذلك، فإنه إعمال لهما، ولا يبطل لشيء منهما، وأيضاً فالخبر يضعف بأمر، باحتمال الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ بخلاف دلالة القياس إلا إذا كان أصله خبراً.

واحتج ابن أبان والكرخي: بما تقدم في تخصيص القطعي بالظني، ولعل خلافهما إنما هو في تخصيص العموم القطعي بالقياس الظني.

والجواب: ما مر.

واحتج ابن سريح: بأن القياس الجلي في قوة إثمار الظن كالنص بخلاف الخفي.

قلنا: دلالة العموم في العملي ظنية، فجاز معارضتها بالظني.

واحتج الإمام والغزالي: بأن العموم والقياس إذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف، وعموم قوي أغلب من قياس ضعيف، فالعموم يفيد ظناً، والقياس يفيد ظناً، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى، وقد يتعادلان، فيجب الوقف.

قلنا: مسلم ما ذكرتم، ولكن لا يمتنع تخصيص الخبر بالقياس، وإن كان الخبر أقوى، إذ التخصيص ليس بإبطال حتى يلزم منه إزالة الأقوى بالأضعف، وأما إذا كان أقوى فوجه التخصيص ظاهر.

واحتج الواقفان: بتعارض الأمرين.

قلنا: انعقد الإجماع على أحدهما، فالوقف خلاف الإجماع.

وأجيب: بأنهم لم يجمعوا على وجوب العمل بأحدهما، وإنما عمل كل فريق بأحدهما معيناً، فالمخالف مخالف كلاً في غير ما خالف فيه الآخر، وهذا ظاهر.

(و) العام (الظني) مبيناً (فجواز تخصيصه به) أي القياس (أظهر) من جواز تخصيص العام القطعي به؛ لأنه إذا كان تخصيص ما هو قطعي من وجه ظني من وجه بالقياس، فجواز تخصيص ما هو ظني مطلقاً أولى، وذلك ظاهر.

(والمختار أن) هذه (المسألة) وهي تخصيص العموم بالقياس (ونحوها) وهو تقدم الخبر الواحد على عموم الكتاب وهو ظاهر (ظنية) لأن الدليل الخاص بما ظني، والمأخوذ من الظني ظني.

(خلافاً للباقلاني وغيره) فعندهم أنها قطعية لما تقدم من وجوب العمل بالراجح؛ لأنه لو لم يعمل به، فإما أن يعمل به بالطرفين فيجتمع النقيضان، أو لا يعمل شيء منهما فيرتفع النقيضان، أو يعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول.

وهل الخلاف لفظي أو معنوي؟.

ظاهر عبارة ابن الحاجب أنه لفظي، لكن كلام الغزالي وغيره يدل على أن النزاع فيها معنوي؛ لأنهم ذكروا أنها قطعية عند الباقلاني على معنى وجوب القطع بتخطئة من خالف فيها؛ لأنها من مسائل الأصول كوجوب القطع بتخطئة مخالف الإجماع، وظنية عند قوم على معنى أنه لا يمتنع على المجتهد في هذه المسألة بالوقف والترجيح على حسب ما يظهر في نظيره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للتفاوت والتساوي، من غير تخطئة المخالف فيها؛ إذ لا دلالة فيها نفيًا وإثباتًا ظنية غير قطعية، وكانت ملحقة بالمسائل الإجتهدية دون القطعية.

(والرابع) من أنواع المخصص المنفصل: المعنوي الشرعي (الإرادة) من دون قرينة على التخصيص لا لفظية ولا معنوية (عند القاسمية والفريقين) الحنفية والشافعية، (فيصح تخصيصها لعموم غير الشارع) فأما عمومها فلم يقع فيه التخصيص بالإرادة، لا مع ذكر العام ولا مع حذفه لما فيه من التلبيس. إذا عرفت هذا فإن كان العام (مذكوراً) نحو: والله لا أكل الطعام، وينوي إلا البر، صح تخصيصها (اتفاقاً) بين العلماء.

(و) إن كان العام (محذوفاً) نحو: لا أكل ولا أكل فيصح تخصيصها (عند القاسمية خلافاً للحنفية) فزعموا أنها لا تخصص.

(وللمؤيد) بالله (والشافعي قولان) قول يخصص بالنية وقول لا يخصص، وهذه المسألة هي لباب الخلاف في مسألة لا أكل وثمرتها، فلذا كان ينبغي من المؤلف الاستغناء بما قدمه، فلذا خالفنا هذا الأسلوب حيث حصل بما تقدم الغرض المطلوب، وليس للمصنف اعتذار عن التكرار إلا ما عسى أن يقال الكلام هناك في عموم الفعل، وهنا في خصوص الإرادة أو نحو ذلك مما لا يجدي، إذ ضم ما هنا إلى ما هناك يكفي ويغني، ثم أن السيد حكى الشافعي فيما سبق قولاً فقط كقول القاسمية، وللمؤيد بالله قولاً فقط كالحنفية، فينظر في الفعل وأيهما أصح.

فصل: [مما أحق بالخصوص وليس منه]

يتضمن ما أحق بالخصوص وليس منه، قال (أئمتنا^(١) والجمهور) من العلماء (ولا يخصص العموم بوروده على سبب خاص مطلقاً) أي سواء كان السبب سؤال سائل، أو غيره من حدوث حادثة متجددة، أو مجموع أمرين، (خلافاً لبعض السلف) قيل: وهو علي عليه السلام وعثمان وغيرهما من الصحابة، قال المؤلف: وهو مقتضى قول ابن عباس، لأنه قال لا يصير المختص مختص إلا بالمشارك لا بالباقي، (ومالك والشافعي وأبي بكر الفارسي) فزعموا أنه يخص العموم به.

لنا: أن الصحابة عمت أكثر العمومات مع انتفائها على أسباب خاصّة، كآية السرقة، وآية الظهار، وآية اللعان، وآية القذف، فإنهن نزلن في سرقة الجن، أو رداء صفوان على اختلاف الرواية، وفي سلمة بن صخر، وفي هلال بن أمية، وفي عائشة.

واعترض: بأنهم عدوا الحكم عما ذكر للعلم بذلك من ضرورة الدين، لا للخطاب الوارد على السبب.

وقد يجاب: بأن ذلك احتمال بعيد لا يدفع الظهور.

قالوا: لو كان عاماً للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالإجتهااد؛ لأنه بعض الأفراد، فحكمه حكم الباقي حتى يجوز في المثال الآتي الحكم بعدم طهورية ماء بئر بضاعة، (وهو نص في) بئر بضاعة التي هي (السبب) وبطلانه قطعي، وهو متفق عليه.

قلنا: يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن إخراجها للقطع بدخوله في الإرادة، ولا يبعد أن يدل دليل على إرادة خاص فيكون كالنص فيه، وهو (ظاهر في غيره) فيحكم بإخراج غيره دونه.

ويمكن أيضاً منع دعواكم الاتفاق، فإن والد مصنف جمع الجوامع قال: إن دلالة السبب ظنية كغيرها، فيجوز إخراجها منه بالإجتهااد، كما لزم من قول أبي حنيفة إن ولد الأمة المستفرشة لا يلحق سيدها ما لم يقر به نظرٌ إلى أن الأصل في اللحاق الإقرار، أخرجها من حديث الصحيحين وغيرهما ((الولد للفراش))، الوارد في ابن أم زعبة المختصم فيه عبد بن زعبة وسعد بن أبي وقاص، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((هو لك يا عبد بن زعبة))، وفي رواية أبي داود ((هو أخوك يا عبد))، لكن يقال: السبب الخاص هنا هو ولد زعبة ولم يجوز أبو حنيفة ذلك.

(١) منهم أبو طالب والمنصور بالله، تمت من حاشية النسخة (أ).

حتى قال الغزالي: إن أبا حنيفة إنما أخرج السبب عن العموم؛ لأنه لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة. ويمكن تقرير الجواب: بأنه إن أريد السبب المعين منعنا الملازمة، لجواز كون دخوله قطعياً، وإن أريد نوع ذلك نمنع بطلان اللازم بالاتفاق؛ لأن أبا حنيفة.. الخ.

قالوا: لو عم السبب وغيره كان تسببه إليهما على سواء، وإذ لا يختص السبب بحكم فلا يكون لذكره فائدة، فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه بتعيين أنفسهم في ذلك، ولم يقع الاختلاف فيه عادة. قلنا: لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاء الفائدة مطلقاً، فإن فيه فائدة أخرى وهو منع تخصيصه بالإجتهاد، ونفس معرفة الأسباب؛ إذ ليس كل معرفة تراد للعمل بها، والمسألة (كقوله صلى الله عليه وآله) الراوي له الترمذي وأبو داود والنسائي وصححه أحمد عن أبي سعيد الخدري (لما سئل عن بئر بضاعة) وقيل: أتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر تلقى فيها الحيضُ ولحوم الكلاب والنتن، فقال: ((إن الماء طهور لا ينجسه شيء))، أي مما ذكر وغيره.

وقيل: مما ذكر وهو ساكت عن غيره هكذا روى الخبر ابن حجر، ورواه السيد (خلق الماء طهور لا ينجسه إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه).

(فأما جواب السائل غير المستقل دونه) أي دون السؤال (فتابع للسؤال في عمومته) وخصوصه (اتفاقاً) حتى لو قيل: هل يجوز التوضؤ بماء البحر فقال: نعم كان عاماً، ولو قيل: هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال: نعم كان خاصاً به، وهذا لا نزاع فيه إلا ما يروى عن الشافعي حيث ذهب إلى دلالة الجواب على جواز التوضؤ بماء البحر لكل أحد في الصورة الثانية، مصيراً منه إلى أن ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

(ولا) يخصص العام (بعطف خاصٍ عليه) أي على العام (مما قد تناوله) ذلك العام (كقوله تعالى) من {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ} (البقرة: ٨٩)، فعطف جبريل وميكائيل الذين هما بعض من الملائكة على الملائكة لا يقتضي أن المراد بالملائكة من عدا جبريل وميكائيل، بل هو باقٍ على عمومته، فهما داخلان في العموم (خلافاً لقوم) فإنهم ذهبوا إلى أن ذلك تخصيص.

والحجّة لنا: أن الله تعالى إنما حكم على جبريل وميكائيل بما حكم به على الملائكة لا بغيره، وليس كذلك التخصيص؛ لأنه إخراج بعض من كل عن الحكم، وإنما ذكرنا بعد العموم تعظيماً لشأهما، ورفعاً لذكرهما، بأن ذكرنا أولاً في ضمن غيرهما، ثم أفردنا بالذكر.

واحتمج المخالف: بأن المعطوف يقتضي أنه لم يدخل في المعطوف عليه، لاقتضاء المعطوف والمعطوف عليه المغايرة، والمراد بالملائكة في الآية غيرهما.

قلنا: التغاير في اللفظ قد ينزل منزلة التغاير في الذات، كقوله:

وألفى قولها كذباً وميناً

فإن المين هو الكذب، وقوله:

وهند أبي من دونها النأي والبعد

(وكذا) لا يخصص (بعطف عام على خاص) متقدم على العام (نحو) قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر: ٨٧))، فإن القرآن عام للسبع المثاني وغيرها وهي الفاتحة، وقيل: السبع الطوال، وقيل: الأسباع، والكلام كالكلام والحجة كالحجة.

ويمكن أن يقال هنا: يطلق القرآن على القليل والكثير، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ (يوسف: ٣)، أي سورة يوسف، فما وراء الفاتحة والسبع الطول، يقال له: قرآن، وإن أريد أن السبع هي الإسباع، فالمعنى: ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثاني، والقرآن العظيم، مثل أن تقول: ولقد أرسلنا إليك بالذي سمي زيداً وأبا الفوارس، فعلى هذا ليس مما فرضه المصنف محلاً للخلاف.

(ولا) يخصص (بالضمير الراجع إلى بعض ما تناوله) العام، وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، مع قوله تعالى ﴿وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فإن هذا عام للرجعية والبائنة، والضمير في قوله: ﴿بردهن﴾ بالرجعيات، فلا يقتضي تخصيص التربص بالرجعيات، بل يعم الرجعيات والبائينات.

(خلافاً للحفيد وابن زيد والجويني) فقالوا: إنه يجب تخصيص العموم بذلك.

(وتوقف أبو الحسين) [عزاه المؤلف عنه إلى المعتمد، وصرح بالوقف لأبي الحسين وزاد الجويني سعد الدين، فيما حكاه عن الأمدي] ^(١)، (وابن الملاحمي والرازي) والمذكور في المختصر أن أبا الحسين يقول بمقالة الجويني.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ) ورمز له بالتصحيح.

(وقال الداعي) إلى الله يحيى بن الحسن بن محفوظ عليه السلام: الضمير الراجع إلى بعض ما يتناوله العام (يوجب صرف العموم إلى العهد) فلا عموم في الآية عنده، والفرق بينه وبين قول الحفيد أن العموم على الأول مخصوص، وعلى هذا القول ليس مخصوصاً بل مصروحاً إلى العهد. لنا: أنهما لفظان فلا يلزم من خروج أحدهما من ظاهره وصيرورته مجازاً إخراج الأخير وصيرورته مجازاً، فغاياته أن يكون ظاهر الضمير عاماً وقد خص، فلا يلزم مثله في المرجوع إليه. قالوا: يلزم من خصوص الضمير مخالفة الضمير للمرجوع إليه وأنه خلاف الظاهر. قلنا: إن الضمير كإعادة الظاهر ولا شك أنه لو عاد الظاهر وأراد به ثانياً الخصوص لم يلزم منه خصوص الأول، ولم يحكم بكونه غير الأول ومخالفاً له، فكذا هنا. القائل بالوقف قال: لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعا لما يلزم في المضمر من مخالفة الظاهر حيث رجع إلى الكل وأريد به منه البعض، أو تخصيص المضمر وذلك بأن يجعل كناية عن الكل ثم يقصر على من يملك العفو دفعا لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات، أريد من يملك العفو فيكون الضمير على ظاهره. والحاصل: أنه لا بد من تخصيص أحدهما ليندفع مخالفة الظاهر في الآخر والتعيين بحكم، فوجب التوقف.

قلنا: الظاهر أقوى فيكون الضمير الأضعف أولى بالتخصيص والصرف على الظاهر. وأما الإمام الداعي: فاعلم أنه ذكر في مقنعه أنه يجب حمل العموم على أن المراد به ذلك البعض ولم يذكر أنه يوجب صرف العموم إلى العهد، إنما قال: والدليل على ذلك أن ذكر مثل هذا يجري مجرى العهد المتقدم للخطاب، وقد عرفت من كلامه أنه يقول: يجري مجراه لا أنه يصرف العموم إلى العهد.

وأيضاً: فلم يذكر هذا مذهباً إنما مذهبه كالأولين، وإنما ذكره احتجاجاً على الخصوصية، فإذا قوله هو ومن قال بالخصوصية واحد والله أعلم.

(ولا) يخص العموم (بذكر بعض أفراده) أي أفراد العام الداخلة تحت العام (الموافقة له في الحكم وليس لها) أي تلك الأفراد (مفهوم) مخالفة (معتبر) ينفي الحكم عن غيره، وهذا الشرط ذكره سعد الدين (خلافاً لأبي ثور) فزعم أنه يقصره على ذلك البعض بمفهومه (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم)

المخرج له أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه من رواية ابن عباس رضي الله عنهما ((أيما أهاب دبغ فقد طهر)) (ولفظ مسلم (إذا دبغ الأهاب فقد طهر))، فهذا عام لكل إهاب كان للشاة أو غيرها (ثم) ورد لفظ خاص يدل على بعض ما تناوله العام نحو (قوله صلى الله عليه وآله وسلم في شاة ميمونة ((دباغها طهورها))) فإنه خاص بإهاب الشاة دون غيرها، وفي الحديث من رواية ابن عباس، وأخرجه الشيخان، لكن بلفظ: تُصَدَّق على ميمونة بشاة فماتت، فمر بما رسول الله فقال: ((هلا أخذتم أهابها فدبغتموه فانفتم به))؟ فقيل له: وإنما ميتة فقال: ((إنما حرم أكلها))، وله روايات آخر ليس فيها ذكر لفظ ((دباغها طهورها)) من روايتهما، ورواية الموطأ والترمذي والنسائي وأبي داود، وإنما الذي فيه ذكر ((دباغها طهورها))، حديث سلمة بن المحبب المخرج له أبو داود أن رسول الله صلى الله عليه وآله جاء في غزوة تبوك على أهل بيت، فإذا قرية معلقة فسال الماء فقالوا: يا رسول الله إنما ميتة، فقال: ((دباغها طهورها))، إذا عرفت هذا فلنعد إلى الدليل لنا، وذكر شبهة المخالف.

فنقول: لنا: أنه لا تعارض بينهما لعدم المنافاة بين العام والخاص، وكان هو الموجب للتخصيص؛ لأنه إذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه، فيصار إلى العمل بهما من وجه، وإذا لم يتعارضا فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص، عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض، قال: قد ذكرتم أن المفهوم يخص العموم ومفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام، فوجب أن يخصه. قلنا: هذا عام مفهوم اللقب، وهو مطرح عند العاملين بدليل الخطاب إلا الشاذ، ولو سلم فإنه كان يجب الاقتصار على الشاة دون غيرها.

والحاصل: أن هذا فرع الخلاف في مفهوم اللقب، فمن أثبت خص به. (بخلاف) ما إذا كان لتلك الأفراد الموافقة مفهوم معتبر نحو: قولنا: (في الغنم زكاة) هذا عام لكل غنم (ثم) إذا قيل بعد ذلك (في الغنم السائمة زكاة) فإن هذا يخص العام؛ لأن المفهوم مفهوم معتبر؛ إذ هو مفهوم الصفة.

(ولا) يخصص العنوم أيضاً (بمقدر مخصوص في الجملة الثانية) يعني أن الخطاب إذا كان مركباً من جملتين أحدهما معطوفة على الأخرى، هل يجب إذا ظهر في الأوّل شيء أن يضم في الثانية إذا لم يظهر أو لا، ثم إذا وجب ذلك وكان هذا المضمّر في الجملة الثانية مخصصاً لدلالة قامت هل يجب أن يكون المظهر في الجملة الأولى مخصصاً لما خصصت به الجملة الثانية؟

فالمذهب وهو قول أهل الحجاز والشافعي وأصحابه: أن ذلك لا يقتضي التخصيص، (خلافاً للحنفية) فعندهم أن ذلك يقتضي التخصيص، فجعلت حكم المعطوف عليه حكم المعطوف في الخصوص، وذلك (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم) المخرج له أبو داود ((ألا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده)) فخصصوا الكافر في الجملة الأولى بتقديره في الجملة الثانية مخصصاً بالحربي، فالتقدير هنا عند الحنفية ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي لتزودج الجملتان في الحكم؛ لأن حرف العطف يقتضي ذلك، ولما كان الكافر المعاهد يقتل بالكافر المعاهد بالإجماع كان الكافر المنهي عن قتل المعاهد به هو الحربي، فلذا قدر حربي أيضاً، وإذا كان كذلك وجب أن يقدر في المعطوف عليه حربياً أيضاً فيكون الكافر الأول للحربي فقط ليكون الثاني كذلك، فيبقى الذمي داخلاً تحت قوله تعالى {الْنَفْسُ بِالنَّفْسِ} (المائدة: ٤٥)، فوجب قتل المسلم بالذمي؛ إذ لا مانع، وهذا التقرير هو المذكور في كتب الأصحاب، وتقرير المنتهي وغيره أن عندهم الأول عام خص عنه الذمي بالنصوص الواردة في قتل النفس بالنفس، فاختص الحكم بالحربي، فيلزم أن يكون الثاني أيضاً عاماً فلا يخص عنه بشيء إلا بدليل، وقد دل النص والإجماع على قتل المعاهد بالذمي، فاختص الحكم بالحربي، أي لا يقتل ذو عهد بكافر حربي. وذكر في المحصول وغيره: أن عطف ما فيه العام على ما فيه المخصص كما لو قيل: ولا يقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر، هل يقتضي تخصيص العام، فعندنا لا، وعندهم نعم. (وتوقف أبو الحسين) في عموم ما هذا حاله وخصوصه.

لنا: الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق لوقوع النكرة في سياق النفي، والمخصص موجود في الثاني وهو النص والإجماع دون الأول، فوجب القول بخصوص الثاني دون الأول. قالوا: لو كان الأول عاماً لكان المعطوف وهو قوله ((ولا ذو عهد في عهده)) أيضاً وذلك ضرورة اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك؛ لأن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذمي، وحاصل كلامهم أنهم يدعون أن في مثل هذا العطف عموم المعطوف عليه مستلزم لعموم المعطوف الأول؛ ولأن صاحب هذا التقرير ناظر إلى الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم، وتقرير المختصر ثبوت الملزوم على ثبوت اللازم.

قلنا: لو قدر بكافر الأول بالحري فيلزم أن يكون الحديث دليلاً على وجوب قتل المسلم بالذمي؛ لأنه يدل على تقيد عدم وجوب القصاص لكون الكافر حربياً، فعند انتفاء القيد ينفي الحكم، فيلزم وجوب القصاص ولا قائل بكون الحديث دليلاً على وجوب قتل المسلم بالذمي. أبو الحسين قال: ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر العموم أولى من العكس، فوجب الوقف.

(ولا) يخصص العموم (بمذهب الصحابي حيث يخالفه) أي حيث مذهب ذلك الصحابي يخالف العموم (غالباً) احتراز من أن يكون قول الصحابي حجة كأمير المؤمنين عليه السلام فيخص العموم وسيأتي بيان كون قوله حجة إنشاء الله تعالى، (ولو كان) ذلك الصحابي (راويه) أي العموم (خلافاً للحنفية والحنابلة) فزعموا أن العموم يخص بذلك، (و) خلافاً (لبعض علمائنا) في الحواشي وهو الداعي (حيث لا يكون للاجتهاد فيه مسرح).

وأنت خبير بأنه لا ينبغي أن يخالف في مثل هذا، وسيأتي في باب الأخبار إنشاء الله تعالى أن ما هذا حاله فإنه يحمل على التوقيف وصدوره المؤلف لأئمتنا.

وقال (الشافعي: إن حمل العموم على الخصوص) كما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((من بدل دينه فاقتلوه)) فهذا عام للرجال والنساء، وقد أخرج منه ابن عباس النساء، (لم يخص بمذهبه) كما ذكره الجمهور، (وإن حمل ما يحتمل معنيين على البديل على أحدهما) كأن يحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((اعتدي بأقرائك)) على الحيض أو على الطهر، (خص به) أي عمل بقول الصحابي فيه.

وقال (القاضي) عبد الجبار: (إن حملة) أي العموم الراوي له (على الخصوص) الذي ذهب إليه (لفهمه) للخصوص (من قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلم الراوي منه) أي من النبي صلى الله عليه وآله وسلم (بقصد أو قرينة) حالية أو مقالية تدل على أنه لم يرد بالعموم ظاهره (وجب اتباعه) أي الصحابي (في التخصيص) للعموم، (و) وجب اتباعه (في الحمل على أحدهما) أي المعنيين كما مثلناه آنفاً، (وإلا) يكن الحمل على الخصوص لما ذكر، بل لاجتهاده ونظره (فلا) يجب اتباعه في التخصيص والحمل، (وهو اتفاق) بيننا وبينه؛ لأن التخصيص والحمل حينئذ ليسا مذهباً له، بل هما روايتان وهو يجب قبول روايته مع تكاملها سواء كانت في تخصيص أو في تعيين أو نحوها.

والحجة لنا: أن العموم حجة، ومذهب الصحابي ليس بحجة، فلا يجوز تخصيصه به، وإلا ترك الدليل لا للدليل وأنه غير جائز.

قالوا: مخالفة الصحابي للعام تستدعي دليلاً، وإلا وجب تفسيقه وهو خلاف الإجماع، فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعلم تعيينه، ويخصص به جمعاً بين الدليلين.

قلنا: إنه إنما يستدعي دليلاً في ظنه، وما ظنه المجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على غيره ما لم يعلمه بعينه مع وجه دلالة، فلا يجوز لغيره اتباعه في اعتباره والتخصيص به؛ لأنه تقليد من مجتهد وهو لا يجوز. وقولهم دفعاً لهذا الحق أن دليله قطعي؛ إذ لو كان ظنياً لبينه دفعاً للتهمة معارض بمثل ذلك فنقول: دليله ظني؛ إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة، وأيضاً لو كان قطعياً لم يجب على غيره عادة، ولما جاز مخالفه صحابي آخر له وأنه جائز اتفاقاً.

وأما الشافعي: فكأنه فرق بينهما بأن هذا من باب التقييد، فليس فيه ترك الظاهر للفظ بغير دليل بخلاف تخصيص العموم، فإن فيه ترك ظاهر اللفظ لغير دليل وذلك لا يجوز.

قلنا: لا فرق بين الصحابي وغيره فلا يقبل؛ إذ هو مجتهد وهو يجوز مخالفة المجتهد لاجتهاده. (و) إذا ورد عام يتناول أنواعاً من المتناولات والمعتاد عند المخاطبين إنما هو نوع واحد مما يتناوله اللفظ بعمومه فإنه (لا) يخصص العام (بالعادة الجارية بترك بعض مدلوله) فيكون المراد ذلك النوع خاصة (مثل) أن تقول (حرمت الربا في الطعام) فإنه يتناول البر وغيره (و) بفرض أن (عادتهم أنه تناول البر) لا غيره؛ لأنه طعامهم، فهل يعم الربا كل مطعموم أو لا؟.

الحق أنه يعم والمعتبر بتناول اللفظ، وأنه يتناول البر وغيره لا تناولهم عادة. (خلافاً للحنفية) فقالوا: بل يخص العموم بالعادة، (مطلقاً) أي سواء كانت على التفصيل الآتي (و) لا، خلافاً (للرازي إن جرت) العادة (في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم وعلمها وقررها) كما إذا اعتادوا بيع الموزون بالموزون متفاضلاً، بعد ورود النهي متفاضلاً، (أو) لم يجز في زمنه صلى الله عليه وآله على الوجه المذكور، ولكن تلك العادة قد (أجمع عليها) بأن فعلها الناس من غير إنكار عليهم (لا غير) هذين الوجهين فلا يجوز التخصيص بها، فالمخصص في الحقيقة هو التقرير والإجماع، وهذا في الحقيقة موافق لما عليه الجمهور، فإنهم يقولون: إن العادة بمجرد ما لا تخصص وإن التقرير والإجماع يخصصان كما سلف.

لنا: أن اللفظ عام لغة وهو ... وعرفاً؛ إذ لم يطرأ عليه عرف ينقله، والمفروض أن المعتاد أكلهم البر والطعام باقٍ على عمومِهِ، فإذا كان العمل كذلك وجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل، والأصل عدمه؛ لأن الفرض أنه لم يوجد ما يتوهم كونه دليلاً للتخصيص سوى عادتهم، وليست بدليل. واعتراض: بأن هذا الكلام إنما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال؛ لأن النزاع لم يقع إلا في مثل هذا الفرق، والعادة هل تدل على أن المراد بهذا العموم الخصوص أو لا.

قالوا: يتخصص بالمعتادة عرفاً كما تتخصص الدابة بذوات الأربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب. قلنا: (و) لا سواء فإن تخصيص الدابة (ليس من ذلك) أعني من التخصيص بالعادة؛ لأن (ما نقله عرف اللغة إلى غير معناه الأصلي) الذي كان عاماً ثمَّ حوطينا به بعد النقل (كالدابة) فإنها كانت لكل ما يدب، ثمَّ نقلها العرف العام إلى غير ذلك مما سبق تحقيقه، (فإنه مخصص بما نقل إليه اتفاقاً) لأجل النقل من الأصل إلى العرف، فالتخصيص بذلك المسمى عرف بخلاف ما نحن فيه، فإن العادة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه إذ المفروض عدم الغلبة، ولو فرضنا عليه الاسم كما في الدابة لاختص به، وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة، والفرض إنما وقع في غلبة العادة فقط.

فصل: [أنواع التخصيص مخصصة بالدفع لا بالرفع]

(وكل أنواع التخصيص المتصلة والمنفصلة مخصصة للعموم (بالدفع) لما يقتضيه ظاهر اللفظ من العموم (لا الرفع) المغير، ومعنى ذلك أن مخصص العام سواء كان متصلاً أو منفصلاً دافع عن العمل بمقتضى العموم، ومبين أن الشارع ما أراد بالعموم إلا ما عدا المخصص، لا أنه أريد ثمَّ رفع وقطع، أما المخصص المتصل فتخصيصه بالدفع ظاهر؛ لأنه يمنع الكلام ويدفعه عن الاستغراق على ما يقضي به أوله، وأما المنفصل: فلأنه وإن كان متراخياً فلا بد من أن يرد قبل إمكان العمل بمقتضى العموم ليبين أن الله تعالى ورسوله ما أراد بالعموم إلا ما خلا المخصص، (وكذا النسخ في الأصح) دافع لما يقتضيه ظاهر الخطاب من استمرار الحكم، فهو مبين أن الله تعالى ما أراد بالخطاب إلا ما نسخ لا غير، فالناسخ دافع لما يتوهم من الاستمرار لا رافع؛ إذ لم يرده تعالى ولا خاطبنا به في التحقيق، وإن كان ظاهر الكلام يقتضي بأننا مخاطبون بذلك، فإنه قد رفع عنّا، ففي التحقيق أنه دافع، وقيل: بل النسخ رافع وسيأتي مزيد الكلام على هذا إن شاء الله تعالى.

(ويقبله) أي التخصيص (كلُّ عام) لأنه إخراج بعض من كل، وهو غير ممتنع فيه، وسواء كان العموم (معنى كالعلة) التي للقياس نحو: اعطه الزكاة لفقرة، فتخصص بالكافر والفاسق، (أو لفظاً) كالمشتركين والمفهوم، وسواء دل اللفظ على العموم في محل اللفظ كالأول، أو لا في محل النطق كالثاني، وقد عد قوم المفهومين من المعنى وهو وهم ذكره في الحواشي، (إلا المؤكد بما يفيد الشمول) نحو: كل وأجمعين فإنها لا تقبل التخصيص لمناقضة التأكيد، وهذا قول لم يسبقه إليه إليه أحد من الأصوليين، لكن قواعد العربية مصرحة به.

قال ابن الحاجب في شرح قوله: ولا يؤكد بكل وأجمع لا إذا وأجزاء يصح افتراقها جنساً أو حكماً؛ لأن كلاً وأجمع وضعتها العرب للتأكيد لتفيد الشمول والإحاطة، فقصدوا إلى أن لا يستعملوها إلا في المحل الذي يفيد ذلك المعنى، فإذا قلت: أكرمت القوم كلهم واشتريت العبد كله ظهرت فائدتهما باعتبار إفادتهما الشمول، ولو اقتصروا بدونها لجاز أن يكون الإكرام لبعض القوم والشراء لبعض العبيد على طريق التجوز، فتبينت الفائدة، بخلاف جاء زيد كله. انتهى.

(إلا) أن يؤكد (بمتصل) كقوله تعالى {فَنَجِّنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ} (الشعراء/١٧١). والوجه في ذلك: أنه قد ثبت صحة الاستثناء من النص نحو: جاءني عشرة رجال إلا واحداً، فإذا ثبت ذلك في النصوص ثبت فيه.

فإن قيل: إذا حكمتم بذلك فما تصنعون في قوله تعالى {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى} (طه: ٥٦)، من المعلوم أن الله تعالى لم ير فرعون جميع آياته.

قلنا: قد يسبق إلى بعض الأوهام مثل الإيراد المذكور وليس بصحيح؛ لأن المراد بالآيات التسع. (وقول بعضهم) القاضي حسين وحكاه عضد الدين بصيغة القيل (كل عمومات القرآن مخصصة إلا) قوله تعالى {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (النور: ٣٥)، {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} (هود: ٦)، فيه نظر لأن في القرآن عمومات غير مخصصة وهي {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ} (الرحمن: ٢٦)، {كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} (الرحمن: ٢٩)، {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ} (آل عمران: ١٨٥)، {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ} (غافر: ٣١)، {إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ} (الأنعام: ١٣٤)، وغير هذه من الآيات، فلا وجه للقصر على ما ذكره لاتساع ذلك وكثرته.

فصل: [في ما يمتنع تخصيصه]

(و) إذ قد ذكرنا ما يجوز تخصيصه فلنذكر ما يمتنع تخصيصه فنقول:
 (يمتنع تخصيص العام حتى لا يبقى شيء مما تناوله اتفاقاً) وذلك لأنه بمثابة الاستثناء المستغرق وهو باطل بالإجماع.

(واختلف في الغاية التي ينتهي إليها التخصيص) للعموم، ثم لا يجوز بعدها (فعند الشيخ) الحسن (والجويني وبعض اللغويين وغيرهم) كالشيخ أبي إسحاق وأكثر أهل العدل وهو المختار، ولهذا صدره (يجوز) التخصيص (إلى واحد في كل ألفاظ العموم) من الجموع المعروفة وغيرها.

وقال (الإمام) يحيى (وأبو الحسين والغزالي والرازي: يمتنع في كلها) أي في كل ألفاظ العموم (إلى دون أقل الجمع) وسيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى.

وقال (المنصور) بالله (والحفيد: إن كان جمعاً معروفاً) بلام الاستغراق (جاز إلى واحد، وإن كان غيره) من سائر ألفاظ العموم (فإلى ثلاثة، وعكس القفال) فقال: إن كان جمعاً معروفاً لم يجز بدون الثلاثة، وإن كان بغيره من ألفاظ العموم جاز.

وقال الإمام (الداعي) إلى الله يحيى بن المحسن عليه السلام (وابن زيد) التخصيص للعموم (إن كان بالاستثناء جاز إلى واحد) كما يقول الأولون (وإن كان بغيره) أي بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة والمتصلة (كان الباقي) بعد التخصيص (أكثر) من المخرج به (أو مساوياً) له، وفي الحكاية عن الداعي نظر، فإني رأيت في مقنعه أنه يقول: كأبي الحسين.

والحجة لنا: أن استعمال العام في غير الاستغراق استعمالاً له في غير ما وضع له، فليس جواز استعماله في البعض أولى منه في البعض الآخر، فجاز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد.

احتج الإمام ومن معه: بأن أقل الجمع ثلاثة، ولفظ العموم كالجمع لا يطلق على المذهب إلا على ثلاثة، فكذلك العموم.

قلنا: الكلام في أقل مرتبته يخصص إليها العام، لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع، فإن الجمع ليس بعام ولم يقدّم دليل على تلازم حكمهما، فلا تعلق لأحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

احتج الحفيد: بأن المعرف باللام قد أطلق على دون الثلاثة، فلو لم يكن جائزاً لما وقع، مثاله قوله تعالى {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا} (المائدة: ٥٥)، والمراد علي عليه السلام، وقوله {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ إِنْ نَأَسُوا} (آل عمران: ١٧٣)، والمراد نعيم [بن مسعود] وأبو سفيان بالأول والثاني.

فأما ما عدا الجمع المعرف فبيان استحالتها: أن قائلًا لو قال: سلمت على جميع القادمين، ورأيت الوفد كلهم أجمعين، فإنه لا يجوز في اللغة أن يعني بهذا تسليمه على رجل واحد ورؤيته، لا حقيقة ولا مجازاً، وهكذا لو قال: أكلت كل الرمانة لم يصدق معه أكل حبة أو حبتين.

وأجيب: بأنه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء، في الأول. وأما الثاني: فإنما أطلق لفظ الناس على نعيم لأنه لم يخل من ناس من أهل المدينة يضامونه ويصلون كلامه، وهكذا المراد بالثاني أبو سفيان وأصحابه، هذا مع المناقشة الجدلية، وإلا فهو في هذا الطرف عين مذهبنا.

وأما ما ذكره في جميع وفي كل فلا يسلم ذلك؛ إذ نقول: من أين حصل لك المنع؟ أبدالة أم بضرورة؟ فالضرورة لا يمكن دعواها مع ظهور الخلاف، والبدالة غير موجودة، غاية ما يقال في ذلك أنه غير مستحسن، وذلك لا يمنع من جوازه.

واحتج القفال: بأن الألفاظ المعرفة مصرحة بالجميع قاضية بالاستغراق، وأقل الجمع ثلاثة، فاستعمالها فيما دون الثلاثة استعمال الشيء في غير حقيقته، وما عدا ذلك جار مجرى اسم الجنس الذي يطلق على القليل والكثير كالماء والعسل.

قلنا: فيلزم أن لا يسوغ العدول بها عن الاستغراق؛ لأنها موضوعة له؛ إذ يلزم استعمال الشيء في غير حقيقته وهو يمنع، وأما الباقي فلا نجيب عنه فيه.

واحتج القائلون بذلك في الاستثناء دون غيره: بأن الاستثناء قد أخرج منه أكثر مما بقي كما سبق، واحتجوا على غيره بحجة السابقين، والجواب كالجواب.

(فأما إطلاق لفظ الجمع على الواحد المعظم فجائز) لورود القرآن بذلك، قال تعالى {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (الحجر: ٩)، وفي فصيح الكلام قال الشاعر:

أنا وما أعني سواي

ولقول عمر بن الخطاب - وقد أنفذ إلى سعد بن أبي وقاص القعقاع مع ألف فارس - : قد أنفذت إليك ألفي رجل، وهذا ليس من التخصيص.

(واختلف في أقل الجمع) كم هو:

(فعند أئمتنا والجمهور) من العلماء (وبعض السلف) كابن عباس وابن مسعود (أنه ثلاثة) وإذا أقر أو أوصى أو نذر مثلاً لم يقبل تفسيرها بدون ثلاثة.

(وعند أبي العباس وثعلب والباقلاني وبعض السلف) كعمر وزيد بن ثابت (و) بعض الفقهاء إثنان وهو أحد قولي المؤيد بالله ذكر ذلك عنه ابن مظفر في شرح التذكرة فيقبل التفسير بهما.

واعلم أنه لا نزاع في لفظ الجمع ولا في نحو: نحن فعلنا، ولا نحو: فقد صغت قلوبكما، إنما النزاع في نحو: رجال ومسلمين وضربوا واضربوا، والمختار صحة إطلاق محل النزاع على الاثنين مجازاً، وخالف في ذلك بعضهم.

لنا: أما أنه ليس بحقيقة في الاثنين فلأنه يسبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين، وذلك دليل على أنه حقيقة في الزائد على الاثنين لأمر فيهما، لما علمت من أن علامة المجاز أن يتبادر غيره.

وأما أنه صحيح إطلاقه على اثنين فلقوله تعالى {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ} (النساء: ١١)، فأطلق الأخوة والمراد الأخوان فما فوقهما إجماعاً، ويدل على الأمرين جميعاً أنه قال ابن عباس لعثمان: ليس الأخوان أخوة في لسان قومك فقال: لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، واستدل ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه، بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع، فدل ذلك على صحته وأنه ليس بحقيقة فيهما.

قالوا: أولاً: قال تعالى {فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ} (النساء: ١١)، والمراد بها ما يتناول الأخوين اتفاقاً، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: قصة ابن عباس تدل على أنه مجاز فارتكبه وإن كان خلاف الأصل.

قالوا: ثانياً: قال صلى الله عليه وآله وسلم ((الاثنان فما فوقهما جماعة))، وأنه صريح في إطلاق لفظ الجمع عليهما؛ لأن الجمع والجماعة بمعنى واحد.

قلنا: ليس هذا من محل النزاع لما مر أنه لا نزاع في لفظ الجمع، إنما النزاع في صيغ الجموع، سلمنا فالمراد حصول فضيلتها بهما، ولا يحمل على المحمل اللغوي وهو ما ذكرتم؛ لأنه صلى الله عليه بعث ليعلم الشرائع.

القائلون فإنه لا يصح للاثنتين أصلاً قالوا: لا يصح أن نقول: جاءني رجال اثنان ورجلان عالمون ولو كان حقيقة فيهما لصح.

قلنا: إنما لم يصح ذلك لمراعاة صورة اللفظ بأن يكون كلاهما جمعاً أو مثنى.

فصل: [في تعارض العام والخاص]

(وإذا تعارض العام والخاص) بأن يكونا كالمختلفين فلا يخلوا:

إمّا أن يكون في الأخبار أو لا، فإن كان في الأخبار من الشارع والاعتقادات فالعام مخصوص بالخاص، ولا يرث تقدم أو تأخر أوقات، وإن كان (في غير الأخبار) وهي الأوامر والنواهي الواردة عن الشارع، فيكون على وجوه ستة، وقد أشار إليها بقوله:

[١] (فإنما أن يعلم تقارنهما) لكن لا يخفى أن المقارنة بمعنى المعية إنما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه مع قول عام (أو) يعلم (تأخر الخاص) نحو أن يقول: في الغنم زكاة ليس في معلوفة الغنم زكاة، (أو) يعلم (تأخر العام) نحو: أن يقول الشارع: لا تقتلوا أهل الكتاب اقتلوا المشركين، ولكن إن كان المتكلم غير حكيم حمل على النداء؛ لأنه لا يعقل منه غير النداء (أو يجهل ذلك) بأن يروى عن الشارع أنه قال: اقتلوا المشركين وأنه قال: لا تقتلوا أهل الكتاب ولم يعلم أيهم المتقدم أو المتأخر.

(إن علم تقارنهما خصص العام به) أي بذلك الخاص (عند أئمتنا والجمهور) من العلماء.

وقال عبد الرحمن (ابن القاص) من الشافعية: لا يجوز تخصيص المتعارضين بالخاص المعارض له بل العام والخاص (يتعارضان فيما يتناوله الخاص) من أفراد العام لا في القدر الذي يتناوله العام منفرداً، فإن حكمه ثابت بلا معارض فيكونان في غير ذلك القدر (كالنصين) المتعارضين (فيجب) حينئذ الرجوع إلى (الترجيح)، وقد ذكروا في الترجيح وجوهاً خمسة:

أولها: اتفاق الأمة على العمل بأحد الخبرين.

وثانيها: عمل أكثر الأمة على أحدهما وعيبيهم على من عمل على الآخر، كعملهم على خير أبي

سعيد في ربا الفضل، وعيبيهم على ابن عباس حين نفاه وتعلق بقوله: لا ربا إلا في النسبة.

وثالثها: أن تكون الرواية لأحد الخبرين أشهر من الأخرى.

ورابعها: أن يكون أحد الخبرين متضمناً حكماً شرعياً.

وخامسها: أن يكون أحد الخبرين بياناً للآخر كاتفاقهم على أن قوله عليه السلام ((لا قطع

إلا في ثمن المجن)) بيان لأية السرقة.

قال الإمام: قال أبو الحسين: وهذه الأمور كلها أمارة لتأخر أحد الخبرين؛ لأن الخبر لو كان متقدماً منسوخاً لما اتفقت الأمة على استعماله، ولا كان النقل له أشهر، ولا أجمعوا على كونه بياناً، ولا شرطوا تضمينه لحكم متضمناً حكماً شرعياً؛ لأنه إذا كان متضمناً حكماً شرعياً فهو متأخر، وتضمنه حكماً عقلياً يقتضي المصاحبة لحكم العقل لما سيأتي إنشاء الله تعالى.

(أو الرجوع إلى دليل آخر) إن وجد ذلك الدليل (إن أمكننا) أي الترجيح والرجوع، والترجيح

مقدم، (والإ) يمكن أحدهما (فالوقف) فيهما لأجل التعارض.

لنا: أن الخاص أقوى دلالة على ما تناوله من العام، والأقوى راجح، فالخاص راجح، بيانه: أن العام يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص، أمّا ذلك الخاص فلا يجوز إطلاقه من غير إرادة ذلك الخاص، فثبت أنه أقوى، وأيضاً إجراء العام على عمومه يوجب إلغاء المخصوص مع إمكان العمل به، واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما فكان أولى.

[٢] (وإن علم تأخر الخاص) عن العام (فإن تأخر بمدة لا يمكن فيها العمل فتخصيص على

المختار) إشارة إلى خلاف من يميز النسخ قبل إمكان العمل فإنه يجعله ناسخاً، (وإن تأخر الخاص

(بمدة يمكن فيها العمل بالعام فقييل: ناسخ) لما تناوله الخاص من أفراد العام لا مخصص، (ويأتي)

هذا القول (على أصل مانع تأخير البيان) الجمل من الأدلة عن وقت الخطاب (إلى وقت الحاجة)

لأنه لما ورد العام ولم يقارنه ما يدل على التخصيص دل ذلك على أنه غير ظاهر في الإرادة، أعني أن

الشارع أراد منا العمل بالعموم، ثم نسخ البعض منه بذلك الخاص، ولا يجوز أن يكون تخصيصاً؛ لأن

في عدم مقارنته إيهام وجوب جميع أفراد العام وهي غير واجبة جميعها، وذلك لا يجوز.

(وقيل) بل ذلك الخاص المتأخر (مخصص) للعام لا ناسخ (ويأتي) هذا (على أصل مجوزه)

أي يجوز تأخير البيان، وسيأتي إنشاء الله تعالى الكلام في هذا.

[٣] (وإن علم تأخر العام) عن الخاص (فإن تأخر بمدة لا يمكن العمل فيها بالخاص فيخصص على المختار) إذ تقدم الخاص قرينة دالة على أنه لم يرد بالعام جميع مدلوله، وإنما أراد ما لم يتناوله الخاص، وقوله على المختار إشارة إلى خلاف الأشاعة، فإنهم يقولون: إنه يكون منسوخاً لجواز النسخ قبل الفعل، وسنبطله بإنشاء الله تعالى، مع أن قولنا وجه أرجحية وهو الجمع بين الدليلين، هذا مع عدم الإمكان، (و) أما (إن تأخر عنده بمدة يمكن العمل) بالخاص (فناسخ للخاص عند جمهور أئمتنا والحنفية والقاضي) عبد الجبار (والباقلائي والجويني و)، هو (مخصص بالخاص عند بعض علمائنا) كمحمد بن إبراهيم وسليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد (والشافعي وأبي الحسين والرازي وبعض الظاهرية).

وقال (ابن القاص) بل العموم والخصوص (يتعارضان فيما يتناوله الخاص) من أفراد العموم (كالنصين) المتعارضين، (فيجب ما تقدم) في المتقاربن وهو الترجيح أو الرجوع إلى دليل آخر إن أمكننا، وإلا فالوقف.

والحجة لنا: أن ابن عباس رضي الله عنه قال: (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث)، وهو ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعاً، والعام المتأخر أحدث فوجب الأخذ به ويترك الخاص المتقدم به وهو المطلوب.

قال الشافعي: لو لم يخص العام متأخراً بل أبطلنا به الخاص كنا قد أبطلنا القاطع بالمظنون وهو لا يبطل به قطعاً.

قلنا: إذا قال: أقتل زيداً، ثم قال: لا تقتلوا المشركين فهما بمثابة لا تقتل زيداً ولا عمرواً؛ إلى أن يأتي على الأفراد واحداً واحداً، وهو إختصار لذلك المطول وإجمال لذلك المفصل، ولا شك أنه لو قال: لا تقتل زيداً لكان ناسخاً لقوله: اقتل زيد، فكذا ما هو بمثابة.

احتج ابن القاص على التوقف: بأن هذين الخطابين كل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه آخر؛ لأنه إذا قال: لا تقتلوا اليهود، ثم قال بعد: اقتلوا المشركين، فقوله: لا تقتلوا اليهود أخص من قوله: اقتلوا المشركين من حيث أن اليهود أخص من المشركين، وأعم منه من حيث أنه دخل في المتقدم من الأوقات ما لا يدخل في المتأخر وهو ما بين ورود المتقدم والمتأخر، فظهر أن الخاص المتقدم أعم في الأزمان وأخص في الأعيان، والعام المتأخر بالعكس، فكل واحد منها أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه آخر، وإذا ثبت ذلك وجب الوقف والرجوع إلى الترجيح، كما في كل خطابين هذا شأنهما.

قلنا: ما تمسكت به ضعيف؛ لأنه فرض الخاص المتقدم نهيًا، فلا جرم عم الأزمان، و فرض العام المتأخر أمرًا فلا جرم لم يعم الأزمان، فصح ما ادعاه من كون الخاص أعم من العام من هذا الوجه، أمّا لو فرضنا الخاص المتقدم أمرًا والعام المتأخر نهيًا فإنه لا يستقيم كلامه؛ لأن الخاص المتقدم لا شك أنه خاص في الأعيان وهو أيضاً خاص في الأزمان؛ لأن الأمر لا يفيد التكرار، وأمّا العام المتأخر فإذا فرضناه نهيًا كان أعم من المتقدم في الأعيان في الاتفاق وفي الأزمان أيضاً؛ لان الأمر لا يتناول كل الأزمان بل إنما يتناول زماناً واحداً، فهاهنا المتأخر أعم من المتقدم من كل الوجه، فبطل ما قاله والله أعلم.

[٤] (وإن جهل التاريخ بينهما) أي بين العام والخاص (فهو مخصص للعام عند بعض علمائنا) وهو الإمام والفقهاء سليمان والشيخ وأبو طالب (والشافعي، وحكى ابن زيد وأبو الحسين الإجماع على ذلك) لأن أهل الأقطار في هذه الأعصار صاروا يعملون بالخاص وهو مجهول التاريخ. قلنا: لا نسلم أنهم يعملون به مع الجهل فهلم الدليل.

(وعند جمهور أئمتنا والحنفية والقاضي) عبد الجبار (والباقلائي يتفاوضان فيما تناوله الخاص فيجب ما تقدم) مما ذكره ابن القاض، ومن وجوه الترجيح التي أسلفناها. لنا: أنه يحتمل بطلان حكم الخاص لتأخر علة العام وثبوت حكمه لتقدمه، فتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل.

قالوا: في بئنه على الخاص عند الجهل عدم إهمال كلام الحكيم؛ إذ مع العمل بالخاص يعمل ببعض العام. وأيضاً فإن دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية لجواز أن يراد ما عدا الخاص فيكون الخاص راجحاً، فيعمل به، وأيضاً فإنه حينئذ يجوز المقارنة وتأخر الخاص وتقدمه في الأولين يعمل بالخاص اتفاقاً، فضعف النظر إلى الوجه الثالث وإن نظر إليه دفعة ما تقدم من الدليلين.

قلنا: العموم متناول للخصوص كتناول الخاص له، فهو كتعارض العمومين أو الخصوصيين، فكما أنهما يطرحان حينئذ عند جهل التاريخ ولا مرجح، ويعمل بما علم تأخره من ذلك، كذلك هاهنا، وقد يمنع تساوي المتناولين وانتفاء المرجح.

(وأما تعارض العام، و) تعارض (الخاص فسيأتي) بيانه في باب التعارض والترجيح بعون الله

ومشيئته.

الباب الخامس :

باب المطلق والمقيد

الباب الخامس من أبواب الكتاب:

باب المطلق والمقيد

ولما كان المطلق في صلاحيته لما يدل عليه كالعام في استغراقه لما كان دالاً عليه والتقيد مثل التخصيص في إخراجها لما عدا ما اختص بتلك الصفة، فانتسب أن يذكر عقيب باب العموم والخصوص فقال:

فصل: [في معنى المطلق والمقيد]

(المطلق: اللفظ الدال على شائع في جنسه) قوله: اللفظ كالجنس، وقوله: الدال: احترازاً عن الألفاظ المهملة.

ومعنى شيوع المدلول في جنسه: كون المدلول حصة محتملة، أي ممكنة الصدق، على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لذلك اللفظ بحسب دلالاته، وإلا فقد يتعين في الواقع مثل: جاءني رجل، وإنما فسرنا الشائع بالحصصة نفيًا لما يتوهم من أن المطلق ما هو يراد به الحقيقة من حيث هي هي، وذلك أن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهوم، والذي جمع القيود قوله (كرجل) فإنه لفظ دال على شائع في جنسه.

إذا عرفت هذا (فتخرج المعارف) لما فيها من التعيين بحسب دلالة اللفظ، سواء كانت (الشخصية كزيد) وهذا، أو حقيقة نحو: الرجل وأسامة، أو حصة نحو {فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ} (المزمل: ١٦)، [وينبغي أن يستثنى من المعارف المعهود الذهني، مثل: اشتر اللحم، فإنه من قسم المطلق] ^(١).

ويخرج أيضاً من المطلق جميع الاستغراقات ولو نكرة (نحو: كل رجل) ولا رجل (لاستغراقه) لأنه لما انضم إليه من كل والنفي صار للاستغراق، ولأنه ينافي الشيوع بما ذكرنا من التفسير.

(والمقيد) بخلافه فهو: (اللفظ الدال على مدلول معين) غير شائع في جنسه، وبهذا القيد يخرج المطلق فتدخل المعارف كلها من الشخصية (كزيد)، والضمائر مثل (أنا) للمتكلم، (وأنت)

(١) ما بين القوسين زيادة من النسخة (أ) ورمز له بالتصحيح.

للمخاطب، وهو للغائب، (و) أسماء الإشارة مثل (هذا الرجل)، والمعرف باللام نحو: الرجل، لصدق حقيقته على جميع هذه الأمور، ويدخل فيه أيضاً العمومات كلها.

(وقد يطلق المقيد) على معنى آخر غير ما ذكر وهو (ما أخرج من شائع في جنسه) بوجه من الوجوه المقتضية للإخراج (كـ{رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ} النساء:٩٢)، فهي) أي الرقبة المقيدة بالإيمان (وإن كانت مطلقة في جنسها) وهو الرقبات المؤمنات، وذلك لإطلاق حاصل (من حيث هي رقبة مؤمنة) لصدقها على آحاد كثيرة، كصدق رجل (فهي مقيدة بالنسبة إلى مطلق الرقبة) التي يصدق عليها المؤمنة والكافرة، فأزيل ذلك الشياخ عنها، وقيد بالمؤمنة، فهي مطلقة من وجه مقيدة من وجه.

(والمبحوث عند الأصوليين هو الثاني) وهو ما أخرج من شائع في جنسه؛ لأنه الذي يتعلق به الأحكام دون الأول، (وتقييد المطلق) بقيد يخرجه من شائع (يشبه تخصيص العام) من حيث أن كل واحدٍ منهما يقتضي إخراج ما تناوله غيره، (فما ذكر في التخصيص من) انقسامه إلى: (متصل ومنفصل، ومتفق عليه ومختلف فيه، ومختار من الوجوه الدالة على التخصيص، ومزيف) منها (يجري في تقييد المطلق) فعليك بالنظر والاعتبار ونقله إلى هنا، ويزاد هاهنا فصلان لحمل المطلق على المقيد على التقييد به.

فصل: [في أحكام ورود المطلق والمقيد المثبتين]

(وإذا ورد) عن الشارع كلام (مطلق و) كلام (مقيد) وهما (مثبتان) لا إذا كان منفين مثل: لا تعتق رقبة كافرة، فما هذا حاله ليس من هذا الباب، بل من باب العموم مع الخصوص، ولأن سلمنا فلا حمل لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً، فإذا تقرر أنهما مثبتتان فهذا أربعة أطراف: لأنه إما أن يتحد السبب والحكم، أو يختلفا، أو يتحد السبب ويختلف الحكم، أو بالعكس: والمراد بالإتحاد في الحكم الإتحاد في الجنسية، خاصة فيما اختلف سببه.

[١] (فإن اتحد سببهما وحكمهما) بأن يكونا ظاهراً وعتقاً (نحو: أعتق رقبة في الظهار،

أعتق رقبة مؤمنة):

(فإن تأخر) ورود (المقيد) عن المطلق (بمدة لا يمكن فيها العمل بالمطلق فهو مقيد به على المختار) خلافاً لمن يجيز النسخ قبل إمكان العمل، وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى. لنا: أن التقييد عمل بهما وجمع بينهما، فالعمل بالمقيد عمل بالمطلق بخلاف العكس.

واحتجوا: بأن تأخر المقيد عن المطلق في الخطاب كتأخره عنه وقت العمل بجامع التأخر.
قلنا: ولا سواء فإن التأخر عن وقت الخطاب ليس فيه اقتضاء عمل بخلاف العكس.
(وإن تأخر) ورود المقيد عن ورود المطلق (بمدة يمكن فيها العمل بالمطلق فناسخ) للمطلق
(عند مانع تأخير البيان إلى وقت الحاجة) بمعنى أنه أريد الإطلاق فوقه وانتهى.
(و) هو (مقيد) بالمطلق (عند مجوزه) وهو المختار أي مجوز تأخير البيان.. الخ.
لنا: أنه يخرج العمل بالمقيد عن العهدة هنا، سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد بخلاف العمل
بالمطلق؛ إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمل، فلا يخرج عن العهدة، ولو كان التقييد نسخاً لكان كل
تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخاً؛ لأنه مثله في بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض
الأفراد، بل ذلك في التخصيص أولى، وليس كذلك في الاتفاق.
وقد أوجب: بأن في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً من قبل وهو يرفع حكماً شرعياً، وفي
التخصيص لا حكم ولا رفع، بل مجرد رفع، فلا يلزم من كون التقييد الذي هو حكم شرعي نسخاً كون
التخصيص الذي ليس كذلك نسخاً، ومعرفة القول في هذه الصورة يتضح لك بمعرفة ما هي مرتبة عليه.
(وإن تقدم المقيد على المطلق) وعلم ذلك (أو جهل ذلك) التقديم (فقياس الخلاف ما تقدم)
في آخر باب الخصوص، والحجج كالحج، فلا وجه للإعادة.
[٢] (وإن اختلف سببهما وحكمهما نحو زك بدنة عن النصاب واهد بدنة سائمة عن القران
لم يحمل المطلق على المقيد) ولا المقيد على المطلق؛ لأنهما مختلفان في الوجوب والكيفية
والوقت (اتفاقاً) ولا فرق هنا بين أن يكونا مأمورين أو منهيين أو مختلفين.
ووجه عدم الحمل هنا: ظاهر، اللهم إلا في مثل: إن ظهرت فأعتق رقبة، لا تملك رقبة كافرة،
فإن تقييد المطلق في هذه ينفي الكفر، وإن كان الظهار والملك حكمتين مختلفتين اتفاقاً لتوقف
الإعتاق على الملك وهو واضح وسيأتي إنشاء الله تعالى.
[٣] (وإن اتحد سببهما) الذي وجبا لأجله (واختلف حكمهما) بأن يكونا من جنسين
(نحو: اكس ثوباً عن الكفارة وأطعم طعام الملوك عن الكفارة، فكذلك) في أنه لا يحمل المطلق
على المقيد اتفاقاً لعدم الموجب، هذا كلامه.
وقال في جمع الجوامع وشرحها: إن الخلاف في هذه كالتالي بعدها.

[٤] (وإن اتحد حكمهما واختلف سببهما كقوله تعالى في الظهار: {فتحريم رقبة}) من غير تقييد لها بإيمان (وفي القتل فتحريم رقبة مؤمنة) فالحكم واحد وهو التحرير، والسبب مختلف وهو الظهار والقتل، فهذه مسألة الخلاف:

(فعند أقل الشافعية أنه يحمل المطلق على المقيد سواء كان بجامع) بينهما يقتضي إلحاق المطلق بالمقيد (أو بغيره) أي بغير الجامع؛ لأن كلام الله واحد وبعضه يفسر بعضاً.

وليس بسديد كما ترى، وأنه يوجب في كل عام ومطلق أن يكون مقيداً بكل حال، وفساده ظاهر. (وعند الحنفية لا يحمل) المطلق على المقيد في ذلك (سواء كان بجامع) بينهما (أو غيره) لعدم صحة القياس، بناء على أن المقيس عليه ليس حكماً شرعياً، بل عدماً أصلياً وهو عدم أجزاء الكافرة حال الكفر؛ لأن أجزاء المؤمنة ثابت بالنص المطلق، ومن شروط القياس أن يكون المقيس عليه حكماً شرعياً، وأيضاً من شرط القياس أن لا يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو عدمه، وقد دل النص المطلق على أجزاء الكافرة وعدم وجوب قيد الإيمان.

قلنا: المقيس هو وجوب قيد الإيمان في رقبة كفارة الظهار على وجوبه في كفارة القتل وهو حكم شرعي، ولا نسلم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب قيد الإيمان، بل المطلق أعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره.

وقال (أئمتنا والمعتزلة والأشعرية: وصحح للشافعي) صححه ابن الحاجب ما معناه: (إن قام دليل على الحمل للمطلق على المقيد من قياس) للمطلق على المقيد بعلّة جامعة (أو غيره) من الأدلة المقتضية للحمل (حمل) المطلق (عليه) أي على المقيد، (وإلا) يدل دليل على ذلك (فلا) يحمل المطلق على المقيد، فإذا كان هناك علة جامعة وجب إلحاق أحدهما بالآخر؛ لأن القياس أحد طرق الشرع المقررة، فيكون كتخصيص عام ليس محلاً للتخصيص بالقياس على عام هو محل للتخصيص، ويجيء هنا ما ذكر هناك من الدليل والسؤال والجواب.

فصل: [المطلق المشبه لمقيد على أيهما يحمل؟]

(ويحمل المطلق) في موضع (المشبه لمقيد، قيد كل واحدٍ منهما مخالف لقيد الآخر على أكثرهما شبهاً) إن وجد، لامتناع تقييده بهما جميعاً لتنافيهما فيحمل على ما قوي شبهه به؛ إذ قوة الشبه من حجة للحمل.

وحصر الكلام أن يقال: المطلق المشبه لمقيدين لا يخلو:

إمّا أن يكون المقيدان من جنس المطلق، أو أحدهما، أو لا.

إن لم، فلا تقييد.

وإن كان أحدهما من جنسه دون الآخر قيد بحكم جنسه، وإن كان من جنسه وأحدهما من

نوع المطلق قيد به.

وإن كان الجمع من نوع واحد أو من جنس لا نوع، فإن كان التقييد غير متنافٍ قيد بهما.

وإن تنافيا، فإن كان الشبه به أكثر قيد به كما ذكره، وإن استوى فسندكره إنشاء الله تعالى.

هذا، وأمّا من يزعم من أصحاب الشافعي أن المطلق يجب حمله على المقيد من جهة اللفظ

بترك المقيد هنا على إطلاقه لا محالة؛ إذ ليس أحد قيديه أولى من الآخر، فلما تصادما - لا

حرم - وجب اطراحهما، وأخر المطلق على ظاهره.

وأمّا من حكم ببطلان حكم المقيد كما حكيناه عن أصحاب أبي حنيفة، فحكمه عليه بالبطلان

هاهنا أحق لما ذكرناه من تصادم القيدين وتنافيهما، فإذا حكم ببطلانه مع إمكانه فحكمه مع ما فيه

من الفساد أولى وأحق وذلك، (كإطلاق قضاء رمضان) في قوله {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} (البقرة: ١٨٤)،

(وتقييد صوم الظهار بالتابع) في قوله تعالى {فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ} (النساء: ٩٢)، (و) تقييد (صوم

التمتع بالتفريق) في قوله تعالى {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ} (البقرة: ١٩٦)، (فإن تساوبا

فالوقف) فيهما لعدم الأرجحية على الآخر.

(وقيل): وصاحب القيل الإمام، ذكر في الحاوي أنه (منخير).

(و) أعلم أن (المطلق الواقع بعد المقيد مقيد إن كان بينهما) أي بين المقيد المتقدم والمطلق المتأخر

(تعلق بضمير) مثل قولنا: أعتق مملوكاً، أعتق مؤمناً أحاً له، أو نحوه كالعطف في نحو قوله {وَالذَّاكِرِينَ

اللَّهُ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ} (الأحزاب: ٣٥)، فما هذا حاله يجب التقييد فيه إن لم تصد قرينة أو يمنع منه مانع.

(وكذا المطلق المتأخر في الأمر بعد المقيد المتقدم في النهي نحو: أعتق رقبة، بعد: لا تملك

رقبة كافرة) فما هذا حاله فإن المطلق فيه يكون مقيداً لأن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها

عنه، وهذا أعني تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد.

فإن قلت: معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد، وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال؛ لأن المقيد إنما قيد بالكافرة، والمطلق إنما قيد بالمؤمنة.

قلت: نعم، معناه تقييد المطلق بذلك القيد، لكن إن كان القيد موجباً فيإيجابه، وإن كان منفيّاً فبنفيه، وهاهنا قيد الكافرة منفي، فقيد إيجاب الإعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة. وكذا (المطلق المتقدم في الأمر المقيد بالنهي) بمعنى أنه مطلق متقدم وهو أمر، وهو مقيد في النهي (المتأخر المقارن له) أي للآمر (نحو قوله للقائل: أعتق رقبة، ولا تملك رقبة كافرة) فإنه يحمل على المقيد هنا لاستحالة العتق بدون الملك، قد نهي عنها فأتج أنه لا يعتق إلا مؤمنة، (فأمّا النهي غير المقارن) للآمر (فكما اتحد سببهما وحكمهما) وهو القسم الأول من أقسام المطلق والمقيد فالكلام في هذا كالكلام فيه من الخلاف في النسخ وعدمه.

ومثال ذلك: قول القائل: أعتق رقبة في الظهار، ثمّ تقول: لا تعتق رقبة كافرة.

(ولا يحمل مطلق النهين) الواردين (على مقيدهما) بل العمل بما اتفقا؛ إذ لا تعذر فيه، وهذا ظاهر (نحو: لا تعتق المكاتب، لا تعتق الكافر) من غير قصد إلى استغراق كما في: اشتر اللحم، فإن علمنا أن المنهي عنه بأحد النهين هو المنهي عنه بالآخر لا اقتران فيهما في خصوص ولا عموم، وجب أن يقيد بالكافر، فيصير المكلف منهيّاً في الموضعين عن الكفارة بالكافرين.

الباب السادس:

باب الجمل

الباب السادس من أبواب الكتاب:

باب المجل

فصل: [في معنى المجل]

(المجل) وهو يستعمل لغة واصطلاحاً.

أمّا استعماله (لغة) فالمجل (الشيء المجموع) وجمله الشيء مجموع، ومنه أجمل الحساب إذا جمعه، ومنه المجل في مقابلة الحاصل.

(و) أمّا (اصطلاحاً) فهو: (مالم تتضح دلالاته) والمراد: ما له دلالة وهي غير واضحة، وإلا ورد عليه المهمل، وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطئ؛ لأن انتفاء إيضاح الدلالة يحتمل أن يكون لانتفاء نفس الدلالة.

(ويقع) الإجمال (في القول) وسيأتي إيضاحه، وسواء كان القول (مفرداً) كالصلاة في قوله {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام: من الآية ٧٢)، (أو مركباً) نحو قوله {إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ} (البقرة: ٢٣٧)، فهو يتردد بين الزوج والولي، فإن أراد به الزوج فالمراد بالعفو الزيادة، وإن أريد به الولي فالمراد بالعفو الإسقاط.

(و) يقع في (الفعل) كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فإنه يحتمل الجواز والسهو، فكان مجملاً بينهما.

(و) يقع في (الترك) كترك التشهد في المثال المذكور، (و) يقع في (القياس) نص عليه في الحاوي، وأشار إليه ابن أبي الخير، والفقهاء قاسم وذلك يكون في العلة المخصوصة؛ لأنها تصير كالعموم المخصوص في الإفتقار إلى البيان، وهذا كما نقوله في الوزن مع جواز إستلام النقدين في الموزونات، وفي الطعم في مسألة العرايا، وجعل الإمام في الحاوي القياس المجل كما إذا تعارضت العلتان، وقد نفاه الإمام في المعيار والرازي في المحصول.

(و) يقع الإجمال في (التقرير) ومثال ذلك: ما إذا رأى النبي صلى الله عليه شخصاً قائماً من الركعة الثانية بغير تشهد، وليس هو عن فعله ساهياً فإنه يحتمل ما تقدم، ونفاه الإمام في المعيار.

(ويكون) الإجمال (بالاشتراك) وهو الإجمال في المفرد (وضعاً) بأن يضع اللفظ واضع اللغة لمعنيين فصاعداً، والمشترك يكون (اسماً، كقراء) المتردد بين الطهر والحيض، (وفعالاً، كعسوس) المتردد بين أقبيل وأدبر، (وحرفاً، كمن) المتردد بين التبين والتبعيض مثلاً، فهذه المذكورة اشتراكها بالأصالة.

(أو) يكون الاشتراك (عروضاً) بإعلال الوارد في الاسم (كمختار) المتردد بين الفاعل والمفعول، ولولا الإعلال لكان مختيراً - بكسر الياء - للفاعل، وفتحه للمفعول، فاتفى الإجمال.

(و) قد يكون الاشتراك (بالنقل) للفظ المستعمل في معنى واحد إلى معنيين فصاعداً، ثم يستعمل فيها على سواء، وذلك (كالصلاة) فإنها كانت للدعاء، ثم نقلت إلى العبادة، فمتى أمرنا بالصلاة ونحن لا نعلم بالشرع انتقل هذا الاسم إلى هذه الأفعال احتجنا فيه إلى بيان، (و) يكون (بالقصر) للاسم على ما يتناوله (كالعام المخصص باستثناء، أو صفة، أو دليل منفصل: مجهولات) وهو غاية إلى الثلاثة:

فمثال الأول: قوله تعالى {أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَلَى عَلَيْكُمْ} (المائدة: ١)، فلما كان المستثنى مجهولاً كان المستثنى منه كذلك، فاحتجنا فيه إلى بيان.

ومثال الثاني: قوله تعالى {وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُخَصِّنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ} (النساء: ٢٤)، فإن تقييد الحل بالإحصان مع الجهل به أوجب الإجمال فيما أحل.

ومثال الثالث: أن تقول: اقتلوا المشركين ثم تقول بعد: لا تقتلوا بعضهم.

(و) يكون الإجمال (بالوصف والإشارة أو الضمير، المترددة) عائد إلى الثلاثة (بين أمرين فصاعداً) يعني أنه قد يحصل بسبب هذه.

فالوصف: كقولنا: زيد طبيبٌ ماهر؛ لتردد ماهر بين عوده إلى الطبيب حتى يلزم مهارته في الطب، أو إلى زيد حتى يكون المعنى أنه طبيب وأنه ماهر^(١)، فيجوز أن تكون المهارة في غير الطب.

والإشارة: نحو: قوله تعالى {ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} (البقرة: ١٩٦)، فإن الإشارة مترددة بين التمتع والهدي حيث يحتتمل أن يعود إلى كل واحد منهما على انفراد^(٢).

والضمير: مثل ما رواه الشيخان وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم ((لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبه في جداره))، فالضمير في جداره متردد بين عوده إلى الجار أو إلى الأحد.

(١) أو المراد به الذي في التركيب، تمت من هامش النسخة (أ).

(٢) كما إذا تقدم الوصف موصوفين يصلح لكل منهما، وكذا الإشارة والضمير، تمت من هامش النسخة (أ).

(و) قد يكون الإجمال في اللفظ (بالواو المترددة بين العطف والاستئناف) كقوله تعالى {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} (آل عمران:٧)، فإن الواو ترددت بين العطف والابتداء، وحمله أتممتنا على العطف لما قام عندهم دليله.

(و) قد يكون الإجمال في اللفظ (بورود جملة عقيب جملتين متنافيتين) فيحمل أن ترجع تلك الجملة إلى الأولى أو إلى الثانية.

ومثال ذلك: قوله تعالى {قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ} (هود:٤٠)، فإن الجملة المتأخرة وهي {ومن آمن} يحتمل أن تعود إلى الجملة الأولى وهي المستثنى منها، وأن تعود إلى الجملة الثانية، ولا يصح أن تعود إليهما معاً.

ومن أمثلة ذلك: قولهم: الشيعي من قطع بخطأ من تقدم الوصي، وتفسيق من قاتله، ومن توقف عن القتال معه.

وقد يكون الإجمال (بتعدد المجازات المتساوية) أي التي ليس أحدها أولى (بعد منع) حمل اللفظ على (الحقيقة، كبقرة لمعينة) في الخارج، فإنها مجاز، فإن النكرة قد خرجت عن مستعملها، لأن حقيقة المتواطئ عدم التعيين، فإذا عين صار مجازاً متعدداً والمعاني التي يمكن حمل هذا اللفظ عليها كثيرة، وهي متساوية في استعمال هذا اللفظ فيها، فكانت جملة من حيث عدم التعيين لمدلول هذا اللفظ لا يشعر به، فأما لو لم يرد به معين نحو: اضرب رجلاً، غير معين، فإنه فلا يكون مجزئاً بل يكون ممثلاً بأي ضرب أوقع على أي رجل، ومن هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لأعطين الراية غداً رجلاً))... الخبر، أما لو كانت غير متساوية بأن يكون أحدهما أولى تعين الحمل عليه، كما تقف عليه إن شاء الله تعالى.

(و) الجمل (هو واقع في الكتاب) كقوله تعالى {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام:٧٢)، وكقوله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، فإن ما ذكر يتطرق إليه الإجمال، وبيانه موكول إلى لسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله، (خلافاً للحشوية) فزعموا أنه ليس بواقع فيه، ونسب صاحب الجمع الخلاف لداوود الظاهري، خلا أنه حكى عنه الخلاف في الكتاب والسنة. وهو أيضاً (واقع في السنة) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا يمنع أحدكم جاره)) الخبر المتقدم، وكما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لأعطين الراية غداً رجلاً))، (خلافاً لشذوذ) من الناس فإنهم منعوا من ذلك.

لنا: وقوعه فيهما كما تقدم، وأيضاً لا يلزم منه محال، ولا يؤدي إلى فساد، فكان جائزاً ووقوعه.

احتج المنكر له فيهما: بأن الكلام إما أن يذكر للإفهام أو لا، والثاني عبث غير جائز على الحكيم، والأول إما أن يكون قد قرن بالمحمل ما يبينه أو لم يفعل ذلك، والأول تطويل من غير فائدة، لأن التنصيص عليه أسهل وأدخل في الفصاحة من ذكره باللفظ المحمل، ثم بيان ذلك المحمل بلفظ آخر.

وأيضاً فيجوز أن يصل الإنسان إلى ذلك المحمل قبل وصوله إلى البيان، فيكون سبباً للحيرة، وهو غير جائز، والثاني باطل، لأنه إذا أراد الإفهام - مع أن اللفظ لا يدل عليه، وليس معه ما يدل عليه - كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وأنه غير جائز.

قلنا: هذا الكلام ساقط، لأن في ذكر اللفظ المحمل، ثم إردافه بالبيان مصلحة لا نطلع عليها، ومع الإحتمال لا يبقى القطع.

واختص المانعوه في السنة: بأنه صلى الله عليه وآله وسلم ورد مبيناً، فلو احتاج خطابه إلى بيان لما صدق قوله تعالى {لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} (النحل: ٤٤).

قلنا: الجواب بالمعارضة، وهي قوله تعالى {تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ} (النحل: ٨٩)، وأيضاً كونه مبيناً لا يمنع أن يحتاج خطابه إلى بيان منه.

فصل: [في صور أخرجت من المحمل وهي منه]

(ومما أخرج من المحمل وهو منه صور): ولم يذكر إلا اثنين:

(منها: قوله تعالى {ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون}) قال القاضي فخر الدين عبد الله بن حسن: وهذه الصورة لم يذكرها من أئمتنا غير المنصور بالله، (فاستدل به) أي بهذا القول (بعض الشافعية: على أن الرقبة الكافرة لا تجزي في كفارة الظهار)، قالوا: فالآية ظاهرة المعنى، فيصح الاستدلال بها، (مع أن لفظ الخبيث مجمل) وذلك (لاستعماله في النجس) لأنه يقال: هذا خبيث أي نجس، (و) استعماله في (الشريبر) من الحيوان، (و) استعماله في (المنفور عنه، ولا قرينة) لفظية ولا معنوية (تعين) أن الشارع أراد (أحدها) أي أحد الثلاثة فتردد بينها، فكانت جملة، لكن ينظر في ذلك، فإن المشترك على المذهب يحمل على معانيه الغير المتنافية ويكون ظاهراً فيها كما تقدم.

نعم، قال المنصور بالله: وأما تعلقهم بذلك في أن الكافرة لا يصح عتقها فبعيد؛ لأن الإنفاق ليس من العتق في شيء لا لغة ولا شرعاً؛ لأنه إذا قيل: أنفق فلان شيئاً من ماله لم يعقل منه العتق، قال: ولأنه سبحانه قال {وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ} (البقرة: ٢٦٧)، فكشف الغرض في هذه الآية، وأن ذلك في مقابلة الأخذ وليس العتق من ذلك، ومما يوضح أن الآية لا تتناول العتق أن اسم الإنفاق إنما يستعمل في الهبات والصدقات، ويستدعي معطي وعطية ومعطى، والعتق العطية فيه نفس المعطى.

وأيضاً قال تعالى في آخر الآية {وَلَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ} وقد قرأ بفتح الغين والميم، ومعنى ذلك أنه لا يؤخذ في مقابلة غيره إلا بوضعية ونقص لا كغير الخبيث، وهذا يقتضي أن الآية واردة في جميع الأشياء العوضية، والعتق في الكفارة ليس من ذلك.

ويمكن دفع هذا الوجه بأن يقال: المراد بها أن لا نأخذها حيث نعاوض إلا بإغماضٍ ونقصٍ، فلا يصح عتقهما لنقصها، وعرفان بعضها حيث نعاوض بها، وإن كانت في العتق ليست عن عوضٍ.

(ومنها) أي من الصور التي أخرجت من الحمل وهي منه (قوله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}) فعندنا أن هذه الآية جملة (لتردد القطع بين الإبانة) لليد، وبين (الشق) أي الجرح من غير إبانة، لأن القطع يطلق عليهما، يقال لمن جرح يده بالسكين: قطع يده، دليله قوله تعالى {قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ} (يوسف: ٥٠)، بأنه قطع يده، دليله قوله تعالى: {وقطعن أيديهن} فجاء الإجمال في قوله {فاقطعوا}، (و) لتردد (اليد بين كونها من أصول الأصابع أو كونها (من الكوع أو من المرفق أو المنكب) لأن اليد تطلق على كل منهما، فجاء الإجمال.

(وقيل) وهو للجمهور (ليس) قوله تعالى {والسارق..} الخ (بمحمل) ولا نسلم التردد المذكور (لأن القطع الإبانة) للشيء عما كان متصلاً به حقيقة، فهو ظاهر فيه، فلا إجمال، (واليد) لجملة العضو (إلى المنكب) حقيقة لقطعنا بصحة بعض اليد على ما دونه، فكان ظاهراً فيه، فلا إجمال.

والحق في هذه المسألة: قول الأكثر (واختاره ابن الحاجب) في المنتهي وأبو الحسين والرازي في المعتمد والمحصل وصاحب الجمع وغيرهما من العلماء.

وأجابوا عن دليل الأولين: بأنه لا يلزم من مجرد الإطلاق الإجمال إنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظاهراً في أحدهما، وأما مع الظهور فلا، وقد بينا أن اليد ظاهرة في العضو من المنكب والقطع في الإبانة.

فصل: [في صور أدخلت في المجمل وليست منه]

(ومما أدخل فيه) أي المجمل (وليس منه) لعدم صدق حده عليه (صور) كثيرة: (منها) الفعل المعدى بالباء وهو (قوله تعالى: {وامسحوا برؤوسكم} وليس بمجمل عند أكثر أئمتنا والجمهور) من العلماء، (ثم اختلفوا) في سبب عدم الإجمال: (فقال أكثر أئمتنا والمالكية) إنما لم يكن مجملاً (لأن الباء تفيد الإلصاق) لظهور إطلاقها في اللغة عليه، فمعنى وامسحوا برؤوسكم: ألقوه برؤوسكم، والرأس حقيقة في الكل، فاقضى تعميم مسحه، فإذا لم يثبت في مثله عرف في إطلاقه على البعض مما يصح دلالة على الكل، ولا يحتمل البعض للمقتضى السالم عن المعارض، فلا إجمال.

وقال (الحفيد وغيره) كالإمام الهادي، والإمام، والباقلاني، وابن جني، والفقير مالك (بل) سبب عدم الإجمال في الآية (لأن الباء زائدة) مثلها في قوله تعالى {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} (البقرة: ١٩٥)، فوجودها كعدمها، فكأنه قال {وامسحوا رؤوسكم}، (فالظاهر) على القولين (التعميم) بغسل جميع الرأس وجوباً: أمّا على الأول: فلما أسلفناه، وأمّا على هذا فظاهر فلا إجمال.

وهذا مدفوع: بأنه لا يصار إلى الزيادة إلا مع تعذر الإلصاق، وغير مسلم تعذره كما أسلفنا. وقال (بعض الشافعية) لا إجمال في الآية، لكن ليس لما ذكرتم (بل لأنها) أي الباء في قوله تعالى {برؤوسكم} (للتبويض) لما تقدم من أن الباء إذا دخلت على اللام كانت للتعدية، وإذا دخلت على المتعدي كانت للتبويض لفهمه في مثل: مسحت يدي بالمنديل، والأصل الحقيقة.

قلنا: لم يثبت عن أهل اللغة مجيء الباء للتبويض، وقد تقدم في الحروف ما إذا عطفته إلى هنا نفعك. (و) قال (بعضهم) وهو قاضي القضاة: لا إجمال في الآية والباء للتبويض، لكن لا لأنها موضوعة له، بل (لاستفادته من العرف) الطارئ، فيحصل بأدنى ما ينطلق عليه الاسم.

قالوا: لأن العرف في: مسحت يدي بالمنديل إنما هو للتبويض لتبادر ذلك إلى الفهم عند إطلاقه.

قلنا: الباء للاستعانة، والمنديل آلة والعرف في الآلة ما ذكر بخلاف غيرها من: مسحت وجهي

وبوجهي، حيث الباء للإلصاق أو صلته.

وقال (بعض أئمتنا) وهم زيد بن علي وأخوه والصادق والناصر (والحنفية: بل) قوله تعالى {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} (المائدة:٦)، (مجمل لاحتمال الكل والبعض) من الرأس ولا مخصص لأحدهما دون الآخر، فثبت الإجمال.

قالوا: (ثُمَّ ورد البيان من السنة) وهي ما رواه أنس، فإنه روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسح مقدم الرأس.

قلنا: لا نسلم احتماله للكل والبعض، وإنما هو ظاهر في الكل^(١).

(ومنها) أي ومن الصور التي أدخلت في الجمل وليست منه (الفعل المنفي، والمراد نفي الصفة نحو: لا صلاة إلا بطهور) أي لا صلاة صحيحة أو كاملة، فالنفي ليس للفعل؛ لأن المعلوم وجود ذلك الفعل، وتسميته صلاة وإن لم يكن فاعله متطهراً، إنما هو للصفة، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل.

نعم: الحديث أخرجه مسلم عن ابن عمر، ولفظه: ((لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول))، والترمذي ((لا يقبل الله صلاة إلا بطهور))، وأخرجه الطبراني عنه بلفظ ((لا صلاة لمن لا طهور له))، وأخرجه أبو داود والنسائي عن أبي المليلح بلفظ ((لا يقبل الله صدقة من غلول ولا صلاة بغير طهور))، وأخرجه أبو داود عن أبي هريرة بلفظ ((لا صلاة لمن لا وضوء له))، وفي الجامع عن أنس وأبي بكر وأبي بكر والزبير وأبي سعيد وغيرهم، ولم أجد لفظ ((لا صلاة إلا بطهور)).

(وليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء منهم القاضي عبد الجبار، والشيخ الحسن، وحفيده، وابن الحاجب، والسبكي وغيره من العلماء، (ثُمَّ اختلفوا) في سبب عدم إجماله:

(فقيل: لحملة على ما هو أقرب) المجازين (إلى الحقيقة المتعذرة وهو نفي الإجزاء في عرف الشرع) بأن القرب أن الحقيقة نفي الذات، ونفي الذات تستلزم نفي جميع الصفات، ونفي الصحة أقرب إليه بهذا المعنى من نفي الكمال؛ لأنه لا يبقى مع نفي الصحة وصفه بخلاف الكمال، فإن الصحة تبقى معه، وهذا (إن ثبت في مثله عرف شرعي) في إطلاقه للصحيح فيكون معناه: لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيحاً، وبقي مسماه ممكن متعين فلا إجمال.

(١) ورواية أنس تحتل أنه لم ير بقية الممسوح، وذلك لا يدل على عدم الوقوع، تمت من هامش النسختين.

(أو نفي الفائدة في عرف اللغة إن لم يثبت فيه ذلك) أي عرف الشرع وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والحدوى نحو: لا علم إلا ما نفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا طاعة إلا لله، فيتعين فلا إجمال، وإن قدر انتفاء العرفين، فالأولى حملة على نفي الأجزاء دون الكمال؛ لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الحدوى بخلاف ما لا يكمل، فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة، فكان ظاهراً فيه فلا إجمال.

فإن قيل: هذا إثبات اللغة بالترجيح الذي يصلح للأمور العقلية لا الأمور الوضعية وقد منعموه.

قلنا: لا نسلم أن هذا من إثبات اللغة بالترجيح، بل هذا من باب ترجيح المجازات بالعرف في

مثله، ولهذا يقال كالعدم إذا كان بلا جدوى، وهذا القول هو اختيار ابن الحاجب هو ومن تابعه.

(وقيل: وهو المختار) إنما كان غير مجملٍ (لحملة على نفي جميع الأوصاف) التي يمكن تقديرها

(لوجوب حمل اللفظ على كل ما يحتمله) من المعاني (إلا لتناف) كما تقدم في عموم المقتضى فيكون

التقدير: لا صلاة شرعية مجزية ونحو ذلك إلا بطهور، ولا وجه لتقدير شيء واحد مع صحة حملة على

جملة الأوصاف، سواء كان مشتركاً، أو حقيقة في معنى، أو مجاز في معان متعددة.

وقال (الكرخي وأبو عبد الله وأبو الحسين والباقلاني: بل) الفعل المنفي (مجمل) وإنما كان مجملاً

(لأنه لا بد من إضمار شيء) لما تقدم (يتعلق به النفي) ثم لا يخلو ذلك المضمرة:

إمّا أن تكون جميع أحكام الصلاة المتقدمة، أو حكماً منها معيناً، أو غير معين.

باطل أن يراد جميع الأحكام؛ إذ لا وجه لذلك ولا ملجئ إليه؛ إذ الذي لا بد من إضمارة

حكم يتعلق به النفي ليصان الكلام النبوي من الهدر.

(وهو متردد بين) أمرين: أحدهما (الأجزاء والكمال وما أضمر للضرورة قيد بقدرها) من غير زيادة

عليه، فإذا كان لذلك (فلا يضم الجميع) لما عرفت، (ولا أحدهما معيناً؛ إذ ليس أحدهما)

بالإضمار (أولى من الآخر) فلا بد من مخصص لإضمارة دون ما عداه ودليل، (فكان مجملاً) لأنه

لم يبق من التقادير إلا أن يقدر أحدها لا بعينه وهي حقيقة الجمل.

قلنا: مسلم وجوب التقدير لما ذكر، ومن الضرورة، ولكن لا بد من تقدير الجميع وإلا كان

تخصيصاً لغير مخصص.

قالوا: العرف فيه شرعاً مختلف في فهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى، فكان متردداً

بينهما، ولزم الإجمال.

وأجاب الأولون: بأن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة تارة أو في الكمال أخرى، فكل صاحب مذهب يحمله على ماهو الظاهر فيه عنده، لا أنه متردد بينهما، فهو ظاهر عندهما لا مجمل، إلا أنه ظاهر عند كل منهما في شيء، سلمنا أنه متردد بينهما، فلا نسلم أنهما على السواء بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا؛ لأنه أقرب إلى نفي الذات.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه (العموم المخصص بيمين) متصل أو منفصل: (وليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (وقد تقدم تفصيل ذلك) في باب العموم فقد أغنانا من إعادته، وهذه المسألة لها طرفان:

الأول: هل يصير العموم بعد تخصيصه حجة وهي المذكورة هناك.

والثاني: هل هو مجمل، وهذه صورته.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه (تعليق التحليل والتحریم بالأعيان، نحو) قوله تعالى ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾ (المائدة: ١)، (و) قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، (وليس) هذا (بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء منهم متقدموا الحنفية وأكثر الشافعية وهو المحكي عن الشيخين أبي علي وابن، واختاره القاضي وأبو الحسين، وإليه ذهب الشيخ الحسن والحفيد، (ثم اختلفوا) في سبب عدم إجماله:

(فقبل وهو المختار) إنما لم يكن مجملاً (بدلالة العقل على الحذف) لأن إسناد التحريم إلى الغير لا يصح عقلاً، وذلك إنما يتعلق بالفعل لا العين فلا معنى لتحریمها، (و) دلالة (العرف على تعيين المحذوف المراد إتيانه) ليعلق به التحريم والتحليل، وذلك (كالأكل) في قوله تعالى ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾ (المائدة: ١)، (أو) المراد (نفيه كالوطء) في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣).

فإذا قيل: حرمت عليكم أمهاتكم فهو متضح الدلالة في الوطء، فلا إجمال، وكالشراب في المشروب، واللبس في الملبوس، ولهذا الذي ذكره أن الصحابة لما سمعوا مناديه صلى الله عليه ((إن الله قد حرم الخمر)) لم يشكوا أن المراد تحريم شربها، ولذا عمدوا إلى ما عندهم منها فأهرقوه ولم يفتقروا إلى بيان يرد في ذلك، وكذلك لما سمعوا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في الذهب والحريز ((هذان حرامان على ذكور أمتي)) فهموا أن المراد اللبس لا الملك لذلك والنظر إليه ونحو ذلك.

(وقيل) إنما لم يكن مجملاً (لحملة على جميع ما يحتمله كالأكل) في قوله تعالى ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ (المائدة: ١)، و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (المائدة: ٣)، (وغيره) كسائر الانتفاعات من ركوبها وأخذ الجلد أو نحو ذلك، (والوطء) في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، (وغيره) كالاستمتاع والنظر لشهوة والتقبيل والاستخدام وجميع ما يحتمله.

قالوا: فيحمل على جميع ما يحتمله (إلا للدليل) يدل على عدم تقدير بعض ما يحتمله اللفظ فإنه لا يقدر؛ لأنه يصير كالعموم المخصوص وذلك كالوطء للربائب، وهذا ليس بقوم؛ لأن العرف دليل معمول به عند العلماء، ومن المعلوم أنه لا يعقل منه إلا ما ذكر، فكان هذا القول ليس صريحاً. ويمكن نصرة هذا القول: بقوله صلى الله عليه وآله ((لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فجملواها وباعوها))، فدل هذا أن تحريم الشحوم أفاد تحريم كل أنواع التصرف وإلا لم يتوجه الذم عليهم في البيع.

وقال (الكرخي وأبو عبد الله: بل مجمل لتعذر حملة على ظاهره كما سبق تفصيله) من أن تحريم العتق غير مقصودة، فلا بد من إضمار فعلٍ يصح متعلقاً له، والأفعال كثيرة ولا يمكن إضمار الجميع؛ لأن ما تقدر للضرورة يقدر بقدر الضرورة، فيتعين إضمار البعض، ولا دليل على خصوصية شيء منها، فدلالته على البعض المراد غير واضحة، وهو معنى الإجمال. قلنا: لا نسلم أن ذلك البعض غير متضح، بل هو متضح بما سبق من العرف في إرادة المقصود من مثله.

(ومنها) أي ومما أدخل في المجمل وليس منه (قوله صلى الله عليه وآله: ((الأعمال بالنيات)) وهو متفق عليه، ولكن بزيادة إنما، وابن حبان في صحيحه بدونها، كلهم عن ابن عمر، (وليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، وإنما لم يكن مجملاً (لحملة على الصحة شرعاً) فالمعنى لا عمل صحيح شرعاً إلا بنية، وذلك لأن غير العمل الشرعي ممكن بغير نية ضرورة، فتعين أن المراد ما ذكرناه، فيكون ذلك دليل وجوب النية في الأعمال الشرعية.

وقال (بعض المتكلمين) كأبي الحسين والكرخي (والفقههاء: بل مجمل لتعذر حمل اللفظ على ظاهره كما تقدم) في قوله: ((لا صلاة إلا بطهور)) ومعنى احتجاجهم: أنه متردد بين نفي الكمال والصحة، فقوله: ((الأعمال بالنيات)) بمنزلة لا عمل إلا بنية وهي كلها مستوية في إفادة هذا المعنى، والصورة غير

متنفية بالضرورة، فيبقى النفي مصروفاً إلى غيرها من الأحكام، ولا فرق بين حكم وحكم، فلاجل ما ذكرنا أوجبوا أن يكون مجملاً متردداً بين نفي الكمال فيكون محرماً مع نقصانه، وبين نفي الصحة فلا يكون محرماً، والجواب ما تقدم في مثله.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه (قوله صلى الله عليه وآله وسلم) الراوي له الحافظ أبو القاسم التميمي المعروف بأخي عاصم في مسنده، والبيهقي في الخلافيات، ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)) وما استكرهوا عليه))، ورواه ابن ماجة بلفظ: ((إن الله وضع))، والحاكم، وقال أبو حاتم: لا يثبت، (و) إذا عرفت هذا فهذا الحديث الخ فيه مما ينفي فيه صفة، والمراد لازم من لوازمها (ليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (ثمَّ اختلفوا) في سبب عدم إجماله:

(فقيل: وهو المختار) إنما لم يكن مجملاً (لحملة على رفع كل الأحكام الدينية) كالحساب والعقاب (والدنيوية) كالقود وغيره (إلا ما خصه دليل) من تلك الأحكام فإنه لا يقدر؛ لأن ذلك الدليل أخرجه من العموم (كإيجاب الكفارة على القاتل خطأ) وإيجابها على (الحائث الناسي) فإنه لولا الدليل على وجوبها في حقهما لكانت ساقطة لعموم الدليل المذكور، (وكغرامات الأموال المتلفة) فإنها خارجة من عموم هذا الدليل؛ لأن ثبوتها بخطاب الوضع وهو لا يشترط فيه مثل ما يشترط في التكليفي.

وقال (الغزالي والرازي: بل) ليس بمجمل لغير ما ذكرتم (لحملة على رفع الأحكام الأخروية كالعقاب وما يتعلق به لا) الأحكام (الدنيوية كالغرامات وغيرها)؛ فإذا؛ لأن المولى إذا قال لعبده: رفعت عنك الخطأ، فإن ذلك في العرف منصرف إلى نفي المؤاخذة بذلك الفعل، فكذا إذا قال الرسول صلى الله عليه وآله، لأتمته مثل هذا القول وجب أن ينصرف إلى ما يتوقع مؤاخذته لأتمته به وهو الأحكام الشرعية في الخطأ، فكأنه قال: رفعت عنكم الأحكام الشرعية في الخطأ.

قلنا: المؤاخذة أعم من أن تكون في الأحكام أخروية أو دنيوية، فإن المحني عليه إذا قال: رفعت عن الجاني الخطأ الذي أوقعه، فإنه لا سبيل إلى نفي إرادة الغرامات.

وقال (أبو عبد الله وأبو الحسين: بل مجمل لما تقدم) في {حرمت عليكم أمهاتكم} من أنه

لا بد من إضمار المتعلق لرفع وهو متعدد.

قلنا: إنه متضح عرفاً، والتقرير قد مضى.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه اللفظ (المشترك) بين معنيين فصاعداً (وليس بمجمل عند جمهور أئمتنا وأبي علي والقاضي) عبد الجبار، وإنما قلنا بعدم الإجمال (لحملة على جميع معانيه) الغير المتنافية عند تجرده عن القرينة، فإذا كان هو الواجب فلا إجمال، وقد سبق تحقيق شاف في المقدمة (إلا عند قيام قرينة إرادة بعض ما وضع) ذلك اللفظ (له من غير تعيينه) أي البعض المراد فإنه يكون حينئذٍ مجملاً لحصول حقيقة الإجمال فيه، وهو عدم الإيضاح في دلالة على الذي أريد به، وذلك كأن يقول الشارع: اعتدي بالإقراء وأنا لا أريد الطهر والحيض، ولكن يمنع تأخير البيان إلى بعد وقت الحاجة.

(أو) لم تقم قرينة على إرادة البعض فإنه يصير مجملاً بوجه آخر غير الأول وهو (احتماله للمعاني المتنافية) وهي المتضادة والجارية مجراها، ولكن إنما تكون مجملاً إذا كان ذلك الاحتمال (من غير قرينة تدل على أحدها) بعينه لتعذر حملة عليهما لتنافيهما وعدم قيام القرينة، فما هذا حاله يحمل عليهما على جهة البدل حتى يظهر دليل الرجحان، وقد تقدم.

وقال (أبو هاشم والكرخي وأبو عبد الله والإمام) يحيى (والشيخ) الحسن (وأبو الحسين: بل) اللفظ المشترك (مجمل) وإن لم يكن على أحد الوجهين المذكورين (إلا لقرينة معينة لبعض ما وضع له) وذلك لأنه يمتنع عندهم أن يراد باللفظة المشتركة جميع معانيها: فعند أبي هاشم والكرخي وأبي عبد الله: أن ذلك يمتنع من حيث القصد واللغة. وعند الإمام ومن بعده: من حيث القصد لا اللغة.

قالوا: فإذا امتنع إرادة المعنيين صار الكلام مجملاً، وهذا مبني على كلام قد قدمنا إبطاله وصححنا خلافه، فنخذه من هنالك موقفاً لإنشاء الله تعالى.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه (الجمع المنكر) سواء كان جمع قلة (كأعبد) أو جمع كثرة (و) ذلك مثل (رجال) وليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء وذلك (لأن له) أي الجمع (ظاهر يعمل عليه) فانتفت منه حقيقة الإجمال، وذلك الظاهر هو (كجماعة الأعبد والرجال على البدل) جمع الكثرة حقيقة في جماعتهم من أحد عشر فما فوقها، وجمع القلة حقيقة في جماعتهم من ثلاثة إلى عشرة، هكذا ذكر معناه في الحواشي، ويفهم منه متناً وحاشية أنه إذا قال: أكرم رجالاً، حمل على أحد عشر فصاعداً على جهة البدل، وإذا قال: اشتر أعبداً حمل على ثلاثة إلى عشرة،

كذلك فيمثل بإكرام أي رجال وشراء أي عبيد، والظاهر أنه يستعمل جمع الكثرة حقيقة في مطلق الجمع، سواء كان أكثر من العشر أو أقل، وهو كلام التفتازاني في التلويح، قال: إنهم لم يفرقوا في التعريف بما يفيد الاستغراق بين جمع الكثرة وجمع القلة، يدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي جانب الزيادة، بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها، وجمع الكثرة غير مختص؛ لأنه مختص بما فوق العشرة، وهذا أوفق بالاستعمالات، وإن صرح بخلافه كثير من الثقات. انتهى.

وبهذا ينحل الإشكال المعروف فيما إذا أقر بدراهم حيث قالوا: يقبل تفسيره بثلاثة، واستشكل بأنه جمع كثرة وأقله أحد عشرة.

وأجابوا: بأن جمع الكثرة يطلق على جمع القلة مجازاً، والأصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بذلك، وهو غير سديد؛ إذ لا يقبل من الالفاظ تحالف الألفاظ في الأقارير التفسير بالمجازي، ألا ترى أن من أقر بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً، إذا نظرت في التقرر المتقدم خرج الجواب سديداً، فإننا نمنع كون جمع الكثرة للثلاثة مجازاً، بل هو لكل من الثلاثة والأربعة إلى ما لا نهاية له حقيقة كما عرفت، فإذا لم يقبل تفسيره بمجاز أصلاً فلا إشكال فتأمل.

(وقيل مجمل؛ إذ ليس بعض المجموع أولى من بعض، فيجب الوقف حتى يبين).

قلنا: هو وإن كان صحيحاً لذلك فإنه يعد ممثلاً بأي جمع أوقع عليه ما تقدم على ما يقتضيه كلام المؤلف؛ إذ يحمل على الأقل المتيقن دخوله في الخطاب وهو ثلاثة؛ إذ الأصل براءة الذمة، فكان ممثلاً فيهم، والفظ وإن احتمل ما فوق ذلك وأن يقصده المتكلم فإنه لا يضر؛ إذ قد يقصد ما يحتمله اللفظ، وإن كان ظاهر في غيره كالمجاز على ما يقضي به كلام غيره، وبالجملة فلا إجمال بكل من التقديرين.

وقال (أبو علي: إن صدر) الجمع (من حكيم فمبين ويحمل على الاستغراق)؛ لأنه يعم عنده بالصلاحية، قال: فإذا قال الحكيم: اضرب رجلاً مثلاً فهو مبين؛ لأن الحكيم إنما يخاطب بما سبق إلى الفهم ويكون مستغرقاً؛ لأن الصلاحية توجب أن لا يخص واحداً دون واحد، وهذه الرواية هي التي رواها عنه الإمام المعتضد بالله الداعي يحيى بن المحسن، وروى عنه القاضي فخر الدين أنه يقول: إن الكلام إذا صدر من حكيم حمل على أقل الجمع وهو ثلاثة؛ لأن الحكيم إنما يخاطب بما سبق إلى الفهم والمتيقن ثلاثة.

قال أبو علي: (وإن صدر من غيره فمحمل) لأن الجمع يحمل على الثلاثة وغيرها من الأعداد، وغير الحكيم قد يخاطب بما لا يسبق إلى الفهم فكان مجملاً.
قلنا: ظاهر اللفظ البيان لما كان له محمل يحمل عليه وهو الثلاثة؛ إذ هي المنتفية، فنحمل الخطاب على اليقين وندع المشكوك فيه.

(ومنها) أي ومما أدخل في المحمل وليس منه (ماله محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي) ^(١) يعني اللفظ قد يرد له محملان، أحدهما أمر لغوي، أي حكم يتعلق باللغة، ويستفاد من اللغوي، والآخر شرعي، أي حكم يتعلق بالشرع، ويستفاد من الشارع، (كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الطواف بالبيت صلاة)) فمحملها اللغوي تسمية الطواف صلاة، والشرعي اشتراط الطهارة في الطواف، (وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((الاثنان فما فوقهما جماعة)) أخرجه البخاري في باب ترجمة باب، وأورد ما يؤدي معناه، وأخرجه ابن ماجة والدارقطني في سننهما والطحاوي في شرح معاني الآثار، وأبو يعلى في مسنده، والحاكم في صحيحه، كلهم من حديث الربيع بن زيد بن عمر، عن أبيه، عن جده عمر بن حذاد السعدي، عن أبي موسى وهو ضعيف لضعف الربيع، لكن في الباب عن أنس وابن عمير عند البغوي في معجمه، وعن عبد الله بن عمر وعند الدارقطني في أفراد، وعن أبي أمامة عند الطبراني في الأوسط، وفي لفظ أحمد عنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلاً يصلي وحده فقال: ((ألا تصدق علي هذا فتصلي معه)) فقام رجلاً فصلى معه فقال: ((هذان جماعة))، وعن أبي هريرة وآخرين.

فهذا الحديث في الجملة، (يحتمل أنه أراد أنهما جماعة لغة) فيكون الإثنان أقل الجمع، (ويحتمل أنه أراد انعقاد الجماعة) في الصلاة (بهما) وحصول فضيلتها (فيجب تأخرهما) إذا كانا مع إمام (خلف الإمام كالجماعة) الثلاثة فصاعداً، [وكذلك يحتمل ((الطواف بالبيت صلاة)) أنه أراد أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغوية، ويحتمل أنه أراد كونه كالصلاة حكماً في افتقاره إلى الطهارة] ^(٢).

(١) في هامش النسخة (أ) ورمز لها بالتصحيح، مالفظة: فلماذا قال محمل ومحمل، ولم يقل معنيان، بخلاف المسألة الآتية فإنها في اللفظ الذي يكون له معنى وضع اللفظ له لغة، ومعنى وضع اللفظ له شرعاً، والحاصل أن المنظور فيه في هذه المسألة حكم المعنى، سواء كان المعنى مسمى الاسم أو لا؟ وفي الآتية مسمى الاسم متفرع عليها، وأيضاً: فالآتية مبنية على القول بالحقائق الشرعية، بخلاف هذه فافتقاراً، فاعرف.

(٢) ما بين القوسين ضرب عليه في الأصل من هامش النسخة (أ).

(و) هذا (ليس بمجمل وفاقاً للجمهور) من العلماء، وإنما كان كذلك (لحملة على المحمل الشرعي لتحده) بعد اللغوي، فكان كالطارئ عليه، (ولأنه) أي الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم لم يبعث لتعريف اللغة) وإنما بعث لتعليم الشرائع، فكان قرينة موضحة للدلالة فلا إجمال.

وقال (الإمام) يحيى (والغزالي: بل) هو (مجمل؛ إذ) اللفظ قرينة تصلح للمحمل اللغوي والشرعي؛ لأنه هو المفروض، و (لا مرجح لأحدهما على الآخر) لعدم الدليل وهو معنى الإجمال.

قلنا: لا نسلم إنه لم تتضح دلالاته، بل يتضح بما ذكرنا من أن عرف الشرع لتعريف الأحكام دون اللغة، وغايته أنها لم تتضح دلالاته بدليل خاص فيه، ولا يوجب عدم الدليل الخاص عدم الإيضاح مطلقاً.

(ومنها) أي ومما أدخل في الجمل وليس منه (ماله مسمى لغوي ومسمى شرعي) كالنكاح فإن معناه لغة الوطاء، وشرعاً العقد، والصوم فإن معناه لغة الإمساك عن الكلام وشرعاً الإمساك عن المفطرات من الفجر إلى المغرب مع النية (كقوله صلى الله عليه وآله) وقد دخل على عائشة: هل عندكم شيء، فقالت: لا، فقال: (إني إذا لصائم) قالت: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأهديت لنا هدية أو جاءنا زور، قالت: فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلت: يا رسول الله أهديت لنا هدية أو جاءنا زور وقد خبأت لك شيئاً، قال: ما هو؟ قلت: حيس، قال: هاتيه فحئت به فأكل منه، ثم قال: ((قد كنت أصبحت صائماً))، أخرجه مسلم وما في المعنى وهو الثاني، وفي رواية الترمذي ((إني صائم))، وهذا في الإثبات، وفي النهي كنهيه عن صوم يوم النحر.

(و) مثل هذا اللفظ إذا صدر عن الشارع هل يكون ظاهراً في معناه الشرعي أو مجملاً بينهما فاعلم أنه (ليس بمجمل عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (مطلقاً) أي في الإثبات والنهي؛ لأن عرف الشارع استعماله فيه، وذلك يقضي بظهوره فيه عند صدوره عنه، فلا إجمال.

وقال (الباقلاني): هو (مجمل) مطلقاً، أي في الإثبات والنهي، (تفريعاً على ثبوت الحقيقة الشرعية) على مذهب من يشتهها، وإلا فهو منكر لها، فلا يحصل مثل هذا على أصله مستدلاً بأنه يصلح لهما ولم يتضح في شيء منهما فيكون مجملاً.

قلنا: الجواب منع عدم الإيضاح وبيان كونه متضحاً كما تقدم، فيتضح بما ذكرنا من العرف. وقال (الغزالي) بل هو (مجمل) لكن لا مطلقاً بل (في النهي دون الإيجاب)، فليس بمجمل فيه (لحملة فيه) أي في الإثبات (على الشرعي) كما يقوله بخلاف النهي؛ لأن الشرعي ما وافق

أمر الشارع، وكل ما وافق أمره فهو صحيح، فلو حمل على الشرعي لكان صحيحاً، وليس صحيح لما مر أن النهي يدل على الفساد أولاً، ولا يدل على الصحة، ولم يكن فيه دلالة، وهذا كاف في الإجمال؛ لأنه إذا لم يكن فيه دلالة على الصحة لم يكن فيه دلالة على كونه شرعياً، [فإذا تعذر الشرعي وانتفى اللغوي لزم الإجمال، لصدوره عن الشارع] ^(١).

قلنا: لا نسلم أن الشرعي هو الصحيح شرعاً، بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول: هذه صلاة صحيحة، وهذه صلاة فاسدة وإلا لزم في قوله عليه السلام ((دع الصلاة أيام إقرائك)) أن يكون مجملاً بين الصلاة والدعاء، واللازم متنفٍ؛ لأنه ظاهر في معناه الشرعي قطعاً، سلمنا، فلا نسلم أن عدم دلالة النهي على ذلك توجب انتفاء الدلالة مطلقاً ليثبت الإجمال.

وقال (الآمدي): ليس بمجمل فيهما أي في الإثبات والنهي (إذ يحمل في النهي على) المسمى (اللغوي) لأنه تعذر الحمل على الشرعي للزوم صحته، وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشيء منها لا يصح.

قلنا: الجواب ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وبأنه يلزم في قوله: دع الصلاة أن يكون المنهي عنه هو اللغوي وبطلانه ظاهر، (وفي الإثبات يحمل على) المسمى (الشرعي) لما ذكرناه (فأما ماله مسمى لغوي ومسمى عرفي كدابة) فإن لها مسمى لغوياً وهو كل ما يدب وعرافياً وهو ذات الأربع (فلا إجمال فيه لحمله على العرفي اتفاقاً) لأن العرف طارئ على اللغة، وهو يجب حمل اللفظ على المعنى الطارئ؛ إذ قد صار اللفظ غالباً عليه، ولا فرق في هذا بين أن ينقل الكلام عن محل الحقيقة إلى ما هو خارج عنه كالعائط، أو بتخصيصه ببعض المسميات كما مثل أولاً.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، ورمز له بالتصحيح.

الباب السابع :

باب المبين

الباب السابع من أبواب الكتاب: باب المبين

فصل: [في معنى المبين والمفسر]

(المبين نقيض المجمال) فحقيقته: ما اتضحت دلالته، (ومرادفه: المفصل: والمفسر) يعني أن معانيها متفقة، قال أبو الحسين: وقولنا مفسر قد يراد به ما احتاج إلى تفسيره، وقد يراد به الخطاب المتداول المستغنى عن تفسيره لوضوحه في نفسه، (ويقع) المبين: (في القول) الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: فالأول: كقوله تعالى {بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} (البقرة: ٦٩)، فإنه مبين لقوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧).

والثاني: كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((فيما سقت السماء العشر)) فإنه ورد مبيناً لقوله تعالى {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١)، وسواء كان القول (منطوقاً) كما مثل، (أو مفهوماً) كقوله تعالى {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ} (الاسراء: ٢٣)، فإن ما يفهم منه وهو تحريم الضرب مبين، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((في سائمة الغنم زكاة)) فإن ما يفهم منه وهو كون المعلوفة لا زكاة فيها مبين، (و) سواء كان ذلك القول (مفرداً) كما مثل، (أو مركباً) مثل ما لو قيل: أو يعفوا الزوج.

(و) يقع (في الفعل) وهو في الأغلب من النبي عليه السلام وآله الكرام مثل صلاته فإنها مبينة لقوله تعالى {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام: ٧٢)، بواسطة قوله عليه الصلاة والسلام وآله الكرام ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، وحقه فإنه ورد مبيناً لقوله تعالى {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} (آل عمران: ٩٧)، بواسطة قوله عليه الصلاة والسلام وآله ((خذوا عني مناسككم)).

(و) يقع المبين في (الترك) كلو ترك التشهد الأوسط من غير سهو فإنه مبين لجوازه، أو ترك القنوت كذلك.

(والتقرير) كأن يرى النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنساناً يصلي ويفعل أفعالاً في الصلاة ولا ينهأ عنها مع تكامل شروط التقرير، فإنه يدل على جوازها؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان صلى الله عليه قد ترك ما يجب من النهي عما يفسدها، فيثبت أن التقرير بيان.

(و القياس) كما لو قال صلى الله عليه وآله وسلم ((يحرم الخمر لكونه مسكراً)) فإن ذلك يدل على تحريم النبيذ بالقياس على تحريم الخمر، وذلك بجامع الإسكار دلالة مبينة.

(ويكون) المبين (مبتدأ) بمعنى أنه لم يسبق له إجمال، بل ورد مبيناً من أصله وذلك (كالفعل) الصادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم المستغني عن البيان بنفسه، كلو واطب عليه الصلاة والسلام وآله على سجدتين فإنه لا يجوز أن يتعمد فعلاً كثيرة ليست من الصلاة ولا أن يسهو دائماً، (أو الخطاب المستغني عن البيان بنفسه) وبفسه متعلق بالمستغني بمعنى أنه واضح الدلالة جليها لا يحتاج إلى ضمنية، فلا يحتاج إلى إضمار وتقدير وصفة، وذلك (كالنص) الصريح في الدلالة على المراد فلا يحتاج إلى بيان، مثل {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، فإنه مبين بنفسه.

واعلم أن إطلاق اللفظ المبيّن - بفتح الياء - على الواضح بنفسه، وإن كان غير متبادر إلى الفهم صحيح لغةً ومعنى.

أما معنى: فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظٍ محتمل.

وأما لغة: فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه: والتبيين الإيضاح، والتبيين أيضاً الوضوح، والمثل: قد بين الصبح لذي عينين، أي تبين هذا اللفظ، فأطلق التبيين على الوضوح، وهو مصدر وضح لا أوضح بقوله وضح الشيء وضوحاً فهو واضح، فيكون اسم المفعول منه هو المبيّن، يطلق أيضاً على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره.

(والظاهر الذي لم يخصص) نحو قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣).

(وغير مبتدأ كالفعل غير المستغني) عن البيان، وهو الذي لم يقترن به ما يدل على البيان كالقيام من الركعة الثانية إلى الركعة الثالثة من غير جلوس، ولا تيقن عمد، فإنه يحتمل السهو والعمد، (والمشترك بين المعاني المتنافية) التي بينها تضاد كالقراء مثلاً والجنون، وإنما كان محتاجاً إلى البيان لاستحالة قيام المشترك بالمعاني، فاحتاج إلى بيان أيها أريد، فأما غير المتنافية فقد أوضح ذلك سابقاً أنه يجب على الصحيح حمل المشترك على جميعها، وأنه ليس بمحمل.

وإنما يكونان أعني الفعل والقول مبينين (بعد بيانهما) أي بيان المراد منهما فالفعل كأن يبين بأحد الوجهين، والقول كأن يقول الشارع: المراد بالإقراء في قوله تعالى {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، الحيض، أو يقول الإطهار، أو ينصب قرينة تدل على ذلك.

(والعام المخصص والمطلق والمقيد) فإنهما يصيران بعد حصول ذلك فيهما متبين. وأنت خبير بأن ما يكون كذلك إلا إذا كان العام مخصصاً بمبين لا إذا كان مخصصاً بمجمل فإنه يزداد إجمالاً، ويكتسب غير إشكاله إشكالاً.

(والبيان) واشتقاقه من بان إذا ظهر وانفصل، هو (ما يفهم به المراد بالمجمل، وهو)، يشمل الضروري والدلالة والأمانة، فقصره (على الدليل) كما ذكره المصنف لا ينبغي، ولعله أراد به ما يعم الثلاثة. (وقد يطلق) البيان (على) متعلق التبيين وهو (مدلول ذلك) الدليل فيقال في حده: العلم الحادث عن الدليل، والقائل بهذا الشيخ عبدالله، قال: لأن البيان هو ما يتبين به الشيء، والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث، كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة، ولهذا لا يوصف الله بأنه مبين لما كان عالماً بذاته لا بعلم حادث.

وَحَدُّهُ هَذَا لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَمْرَيْنِ:

أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ الْحَاصِلَ مِنَ الدَّلِيلِ قَدْ يَكُونُ ظَنًّا.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّ الْبَيَانَ اللَّغْوِيَّ هُوَ الْكَشْفُ وَالْإِيضَاحُ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ: تَبَيَّنَ لِي كَذَا إِذَا دَلَّ عَلَيْهِ، فَهَذَا هُوَ الْأَظْهَرُ فِي الْعَرَفِ مِنَ الْعِلْمِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ الْعِلْمُ بِأَنَّهُ بَيَانٌ، وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ تَبْيِينٌ. (و) يطلق (على فعل المُبَيِّنِ) وهو التبيين، كالسلام والكلام للتسليم والتكليم، فيُحد: بأنه الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التحلي والوضوح. وأورد عليه ثلاثة إشكالات:

إحداها: البيان ابتداء من غير تقرير إشكال، فهو بيان وليس يتم إخراج من حيز الإشكال.

وثانيها: أن لفظ الخبر في الموضوعين مجاز، والتجوز في الحدود لا يجوز.

وثالثها: أن الوضوح هو التحلي بعينه فيكون متكرراً.

قال عضد الدين: ولا يخفى أنها مناقشات واهية.

(ويكون) البيان (بالعقل) وذلك (كالتخصيص) به في مثل {يَا أَيُّهَا النَّاسُ} (البقرة: ٢١)، فإنه

خص منه بالعقل المجانين فهو بيان عقلي.

[وقوله كالتخصيص به: يحتمل أن يكون مثلاً للبيان العقلي، فيكون الضمير راجعاً إلى مطلق البيان، ويحتمل أن يكون قياساً لبيان المجرى على تخصيص العام، فيكون الضمير عائداً إلى البيان المذكور أولاً^(١).
 (و) يكون (بطرق الشرع كقوله تعالى) {بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} (البقرة: ٦٩)، فإنه بيان لقوله تعالى {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، (وقول رسوله صلى الله عليه وآله وسلم) ((فيما سقت السماء العشر)) فإنه بيان لقوله تعالى {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١)، (اتفاقاً) بين الأمة.

(و) يقع في (فعله) وهو على وجوه:

(كصلاته) صلى الله عليه فإنه بيان لقوله ((صلوا كما رأيتموني أصلي)).

(وحجه) فإنه بيان لقوله ((خذوا عني مناسككم)).

(وإشارته) كما أشار إلى عدد الشهر بأصابعه، فقال ((الشهر هكذا وهكذا وهكذا)) وحسب

في الثالثة إصبعه، وهذا البيان مستحيل على الله تعالى لاستحالة الجوارح عليه.

والكتاب: نحو: يكتبه الله في اللوح المحفوظ، ونحو: انفاذ رسول الله ولاته وعماله بكتبه إلى

البلاد، ولكن لا يخفى أن الكتابة مستحيلة على الله، لكنها غير مستحيلة أن تُخلق في جسم فتكون كالبيان بالإشارة.

(خلافاً للدقاق) فزعم أن البيان لا يكون بالفعل.

لنا: أنه صلى الله عليه وآله بين الصلاة والحج بالفعل كما تقدم.

فإن قيل: إن البيان إنما هو لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((صلا كما رأيتموني أصلي))

((وخذوا عني مناسككم)) لا بالفعل.

قلنا: البيان بالفعل، وذلك دليل كون الفعل بياناً لأنه هو البيان.

ولنا أيضاً: أن مشاهدة الفعل أدل في بيانه من الإخبار عنه، ولذلك قيل في المثل السائر: ليس

الخبر كالمعانية، فلا يعد في العدول إليه روماً لزيادة الدلالة.

قال: الفعل يطول، فلو بين به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله، وأنه غير جائز.

(١) ما بين القوسين زيادة من هامش النسخة (أ)، ورمز له بالتصحيح.

قلنا: أولاً لا نسلم أن الفعل أطول من القول؛ إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثيرة.

وثانياً: لا نسلم لزوم تأخير البيان؛ إذ تأخير البيان أن لا يشرع فيه عقيب الإمكان، ولا يشغل به، وهذا قد شرع فيه واشتغل به، وإنما الفعل هو الذي يستدعي زماناً، ومثله لا يعد تأخيراً كمن قال لغلامه: ادخل البصرة، فسار في الحال وبقي في مسيره عشرة أيام حتى دخلها فإنه لا يعد بذلك مؤخراً بل مبادراً ممثلاً بالفور.

وثالثاً: بأنك ما تعني بقولك: لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل إذا لم يكن فيه غرض، الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

بيانه: أنه وإن تأخر البيان فقد فعله بسلك أقوى البيان لكونه أدل على كما مر. ورابعاً: أن تقول: تأخير البيان لا يمنع مطلقاً، وإنما يمتنع عند وقت الحاجة، وهذا لم يتأخر عنه فيجوز. (و) يقع في (تركه كسكوته) إذ قد قررنا أن سكوته صلى الله عليه وآله وسلم على المنكر مع الشروط المتقدمة لا يجوز فيكون بياناً، وهو على أربعة أوجه:

أولها: أن يسأل عن حكم واقعة ويسكت عنها فيعلم بسكوته أنه لا حكم لها. وثانيها: أن يقوم من الركعة الثانية إلى الثالثة من غير تشهد مع العمد، فيعلم أنه واجب. وثالثها: أن يكن ظاهر الخطاب متناولاً له ولأتمته على سواء، فإذا ترك ذلك الفعل دل على كونها مخصوصاً من الخطاب، وأنه غير لازم.

ورابعها: أن يترك فعلاً بعد ما فعله، وقد دل على وجوبه، فبتركه له يعلم أنه قد نسخ عنه، ثم ينظر فإن كان حكم الأمة حكمه نسخ عنهم أيضاً وإلا فكان حكمهم بخلاف حكمه. (وكذا تقريره) يقع البيان به (خلافاً لأبي عبد الله) فزعم أنه لا يصح البيان به.

لنا: لو لم يقع البيان بالتقرير لأدى إلى أن يكون صلى الله عليه وآله وسلم مخالفاً بالواجب وتبليغ الشرائع؛ إذ السكوت على المنكر لا يجوز عليه، فهو كالإباحة له، وذلك ظاهر الامتناع. قال الإمام الحسن، وشبهته ضعف دلالتة.

(و) يكون البيان (بالإجماع) الوارد عن الأمة أو العترة؛ لأنه يكشف لنا عن بيان من الرسول؛ إذ لا يجمعوا عن خبط وجراف.

(و) يقع (بالقياس) لحكم على آخر إذ القياس دليل معمول به، فيصح أن يكون بياناً. (ويعرف كون فعله) صلى الله عليه وآله وسلم (أو تركه بياناً بنصه على ذلك) كأن يقول: هذا بيان لهذا، وكقوله ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) ونحوه، (أو بأن لا يوجد غيرهما) أي الفعل والترك من قول وارد عنه صلى الله عليه وآله وسلم (مع صحة كونه بياناً) بأن تجتمع شروط الاستدلال فيعلم أن ذلك الفعل بيان المجمل، وإلا فقد أخرج البيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز.

فصل: [في القول والفعل الواقعان بعد المجمل]

(وإذا وقع بعد المجمل قول وفعل) وكل منهما صالح للبيان، إذا كان كذلك فالمجمل على أحوال قد أشار إليها بقوله:

(فإن اتفقا) أي القول والفعل (في صلوحهما لبيانه) أي الجممل بأن كان كل واحد معيناً للمراد (وعلم المتقدم) منهما (فهو البيان) لحصول المقصود به قبل صاحبه، سواء كان قولاً أو فعلاً، (والثاني: تأكيد) للأول (كما لو أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد آية الحج) وهي قوله تعالى {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} (آل عمران: ٩٧)، (بطواف) واحدٍ وسعي واحد (وفعل طوافاً) واحداً وسعياً واحداً، فكل منهما صالح للبيان، (فإن لم يعلم) المتقدم منهما (فإن علم وجودهما دفعة) كأن يقول بالقول المبين في أول الفعل كأمره بطواف واحد أول فعله (فكلاهما بيان) إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، (وإن لم يعلم ذلك) أي وجود القول والفعل دفعة (فإن نُقِلَا) عن الشارع (دفعة) واحدة بأن ينقل بلفظٍ كأن يقال: طاف طوافاً واحداً وفعل طوافاً واحداً، (فكذلك) أي فكلاهما بيان (وإن تقدم أحدهما على الآخر في النقل) بأن نقل أحدهما منفرداً قبل الآخر ثم نقل بعده (فهو) أي المتقدم نقلاً (البيان) لحصول المقصود منه، (والثاني) وهو المتأخر نقلاً (تأكيد) للأول.

وقال الرازي في محصولة: بل يحكم على الجملة بأن الأول منهما بيان والثاني تأكيد، (وأولهما) أي القول والفعل (بيان لمن يشاهد حضرته صلى الله عليه وآله وسلم) وإن كان هو المتأخر في النقل، ووجه ذلك واضح.

(وقيل) في الحواشي: فيما نقلاً دفعة أو تقدم أحدهما (يتعين المرجوح للمتقدم فيكون هو البيان) ويكون (الراجع تأكيداً) له (إذ المرجوح لا يؤكد الراجع) فيتعين العكس ليحصل التأكيد.

والجواب: ما قاله عضد الدين أن ذلك إنما يلزم في المفردات نحو: جاءني القوم كلهم، وأما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعضٍ للتأكيد، فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تأكيداً وتقريراً لمضمونها في النفس زيادة تقرير.

هذا إذا اتفقا (وإن اختلفا) في صلوحهما لبيانه (كما لو أمر بعد آية الحج بطواف وفعل طوافين) وذلك لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ((من قرن حجاً إلى عمرة فليطف لهما طوافاً واحداً وسعيماً واحداً)) أو روي ((أنه قرن فطاف طوافين وسعى سبعين))، أرسله في أصول الأحكام عن علي عليه السلام، (فالمختار أن المتقدم منهما هو البيان إن علم) تقدمه، وسواء كان هو القول أو الفعل (وفاقاً لأبي الحسين) البصري، (والمتأخر ناسخ له) أي الحكم ما قبله وهو البيان الأول (إن أمكن العمل بالمتقدم) لأن ذلك من شرائط النسخ لما ستعرفه إنشاء الله تعالى (ومبين للمجمل) أي الخطاب المجمل عطف على نسخ نحو: حجوا وطوفوا، ويكون بياناً له بالنظر إلى الصفة الأولى.

ونظّر هذا الحفيد، ووجه النظر: أن البيان والمبين كالشيء الواحد؛ إفادتهما إفادة واحدة، فنسخ البيان الأول نسخ للمبين، وإذا كان كذلك فكيف يكون الثاني ناسخاً للبيان الأول مبيناً للمجمل، وما قدمنا يقضي بأن البيان نسخ له؛ ولأن من حق البيان أن يرد على ما هو مجمل، ومن حق المنسوخ أن يكون مبيناً، وهذا يقضي بأن الخطاب الذي بينه الثاني مجمل ومبين، وهذا متنافي.

ويمكن الجواب عن هذا النظر: أمّا عن الأول فلا نسلم أن نسخ البيان نسخ للمبين، وإن كانت فائدتهما واحدة؛ لأن المبين بيان صفة الفعل وحكمه وكيفيته، والمبين المختص بذلك، وقد يؤخذ الشيء عارياً عن بيانه، ويخاطب به مع الجهل ببيانه، فدل على أن أحدهما قد ثبت وهو المجمل من غير بيان، وقد يزول الكلام المجمل على إجماله، فلم يصح ما ذكره.

وعن الثاني: أنا لا نسلم أن الأمر كما ظننته في أن في ذلك تنافياً؛ لأنه يمكن أن يكون الشيء يفتقر إلى البيان من وجهين، ويكون المجمل مجملاً بالنظر إلى وصفين للفعل، فتكون المصلحة في أداء الفعل في وقت على أحد الوصفين، مع أدائه على الوصف الآخر في وقتٍ آخر، ويرد الأمر بذلك، وليس فيه بيان أحد الوصفين، فيفتقر إلى بيانين في الوقتين، ففعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الفعل على صفةٍ في وقتٍ كان يفعله بياناً للمجمل، ثم إذا ورد فيه بعد ذلك بأننا نفعل الفعل على صفةٍ أخرى غير تلك الصفة التي بينها بالفعل كان قوله هذا بياناً للمجمل بالنظر إلى الوصف الثاني الدال

عليه الفعل، وفي الوقت المتأخر ونسخاً للوصف الذي قد تغيرت المصلحة في أداء الفعل عليه، وكذلك الفعل إذا تأخر وتقدم القول فعلى هذا يزول الإشكال ويتبين كلام المصنف رحمه الله تعالى.

وحجتنا: أنه إذا تعقب ما يصح أن يكون بياناً وجب أن يكون بياناً.

وقالت (الفقهاء: القول هو البيان تقدم أو تأخر) قالوا: وإنما قلنا كذلك (إذ هو) أي القول (بيان بنفسه) بخلاف الفعل، وإنما يكون بواسطة القول؛ لأنه لا يتعدى إلينا إلا به.

قالوا: (وفعله الثاني ندب في حقه وفي حقنا، أو واجب في حقه) دون أمته.

قالوا: ولأن في هذا جمعاً بين الدليلين، والجمع بين الدليلين ولو من وجهة أولى من تعطيل أحدهما بالكلية.

قلنا: الفعل يتعدى إلينا كالقول وهو في مثله في الدلالة على الأحكام، بل هو أكشف وأظهر فوجب أن نجعله بياناً.

(وإن جهل) المتقدم منهما بعينه، وهذا تقسيم لقوله فالمنتار أن المتقدم هو البيان إن علم، فلا يخلو: إما أن يتعلق بالفعل لفظاً أو قرينة حال، أو لا:

ولا شبهة في أن الثاني لا يعارض القول ولا يقع به البيان.

وأما الأول فإنه إذا عارض القول (فالترجيح) بينهما هو الواجب؛ إذ قد صار لكل واحد منهما من العلة والاختصاص بالمحمل ما أوجب لإطراح إلا لطريقة ترجيح.

قال الدراي: ويكون الرجحان هاهنا بما ترجح التقدم على التأخر، فأما ما يرجح أحدهما في نفسه بكثرة النقلة والزيادة في عدم التهم، ونحو ذلك، فيحتمل أن لا يرجح به، ويحتمل أن يرجح به بماله من المزية على الثاني.

(ثم) إذا عدت جهات الترجيح (فالموقف) هو الواجب حينئذ لحصول التعارض بين الدليلين.

فصل: [في حكم الفعل المتناول لأفعال من جماعتهم]

(و) اعلم أن ظاهر الأمر إذا تناول أفعالاً من جماعة فإنه يجوز أن يريد المتكلم جميعهم، ويجوز أن يريد بعضهم، ويجوز أن يريد جميع الأفعال، ويجوز أن يريد بعضها دون بعض، فإذا صدر من الله عز وجل ما ظاهره الأمر بالأفعال ولم يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكون الاسم المتناول للأفعال مجملاً كقوله عز وجل {أقيموا الصلاة}.

والآخر: أن يكون الاسم بيني على صفتها، لكنه عام أريد بعضه، وهو كقوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ وهو يريد بعضهم.

إذا عرفت هذا فهو (فيجب) في كلا الضريين (تبيين الخطاب) من الله عز وجل (لمن أريد فهمه منه) أي فهم الخطاب دون من لم يرد أن يفهمه، فأما من أراد أن يفهمه فإنه لو لم يبين له المراد - مع أنه لا سبيل له إلى ما كلف من الفهم إلا بالبيان - كان قد كلف ما لا سبيل له إليه. وأما من لم يرد أن يفهم الخطاب فسيأتي وجه عدم وجوبه إنشاء الله تعالى.

(و) إذا ثبت ذلك فالخطاب من الشارع (هو بالنسبة إليهم) أي إلى من أريد فهمه منه (نوعان): الأول: (ما أريد به علم وعمل) وذلك (كالصلاة والصيام بالنسبة إلى العلماء) فإن الله تعالى أراد أن يفهما مراده بآية الصلاة وأن يفعلوها.

(و) الثاني ما أريد به من المكلف المخاطب به (علم) بذلك الحكم واعتقاد له (دون عمل) فلم يرد منه أن يعمل به وذلك (كالزكاة والحج بالنسبة إلى العالم الفقير) فإنه تعالى أراد من العلماء العلم بمقتضى خطابه الدال على وجوبهما واعتقاده دون العمل لفوات شرطه في حقهم، (ولا يجب تبينه لمن لم يرد منه فهمه) أي الخطاب؛ لأنه لا وجه لوجوب بيان المراد إلا كونه تمكيناً مما أريد من فهم المراد، وهذا غير قائم في من لم يرد الله سبحانه أن يفهم مراده بالخطاب، وما ليس له وجه وجوب فليس بواجب، ولهذا لما لم يكن للإقذار وجه وجوب إلا كونه تمكيناً من الفعل لم يلزم أن يقدر الله سبحانه على الفعل من لم يكلفه فعله، (وهو) أي الخطاب الذي لم يرد فهمه من المكلف (بالنسبة إليهم) أي إلى الذين لا يراد منهم الفهم (نوعان):

الأول: (مالم يرد به علم ولا عمل، نحو: الكتب السالفة بالنسبة إلى هذه الأمة) بأن الله تعالى ما أراد أن يفهما مراده بها، ولا أن يفعلوا بمقتضاها، وإنما الواجب عليهم التصديق بجملتها لا بكل فرد منها للقطع بأنه قد كذب في بعضها وحرف، ولكن (على القول بأن شرع من قبلنا ليس بحجة) وسيأتي الكلام عليه إنشاء الله تعالى، فأما عند المعتقدين لذلك فإنهم يقولون: نحن متعبدون بشرع من قبلنا، فيجب علينا العلم والعمل بما خوطبنا فيها أو العلم فقط.

(و) الثاني: (ما أريد به عمل فقط) أي ولم يرد به علم أو اعتقاد وذلك (كالحيض والنفاس) أي أحكامها (بالنسبة إلى النساء) المتصفات بذلك؛ لأن الله عز وجل أراد منهن التزام أحكام

الحيض والنفاس (عند تضيق الحادثة) عليهن بحيث يتعذر عليهن الإجتهد والفحص عن الأخبار الدالة على ذلك، وبيان مجملها وتخصيص عمومها بحيث لو استعملن ذلك فات المقصود عليهن فيعلمن بما يقتضيه الخطاب بشرط أن يفتيهن المفتي ويجعل لهن سبيلاً إلى ذلك بما علم من دين النبي صلى الله عليه من الرجوع إلى العلماء، ولم يرد منهن على الإيجاب فهم المراد بالخطاب؛ لأنه وقت التضيق لم يوجب عليهن سماع أخبار الحيض فضلاً عن الفحص.

فصل: في بيان هل يجب مساواة البيان للمبين في حكمه أولاً

ثم هل حكمه حكمه في صفة بمعنى أن المبين إن كان المبين قطعياً كان بيانه قطعياً أو جلياً كان بيانه جلياً، وأشار إلى الأول بقوله:

(واختلف في البيان هل يجب مساواته للمبين) وهو المجمل (في حكمه) من وجوب غيره (فيكون بيان المجمل الواجب واجباً و) بيان (المندوب مندوباً و) بيان (المباح مباحاً) تبعاً لما بينه، وفي الحواشي: لا يقع منه تعالى إلا الراجح واجباً أو تفضلاً، ولا يقع منه تعالى المباح، وليس في أفعاله ما صورته صورة المباح إلا عذاب أهل النار، ففي قولهم مباح نظراً، (أو يجب) بيان المجمل (مطلقاً) سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً:

(فعند أئمتنا والجمهور: يجب مطلقاً) على الله تعالى أن يبين خطابه للمكلفين إزاحة للعلة في كل ما كلفناه من واجب وندب وغير ذلك، ويجب على الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأنه مأمور بالتبليغ؛ ولأنه لو كان حكم البيان حكم المبين للزم منه أنه إذا كان المبين قبيحاً أو مكروهاً أن يكون بيانه كذلك (وإلا) نقل لوجوبه (لزم تكليف ما لا يعلم) إذ قد أقمنا القاعدة أن المندوب مكلف به، فلو لم يشترط أن يبين لزم أن يكلف بما لا يعلم، فاستحالة ذلك معلومة، ولهذا قال باستحالته بعض من أجاز تكليف ما لا يطاق.

(وقيل) لا يجب البيان مطلقاً (بل هو) أي البيان (مساوٍ للمبين في ذلك) في الحكم من وجوب وغيره، قال أبو الحسين: فإن أراد بذلك أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح؛ لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظ يفيد الوجوب، وإن أرادوا أنه إذا لم يكن المبين واجباً كان بيانه واجباً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا لم يكن المبين واجباً لم يكن بيانه واجباً وإلا فباطل لما ذكرناه أولاً.

وإلى الثاني أشار بقوله: (ويجب كون البيان أوضح منه) أي من المبين (في الدلالة) على المقصود، فلا يصح أن يكون البيان مساوياً في الدلالة؛ إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى بيان، وما يحتاج إلى بيان لا يكون بياناً، (لا في القوة) فلا يجب في البيان أن يكون مساوياً للمبين فيها، ولا أن يكون أقوى منه، (فيصح تبين القطعي بالظني عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (على ما تقدم) تفصيله في التخصيص، وسواء كان ذلك المبين (مجملاً كقراء) في المشترك لترده بين المعنيين، (أو) كان (عاماً) مبين الحقيقة مثل: من دخل داري أكرمه، أو مختلفها مثل: عين، على ما حققه العضد في غير هذا الموضوع، (أو مطلقاً) كأعتق رقة.

وقال أبو الحسن (الكرخي وأبو عبد الله: بل يجب المساواة) بينهما بمعنى أنه يمتنع كون البيان أدنى، ولا يمتنع كونه أقوى فالقطعي يبين بقطعي، والظني بقطعي أو ظني.

وقال (الآمدي وابن الحاجب:) بل (يجب في العام والمطلق كون المخصص والمقيد أقوى) فلا يجوز أن يكون مساوياً، لكن الظاهر أن مرادها بالأقوى الأقوى دلالة لا أن مرادها القطع بذلك؛ لأنه قد تقدم لابن الحاجب جواز تخصيص القطعي بالظني.

قال (الآمدي: لا المجمع كالمشترك فيصح بيانه بالأضعف) لما سيأتي، وهذا هو الذي يقضي به قول ابن الحاجب في المنتهى؛ لأنه قال: وأما المجمع فواضح، قال بعض شراح مختصره: معناه أن الذي ذكره من أن البيان يجب أن يكون أقوى إنما هو في غير بيان المجمع من تخصيص العام وتقيد المطلق، وأما بيان المجمع فيجوز أن يكون بالمرجوح.

فإن قيل: المجمع غير متضح الدلالة فيكون بيانه وهو ما يعين أحد احتمالاته أقوى منه بالضرورة ولا يتصور كونه مرجوحاً.

قلنا: عدم إيضاح دلالة المجمع على المعنى المعين المراد منه لا ينافي قوة دلالة على معناه الإجمالي، أعني أحد الاحتمالين كما في قوله تعالى {ثلاثة قروء} فإنه قوي الدلالة على ثلاثة أفراد من الطهر أو الحيض، فيجيء النزاع هل يعين أحدهما بلفظ دلالة أضعف من ذلك بأن لا يكون قطعياً في مدلوله، مثلاً لو بين بالطمث وفرضنا عدم تواتره عن العرب في الحيض، لكن نقل نقلاً أحادياً، وسيق الخلاف في العضد ومفهومه مع الرجوع إلى ما سبق من القواعد يقضي بأن المراد بالأقوى أقوى دلالة كما حملنا عليه قول ابن الحاجب، فإذا يكون خلاف الكرخي في جواز المتساوي دلالة،

فكان ينبغي أن يقول المصنف بعد قوله: ويجب كون البيان أوضح منه في الدلالة خلافاً للكرخي، فأجاز المساوى، ثم يحكي بقية الخلاف، لكن ربما أن الذي حملة على ذلك نزاع الكرخي في جواز تخصيص القطعي بالظني، لكننا قد جرينا في الإستدلال على ما أعطاه ظاهر المبين.

فقلنا لنا: أن دليل وجوب العمل بالخبر الأحادي وبالقياس قطعي، فصح البيان بهما، ولا يضرنا كون المبين قطعياً، والبيان ظنياً؛ إذ لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك، وأن الظن كالعلم في جلب النفع ودفع الضرر، وأيضاً فقد وقع كالتخصيص للقرآن والأخبار المتواترة، بخبر الواحد ونحوه.

وشبهة الكرخي: ما تقدم في جواز تخصيص القطعي بالظني، والجواب واحد.

وشبهة ابن الحاجب: أمّا أنه لا يجوز بالمرجوح؛ فلأنه يستلزم إلغاء الراجح بالمرجوح، وأنه باطل، بيانه: أن العام إذا تبين بما ليست دلالاته على البعض الذي أخرج كالكافر من قولنا: الرقاب المؤمنات كدلالة العام في القوة، فقد ألغى دلالة العام على ذلك البعض بدلالة اللفظ الذي يفيد التخصيص وهو أضعف.

وأما أنه لا يجوز بالمساواة فلأنه يلزم التحكم؛ ذ ليس أحدهما مع تساويهما أولى بالإبطال من الآخر، وأمّا بيان الجمل فيجوز أن يكون بالمرجوح؛ لأنه لا تعارض بين الجمل والبيان؛ لئلا يلزم إلغاء الأقوى بالأضعف.

قلنا: قد قام الدليل القاطع على وجوب العمل به بالأدلة الظنيّة فيما ذكره، وقد أسلفناه، وأن لا إلغاء للأقوى بالأضعف؛ إذ نحن غافلون بهما جميعاً، ولا التحكم؛ إذ قد استويا في الدلالة وقد عمل بموجبهما والله أعلم.

فصل: [في حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة]

(ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة) وهو وقت التكليف بالعمل؛ لأن في ذلك تكليف ما لا يعلم، وهو قبيح.

بيان ذلك: أن المكلفين إذا حوطلبوا بالصلاة عند تضيق وقتها وعرفوا أنه تعالى لم يرد بها المعنى اللغوي، ولم يبين لهم ما قصده بها كان تكليفهم بها مع تأخير بيانها تكليفاً لما لا يعلمون، وذلك لا يجوز عليه، أعني تكليف ما لا يعلم عند العدلية وأكثر المجبرة.

فإن قلت: الحديث - الذي رواه سهل بن سعد وأخرجه البخاري ومسلم من أنها أنزلت {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ} (البقرة: ١٨٧)، ولم ينزل من الفجر، فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله عز وجل بعد {مِنَ الْفَجْرِ} فعملوا أنه إنما يريد الليل والنهار - يقضي بأنه يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قلت: قال الزمخشري فيه: من لا يجوز تأخير البيان وهم الأكثر لم يحكم بصحته.

وقال السيد إبراهيم في بعض الحواشي: لا بد من تأويل على كلا القولين، فإنه عن وقت الحاجة لا إليها.

قلت: وتأويله أنه مجاز، والمجاز لا بد له من قرينة إما عقلية أو غيرها، فهو مجاز مصحوب بقرينته، وأنه يعلم بالعقل المستفاد من الأمر بالإمساك من المفطرات نهاراً أن المقصود بالخيط الأبيض النهار وبالأسود الليل، ومن ثم بكت صلى الله عليه وآله وسلم عدياً في الأثر الراوي له البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي بقوله ((إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين)) لما قال له إنهما الخيطان.

وفي بعضها: أن سؤاله عن قوله حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الأسود من الفجر فخفي عليه ذلك مع قوله من الفجر، فكان يلزم على هذا أن يحتاج إلى بيان، ما ذلك إلا لأن الله [عز] وجل اكتفى بالقرينة الخفية أولاً، ثم لما خفيت على كثير زاد قرينة أوضح منها تفسيراً أو تحقيقاً، ولما كانت بحيث لا يخفى نسب الجاهل لها إلى عرض القفا، فلذلك لما كانت واضحة لم يرد الله عليها بياناً والله أعلم، هذا ما لاح لي في ذلك، ولعله الحق إنشاء الله تعالى.

(خلافاً لمجوز تكليف ما لا يعلم) وهم بعض المجرة كما تبين، فإنهم أجازوه بناء على أصلهم.

(فأما تأخير التبيين) أي النظر (من المكلف فممكناً اتفاقاً) لأن المكلف يجوز أن يهمل النظر.

(واختلف في تأخيره) أي البيان (عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة):

(فعند الشريف (الموسوي والإمام) يحيى (وبعض الأشعرية) كأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب

الرازي، وابن الحاجب، وغيرهم من الأشاعرة (وأكثر الفقهاء: يجوز) تأخير البيان عن وقت الخطاب

(مطلقاً) أي سواء كان المحمل المبين مما لا ظاهر له، أو مما له ظاهر، أو كان في الخبر أو في الأمر والنهي.

(وعند أبي طالب والشيخين) أبي علي وأبي هاشم (والقاضي) عبد الجبار (والظاهرية وبعض

الفقهاء: يمتنع مطلقاً) أي كذلك فيجب ورودها معاً.

[واعلم أن حكاية المصنف عن أبي علي والقاضي عبد الجبار للمنع مطلقاً لعلها حكاية الجوهرة عنهما وشروحها، وأشار العضد إلى أن القاضي والجبائي وابنه يجيزون تأخير بيان النسخ والمحمل مطلقاً، وفي غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلي دون الإجمالي مثل أن يقال: هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد، ذكر معناه السعد.

والذي ذكر معناه الآمدي عنهم أنهم يجيزون تأخير بيان النسخ دون غيره^(١).

ويرد عليهم: أنه لو امتنع تأخير البيان، فإمّا لذاته وهو باطل، وإمّا لغيره، وليس سوى جهل المكلف بالمراد؛ إذ لا يحصل من البيان إلا العلم به، فيلزم أن يمتنع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد الكلام الدال على التكرار.

ثم قال: واعترض القاضي عبد الجبار قائلاً: الفرق بين تأخير بيان النسخ وبين تأخير بيان الجمل هو أن الأوّل مما لا يُجِلُّ بالتمكّن من الفعل في وقته بخلاف تأخير بيان صفة العبادة، فإنه لا يتأتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها.

والفرق بين تأخير بيان تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين:

الأول: أن الخطاب المطلق الذي أريد نسخه معلوم أن حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك الخصوص.

الثاني: أن تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويز إخراج بعض الأشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل شخص هل هو مراد أم لا، بخلاف تأخير بيان النسخ.

(١) ما بين القوسين هو النسخة الأصلية، والذي في النسخة (أ) بدلاً عنه كما يلي، وصححه، ولعله المعتمد عن المؤلف: واعلم أن حكاية المصنف عن أبي علي والقاضي عبد الجبار والظاهرية للمنع مطلقاً حكاية الجوهرة عنهم، وذكر السعد أن مقتضى كلام العضد أن الجبائي يجيز تأخير بيان النسخ وبيان المحمل مطلقاً، وفي غيرهما يجوز تأخير البيان التفصيلي دون الإجمالي مثل أن يقال: هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد، والذي صرح به العضد عن عبد الجبار ومتابعيه: أنهم يقولون بامتناع تأخير بيان الجمل والظاهر، سمى النسخ، ثم إن السعد اعترض على العضد في تحقيق مذهب أبي علي لأنه حكى عنه أنه يقول بما ذكر السعد أن العضد أشار إلى أنه مذهب الجبائي، ثم قال السعد: والحق أن مذهب القاضي مذهب الجبائي، يتضح جميع ذلك بإيراد ملخص كلام الآمدي في هذا المقام، قال: ذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار إلى جواز تأخير بيان النسخ دون غيره.

والجواب عن الأول: أن وقت العبادة وقت بيان صفتها لا قبله، فلا يخل بفعالها.

وعن الثاني: أن العلم بالارتفاع مما يعم التخصيص والنسخ.

وعن الثالث: أن ذلك في التخصيص يوجب الشك في كل واحد على البدل، وفي النسخ يوجب

الشك في الجميع؛ إذ يجوز في كل زمانٍ النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف، فكان النسخ

أجدر بأن يمنع من التخصيص، فيكون تجويزه في التخصيص دون النسخ قولاً باطلاً. انتهى.

ولعل المؤلف أخذ هذا من قول الآمدي، لما قال الآمدي: إنهم يجيزون تأخير النسخ دون غيره،

ومراد المؤلف أن النسخ متأخر عن المنسوخ حتى إلى وقت الإمكان متفق على جوازه، وليس

الكلام فيه، فحكى عنهم المنع مطلقاً، والله أعلم.

وقال أبو الحسن (الكرخي وأبو الحسين والشيخ) الحسن (وحفيده وبعض الفقهاء: يجوز تأخير

بيان ما لا ظاهر له) يدل عليه، وذلك (كالمشترك) وغيره من أقسام الجمل، بناء على قول

المخالف، أو غير المتنافسين، (لا ما له ظاهر) يدل عليه ذلك اللفظ (وأريد خلافة) أي خلاف

الظاهر (كالعام المخصوص، والمطلق المقيد، أو المنسوخ، والاسم الشرعي والنكرة لمعين) فإن

لكل واحدٍ من هذه الألفاظ ظاهر يدل عليه، فإذا أريد به خلاف ظاهره لم يجر تأخير بيان

ذلك عن النطق باللفظ، بل لا بد أن يقارن بيان ما أريد به التلطف.

قال (أبو الحسين، فإن اقترن إشعار جملي بماله ظاهر) أريد به خلافة (جاز تأخير بيانه

التفصيلي نحو) قول الشارع عند خطابه العام (هذا العام سيخص، و) عند خطابه بالمطلق هذا

(المطلق سيقيد، أو) هذا القول (سينسخ، و) عند خطابه لنا بالنكرة (هذه النكرة لمعين) فإذا

حصل أي هذه جاز تأخير البيان التفصيلي إلى وقت الحاجة عنده.

وقوله جملي: تصريح بأن هذا مثال للبيان الإجمالي كما حققه السعد والعضد، وقد وهم

الشيرازي فمثله للتفصيلي وهو وهم واضح.

(وقيل: يجوز) تأخير البيان إلى وقت الحاجة (في الأمر والنهي دون الخبر) فلا يجوز تأخيره فيه.

(وقيل: عكسه) أي يجوز تأخير البيان في الخبر دون الأمر والنهي فصار في المسألة خمسة

أقوال، المختار منها الأول.

لنا: أن الصلاة ورد الأمر بها مجملاً ولم يزل صلى الله عليه وآله يبين حكمها وصفتها بقوله وفعله بتدرئج، وكذلك الزكاة فإنه إنما بين تفاصيل الجنس والنصاب بتدرئج، وأيضاً فإنه لما ورد قوله تعالى **{وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ} (النساء:٧)**، الآية بعث رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بني عم أوس بن الصامت - وقد مات عن امرأته وثلاث بنات، وكانا قد زويا ميراثه عنهن على طريقة أهل الجاهلية في عدم توريث النساء - لا يقربا من مال أوس شيئاً، فإن الله قد جعل لهن نصيباً حتى يتبين، فنزلت **{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء:١١)**، فأعطى المرأة الثمن، والبنات الثلثين، وابني العم الباقي. ولنا أيضاً: قوله تعالى في المغنم **{فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى} (الأنفال:٤١)**، ثم بين أن السلب للقاتل، إما عموماً على رأي، وإما إذا رآه الإمام على رأي، وبين أن ذوي القرى بنو هاشم، أو هم وبنو المطلب على اختلاف الرأيين، دون بني أمية وبنو نوفل، وهذا عام تأخر عنه بيانه إذ أورد من غير بيان تفصيلي، وهو ظاهر، ولا إجمالي؛ إذ لو اقترن به لنقل ولأن الأصل عدمه.

ولنا: قوله تعالى **{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً} (البقرة:٦٧)**، والمراد بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها وجواب الباري لهم حيث قالوا **{قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا} (البقرة:٦٨)**، الخ الآيات، فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلاً لا يستحقون عليه جواباً، لكن الباري أجاب بأوصافٍ خاصة، ثم إن البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالاً بعد سؤال، فدل على الجواز، وهذا تأخير له في النكرة المعينة.

لا يقال: لو كانت معينة لما قال ابن عباس: لو ذبحوا أي بقرة لأجزتهم لكن شددوا فشد الله عليهم، ولما قال: **{وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ} (البقرة:٧١)**، فدل على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال تعنتاً.

لأننا نقول: لا نسلم التعنيف على السؤال فإنه يجوز أن يكون على التقصير بعد البيان؛ لأن كلامهما محتمل، فإيجاب المعينة بعد إيجاب خلافه نسخ قبل إمكان الفعل، وهو ممتنع.

ولنا: أنه روي أن جبريل عليه السلام قال له: صلى الله عليه وآله: ((اقرأ)) قال: ((وما أقرأ))، ثم قال: ((اقرأ))، قال: ((وما أقرأ))، كرر ذلك ثلاث مرات، ثم قال بعد الثالثة **{بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} (العلق:١)**، فتبين المراد، وهذا في الأمر.

المانعون مطلقاً قالوا: لو جاز ذلك فإمّا إلى مدة معينة أو إلى الأبد، وكلاهما باطل.

أمّا إلى مدة معينة: فإنه لأنه تحكم، وبأنه لم يقل به قائل.

وأماً إلى الأبد: فلأنه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف مع عدم الفهم.

قلنا: يختار جوازه إلى مدة معينة عند الله تعالى وهو الوقت الذي علم أنه المكلف به فيه، فلا تحكم، ونحن نقول به.

احتج الكرخي: بأن الشارع إذا خاطبنا بما له ظاهر فإن لم يقصد إفهام المعنى كان عبثاً، وهو نقض، وإن قصده فإن كان هو المعنى الباطن كان تكليفاً بما لا يطاق، وإن كان هو الظاهر كان أصلاً، وليس كذلك المشترك، فإن المشترك ليس فيه إيقاع في الجهل.

قلنا: نحن نجيب بالمعارضة وهو أن نقول: العموم خطاب لنا في الحال مع أنه لا يجوز اعتبار استغراقه عند سماعه، بل لا بد أن نقيس الأدلة حتى نياس من المخصص.

وأيضاً: قد أجمعنا أنه يجوز تأخير بيان المخصص بزمان قصير، وأن يعطف جملة على جملة أخرى، ثم يبين الجملة الأولى عقيب الثانية، وإن يبين المخصص بالكلام الطويل، وهذا نقض لما ذكره.

واحتج أبو الحسين: بأن مع الإشعار لا يقضي ظاهر الخطاب إغراء بخلاف ما إذا لم يكن ثم إشعار. والجواب: ما تقدم من أنه لا يصح إغراء مع تحريم العمل حتى يبحث عن المخصص.

احتج القائلون به في الأوامر والنواهي: أنها لا تحمل صاحبها على اعتقاد جهل، فجاز الخطاب بها، بخلاف الأخبار؛ لأن السامع إذا أخبر بخبر اعتقد شموله فيكون الخطاب إيقاعاً في الجهل.

قلنا: لا نسلم أنها تحمل صاحبها على اعتقاد الجهل؛ لأنه ممنوع من اعتقاد ذلك إلا بعد البحث عن بيانها.

احتج العاكسون: بأن الأخبار لا تكليف فيها بخلاف الأوامر والنواهي، فإن فيها تكليفاً. والجواب: بالمنع لما قالوه في الأخبار بأن يقال: لا يسلم أن لا تكليف وهو العلم بمقتضاها، فبطل ما توهمه الخصوم.

(ومن ثمرات الخلاف في المسألة: جعل الوارد بعد الخطاب) الغير المبين (مخصصاً للعام) المتقدم، (ومقيداً) كذلك عند أهل القول الأول، (لا ناسخاً) لما تناوله، (وعكس ذلك) عند المانعين بمعنى أنه يكون ناسخاً لا مخصصاً، وفيه تأمل؛ إذ من شرط الناسخ أن يترخى إلى بعد إمكان العمل، وعند بعضهم إذا وقع ذلك فيما له ظاهر فتخصيص وتقييد وبيان، وإلا فنسخ.

فصل: [في حكم تأخير بعض البيان وتعجيل بعضه]

إذا منعنا تأخير المخصص مثلاً فلا يجوز ذكر بعض المخصصات دون بعض ضرورة، وأمّا إذا جوزناه فهل يجوز ذلك، أو يجب إذا ذكر بعض أن يذكر الجميع فيه خلاف:
 (والمختار - على القول بجواز تأخير البيان - : جواز تأخير بعض البيانات دون بعض ويعبر عنه) أي عن تأخير بعض البيان (بتدريج البيان) الذي ذكره شيئاً بعد شيء.
 (وقيل) بل إذا ذكرتم بعض البيانات فإنه (يجب ذكرها دفعة واحدة).
 لنا: أن قوله تعالى: {اقتلوا المشركين} بَيَّنَّ فيه إخراج أهل الذمّة، ثُمَّ العبد ثُمَّ المرأة بالتدرّج، وكذا في آية السرقة والميراث وغيرها.

قالوا: تخصيص البعض يوهم وجوب الاستعمال في الباقي، وأنه تجهيل، فمنعناه (دفعاً للإيهام).
 قلنا: لا نسلم امتناعه منه، فإن العموم مع تأخير البيان يوهم وجوب الاستعمال في بعضه، وإذا جاز إيهام الجميع بإيهام البعض أولى بالجواز.

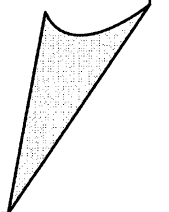
(و) قال (أئمتنا والجمهور): ويجوز تأخيره صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الحكم الموحى إليه قبل وقت الحاجة إلى وقتها) نحو: أن يوحى إليه بوجوب الصلاة وأنه يبلغه فيؤخره إلى حضور وقتها، فهذا جائز، (خلافاً لمانع تأخير البيان عن وقت الخطاب وبعض المخبرين له) وفرض ابن الحاجب المسألة على تقدير منعنا لتأخير البيان.

وأما إذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم إلى المكلف مجملاً فتأخير تبليغ الرسول عليه السلام وآله الحكم إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز، قال: إذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم من تأخير البيان من المفساد فينظر.

لنا: أنه لا يلزم منه محال لذاته قطعاً، ولو صرح به لم يمتنع، ولعله أوجب عليه لمصلحة في التأخير.
 قالوا: قال تعالى {بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ} (المائدة: ٦٧)، والأمر للوجوب وهو للفور ليظهر له فائدة جديدة؛ وإلا لم يكن مطلق الأمر للفور؛ لأن وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل.
 قلنا: لا نسلم كون هذا الأمر على حقيقته التي هي الوجوب، ولا نسلم كونه للفور لما ذكرتم من الدليل، لجواز أن يكون لا للفور، ويفيد فائد العقل بالنقل.

الباب السابع :

باب المئين



الباب الثامن من أبواب الكتاب: باب الظاهر والمأول

فصل: [في النص والظاهر والمأول]

(اللفظ المستعمل) في دلالة على معناه (نص) في إفادة ذلك المعنى، (وظاهر) فيها، (ومؤول) على خلاف ما يقتضيه ظاهره.

(فالنص) له معنيان: لغوي، واصطلاحي.

فهو (لغة: الظهور) ومنه منصة العروس، لظهورها وارتفاعها عن الأرض، ومنه نصت الظبية جيدها، إذا رفعت، قال امرؤ القيس يصف خليلته بطول عنقها:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل

يعني رفعت كما هو عادتھا في حال سيرها، ومنه الأثر ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمشي فإذا وجد فجوة نص)) يعني بالفجوة ما انحدر من الأرض واشتق، ونصته لذلك: وثبته من جانب إلى جانب وارتفاعه من الأرض حال ما ثبت.

(و) هو (اصطلاحاً) قسمان مختلفان لا يمكن اجتماعهما في حد واحد، فهو لفظ مشترك بينهما:

الأول: نص (جلي) في إفادة ما دل عليه، (و) حده (هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع) قوله: (اللفظ) جنس يدخل تحته جميع أنواع الكلام، وقوله: (الدال على معنى) خرج المهمل؛ إذ لا يدل على معنى، والمحمل أيضاً لعدم دلالة إلا بعد بيانه، وقوله: (لا يحتمل غيره) خرج الظاهر، وقوله (بضرورة الوضع)، خرج النص الخفي، وسواء كان (اسماً أو فعلاً أو حرفاً)، فالاسم (كمحمد) لشخص معين فإنه نص جلي في الدلالة على مسماة لا يحتمل غيره بضرورة وضعه، (وعشرة) فإنها نص في العدد المذكور المعروف، (و) الفعل مثل قول القائل: (طلقت) زوجتي فإنه نص جلي في إفادة ما وضع له، وهو بطلان الزوجية لا يحتمل غيره بضرورة الوضع، (و) الحرف مثل: أسلمت (كي) أدخل الجنة، فإن كي دال على العلية دلالة لا تحتمل الضد بضرورة وضعها، فهو حينئذ ما دل عليه اللفظ دلالة مطابقة أو تضمن.

(و) الثاني: نص (خفي): وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر لا بضرورة الوضع) قوله (بالنظر) خرج النص الجلي، فمن هنا يعلم أن زيادة (لا بضرورة الوضع) إنما هي للإيضاح، والذي هذا حاله هو كدلالة الإلتزام^(١).

(ومنه) أي ومن النص الخفي (الدليل على إمامة الوصي) عليه السلام، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، فإن الإمام أبا طالب ادعى تواتر نزولها في علي عليه السلام، وكذلك المنصور بالله، وخبر الغدير المشهور، وقد تقدم الكلام فيه، وحديث المنزلة وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)).

ووجه الإستدلال به: أن استثناء النبوة تدل على الاستغراق، ومن جملة منازل هارون الخلافة، فهذه الأدلة خفية، (عند جمهور أئمتنا^(٢))، لأنه لو كان جلياً لعلمه الناس كلهم، ولتوفرت الدواعي إلى نقله؛ لأنه من مهمات الدين كالصلاة والزكاة والحج ونحوها، ولما خفي على أبي بكر وقال بحضرة الجماعة: (وددت أني سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو فلا أنازعه)، وهذه النصوص تحتمل غير ظاهرها بضرورة الوضع؛ لأن لفظ مولى مشترك، وكذلك ولي، وكذلك ليس في خبر المنزلة تصريح بالإمامة.

قالوا: فإذا كان كذلك حكمنا بأنه خفي وقطعنا بدلالته على الإمامة؛ لأن احتمالات غير الإمامة لا تقاوم دلالته عليها، فعند هؤلاء أنه من الخفي، (لا من الأول) وهو الجلي (خلاقاً

(١) ينظر في هذا فإن دلالة مولى في (من كنت مولاه ونيبه) لأدلة على إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام، ليست دلالتها على المراد من الإلتزام، إذا الإلتزام دلالة اللفظ على خارج من المعنى لازم له، وليس كذلك دلالة مولى على مالك التصرف، تمت من هامش النسخة (أ).

(٢) في هامش النسخة (أ) مالفظة: منهم الهادي عليه السلام، قال مالفظة في منع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من التصريح بولاية أمير المؤمنين بالنص الصريح: والحكمة في ذلك هو الإمتحان، كما ورد القرآن بالمحکم والمتشابه، وجعل ذلك بالدلالات والإشارات والعلامات. انتهى.

ومثل ذلك ذكره القاسم عليه السلام حكاه عنه في الجامع الكافي. تمت وضرب عليها بالتصحيح والأصل هكذا (صح أصلاً).

للعجاردية) من الزيدية، وهم: المنسوبون إلى أبي الجارود، (والإمامية) كافة فحكموا أنه جلي لما ثبت في حديث {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} (الشعراء: ٢١٤)، من التصريح بالخلافة، وسيأتي، ولما روه في قصة أسد بن عويلم وغيرهما من التصريح بالإمامة كما هو مطول في أنوار اليقين، ومجموع حميدان وغيرهما من كتب الأصحاب^(١)، ولتوسيع الدائرة في هذا المقام محل آخر ولسنا بصدده. (وقصره) الفقيه العلامة الحسين بن مسلم (التهامي)^(٢)، وهو من تلامذة الشيخ الحسن، وله كتاب (الإكليل على التحصيل) للشيخ الحسن، نقل هذا القول عنه الفقيه قاسم في شرح الجوهرة، (والغزالي والطبري على الأول) وهو الجلي، قال الغزالي في المستصفي: النص الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر الذي يحتمله.

وقال التهامي حين انتهى في شرحه إلى أبواب الإمامة وعَدَّدَ النصوص على إمامة أمير المؤمنين: كيف يقال نصوص مع أنها محتملة.

(ويطلقه) أي النص (الفقهاء على ما دل على معنى كيف كان) أي سواء كانت دلالاته خفية أو جلية، أو خفية قطعية، أو ظنية محتملة أو غير محتملة، فالنص باعتباره أعم منه باعتبار الأصوليين، وذكر بعضهم أنه كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر مما قيل أنه نص فيه. (والظاهر لغة: الواضح) ومنه يقال: ظهر الأمر الفلاني إذا اتضح وانكشف، قال الشاعر:

وقد ظهرت فلا تخفى على أحد إلا على أحد لا يعرف القمر

(١) هنا كلام ضرب عليه في النسخة الأصلية والنسخة (أ)، وهو كلام نفيس، هذا لفظه:

لأن التأويلات التي ذكرت للأدلة من الضعف بحيث لا تخفى على من له أدنى بصيرة، إلا على معاند، إذا من أنصف علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقف يوم غدیر خم نصف النهار ويخطب ويشيل بضبع علي إلا ومراده الإمامة، وأيضاً: فهم ذلك عمر بقوله (أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة) ولهذا وما عرفت من حد النص الجلي حكم جماعة من المحققين بأنه هنا خفي قطعي.

(٢) الحسين بن مسلم التهامي، من أعلام القرن السادس، ومن علماء عصره المحققين في الأصول، تتلمذ على الشيخ الحسن الرصاص سنة (٥٨٤هـ)، وعمل الفقيه العلامة أبو القاسم بن شبيب التهامي، وله مصنفات ومراجعات، منها الإكليل على التحصيل، والكاشفة بالبيان الصريح، ولعل وفاته بعد الإمام المنصور بالله عليه السلام.

(واصطلاح اللفظ السابق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتمالاه لمعنى مرجوح) قوله (اللفظ) كالجنس.

وقوله: (السابق إلى الفهم معنى راجح)، خرج الجملة؛ إذ لا يسبق منه معنى.

وقوله: (راجح) خرج التأويل.

وقوله: (مع احتمالاه لمعنى مرجوح)، خرج القاطع الذي لا يحتمل معنى آخر، وذلك كأسد، فإنه إذا أطلق لم يقطع بأن المراد به السبع لاحتمال أن يراد به الجواز، وإنما غلب السبع بالظن لكثرة الجواز فيه، فهو قسيم للنص بهذا الاعتبار.

والفرق بينه وبين النص الخفي: أن الظاهر يحتمل أن يراد به المعنيين بخلاف النص الخفي، فهو لا يحتمل إلا معنى واحداً بالنظر كما ذكره في الحواشي، وعلى هذا يدخل في الظاهر العام والمشارك المطلق على معنييه الغير المتناهيين لاحتمال أن يراد به المعنى المرجوح، وهو المعنى الواحد، دليله ما له في المقدمة من أن المشترك ظاهر في معانيه كالعام، وهو الذي يفهم من كلام صاحب الجوهرية.

ومن حد المهدي للتأويل في قوله: أو قصره على بعض مدلوله؛ لأن التخصص قد دخل في قوله: صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه وإن كان كلام الشرح يؤذن بخلافه، ويأتي على رأي الأشاعرة وغيرهم ممن قال أنه لا يطلق على معنييه أنه غير ظاهر فيهما؛ لأنه لا يسبق منه معنى معين، وسيأتي للمصنف أن قصر المشترك على أحد معنييه لقرينة من البيان لا من التأويل، وهو يقضي بأن المشترك الذي بتلك الكيفية غير مؤول.

والذي تحرر لي في هذا المقام أن من حمل المشترك على معنييه لظهوره فيهما جعل المشترك كذلك ظاهراً، والمقصود على أحدهما مؤولاً، والقصر تأويلاً، ومن لم يحمله جعله مجملاً، والمقصود مبيناً، والقصر بياناً، ويأتي على الأول أيضاً ما سلف له في الجمل والمبين والمقدمة أن من المشترك ما هو جمل كالذي فيه قرينة دالة على إرادة بعض ما وضع له من غير تعيين، أو احتمالاه للمعنيين المتناهيين من غير قرينة، وما سيأتي للمؤلف هو كالرجوع عما سلف له من أنه ظاهر فيهما، وقد اتبع في ذلك القاضي عبد الله وعلل ذلك بأنه ليس له ظاهر كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى.

(ودلالته) أي الظاهر على معناه الراجح (ظنية في العمليات) وإنما كان كذلك؛ لأن حقيقة الظن التجويز الراجح، وهكذا هذا، (بخلاف النص) فدلالته فيها قطعياً؛ إذ يحصل فيه حقيقة العلم: وهو

الاعتقاد الجازم المطابق أو غيره كما مر، (وهو) أي اللفظ السابق إلى الفهم منه معنى راجح إلى آخره (إما بالوضع لغة كأسد) فإنه باعتبار وضع اللغة لفظ سبق منه عند إطلاقه معنى راجح، وهو الحيوان المفترس مع احتمال له للرجل الشجاع وهو مرجوح، فإذا أطلق لم يفد القطع بأنه السبع لاحتمال المجاز، (أو) بالوضع (شرعاً كالصلاة) فإنها باعتبار الشرع لفظ يسبق إلى الفهم منه معنى وهو أركان وأذكار مع شرائط راجحاً، مع احتمال له لقصد الدعاء وهو مرجوح، فمع إطلاقه لا يفيد إلا الظن لما تقدم، (أو) بالعرف كالدابة) فإنها إذا أطلقت لم يقطع بأن المراد بها ذات الأربع لجواز إرادة المعنى اللغوي.

والحاصل: أن كل ما له استعمالات هو حقيقة في أحدهما مجاز في صاحبه، فدلالته غير القطعية لجواز إرادة المعنى الغير الظاهر.

(وقد يصير) الظاهر (نصاً لعارض) اقترن به يزول بسببه احتمال المعنى المرجوح، كما إذا اقترن بالحقيقة إرادة قرينة قطعية ناصة على إرادة المعنى الأصلي، فإنه يكون نصاً في ذلك الشيء بسبب القرينة، نحو قولنا: رأيت أسداً يفترس بقرة بمخالبه، أو نحو ذلك.

(ويسمى النص والظاهر: محكماً ومبيناً) والوجه أن فيهما حقيقتهما؛ إذ المحكم ما وضع معناه، والمبين كذلك.

(والمؤول: الظاهر) أي اللفظ الذي يسبق إلى الفهم منه معنى راجح، مع احتمال له معنى مرجوح، لكنه (المحمول على المعنى المرجوح) وهذا يشمل التأويل بتأويل صحيح وفساد، فإن أردت التأويل بتأويل صحيح زدت في الحد (لدليل) يوجب صرفه عن ظاهره (قطعي) كالقرينة العقلية الصارفة لقوله تعالى {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} (المائدة: ٦٤)، عن أن يكونا حقيقة، وكذلك قوله تعالى {وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (البقرة: ٢٨٤)، فإن ظاهره يقتضي أنه قادر على أعيان أفعال العباد وعلى إعادة ما لا يبقى، إلا أن القرينة العقلية صرفته عن ذلك وغير هاتين الآيتين مما العقل يصرفه عن ظاهره.

(أو ظني) كأخبار الآحاد المخصصة للعمومات (بصيره) أي ذلك المعنى المرجوح (راجحاً) وكذلك أنه بلا دليل مرجوح ومساوٍ فاسد (ولذلك) أي ولأجل أنه لا يحمل الظاهر إلا بالدليل المذكور ([وجب] رد كثير من التأويلات) لعدم الدليل المذكور، فوجب طرحها وإلغائها وانتشال الصدور عنها.

(ويسمى المؤول والمجمل متشابهان) لصدق حده عليهما، وفي تسمية المجمل متشابهاً ما تقدم، وقال في الحواشي: وتسمية المؤول مطلقاً متشابهاً تسامح؛ لأن المؤول حيث يكون قرينته ضرورية مثل

{وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، ليس بمتشابه، وقد أشار الرازي إلى ذلك في محصولة ومثله بقوله: وأسأل القرية، وغيره مثبتاً، وتبعه صاحب المنهاج، وإنما اختلفوا هل أراد الرازي أنه مبين بنفسه أو غيره. انتهى. في المنهاج وشرحه: أن المحمل والمؤول يشتركان في عدم الرجحان إلا أن المحمل وإن لم يكن راجحاً فهو غير مرجوح، والمؤول مع أنه راجح فهو مرجوح، والقدر المشترك بينهما يسمى بالمتشابه وهو ما لم يتضح معناه.

(والتأويل لغة: الرجوع) إذ هو من آل يؤول إذا رجع، ومنه {اِبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} (آل عمران: ٧)، أي طلب ما يرجع إليه معناه وهو مصدر أولى ككلم تكليماً.

(واصطلاحاً: صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى) المعنى (المرجوح المحتمل، للدليل) يدل على الصرف، فتدخل القرينة المعينة لأحد معنيي المشترك كما تقدم، وكالقرينة الدالة على أن الأفراس في قوله: ضحى القلب عن سلمى وأفطر باطله وعزى أفراس الصبا ورواحله ليست ذات الحافر، وكذلك الرواحل.

وكذلك في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((فيما سقت السماء العشر)) مع ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))، وأنت خبير أنه لا يبعد وقوع التأويل في غير اللفظ.

(وتعرف ظواهر الكتاب) العزيز (والسنة) النبوية (وتأويلها بالسمع) الوارد عنهما (اتفاقاً) بين العلماء لعدم مخالفة أحد في كونه دليلاً، (و) يقع التأويل (بالعقل واللغة والعربية خلافاً للحشوية). لنا: أن العقل دليل معمول به، وسنقيم الدلالة على ذلك، والقرآن وارد بلغة العربية وعلى إعرابهم، فلم لا يحمله على ما يقتضيه ذلك مع علمنا بأنه يجب علينا الرجوع فيه إليها.

(وقالت الإمامية والباطنية) إنما يعرف تأويلات الظواهر من الكتاب والسنة (من الإمام) المستور المعصوم بأن يقول: هذا مؤول بكذا، (أو من علمه فقط) لا من غيرهما، وقولهم: هذا مبني على ضلالات محل إبطالها مع ظهوره علم الكلام.

وسبب الاختلاف في التأويل من جهة الإجمال بالاشتراك وضعاً، أو عروضاً، أو الظهور، واحتمال التأويل والنسخ والبقاء والتفسير والعموم والخصوص واختلاف القراءة أو وضع اللفظ بالإضافة إلى اللغة والشرع، أو تصور ما ليس بناسخ ناسخاً، أو العطف والاستئناف والاستثناء.

فصل: [في أقسام التأويل]

والتأويل: (قد يكون ممكناً):

[١] (قريباً) من الظاهر (فيترجح بأدنى مرجح) لقربه مثل: قولهم في قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)، أي عزتم.

[٢] (و) قد يكون (بعيداً) عنه لعدم قرينة حالية أو مقالية أو عقلية (فيحتاج) لبعده (إلى) مرجح (أقوى) ولا يرجح بالمرجح الأدنى.

[٣] (و) قد يكون (متوسطاً) بينهما فيحتاج إلى متوسط بين المرجحين، (وهي) أي هذه الثلاثة (مقبولة) عند العلماء لعدم ما يوجب ردها.

(و) قد يكون (متعذراً: فيرد) وإنما يوجب رده؛ لأنه لو قُبل لم يعجز أحد عن نصرته مذهبه، وأدى إلى هدم الدين والارتباك.

(فمن القريب تأويل قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢)، بأهل القرية) لأن الحكيم لا يأمر إلا بسؤال القادر على الجواب، فعلمنا أنه غير مراد ظاهره وأن هناك حذفاً.

(و) تأويل (اليد بالنعمة في قوله تعالى ﴿بل يدها مبسوطتان﴾) قال القاضي فخر الدين: وإنما كان قريباً عند أهل اللغة؛ لأن استعمالهم اليد في النعمة كثير وإن لم يغلب، ومهما عضد ذلك قرينة كان أشد وضوحاً. انتهى، وأيضاً فالعلاقة فيه قوية فالجواز قريب.

(ومنه) أي ومن التأويل القريب قوله تعالى ﴿وجاء ربك﴾ أي أمره، وليس من البعيد) لأن حذف الفاعل شائع كثير، وقوله (في الأظهر) إشارة إلى قول الجويني أنه من البعيد.

وفي الحواشي: نكتة: ذكر الحفيد والقاضي عبد الله وابن أبي الخير في شرحهما، وكذا غيرهم: أن نحو قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ من التأويل القريب، ونحو قوله تعالى ﴿وجاء ربك﴾ من التأويل البعيد، قال القاضي عبد الله: وإنما كان الأول قريباً لوجهين:

الأول: أنه من باب حذف المفعول المضاف و إقامة ما أضيف إليه مقامه، وهو المشهور في اللغة كقوله:

سل الربع أنا يممت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلما

وسل الخيل، وهذا بخلاف الثاني فهو من باب حذف الفاعل وإقامة ما أضيف إليه مقامه، وهو غير كثير، ولا مشهور في اللغة.

والثاني: أن قرينة حذف المفعول عقلية ضرورية يعقلها من قرع الخطاب سمعه وإن لم ينظر وقرينة حذف الفاعل عقلية نظرية.

وفيها وفي كلا الوجهين نظر، وبيانه: أن حذف المفعول والفاعل المضافين وإقامة ما أضيف إليهما مقامهما إن كان مع اللبس لم يجز فيهما، فلا يقال في: رأيت غلام زيد، رأيت زيدا، ولا في جاء غلام زيد، جاء زيد، وقد جاء المتببس في الشعر فيهما ففي الأول:

طبيب بما أعى النطاسي خذيما

وفي الثاني قوله:

عشية فر الحارثيون بعد ما قضى نجه في ملتقى القوم هوتر

وإن كان مع عدم اللبس جاز اتفاقاً، وقوله: إنه في الفاعل قليل غير مسلم، بل هو كثير وإن كان الحذف في المفعول أكثر.

قال شيخنا: ولم يفرق في الحذف بينهما أحد من النحاة على أن ذلك ورد كثيراً كالأية وكقوله:

واشْتَتَّ بَعْدَكَ يَا كَلَيْبَ الْمَجْلِسُ

وقوله:

أَعَالِكَ بَعْدُ السَّهْلُ أَمْ عَالِكَ الْجَبَلُ

وقوله:

قد علمت خير أني مرحب شاكي السلاح بطل مجرب

وبنوا فلان تطوهم الطريق، وصيد عليه يومان، وقوله تعالى {حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ} (الانباء: ٩٦)، أي سدهما كما ذكره الزمخشري، وقولهم: جرى الوادي فطم على القرى، وهو بابٌ واسع.

وقوله: إن قرينة حذف المفعول عقلية ضرورية.

فالجواب عنه: أنا وإن سلمنا في الآية ذلك فلا نسلم ذلك في غير بابه مثل: واشتت المجلس وعلمت خير، بل حذفه فيهما عقلي غير ضروري على أن كون القرينة استدلالية لا يخرج الجاز عن كونه قريباً

كما نصوا في قوله تعالى {بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} (المائدة: ٦٤)، أي من القريب، وقد ثبت أنها استدلالية، ثم أنا نمنع على رأي السكاكي وغيره ممن منع المجاز في الإسناد فهو عنده من باب الاستعارة بالكناية مثل: نطقت الحال، وأنشبت المنية أظفارها، وأما على رأي غيره فهو من المجاز المرسل مجاز الحذف. وأما الاحتجاج بقوله: سل الربع أنا يمت أم مالك؛ إذ ليس المراد أهل الربع، بدليل: وهل عادة للربع أن يتكلما، فلو كان المراد ما يوهمه لم يصح، ومثله ألم تستل الربع.. البيت، وإنما هذا من باب الاستعارة بالكناية ونظيره قول الحلبي:

وسل حنيناً وسل بدرأً وسل أحداً

انتهى.

(و) من القريب (تأويل قوله صلى الله عليه وآله) الراوي له أسامة بن زيد المخرج له الشيخان ((إنما الربا في النسبة)) بمختلفي الجنس) والتقدير، بناء على أنه ينتهي عن السؤال، أو لم يسمعه وسمع الجواب، وإنما كان قريباً لما ظهر من أن الصحابة كانوا لا يجوزون الفضل في الأشياء المتجانسة يداً بيد، وأيضاً فقوله صلى الله عليه وآله ((لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء سواء)) يقضي عدم الفضل، فيجب الجمع بينهما.

(وتأويل آية الجلد) قوله تعالى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، (على التصنيف في حد (العبد)، وإنما تأولت (بالقياس على الأمة) بجامع الملك؛ إذ هو العلة في تصنيف حد الأمة، وإنما كان هذا قريباً لتجلي هذا النوع من القياس.

(وتأويل قوله تعالى {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ} وتمام (الآية) {لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} (التوبة: ٦٠)، (بيان أن كل صنف) من الأصناف المذكورة (مصرف على انفراد) فيجوز صرفها) جميعاً (فيه ولا يجب في كل الأصناف إذ) سياق الآية قبلها وهو الرد على المنافقين وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم عنهم إذا منعوهم، اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم في المعطين أنهم مختارون في الإعطاء والمنع، فيندفع اللمز، فدل على أن ذلك هو المراد، وأنه (لم يقصد وجوب التشريك) كما زعم الجويني وإن كان هو الظاهر لأجل إضافة الصدقات إليهم بلام الملك وعطف البعض على البعض بحرف التشريك لما ذكرناه.

وقد يقال: سلمنا أنه لبيان المصرف فلا نسلم أنه لا مقصود سواه، فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضاً مقصوداً عملاً بظاهر اللفظ.

(فأما قصر المشترك على بعض ما وضع له لقرينة كالقرء) يقصر (على الحيض أو) يقصر (على الطهر، فمن البيان لا من التأويل) لأن التأويل مأخوذ من آل إذا رجع، وذلك لا يكون إلا فيما له ظاهر، ثم يرد عن ذلك الظاهر إلى غيره.

وقوله: (على الأصح) إشارة إلى قول صاحب الجوهرة وتبعه الإمام أنه من التأويل، وقد دفعه القاضي فخر الدين بما قدمنا.

واختار أن التأويل صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

قلت: فيدخل فيه صرف العموم إلى الخصوص، وهذا هو الذي ذكره الحفيد في الشرح، وقد تقدم ما لو عطفته لنفك.

(ومن) التأويل (البعيد تأويل الحنفية قوله صلى الله عليه وآله وسلم) المخرج له أبو داود من طريق عائشة ((أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)) ولم يذكر ابن حجر الاثنين المكررين (بالصغيرة والأمة والمكاتبة والمجنونة دون غيرهن) أو تأويلهم البطلان بما يؤول إلى البطلان لاعتراض الولي عند تزويج المرأة نفسها من غير كفؤ، أوللغنى الفاحش في المهر ليكون: أيما امرأة على عمومها، وإنما قالوا: المراد ذلك (لأنه) أي غير النساء المذكورات (مالك لبضعه) والرضا من المالك هو المعتبر، (فكان) تزويجها نفسها (كبيع سلعة) تملكها فلا يبطل بغير إذن وليها.

فإن قيل: فكان ينبغي أن لا يجوز للولي الاعتراض كما في منع السلعة.

قلنا: اعتراض الأولياء هاهنا لدفع نقيصة إن كانت، فإن الشهوة مع قصور النظر مظنة للوقوع

فيها، فإذا علم عدمها بعدم اعتراض الولي فقد حصل المقصود، ولا يغالي في مثله في السلعة.

ووجه بُعده: أنه أبطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم التعميم (مع ظهور قصد

التعميم) في كل امرأة بتمهيد أصل من الأصول، فإن واضعي القواعد إذا ذكروا حكماً بلا

تفصيل يفهم منه قصد العموم، وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم،

فكيف واللفظ صريح في العموم، وهي أي، فإنها من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما، فحمله

على نادرٍ وهي الصغيرة والأمة والمكاتبة، ثم حمل قوله باطل باطل باطل (بالتأكيد) ثلاث مرات

لما أتى به نفيّاً لاحتمال السهو والتجوز على نادر أيضاً هو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولي لنقيصة إن كانت لا شك أنه بعيد ينزل منزلة الغز، ولذلك لو قال السيد لعبده: أكرم أيما امرأة لقيتها، ثم قال: أردت المكاتبه عد ملغزاً هذا مع إمكان قصد تعميمه ويكون الغرض منع استقلال المرأة عن نخوضها بنفسها بما لا يليق بمحاسن العادات نخوضها به بنفسها، ولا شك أن نكاحها من هذا القبيل يشهد به العرف ولا يمكن إنكاره.

(و) من التأويل البعيد (تأويل بعض الشافعية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم) الثابت في السنن الأربعة ((من ملك ذا رحم محرم) فهو حر)) وفي رواية النسائي وابن ماجه ((عتق عليه)) بالأب فقط) وفي جمع الجوامع: بالأصول والفروع، فقالوا: المراد بالحديث إنما هو الأب أو الأصول والفروع، فهو ليس على ظاهره، بل مؤول بذلك.

قالوا: وذلك لما تقرر من أنه إنما يعتق بمجرد الملك من دون إعتاق من ذكر فحسب؛ لأنه لا ملك عتق بغير إعتاق، ولكنه خولف هذا الأصل في الأب لما رواه مسلم ((لا يجزي ولدٌ والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه)) أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق، أو في الأصول والفروع لهذا، ولقوله تعالى {وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ} (الانبياء: ٢٦)، إذ فيه دليل على نفي اجتماع الولدية والعبدية، فبقي ما عدا الفروع والأصول داخلاً تحت الأصل المقرر وهو أنه لا عتق بغير إعتاق.

ووجه كون اللفظ لا يؤذن بالخصوصية لا بصريحه ولا بمضمونه (مع ظهور عمومه في كل ذي رحم محرم) سواء كان أباً أو غيره، (و) مع (الإيماء إلى وجه العلة) للعتق وهي الرحامة، وصرف العموم عن ظاهره لما ذكره صارف ضعيف؛ لأن قولهم: لا عتق بغير إعتاق غير مسلم؛ لأنه قد يحصل العتق بغير إعتاق كما إذا أسلم العبد وخرج إلى دار الإسلام، فإنه يعتق بغير إعتاق، والحديث قال النسائي: منكر، والترمذي: لا يتابع ضمرة عليه، وهو خطأ عند أهل الحديث. نعم رواه الأربعة عن غير طريق ضمرة أيضاً، وصححه الحاكم وقال الترمذي: العمل عليه عند أهل العلم.

(و) من التأويل البعيد (تأويل بعض أئمتنا) وهم زيد بن علي والناصر (والحنفية لقوله تعالى: {فإطعام ستين مسكيناً} بإطعام طعام ستين مسكيناً).

قالوا: والآية ليست على ظاهرها، بل على حذف مضافٍ كقوله تعالى {وأسأل القرية} (فيصح) حيثئذ كفارة الظهار (لواحد في ستين يوماً) قالوا: لأن المقصود دفع الحاجة، ولا فرق عقلاً بين دفع حاجة ستين شخصاً، ومن دفع حاجة شخصٍ واحد في ستين يوماً.

ووجه بُعده: أنهم جعلوا المعدوم وهو طعام ستين مسكيناً مذكوراً والموجود وهو إطعام ستين معدوماً بحسب الإرادة (مع ظهور قصد) أن يكون المذكور هو المراد؛ لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد في ستين يوماً لفضل (الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمكفر) فيكون أقرب إلى الإجابة، ولعل فيهم مستجاب بخلاف الواحد.

(و) من البعيد (تأويلهم) أي الحنفية (قوله صلى الله عليه وآله وسلم) الثابت معناه في أكثر كتب الحديث من طرق عدة ((في أربعين شاة شاة)) بقيمة شاة) قالوا: لما تقدم من أن المقصود دفع الحاجة، والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة، وهذا أبعد مما قبله؛ لأنه إذا وجب قيمة الشاة فلا تجب الشاة، فيجب أن لا يكون مجزية وأنها تجزي اتفاقاً، (و) أيضاً حملة على القيمة (هو مبطل لإيجابها) أي الشاة.

بيانه: أنه يرجع المعنى المستنبط من الحكم وهو دفع الحاجة المستنبط من إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالإبطال، وكل معنى إذا استنبط من حكم أبطله فهو باطل؛ لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه، فيلزم من صحة المعنى اجتماع صحته وبطلانه، وأنه محال، فتبقى صحته فيكون باطلاً، وقد يؤتى في تقرير ذلك بعبارة أخرى فيقال: وكل فرع إذا استنبط من أصلٍ أبطل ذلك الفرع ذلك الأصل فهو باطل، فكيف يقوم الظل والعود أعوج.

(و) من التأويل (المتوسط) بين البعيد والقريب (تأويلهم قوله صلى الله عليه وآله) المخرج له عن حفصة أبو داود والترمذي والنسائي، ولفظ الأولين ((من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له))، وفي آخر ((من لم يبيت الصيام من الليل)) ولم أجد فيها لفظ المصنف وهو قوله (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) فظاهر هذا العموم لكل صيام، ولكنه أخرج عن ظاهره وتؤول (بالقضاء والنذر المطلق والكفارة) أي كفارة كانت (دون غيرها) من شهر رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار، وهذا إنما كان متوسطاً:

أمّا أنه ليس بقريب: فلأنهم حملوه على النادر، فصار أيضاً كالغز.

وأما أنه ليس ببعيد: فلأن شهر رمضان والنذر المعين متعين في نفسه، فلم يحتج إلى تبييت؛ إذ فائدته تعيين ما يصام قبل حصوله، وإنما يجب بنية فقط لأنه عبادة فيصح ابتداء نيتهما من النهار، بخلاف غيرهما فهو غير متعين في نفسه فتجب نيته لأجل يتعين، وأيضاً فقد ثبت عندهم صحة الصيام بنية من النهار، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء ((ألا من أكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم))، فأجاز رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابتداء النية من النهار مع كون يوم عاشوراء واجباً كرمضان؛ إذ لا أحد فصل: بينهما.

فإن قلت: إن صوم يوم عاشوراء قد صار منسوخاً فما بالك استحججت به وجعلته أصلاً للقياس؟.

قلت: لا يلزم من نسخ بعض الأحكام نسخها أجمع، ألا ترى إلى نسخ وجوب صلاة الليل فإنه لم يقتض رفع أحكامها، والله أعلم.

(٩) من المتوسط (قوله صلى الله عليه وآله وسلم) الراوي له ابن عمر (لغيلان بن سلمة حين أسلم عن عشر نسوة) وكان إسلامه بعد غزوة الطائف (أمسك أربعاً وفارق سائرهن) ولفظه عند الترمذي: أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يتخير أربعاً.

وفي رواية لم يخرجها ابن الأثير عن ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما ترى فيمن أسلم وله عشر نسوة؟ قال: ((يتخير منهن أربعاً))، وقد أخرجه أحمد وصححه ابن حبان والحاكم، وأعله البخاري وأبو زرعة وأبو حاتم، فظاهر الحديث الأمر بالإمسك سواء حدد العقد أو لا، ولكنه متأول عند أئمتنا عليهم السلام والحنفية (بابتداء النكاح) فكأنه قال: اعقد بأربع عقداً جديداً واترك بقيةهن إن كان العقد الأول وقع عليهن مرة واحدة، ولذلك فإن أئمتنا والحنفية يرون وجوب تحديد النكاح إن تزوجهن معاً، وإمسك الأربع الأوائل إن تزوجهن مرتباً.

وهو ليس بقريب؛ لأن غيلان كان متجدد الإسلام لا يعرف شيئاً من الأحكام حتى يخاطب بغير ظاهر اعتماداً على ما سبق علمه، ولا شك أنه يبعد خطاب مثله بمثل هذا، مع أنه لم ينقل تحديد قط لا منه ولا من غيره أصلاً مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين، ولو كان لنقل قطعاً.

وليس ببعيد؛ لأن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج إلا بعقد شرعي تجعل التأويل قريباً.

(و) من المتوسط أيضاً تأويل (قوله صلى الله عليه وآله وسلم لفيروز الديلمي وقد أسلم عن أختين: ((أمسك أيهما شئت)) بما يفيد النكاح) والكلام فيه كما مر من البعد وهو تجدد إسلامه، وعدم نقل التجديد، مع زيادة وجه آخر وهو التصريح بقوله ((أيتهما شئت))، فدل على أن الترتيب غير معتبر، وهذا الحديث أخرجه أبو داود في سننه، ولفظه فيما رواه الضحاك عن أبيه، قال: قلت يا رسول الله: إني أسلمت وتحتي أختان قال ((طلق أيتهما شئت))، وأخرج الترمذي نحوه، وأخرجه أيضاً أحمد وابن ماجه وصححه ابن حبان والدارقطني والبيهقي وأعله البخاري. ووجه قرينه ما سبق.

(وعدها) أي هذه الثلاثة (قوم من البعيد) منهم ابن الحاجب وشرح مختصره والشافعية، فهؤلاء طرحوها وبقوا الأحاديث على ظاهرها، (وهو) أي القول بالبعد (أظهر) من القول بأنها من المتوسط (في الأخيرين) وهما حديث غيلان وفيروز لظهور وجه البعد فيهما كما حققناه، وقد نص من أصحابنا على ذلك القاضي فخر الدين والفقهاء قاسم في حديث غيلان.

(ومن المتعذر) الذي يجب رده وأن يضرب به وجه صاحبه (و) ذلك (هو المدافع للقوطة) تأويل المرجئة آيات الثواب بالترغيب والعقاب بالترهيب) وقد تقدم الرد عليهم وتحقيق كلامهم (وتأويلات النواصب) كاليزيدية وأتباع معاوية، كتأويلهم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((أنا مدينة العلم وعلي بابها))، بأن علي بمعنى مرتفع.

والناصي: عَلَّمْ لكل من أبغض أمير المؤمنين وعترته الطاهرين.

(والخوارج) كتأويلهم للحيران في قوله تعالى {كَأَلَيْكَ اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى} (الأنعام: ٧١)، بأمير المؤمنين، وهم أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى. (والإمامية) كما روي بعضهم أنه تأويل قوله تعالى {وَرِيثًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ} (الأعراف: ٢٦)، أن الريش معرفة الإمام والتقوى التقية، حكاها الديلمي في كتابه.

(والباطنية) كتأويلهم لقوله تعالى {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى الْأَحْزَابِ} (٧٢)، بالعهد الذي يؤخذ لإمامهم، والدعاء إليه، وتأويلهم لقوله تعالى {ذَلِكُمْ بَأْتُهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ} (غافر: ١٢)، قالوا: المقصود الإمام المستحق للإمامة يريدون إمامهم، وكفرهم به عدم إجابة دعوته، وتأويلهم لقوله {وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا} (غافر: ١٢)، بأن المقصود وإن دعيتم إلى أئمة أهل الظاهر سارعتم إلى ذلك، وتأويلهم لقوله تعالى

{وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ} (النحل: ٩٠)، بأن الفحشاء أبو بكر، والمنكر عمر، والبغي عثمان، وتأويلهم قوله تعالى {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ} (البقرة: ٢٥٧)، بأن المراد الطواغيت الذين كفروا بنعمة الإمام الداعي والطواغيت الأئمة كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين، ومن كان في كل زمانٍ من أهل البيت الذين نهضوا بالإمامة في كل عصر، وتأويلهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)) بأن الولي الذكر والشاهدين الخصيتان، وتأويلهم ثعبان موسى بحجته، وإضلال الغمام للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأمره، وكون عيسى عليه السلام لا أب له بأنه أخذ العلم من غير إمام، وإحياءه الموتى بأنه إشارة إلى العلم، ونبع الماء أي من بين أصابع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه أشار إلى كثرة علمه، وطلوع الشمس بأنه ظهور الإمام، والمعاد بقيام الإمام إلى غير هذه من الخرافات والخزعبلات التي تقضي بعدم التردد في كفرهم.

(وليس من ذلك بعض أحاديث الصفات) كما أخرجه مسلم من رواية أبي موسى، قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخمس كلمات فقال ((إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفظ القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، (وفي رواية: النار)، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)).

وما أخرجه أيضاً عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ((إذا قاتل أحدكم أخاه فلا يلطم وجهه فإن الله خلق آدم عليه السلام على صورته)).

وما أخرجه أيضاً عن ابن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ((إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب رجل واحد يصرفه حيث شاء))، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ((الهم ثبت قلوبنا على طاعتك))، وأخرج الترمذي عن أنس نحوه.

(ونحوها) كالأحاديث في القدر عند العدلية لا الأشعرية فهي عندهم من الصفات، (لإمكان تأويله) كأن يقال في حديث أبي موسى المراد بالوجه الذات، والضمير في تصرفه عائد إلى علم الله، والمراد ممن انتهى جميع المخلوقات؛ لأن بصره تعالى محيط به، ويعني لو كشف الحجاب على طريق الكناية لاضمحل جميع المخلوقات من هيئته، وأنا أستغفر الله أن أقول على رسول الله ما لم يقل.

وفي حديث أبي هريرة أن المراد كونه حياً سمياً بصيراً وإن اختلف ذلك ففي الله يقال: حي لا

بحياة سميع لا بسمع بصير لا ببصر.

وفي حديث ابن عمرو أنه تمثيل، ومعناه أن الله قادر على قلب القلوب باقتدار تام كما يقال: فلان بين إصبعي يراد به كمال التصرف فيه.

(و) لأجل (ثبوتها عن الثقات) على أن في بعض رواة هذه الأحاديث مثالبه ظاهرة (خلافاً لبعض المتكلمين) فقطع بكذبها.

وفي الحواشي: وهذا وقوع في هفوة عظيمة، معضلة جسيمة، وهي رد أحاديث الصفات الصحيحة، والجزم بأنها ما صدرت عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وليس كما زعموا، وقد ذكر أهل التحقيق الجامعون بين علمي العقل والنقل أنه لم يرد في الأحاديث الصحيحة في الصفات مجاز ولا مثل إلا في القرآن إلا حديث الضحك فإنه ورد في السنة ولم يرد في القرآن، وتأويله ظاهر، فدل ذلك على صحتها، وأنها ومجازات القرآن من مشكاة واحدة، فأما بعضها فلا شك أنه متعذر تأويله فيضرب به وجه راويه لعدم ثقته وتعذر تأويله.

(و) اعلم أنك إن خالجت شك في الحديث المروي عن سيد البرية فإنه (يتميز صحاحه من فاسده بموافقة العقل) القاضي بقضية مبتوتة؛ لأنه دليل قطعي (أو الكتاب) لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((إنه سيكذب علي فما أتاكم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فهو مني وما خالفه فليس مني)) هذا لفظه أومعناه، (أو) بموافقة (السنة) المعلومة عنه صلى الله عليه وآله وسلم لا إذا كانت آحادية فإنها تتوقف على معرفة الكتاب، (أو) بموافقة (اللغة) العربية (وبمخالفتها) أي هذه المذكور فيقطع بكذبه حينئذ لكونها دلائل قطعية لا تحتل التشكيك.

باب مفهوم الخطاب

ولم يجعله المصنف في المقدمة باباً والخطاب قد تقدمت ماهيته.

فصل: [في أقسام مدلول اللفظ]

(مدلول اللفظ) المخاطب به إذا اعتبر بحسب دلالاته إمّا (منطوق، و) إمّا (مفهوم).

(فالمنطوق) وحده: (ما دل عليه اللفظ في محل النطق) أي يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا، (ويسمى) المنطوق (أصل المعنى) أي المفهوم؛ لأنه محله كما عرفت.

(وينقسم) المنطوق:

[١] (إلى صريح: وهو ما وضع اللفظ له) إمّا (بالمطابقة) بأن يكون تمام ما وضع اللفظ له، (أو بالتضمن) بأن يكون جزؤه.

[٢] (وغير صريح: وهو ما لم يوضع اللفظ له بأحدهما) أي المطابقة أو التضمن (وإنما يدل عليه باللزوم) أي الإلتزام (وهو) أي غير الصريح (ثلاثة أقسام) اقتضاءً وإيماءً وإشارة. لأن المتكلم إمّا أن يكون قاصداً لمدلوله أي للمعنى اللازم عما وضع اللفظ له أولى، والأول إمّا أن يتوقف صدق المتكلم أو صدق الملفوظ به عقلاً أو شرعاً عليه أو لا يتوقف. (الأول: ما قصد فيه اللازم وتوقف صدق اللفظ أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه) أي على ذلك اللازم (وهو محذوف):

فالأوّل: (نحو) قوله صلى الله وآله وسلم: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) وما استكروها (عليه))، (أي) رفع عن أمتي (العقاب والمؤاخذة إلا ما خصه دليل) من المؤاخذة والعقاب كالضمانات، فلو لم يقدر المؤاخذة ونحوها لكان كذباً لأنهما لم يرفعا.

(و) الثاني: قوله تعالى: {واسأل القرية} أي أهلها) إذ لو لم يقدر ذلك لم يصح عقلاً؛ لأن

سؤال القرية لا يصح عقلاً.

(و) الثالث: قول القائل (أعتق عبدك عني على ألف، أي مملكاً لي) عبداً (على ألف، لاستدعاء العتق تقرير الملك، لتوقف صحة العتق عليه شرعاً) لأن المعتق كما علمت بدون الملك لا يصح شرعاً، (ويسمى) هذا القسم (دلالة الاقتضاء).

(والثاني: ما قصد فيه اللازم) أيضاً (و) لكن (لم يتوقف صدق اللفظ ولا صحته عقلاً أو شرعاً عليه، ولكن اقترن) ذلك (اللفظ) الذي قصد به اللازم (بحكم) من الأحكام الشرعية على وجه (لو لم يكن ذلك اللفظ) الذي قصد به علة (مقتضية لذلك الحكم) المقترن اللفظ به (لكان ذكر ذلك الحكم) مع اللفظ (بعيداً) لعدم المناسبة بينهما، (نحو) قوله صلى الله عليه في المحرم الذي وقصته ناقته ومات (لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليباً) فقوله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه يحشر مليباً غير موضوع للتعليل، لكن التعليل هاهنا يلزمه؛ لأنه اقترن بحكم وهو قوله ((لا تقربوه طيباً)) ولو لا اقترانه بذلك الحكم لأجل تعليل ذلك الحكم لكان ذكره بعيداً، والحديث أخرجه البخاري، (و) تمام الكلام على هذا (سيأتي) إن شاء الله تعالى في القياس مفصلاً (ويسمى) هذا القسم (دلالة التنبيه والإيماء).

(والثالث: ما لم يقصد) المتكلم (فيه اللازم) وإنما مقصوده غيره، وإنما فهم ذلك اللازم حال الإطلاق، (نحو) قوله تعالى: {وأحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم} الآية (فإنه يلزم من إباحة الرفث في كل الليل جواز الإصباح جنباً) وعدم فساد الصوم، لأن الليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها، ويلزم الإصباح جنباً، (وإن لم يكن) ذلك بلا شك (مقصوداً من اللفظ)، ومثله {فالأآن باشروهن} إلى قوله: {حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر} لأن حل المباشرة إلى الفجر يقتضي ذلك، (ويسمى) هذا النوع (دلالة الإشارة).

(وجعل بعض أئمتنا وبعض الأصوليين) وهو البيضاوي (غير الصريح على أقسامه) الاقتضاء والتنبيه والإشارة (من باب المفهوم)، وليس بقوم، يدل على كلامنا أنه يقر بالإستدلال بها من يمنع من دلالة القياس والمعنى.

وقال سعد الدين (الفتازاني) في حاشيته: (والفرق بينهما) أي غير الصريح من المنطوق والمفهوم (محل نظر) إذ لا يظهر الفرق في مثل قولنا: ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقولنا: اعتق عبدك عني على ألف في أن كل منهما حكماً على غير مذكور؛ لأن المحكوم عليه في الأول هو

الضرب، وفي الثاني هو التمليك، قيل: ولعل وجه الفرق أن غير الصريح لازم في محل النطق بخلاف المفهوم، فإنه في غير محل النطق، وللناظر نظره.

فصل: [في مفهوم الموافقة]

(و) اعلم أن الكلام من الكتاب والسنة والإجماع إما أن يدل على المطلوب بمنطوقه أو بمفهومه. والأول: الأمر والنهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمأول، وقد قضى الوطر، عن ذكرها بأسرها.

وبقي ذكر المفهوم فنقول: (المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق) بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله، (وينقسم) المفهوم من حيث هو (إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة) لأن حكم غير المذكور، إما موافقاً لحكم المذكور نفيًا أو إثباتاً أو لا:

(فالأول) وهو مفهوم الموافقة: (ما وافق حكمه حكم المنطوق في الثبوت) كقوله تعالى: {فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره}، فإن حكم المسكوت وهو ما فوق المثقال موافق لحكم المنطوق في الثبوت، [والمذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه، والحكم متحد وهو الجزاء، والرؤية كناية عنه] ^(١).

(أو النفي) مثل قوله تعالى {ولا تقل لهما أف} فإن حكم المسكوت عنه وهو الضرب يوافق المنطوق به الذي هو التأفيف في حكمه وهو نفي.

(فإن كان) حكم المسكوت عنه (أولى) بالثبوت له أو النفي عنه من الثبوت أو النفي للمنطوق به وذلك (كتأدية ما دون القنطار) التي تفهم (من) قوله تعالى: {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار لا يؤده إليك} فإن المعلوم أن تأدية ما دون القنطار أشبه أمناً لكون الحكم في المسكوت أشد من المنطوق، (وعدم تأدية ما فوق الدينار من) قوله تعالى: {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك} (و) مثل (تحريم الضرب) للوالدين الذي يفهم (من) قوله تعالى: {ولا تقل لهما أف} فإنه يعلم منه تحريم الضرب؛ لأن المسكوت عنه أكثر تغليظاً من المنطوق به.

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة الأصلية، وهو ثابت بالتصحيح في هامش (أ).

(فهو) أي هذا النوع من مفهوم الموافقة يسمى (فحوى الخطاب) لأن فحوى الخطاب ما يفهم منه على سبيل القطع، وهذا كذلك.

(و) يسمى (لحنه) أي الخطاب أي معناه، قال الله تعالى: {ولتعرفهم في لحن القول} واللحن قد يطلق على اللغة، وعلى الفطنة، وعلى الخروج عن الصواب.

(و) يسمى (دلالة النص) لأن فيه تنصيماً على المقصود؛ إذ لا يحتاج في فهمه إلى نظر وتأمل، وذلك ظاهر.

(و) إنما (يعرف) كونه أولى في المسكوت بمعرفة المعنى المناسب للمقصود من الحكم كالإكرام في منع التأفيف وعدم تضييع الإحسان والإساءة في الجزاء، والأمانة في أداء القنطار، وعدمها في عدم أداء الدينار (بكونه) أي المعنى المفهوم من اللفظ (أشد مناسبة في المسكوت) عنه في المذكور.

(وهو) أي مفهوم الموافقة (تنبية بالأعلى) مناسبة لترتب الحكم عليه (على الأدنى) مناسبة كما تقدم في التنبية بالقنطار على ما دونه، (وعكسه) وهو التنبية بالأدنى على الأعلى كما تقدم من التنبية بالذرة والتأفيف والدينار على ما فوقها، وهذا هو الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى، وعضد الدين جعل التنبية بالأدنى على الأعلى شاملاً لجميع الصور على ما هو دأبه في التدقيق.

وحاصله: أنه جعل الأدنى عبارة عن الأقل مناسبة لترتيب الحكم عليه، والأعلى عن الأكثر مناسبة له فالتأفيف أقل مناسبة بالتحريم من الضرب، والذرة أقل مناسبة بالجزاء مما فوقها، والقنطار أقل مناسبة بالتأدية مما فوقه، والدينار أقل مناسبة بعدم التأدية مما فوقه، لكون الأعلى المسكوت عنه أشد مناسبة كان الحكم فيه أولى منه في المذكور.

قال سعد الدين: ومبنى هذا الكلام على أنه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة.

(واختلف فيه) أي في دلالة هذا النوع من المفهوم على حكم المسكوت عنه (فقيل: دلالاته لفظية) لا مدخل للقياس فيها (كما ذكر) سابقاً.

(ثمَّ اختلفوا) بعد القول بأنها لفظية (فقيل: حقيقة لغوية) والنهي عند القائلين بهذه المقالة عن التأفيف دال صريح بصريحه على النهي عن الضرب وسائر أنواع الإيذاء. قال الإمام: وهذا شيء يحكى عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، ونقل المصنف أجود.

وقال (أبو طالب والمنصور بالله والقاضيان) جعفر وعبد الجبار (والحاكم: بل حقيقة عرفية) فيكون ذلك معلوماً من اللفظ، لكن لا لغة بل عرفاً.

(وقيل) بل دلالة هذا النوع من المفهوم على حكم المسكوت عنه (معنوية لا لفظية، ثم اختلفوا) بعد القول بأنها معنوية.

(والمختار وفاقاً للجمهور أنها قياس جلي) لا منطوق ولا مفهوم، فدلالة التأيف على تحريم الضرب قياسية، والجامع ما في كل منهما من عدم الإكرام، ومن تضييع الإحسان، بل ذلك في الضرب أشد، فكان بالتحريم أولى، (ولذلك يذكرونه) أي هذا النوع (فيه) أي في القياس.

وقال (الغزالي والآمدي) بل الدلالة عليه فهمت من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ، فلولا دلالتها في آية الوالدين على أن المطلوب بما تعظيمهما واحترامهما كما فهم منها من منع التأيف منع الضرب؛ إذ قد يقول دون الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلاناً ولكن اضربه، ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على أن المطلوب بما حفظه وصيافته ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه؛ إذ يقول القائل: والله ما أكلت مال فلان، ويكون قد أحرقه فلا يحث، بإطلاق تحريم التأيف على الضرب مجاز مرسل (من باب إطلاق الأخص على الأعم) فأطلق المنع من التأيف في آية الوالدين، وأريد المنع من الإيذاء، وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته وأريد المنع من إتلافه، فالمنع من التأيف أخص أريد به الأعم، وهو المنع من الإيذاء، وذكر السبكي والإمام الحسن أن الغزالي يقول: إنها لفظية فهمت من السياق والقرائن.

لنا: لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب للموجب للحكم، وعن كونه أكد في الفرع لما حكم به، ولا معنى للقياس إلا ذلك.

قالوا: إنا قاطعون بإفادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس وأن من أراد المبالغة وقال: لا تعطه ذرة، فهم المنع مما فوقها قطعاً مع قطع النظر عن الشرع؛ إذ من عرف اللغة عرفها فلا يكون قياساً شرعياً، ولذلك فإن كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياساً لما قيل به.

والأولون، قالوا: ليس إلا أن ذلك حقيقة لغوية لفهم أهل اللغة ذلك وأبو طالب والمنصور بالله قالوا فليس إلا أن ذلك حقيقة عرفية؛ لأن اللفظ لغة لا يدل إلا على التأيف، وإنما تعارف الناس على ذلك، يشهد به الذوق.

والآخرون قالوا: فليس إلا أنه مجاز مرسل؛ لأن اللفظ لم يوضع إلا للتأفيف، ولا ذكر لغيره كما قدمنا لهم.

قلنا: إنما عرفت مع قطع النظر عن الشرع وقال بها النافي للقياس لكون القياس فيها جلياً ولم ينكره أحد؛ لأن الخلاف إنما هو في الحفي، الحق أنه لا محل للنزاع؛ إذ لا نزاع في أنه إلحاق فرع بأصل بجامع، إلا أن الخصم يوهم أن محل النزاع كونه قياساً شرعياً فيبقى أن يكون كذلك؛ لأن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقارٍ إلى نظر واجتهادٍ، ولو سلم أن للنزاع محلاً وأنه حقيقة، فالنزاع لفظي لا معنوي.

(وإن كان) المفهوم من اللفظ (مساوياً) للمنطوق في الحكم بأن لا يكون ثبوته فيه أولى منه في المنطوق، وذلك (كإلحاق الأمة بالعبد) في سراية العتق من قوله صلى الله عليه: ((من أعتق شقصاً له في عبد قوم عليه الباقي)) وروى الإمام في القسطاس شركاً، وكذلك إلحاق العبد بالأمة في تنصيف الحد المأخوذ من قوله تعالى: {فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} وكذلك إلحاق ما يشوش في تحريم القضاء المأخوذ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) (فهو ما في معنى الأصل) فإننا نعلم قطعاً كون الجارية في معنى الأصل وهو العبد، وأنه لا مدخل للذكورة والأنوثة في ذلك، وأن المقصود بالسرية إنما هو من جهة الرق لا غير، وهما مستويان فيه لا محالة، وكذلك نعلم أنه كما يجب تنصيف حد الأمة، فإنه يجب أيضاً تنصيف الحد في العبد وأنه لا مدخل للذكورة والأنوثة في ذلك، وإنما الغرض الرق وهو شامل، وكذلك يعلم أن الغرض إنما هو المنع من كل ما يشوش العقل ويمنع من استيفاء النظر في الإجهاد، وهذا في جميع الأمور المشوشة كالجوع والحقن والألم.

(و) إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا النوع (قد يسمى كذلك) أي لحن الخطاب وفحواه، وقال السبكي: إن كان مساوياً سمي لحن الخطاب.

(وقيل: لا يكون) مفهوم الموافقة (مساوياً) أي كما قال المصنف: يسمى بالموافقة وإن كان مثل الأول في الاحتجاج به، وهذا هو الذي يشعر به كلام المصنف المختصر من القائل أن مفهوم الموافقة غير قياس، ولذلك قال في ذكر احتجاجه (إذ ذلك) المساوي (قياس) لفرع على أصل، ومفهوم الموافقة ليس بقياس، فحاصل كلامه أنه يسمى الأول بمفهوم الموافقة؛ لأن دلالة لفظية، ولا يسمى

الثاني به؛ لأن دلالاته قياسية، وقد عرفت تقرير الكلام على هذه القاعدة، والتحقيق أن ما في معنى الأصل ليس بمفهوم موافقة ولا مخالفة؛ لأن المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ولم يدل إلحاق الأمة بالعبد على ذلك في محل النطق، بل بالعلة وأيضاً لو لم يحكم بأنه ليس بمفهوم لم يثبت قياس أصلاً إذ ذلك معناه.

(ويعمل بهما عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، ووجه العمل بهما ظاهر؛ لأن ثبوت الحكم إمّا أولى أو مساوٍ، وذلك يقتضي العمل بهما، وأيضاً فإن من أراد المبالغة في عدم الإعطاء، قال: لا أعطي لك حبة، وأيضاً فإن من عرف اللغات عرف ثبوتهما.
(خلافاً لبعض الظاهرية) وداود الظاهري (فيهما) أي الأولى والمساوي:

أمّا الأولى: فلأنه ليس في منطوق اللفظ، قال: لأن الضرب في الآية وهي: {ولا تقل لهما أف} لا يدل عليه اللفظ لا بصريحه ولا بمفهومه، فلا يستفاد من الآية إلا النهي عن التأفيف دون غيره من سائر الأنواع.

وأمّا الثاني: فلأنه لا يعمل بالقياس كما سيأتي إن شاء تعالى.

(و) الجواب: أن هذا مبني على قاعدة فاسدة من عدم العمل بغير الظاهر، وأيضاً فإنه أنكر ما علم من اللغة ضرورة، لذلك الذي ذكرناه فإنه (يسمى منكرهما سوفسطائي الشرع) والوجه في التسمية أن سوفسطائي ينكر المشاهدات ويدافع الضرورات، ومن طريف ما يحكى أن بعض المسلمين مر وفي رباط بعضهم نعل فأخذه وربط عوضه كلباً، فأتى ذلك سوفسطائي، وقال: أين النعل؟ فقال له ذلك: من الجائز أن يكون هذا المربوط نعلك، فأفحمه، ولم يرد جواباً.

(وهما) أي الأولى والمساوي (قطعيان) يجب العمل بهما في الأصول والفروع (إذا كان أصلهما) الراجعان إليه (قطعيّاً).

مثال الأول: {ولا تقل لهما أف} فإن أصل المفهوم الآية وهي قطعية.

ومثال الثاني: {فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} فإن أصل هذا قطعي وهو الآية.

وإن كان أصلهما ظنياً فهما ظنيان:

مثال الأول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) فإن مفهومه

أن زائل العقل بالأولى، والخبر آحادي وهو ظني، فكان المفهوم ظنياً.

ومثال الثاني: ((من أعتق شركاً له...)) الخير، فالخير آحادي وهو ظني فيكون المفهوم ظنياً.
(فأما الأولى كإلحاق النبيذ بالخمير) في التحريم بجامع الإسكار (فقياس اتفاقاً) ويأتي تفصيله
إنشاء الله تعالى.

فصل: [في مفهوم المخالفة وأقسامه]

(والثاني) من نوعي المفهوم: وهو مفهوم المخالفة (ما خالف حكمه حكم المنطوق) في الإثبات والنفي، (ويسمى) في اصطلاح الأصوليين (دليل الخطاب) أي الدلالة التي من الخطاب المستدل به، فهي إضافة الشيء إلى جنسه كقولنا: خاتم فضة، وكذلك هذا دليل خطاب بمعنى دليل من خطاب، أي من دلالات الخطاب.

قال القاضي عبد الله: ظاهر العبارة يوهم غير المقصود، وذلك لأن اللفظ: موضوع لما يدل الخطاب بنفسه، والخطاب لم يدل على ذلك، بل دل على عكسه ونقيضه، والعبارة غير ملائمة للمعنى، فالأولى في العبارة أن يقال دلالة مفهوم الخطاب.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن يقال: إن الخطاب ما اقتضاه لفظه وصرح به، وهذا يسمى منصوصاً عليه وما تناوله الخطاب، وكذلك الذي يقتضيه مما يستدعيه الخطاب، لا من جهة عكس ما يقضي به صريحه كدلالة الفحوى، فهذا لا يقال فيه دليل الخطاب؛ [لأنه مأخوذ من اللفظ لا من الإستدلال، فأما ما يدل عليه اللفظ على جهة المخالفة لما ورد به لفظ الخطاب أو استدعاه، فإنه يسمى دليل الخطاب]^(١)، لأن الخطاب بتناوله لما تناوله دل على أن الذي يخالف حكمه خلاف حكمه دلالة نطق به لا لفظية، فلذلك يسمى ما هذا حاله دليل الخطاب.

(و) يسمى (المفهوم من غير تقييد) بمخالفة، وأمّا مفهوم الموافقة فلا يطلق عليه لفظ المفهوم إلا مع الموافقة، (وهو أقسام) ستة:

- الأول: (مفهوم صفة) وهو تعليق الحكم على صفات من صفات اللفظ.
- (و) الثاني: مفهوم (شرط) وهو تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من أدوات الشرط.
- (و) الثالث: مفهوم (غاية) وهو استمرار الحكم في وقت معلوم.

(١) ما بين القوسين ساقط من النسخة الأصلية، وثابت بالتصحيح في هامش النسخة (أ).

(و) الرابع: مفهوم (عدد) وهو تعليق الحكم بعدد معين.

(و) الخامس: مفهوم (حصر) وهو تعليق الحكم على شيء معين ونفيه عما سواه، وسواء كان ذلك (باستثناء، أو بإنما، أو بفصل) من جزئي الجملة (بضمير الفصل، أو بتقديم مفعول، أو) بتقديم (مبتدأ في خبر) أخص منه وتأتي أمثلتها.

(و) السادس: (مفهوم لقب) وهو تعليق الحكم بالاسم ونفيه عما تناوله.

(وشرطه) أي شرط مفهوم المخالفة في الأخذ به (عند معتبره) أمور:

الأول: (أن لا يكون المسكوت عنه ترك لخوف) من توهم متوهم فيه خلاف ما هو عليه، كقول قريب العهد بالإسلام لعبدته بحضور المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين، ويريد وغيرهم، وتركه خوفاً من أن يتهم بالنفاق، أو خوفاً من توهم متوهم أن حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ مخالف لحكم العموم، ويكون ذلك منبهاً على إثبات الحكم فيما عدا الصفة بالطريق الأولى، كما أنه لو قال تعالى {لا تقتلوا أولادكم} فإنه حيثئذ يمكن أن يتوهم أنه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الإملاق.

فإذا قيل: ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق كان أدل على النهي في غير حالة الخشية.

(و) الثاني: (أن لا يكون المذكور خرج للغالب) مثل قوله تعالى {وربائبكم اللاتي في حجوركم} فإن الغالب كون الرائب في الحجور، ومن شأنهن ذلك، فقيده به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه.

(و) الشرط الثالث قوله: (أو لسؤال) سائل من المذكور كما لو سئل صلى الله عليه وآله وسلم هل في سائمة الغنم زكاة فيقول: نعم، فهانئنا أيضاً لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

والشرط الرابع قوله: (أو) خرج لأجل (حادثة) كما لو قيل بحضرتة صلى الله عليه لفلان غنم سائمة، فقال: فيها زكاة.

والخامس قوله: (أو يجهل حكمه) أي المسكوت عنه من المتكلم، وإلا فربما ترك التعرض له؛ لعدم العلم به كما لو علم الشخص أن في المعلوفة زكاة، ولم يعلمها في السائمة، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((في السائمة زكاة)) لعرف المخاطب ما هو مجهول، (أو) خرج اللفظ لوجه (غير ذلك) المذكور (مما يقتضي تخصيصه بالذكر) فإن وجه الدلالة في مفهوم المخالفة أن للصفة فائدة وليست

إلا اختصاص المذكور بالحكم؛ إذ غيره متنفٍ، فتدل الصفة على الاختصاص للمذكور به، فإذا ظهرت قاعدة أخرى بطل وجه دلالة الصفة على الاختصاص للمذكور به.

نعم، وقول المصنف: عند معتبره إشارة إلى أن ثَمَّ من يخالف فيه وهو كما قال، فقد خالف في دلالة المفهوم قوم مستدلين:

أولاً: بأنه لو ثبت المفهوم لثبت للدليل ولا دليل؛ لأنه إمَّا عقلي ولا مدخل له في مثله، وإمَّا نقلي متواتر، فكان يجب أن لا يختلف فيه، وإمَّا آحاد وهو لا يفيد في مثله؛ لأن المسألة أصولية. قلنا: لا نسلم اشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله، وإلا امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام؛ لعدم التواتر في مفرداتها، وأيضاً فإننا نقطع بأن العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتبون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كقولهم عن الأصمعي وأبي عبيد، والخليل وسيبويه.

وثانياً: بأنه لو صح القول بالمفهوم لما صح أن نقول: أدوا زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة، لا مجتمعاً مثل: أدوا زكاة الغنم السائمة والمعلوفة، ولا مفترقاً مثل: أدوا زكاة الغنم السائمة وزكاة الغنم المعلوفة، واللازم ظاهر البطلان.

بيان الملازمة: أن وزانه في منافاة مفهوم كل لمنطوق الآخر، وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له أفٍ واضربه، ولا شك أن ذلك غير جائز، فكذا هذا، وإنما لم يجوز ذلك لوجهين: أحدهما: أن المنطوقين مع المفهومين متعارضان، والمنطوق أقوى من المفهوم، فيندفع المفهومان، فلا يبقى لذكر القيد فائدة؛ إذ فائدة التقييد المفهوم، ويكون بمثابة قولك: أدوا زكاة الغنم، فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما.

وثانيها: أنه تناقض؛ فإن مفهوم كل منافٍ لمنطوق الآخر، كذا قيل، لكن لا خفاء أنه إذا كان وزانه وزان مفهوم الموافقة في منافاة المفهوم للمنطوق كان عدم صحته غنياً عن البيان، وإنما المفتقر إلى البيان هو تخصيص المنافاة، لكن تقرير الوجه الأول صريح في أنه بيان لامتناع أن يقال: أدوا زكاة المعلوفة السائمة والمعلوفة مجتمعاً أو مفترقاً، بناء على أنه لا يبقى لذكر قيد المعلوفة والسائمة فائدة، لا بيان للمنافاة في مثل قوله: لا تقل له أفٍ واضربه.

نعم يمكن تقرير الوجه الثاني: وهو لزوم التناقض على وجه يجري في مفهوم الموافقة بأن يقال: مفهوم: لا تقل له أف وهو حرمة الضرب يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب، ومفهوم اضرب وهو جواز أن يقال له: أف يناقض مفهوم منطوق لا تقل له أف.

والجواب: أنا لا نسلم أنه كمفهوم الموافقة لقطعياً ذاك وظنية هذا.

وأما ما ذكرت في بيانه، فالجواب:

عن الأول: أن الفائدة في ذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام، فإن العام ظاهر في تناول الخاصين، ويمكن إخراج أحدهما عنه مخصصاً، وإذا ذكرت أحدهما بالنصوصية، لم يمكن ذلك. وعن الثاني: أنه لا تناقض في الظواهر مع إمكان الصرف عن معانيها للدليل، ودفع التناقض أقوى دليل عليه.

فصل: [تفصيل أقسام المفهوم]

قد عرفت أقسام المفهوم جملة وهذا تفصيلها (فمفهوم الصفة مثل) قوله صلى الله عليه وآله وسلم (في الغنم السائمة زكاة) ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ، والسائمة هنا صفة، مفهومها أن لا زكاة في المعلوفة، (يعمل به وفقاً لمالك والشافعي وأحمد والأشعري والجويني وأبي عبيد) من أهل اللغة، (خلافاً لبعض علمائنا) كالإمام نص عليه في الحاوي، والمهدي نص عليه في المعيار والمنهاج، (والحنفية وجمهور المعتزلة والأشعرية والأخفش) من النحاة، فقال هؤلاء: لا مفهوم له، ولا يدل على نفي الحكم عما عداه.

(وقيل: يعمل منه بالاسم المشتق) قال الإمام: والمراد به ذكر الصفة من دون موصوفها نحو: أكرم الطويل وعظم العالم، ومنه قوله صلى الله عليه، الراوي له ابن عباس والمخرج له مسلم ((الثيب أحق بنفسها) من وليها، والبكر تستأمر وأذننا سكوتها)) يفهم منه أن غيرها ليس كذلك.

(وقيل) يعمل منه بالوصف (المتجدد) والمراد به (الذي يطرأ ويزول) ويروى هذا القول عن أبي عبد الله وأبي الحسن الكرخي، أي يثبت تارة ويزول أخرى (نحو: أكرم داخل الدار) فالدخول وصف متجدد يطرأ ويزول فيفهم منه أن غير داخل الدار لا يكرم.

(وقيل) يعمل منه (با) الوصف ا (لمتدارك) والمراد به الصفات المتتابعة، فتدارك الصفة تتابعها، قال الفقيه علي بن أبي الخير: والسماع في المتدارك - فتح الرء وكسرهما - ومقتضى كلام الإمام أنه بالفتح؛ إذ هو فسرهما بما فسرناه وذلك (نحو: أقتل الكلب المرسل العقور) ففهم منه أن غير ذلك لا يقتل.

(وتوقف الشيخ) الحسن (فيهما) أي في الوصف الذي يطرأ ويحول والمتدارك.

قال الفقيه قاسم: وذكر المنصور بالله أن الشيخ تردد في هاتين المسألتين وأرجأ الأمر فيهما إلى ما يمنحه الله من نتيجة نظر، وتوفي رحمه الله تعالى ولم يدر ما حصل في ذلك.

وقال أبو الحسن (الكرخي وأبو عبد الله) البصري: بل (يعمل منه بالوارد بياناً لمجمل نحو: في سائمة الغنم زكاة بعد) ورود (خذ من غنمهم زكاة) فهذا مجمل يعم السائمة والمعلوفة، والمقيد بيان له، لأن الغرض بالكلام هو الإفهام بالصريح مرة وبالعهد مرة، ووروده الخطاب ورود البيان كالعهد في أن المسكوت مما لم يبين بخلاف ذلك، فيكون المكلف مغرى باعتقاد رفع الحكم عما سوى الوصف، والإغراء باعتقاد الجهل قبيح، فيلزم القطع على نفيه عما عداه، فأما ما خرج عن ذلك فالأظهر أنه في موطن الظهور والإجمال وهو راجع إلى ما يقوى للمجتهد، ولا يدخل القطع ولا النسخ فيها بحال، لعدم القطع بكونه مفهوماً من الشرع، والنسخ لا يكون إلا بأمر شرعي.

واعترض: بأن ورود ذلك مورد البيان إنما يقضي بأن المبين ذلك بين فيه حكم المجمل، وما عداه مسكوت عنه، وباقٍ على حكم الأصل من شرع أو عقل، ولا نسلم أنه يكون مغرى باعتقاد رفع الحكم وإن اعتقد فهو من جهة نفسه، بل الذي له أن يعتقده كون ما علق به البيان من ذلك فيه حكم المجمل وما عداه مسكوت عنه.

لنا: أن تخصيص الوصف بالذكر يستدعي فائدة؛ لأن تخصيص آحاد البلغاء يستدعي ذلك، فالشارع أولى وتخصيص الحكم به فائدة محققة، والأصل عدم غيرها من الفوائد، فإن الكلام فيها إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم فيتعين تخصيص الحكم به.

لا يقال: لو صح هذا الدليل لكان مفهوم اللقب حجة لجريانه فيه بعينه.

لأننا نقول: للقب فائدة أخرى وهي أن تصحيح الكلام بدونه غير مقيد بخلاف الصفة.

ولنا: أن المتبادر إلى الفهم من قوله عليه السلام: ((مطل الغني ظلم)) أن مطل الفقير ليس بظلم، وإذا ثبت ذلك في العرف ثبت أيضاً في اللغة؛ لأن الأصل عدم النقل، لا سيما وقد صرح

به في هذا الحديث أبو عبيد وهو من أئمة اللغة المرجوع إليهم، وكذلك أيضاً يتبادر إلى الفهم من قولهم: الميت اليهودي لا ينصر، أن غيره ينصر، ولهذا يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه. ولنا: أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لما استعرفه إن شاء الله تعالى في القياس، فيكون السوم مثلاً علة للوجوب، والأصل عدم علة أخرى، وحينئذٍ فينتفي الحكم بانتفاء الصفة؛ لأن المعلول يزول بزوال علته.

قالوا: لو كان مفهوم الصفة حقاً لما ثبت خلافه؛ لأنه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه، والأصل عدم التعارض؛ لأنه قد ثبت في نحو: لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة؛ إذ مفهومه عدم النهي عن القليل منه، والنهي ثابت في القليل والكثير منه فلا يكون حقاً. قلنا: قولكم أنه يلزم التعارض ممنوع، بل القطع يقع في مقابلة الظاهر، فلا يقوى الظاهر للمعارضة، فلا يقع تعارض بين الطرفين، سلمنا لكن التعارض وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه عند قيام الدليل وهو أكثر من أن يحصى.

قالوا: قال تعالى {ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق} فإنه لو كان كما قلتم لكان في الآية دليل على جواز القتل عند انتفاء خشية الإملاق وهو الفقر وليس كذلك، بل هو حرام. قلنا: هذا غير المدعى؛ لأن مدعانا أنه يدل حيث لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى كما تقدم. وهنا فائدتان، إحداهما: أنه الغالب من أحوالهم أو الدائم. والثاني: أنه يدل على المسكوت عنه بطريق الأولى.

(و) هذه الأنواع من مفهوم الصفة أعني الاسم المشتق والمتجدد المتدارك والوارد بياناً لمجمل (لا وجه لعددها من أقسام) مفهوم المخالفة (مستقلة) بنفسها (إذ هي من أنواعه) أي من أنواع مفهوم الصفة (فلا تكون) هذه الأنواع (قسيمة له) لأن قسيم الشيء غيره، وهذه ليست غير مفهوم الصفة. (وكذا مفهوم الحال) فإنه لا وجه لعدده قسماً مستقلاً؛ لأنه راجع إلى مفهوم الصفة؛ لأن الحال في المعنى صفة لصاحبها فهي نوع منه لا قسيمة له، وذلك (نحو) قوله تعالى: {من يقتل مؤمناً متعمداً} وهذا حال مفردة وعاملها يقتل وصاحبها الضمير المستكن فيه، (و) كذا قوله تعالى: {ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد} وهذا حال في الجملة مستعملة بالواو والضمير.

(و) الثاني من أقسام المفهوم الستة (مفهوم الشرط) وهو أقوى من مفهوم الصفة، فكل من عمل بذلك عمل بهذا، وقال بهذا بعض من لم يقل بذلك، وذلك (نحو) قوله تعالى (﴿وإن كن أولات أحمال فأنفقوا عليهن﴾) ونحو: أحكم بالمال إذا شهد به شاهدان.

(و) إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا المفهوم (يعمل به) فيحكم بأن ما عداه مخالف له (وفاقاً) للكرخي وأبي الحسين وابن سريج والرازي وكثير ممن لا يعتبر مفهوم الصفة، خلافاً لبعض أئمتنا وهو الإمام (والشيخين) أبي علي وأبي هاشم (والقاضي) عبد الجبار (والجويني والغزالي والباقلاني، وعن أبي عبد الله روايتان) رواية بالإثبات ورواية بالمنع، فهؤلاء قالوا: لا وجه يوجد من الشروط انتفاء الحكم بانتفائه، وإن ثبت الحكم بانتفاء ثبوته.

لنا: ما تقدم في الصفة فينتقل إلى هذا بعينها.

ولنا أيضاً: إذا ثبت كونه شرطاً لزم من انتفائه انتفاء المشروط، فإن ذلك هو معنى الشرط، وربما يقال: إن المذكور بعد كلمة أن ونحوها شرط لإيقاع الحكم لا لثبوت الحكم، فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الإيقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع.

وتحقيق ذلك: أنه إن أريد أنه شرط انتفاء النسبة النفسية، فمسلم، ولا يلزم من انتفائه إلا عدم حكم النص، وإن أريد أنه شرط لمعلقها الخارجي فممنوع ومرجعه إلى الاختلاف في أن أثر الشرط في منع السبب أو في منع الحكم فقط، لكن الحق هو الثاني للقطع، فإننا إذا قلنا: إن دخلت الدار فأنت حر، فإن الدخول شرط لوقوع العتق لا إيقاعه الذي هو التصرف منا بالتخير أو التعليق.

ولنا: أن يعلى سأل عمر فقال: ما لنا نقصر وقد أمانا؟ فقال عمر: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ((صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته))، فلو لم يفهم ما ذكرنا لم يكن للتعجب معنى.

فإن قيل: هذا الحديث حجة عليكم؛ لأنه لو امتنع المشروط عند عدم الشرط لما جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز، فعلمنا أنه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط.

قلنا: ظاهر الشرع يمنع من ذلك، ولذلك ظهر التعجب لكن لا يمتنع أن يدل دليل على خلاف الظاهر.

قالوا: الشرط قد ىرد لا للتقيد كقوله تعالى {ولا تكروهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً} فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن، والإكراه عليه غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً.

قلنا: أولاً: هو مما خرج مخرج الأغلب؛ إذ الغالب أن الإكراه إنما يكون عند إرادة التحصن، ولا مفهوم في مثله كما مضى.

وثانياً: بأن المفهوم وإن اقتضى ذلك فقد انتفى لمعارضته أقوى منه وهو الإجماع.

وقد أجيب عنه أيضاً بما حاصله: سلمنا دلالة الشرط على عدم حرمة الإكراه عند عدم الإرادة لكن بناء عليه على أنه غير متصور، وهذا لا يستلزم الأذن فيه.

بيان ذلك أنهم إذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروهاً عندهن، وهذا كافٍ في امتناع الإكراه؛ لأن الإكراه إنما هو إلزام فعل مكروه.

(و) الثاني (مفهوم الغاية) وهو أقوى من مفهوم الشرط، فقال به كل من قال بمفهوم الشرط، وبعض من لم يقل كالباقلاني والقاضي، ولها لفظان:

أحدهما: إلى (نحو) قوله تعالى {ثُمَّ أتموا الصيام إلى الليل} (و) قوله تعالى: {وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق}.
والثاني: حتى نحو قوله تعالى {ولا تقربوهن حتى يطهرن}.

(و) إذا عرفت هذا فهو (يعمل به وفاقاً للجمهور) من العلماء، فيحكم بأن حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبله، (وخلافاً لأبي رشيد وبعض الفقهاء) فقالوا: لا يؤخذ به.

(وقيل: إن كانت الغاية من جنس ما قبلها عمل به وإلا فلا) يعمل به.

لنا: أن أتموا الصيام إلى الليل بمنزلة آخر وقت وجوب الصيام انقضاء النهار، وقد يقتضي ارتفاعه بدخول الليل اتفاقاً، فكذلك قوله وإلى الليل.

قالوا: ليس في لفظ الغاية تصريح برفع الحكم كما ذكر، وإنما يفيد ثبوت الحكم إلى أول وقتها، وفيما عدا ذلك مسكوت عنه غير محكوم عليه من جهة اللفظ بنفي وإثبات إلاً لقرينة أخرى غير اللفظ إن وجدت.

قلنا: وضع حرف الغاية لرفع الحكم عما بعدها في نحو قوله تعالى {حتى يطهرن} علمناه من حال أهل اللغة، فمعنى ذلك أن آخر تحريم وطههن طهرهن، فلو قدرنا ثبوت الحكم بعد ذلك الحكم لم يكن الطهر أجزاء وهو خلاف المنطوق.

وقد اعترض مثل هذا الحكم من كلام ابن الحاجب بما حاصله: سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية أجزاء، لكن النزاع لم يقع فيه؛ إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد الموافق به هل يلزم انتفاء الحكم فيه، ولا معنى لمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل يبقى الحكم عند تحقيقها، والجواز إلى تقييد معنى الغاية مطلقاً، فأما دخولها في الحكم، وخروجها فأمرٌ يدور مع الدليل، ولهذا يدخل في مثل قراءة الكتاب من أوله إلى آخره بخلاف قوله قرأته إلى باب القياس.

(و) الرابع: (مفهوم العدد نحو) قوله تعالى: {فاجلدوهم ثمانين جلدة} (و) اعلم أنه (إذا قيد حكم بعدد مخصوص (فإنه إن دل) ذلك التقييد (على ثبوته) أي الحكم المقيد بالعدد (فيما زاد عليه (با) لطريق (الأولى نحو) قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً)) لدلالته على أن ما زاد على القلتين بالأولى، فلا يحمل خبثاً، ولذلك لو حظر الله تعالى علينا جلد الزاني مائة لكان حظر ما زاد عليها بالأولى، رواه ابن عمر وخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد وصححه الحاكم وابن خزيمة وابن حبان، ولفظهم ((إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث))، وفي لفظ ((لم ينحس)) ولم أجد فيها لفظ المصنف.

وإذا عرفت هذا (فمفهومه) أي العدد (في طرف النقصان) وهو أنه هل يدل على أن الحكم فيما دون القلتين والمائة على خلاف الحكم فيهما، (والأ) يدل ذلك على ثبوت الحكم فيما زاد عليه بالأولى (فهو) أي مفهوم العدد (في طرف الزيادة) وهو أنه هل يدل على أن الحكم فيما فوق العدد على خلاف الحكم فيه، وذلك (نحو) قوله تعالى {فاجلدوهم ثمانين جلدة} فال مفهوم هنا يدل على أن الزائد على الثمانين غير واجب.

(ويعمل به) على الصحيح (خلافاً لأبي حنيفة وغيره) كالبيضاوي وأبي حسين والرازي والقرشي والإمام يحيى والآمدي ذكره في الحاصل.

لنا: لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة.

وأيضاً: عقلت الأمة من تحديد جلد القاذف بالثمانين نفي الزيادة، وقد يقال: إن ذلك النفي إنما عقل بالبقاء على حكم الأصل.

احتج البيضاوي: بأن طرفي العدد المذكور يخالفاه، والمتخالفان لا يجب اتفاقهما ولا اختلافهما. قلنا: ما ذكرته ممكن إجراؤه في مفهوم الصفة فوجب أن لا يدل على نفي الحكم عما عداه، مع أن هذا القائل لا يقول به.

(فأما حيث يراد بالعدد المبالغة كسبعين مرة) في قوله تعالى {إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم} (فلا يعمل بمفهومه) وذلك لأنه لم يرد بالسبعين العدد حقيقته، وإنما أريد المبالغة، وإذا كان مبالغة فتساوي السبعين وما زاد عليه.

فإن قلت: ألم يثبت أن النبي عليه السلام قال ((والله لأزيدن على السبعين))، فعقل أن الحكم منتفي عن الزيادة.

قلت: إنما قال صلى الله عليه وآله ذلك استمالة لقلوب الأمة وترغيباً لهم في الدين وإظهار لغاية صحته على من بعث إليه كقول إبراهيم عليه السلام {ومن عصاني فإنك غفور رحيم} وإلاً فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أفصح من نطق بالضاد لا يخفى عليه أساليب الكلام في تمييلاته كيف، وقد تلاه بقوله {ذلك بأنهم كفروا} فبين الصارف عن المغفرة لهم، والعدد هذا وارد في لغة العرب إذا أرادوا التكثير.

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لأصبحن العاص وابن العاص سبعين ألفاً عاقدي النواصي

(و) الخامس من المفاهيم (مفهوم الحصر وأنواعه خمسة:

الأول: (مفهوم الاستثناء نحو) قولنا: (لا إله إلا الله) فمعناه نفي الإلهية عما سواه، فإثباتها له، [فنفي الإلهية غير الله منطوق، وإثبات إلهية الله مفهوم، كما صرح به سعد الدين] ^(١)، (ونحو: اقتلوا المشركين إلا الذين عاهدتم) فإنه يفهم أنهم لا يقتلون، (ويعمل به عند أئمتنا والجمهور) من العلماء، وهو معنى قولهم: إن الإستثناء من النفي إثبات وبالعكس، (خلافاً للحنفية) فقالوا:

(١) ما بين القوسين ثابت بالتصحيح في هامش (أ)، وساقط من الأصلية.

لا يكون معمولاً به، وإنما الاستثناء للإعلام بعدم التعرض للمستثنى، والسكوت عنه من غير دلالة في مفهوم اللفظ على أن المستثنى حكماً مخالفاً لحكم المستثنى منه فيهما، ففي مثل علي عشرة إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية، وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة مفهوم اللفظ على عدم الثبوت، وفي مثل ليس علي إلا تسعة لا يثبت بحسب دلالة مفهوم اللفظ لغةً، وإنما يحصل بحسب العرف وطريق الإشارة، وقد يحصل من ذلك الاتفاق على انتفاء الحكم في الحثية الأولى، لكن بطريق مفهوم اللفظ عندنا، وعندهم بحكم البراءة الأصلية.

لنا: النقل من أهل العربية أنه كذلك، وهي المعتمدة في إثبات مدلولات الألفاظ.

ولنا: أيضاً لو لم يكن كذلك لم يكن لا إله إلا الله توحيداً، واللازم باطل بالإجماع.

بيان الملازمة: إنما يتم بإثبات الإلهية لله ونفيها عما سواه، والمفروض أنه لا يفيد الإثبات له، وإنما يفيد النفي فقط، فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد إلا نفي الغير لما نافي معتقده، ولم يعلم بها إسلامه، وذلك خلاف الإجماع.

وقد يقال: إنه عندهم توحيد بحسب عرف الشارع، وإنما يلزمهم ذلك لو لم يقولوا كذلك لكن إنكار دلالة إلا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات، وإجماع أهل العربية لا يحتمل التأويل.

قالوا: لا خفاء بأن في مثل: لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولي، ولا ملك إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالسياسة، إنما يدل على المستثنى منه مشروطاً بالمذكور ولا يتحقق بدونه، وأما أنه يتحقق معه فلا، ولو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزوم الثبوت معه البتة.

قلنا: لا بد من تقدير أمر يتعلق به قولنا بطهور على أن يكون طرفاً مستقراً لصفة له أي إلا صلاة بطهور، أو طرفاً كفاضلة، أي إلا باقترانها بطهور، ذلك المتعلق هو المستثنى، وأما المستثنى منه فعلى الأول مذكور وهو النكرة المنفية، وعلى الثاني محذوف وهو بوجه من الوجوه، والاستثناء مفرغ، ولا نسلم أن قولنا: لا صلاة إلا صلاة بطهور تقضي صحة كل صلاة متصفة بالطهور، بل لا تقتضي إلا صحّة صلاة بطهور في الجملة، وكذا في الثاني لا يقتضي إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالطهور في الجملة، كما إذا وجدت سائر الشرائط.

قال سعد الدين: وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة المتصفة بالطهور، لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة، مثل لا أجالس إلا رجلاً عالماً، ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هي الوصف المذكور، فضعيف؛ لأن الأول ممنوع، للقطع بأن مثل قولنا: أكرمت رجلاً عالماً لا يدل على إكرام كل عالم، ولأنه مما قد قدح في عمومته كثير من العلماء الحنفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، ولا نزاع لأحد في أن من حلف ليكرمن رجلاً عالماً، برّ بإكرام رجل واحد، وأمّا من حلف لا جالس إلا رجلاً عالماً فإنما يحنث بمجالسته عالمن أو أكثر، بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا المفرد، بخلاف ما لو قال: لا أجالس إلا رجلاً، على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق، أو مبني على الثاني، والثاني مختص بما إذا كان صالحاً للإستقلال بالعلية، ولا يعارض قاطع، وهاهنا لم يستقل بالعلية؛ لأن بعض الصلاة المتصفة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك.

(وهو) أي الاستثناء (منطوق عند أئمة المعاني) وكذلك حكموا بأن دلالة على ذلك وضعية (وابن الحاجب) فجعلوا الاستثناء موضوعاً لإثبات ما نفاه المتكلم من الاستثناء، ولنفي ما أثبتته للمستثنى منه، فذلك مدلوله الذي وضع له.

[أخذ هذا لابن الحاجب من قوله لما رد على من أثبت أن مفهوم إنما منطوق، فقال:

أليست إنما إلهكم إلا الله بمعنى: ما إلهكم إلا الله.

قال العضد: والمنع عليه ظاهر، فنحن لا نسلم أنه مثله، وأنت تعلم أن مراد ابن الحاجب أن نفي إلهية الغير في الإستثناء منطوق، كما صرح به السعد في موضع قبل هذا، وأمّا إثبات إلهية الله فهي مفهومة، فتأمل وراجع ذلك ولا تغفل.

والمدعي في إنما ادعى أن نفي إلهية الغير في إنما مثل الإستثناء، فاعرف.

الحاصل: أن في مثل إنما إلهكم الله، إثبات الإلهية لله منطوق، ونفي ماعدها على المختار مفهوم، وفي الإستثناء لا إله إلا الله نفي إلهية غير الله منطوق، وإثبات الإلهية لله مفهوم، والذي قال بأن دلالة إنما منطوقية أراد أن دلالتها على نفي الغير منطوقية كصريح الإستثناء، وهو حق، فلا يؤخذ لابن الحاجب من ذلك أنه يقول إن دلالة الإستثناء على غير ما ذكر منطوق.

فتلخص من هذا أن النفي صريح الإستثناء في المثال، والإثبات مفهومه، وفي إنما الإثبات صريحه والنفي مفهومه، فالقائس قائس مفهومه على صريح الإستثناء، فاعرف ذلك، فإنه من غوامض هذا الفن^(١).

لنا: على أنه مفهوم أنه لم يصرح به في قولنا: قام القوم إلا زيداً في اللفظ بنفي ولا إثبات إنما المنطوق أن يقال: قام القوم ولم يقم زيد، وإلا زيداً فلم يقم، وكذلك ما قام القوم بل قام زيد، وإلا زيداً فإنه قام، فهذا هو المنطوق، بخلاف قول القائل: قام القوم إلا زيداً، فإنه يفيد قيام زيد بمفهومه لا بمنطوقه.

قالوا: لو لم يكن منطوقاً لما امتنع ما زيد إلا قائم لا قاعد، واللازم باطل.

قلنا: ليس امتناعه لذلك، بل لأن شرط المنفي بلا أن لا يكون منفياً قبلها غيرها من أدوات النفي؛ لأنها موضوعة لأن ينفي بها ما أوجبت للمتبوع، لا أن يقيدتها النفي في شيء قد تثبتته، ولهذا صح نحو: قام القوم إلا زيداً فلم يقم.

(و) الثاني (مفهوم إنما المكسورة المقتضية للحصر) احترازاً من الموصولة نحو: إنما أهلكت مال، أي الذي أهلكته مال، فلا يفيد الحصر، (نحو) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ فمعناه لا إله لكم إلا الله، (و) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الآية، فمعناه إنما عدا الأصناف الثمانية لا نصيب لهم فيها، (ويعمل به عند أئمتنا والجمهور) كما عمل بالاستثناء، (وجعل أئمة المعاني والغزالي والباقلاني منطوقاً) فهو يدل عندهم على الإشارة كما يدل قول تعالى: ﴿أَحَلُّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ على جواز الإصباح جنباً كما تقدم، وكذا حكم أهل المعاني بأن دلالتها وضعية، (ونفاه الآمدي والحنفية وأبو حيان) فقال: لا يفيد الحصر بمنطوق ولا مفهوم.

لنا: على إفادتها الحصر استعمال الفصحاء في مواطن الحصر، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العززة للكاثر

وقال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن حسابهم أنا أو مثلي

ووجه الإستدلال: أن المقصود لا يحصل إلا بحصر العزة في الكاثر، وحصر الدفع فيه، وعورض ما ذكرناه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلْت قُلُوبُهُمْ﴾ فإنه لو أفاد الحصر لكان من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمناً، وليس كذلك.

(١) ما بين القوسين ثابت بالتصحيح في هامش (أ)، وساقط من الأصلية.

وأجيب: بأن المراد بالمؤمنين الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة.

ولنا: النقل عن أئمة النحو والتفسير، قال التفتازاني: وأما أن ذلك مفهوم لا منطوق فتدل عليه أمارات مثل: جواز: إنما زيد قائم لا قاعد، بخلاف ما زيد إلا قائم لا قاعد، ومثل أن صريح النفي والاستثناء يستعمل عند إصرار المخاطب على الإنكار بخلاف القائل بأنه منطوق، وقال: لا فرق بين إنما إلهكم الله وبين لا إله لكم إلا الله وهو منطوق.

قلنا: لا نسلم أن الاستثناء منطوق حتى يصح القياس، سلمنا فلا نسلم عدم الفرق بين إنما إلهكم الله، ولا إله إلا الله، بل نفي الغير في الأول مفهوم وفي الثانية منطوق، وحاصله أن قولنا: إنما قائم زيد بمعنى زيد القائم لا معنى ما قام إلا زيد.

القائل بأنه ليس بمنطوق ولا مفهوم قال: لا فرق بين: إن زيدا قائم وما زيد قائم، وما هاهنا زائدة فهي كالعدم.

قلنا: لا نسلم أن زيدا قائم للإخبار بقيامه على وجه التأكيد، وإنما زيد قائم للإخبار بأنه قائم لا قاعد.

قالوا: ((إنما الأعمال بالنيات)) و((إنما الولاء للمعتق)).

قلنا: المراد التأكيد، وكأنه ليس عمل إلا بالنية، وليس الولاء إلا بالعتق كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)).

(وادعى الزمخشري) رحمه تعالى في تفسير {قل إنما أوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد} (في أنما المفتوحة إفادة الحصر؛ لأنها فرع المكسورة) وما ثبت للأصل ثبت للفرع حيث لا تعارض، والأصل انتفاؤه، والزمخشري وإن لم يصرح بهذا المأخذ فقوة كلامه تشير إليه، ومعنى الآية على هذا ما قال: أن الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أي في أمر الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية، أي لا يتجاوزها إلى أن يكون الإله كغيره متعدداً كما عليه المخاطبون، ومثل ذلك قوله في الآية {إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة} أراد أن الدنيا ليست إلا هذه الأمور المحقرات، وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها، وإنما ادعى الزمخشري الحصر فيها لأن من قال: سبب إفادة إنما - بالكسر - للحصر تضمنها معنى ما وإلا، قال: فذلك في أنما - بالفتح - لوجود هذا السبب فيها، ومن قال: إن السبب اجتماع حرفي توكيد قال به في أنما أيضاً، وقد اجتمعا في الآية، فالأولى لقصر الصفة على الموصوف، والثانية بالعكس.

وقول أبي حيان: - هذا شيء انفرد به الزمخشري - مردود لما ذكرنا.

وقوله: إن دعوى الحصر هاهنا باطلة لاقتضائها أنه لم يوح إليه غير التوحيد.

مردود أيضاً، بأنه حصر إضافي، وخطاب النبي عليه السلام للمشركين، فالمعنى ما أوحى إلي في

أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك.

وقد نسب شارح الجمع قول ابن حيان إلى الجمهور، فقال ما لفظه: والذي عليه الجمهور أن إن

مصدرية مكفوفة بما ولم يصرحوا بذلك في الآية فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من أفراد إن، وعلى هذا

معنى الآية الأولى ما يوحى إلي في أمر الله إلا وحدانيته، أي لا ما أنتم عليه من الإشراك، ومعنى الثانية:

اعلموا حقارة الدنيا فلا تؤثرها على الآخرة الجليلة، فنفي أن في الآيتين على المصدرية كافٍ في

حصول المقصود بهما من نفي الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا.

(و) الثالث من أنواع مفهوم الحصر (مفهوم الفصل) وهي صيغة مرفوع منفصل: يتوسط (بين

المتبدأ والخبر إذا كان) الخبر (معرفة) بما يفيد العهدية من لام أو إضافة أو موصول، ولا

استبعاد في جريان التخصيص.

قلنا: أو تعيناً في المعهود وقد صرحوا بأنَّ الفصل: يفرق بين النعت والخبر، ويفيد تأكيد ثبوته

للمخبر عنه وقصره فيه، فأما إذا كان معرفاً بما يفيد الجنسية فالقصر قد يستفاد من نفس المعرف،

وضمير الفصل: يفيد تأكيد ذلك القصر فقط، وقد لا يوجد قصر أصلاً فيفيد ضمير الفصل:

حيثئذ مجرد تأكيد ثبوت المسند للمسند إليه ذكر معنى ذلك بعض المحققين، ولا بد أن تكون

الصيغة مطابقة للمتبدأ في الأفراد وفرعيه، والتذكير وفرعه، والغيبة والتكلم والخطاب كما سيأتي

إنشاء الله تعالى من الأمثلة، وربما وقع بلفظ الغيبة بعد حاطر لقيامه مقام مضاف غائب، قال:

وكائن بالأباطح من صديق يراني لو أصبت هو المصايبا

أي يرى مصابي هو المصايب وإنما قلنا صيغة للخلاف هل هو ضمير أو لا.

(أو) كان الخبر (أفعل من كذا) ووجهه توسطه هنا مشابحة أفعل لذي اللام، ووجه مشابحته له أن

مخصصه جوف نقيضها أفعل التفضيل، معنى أعني من فهي ملتبسة به ومتحدة معه كما أن مخصص

ذي الأحرف متحد معه، أعني اللام، ومن ثمَّ جاز: ما يحسن بالرجل خير منك أن يفعل كذا، وتكون

من التفضيلية كلام التعريف لا يجتمعان، فلا نقول: الأفضل من زيد.

(أو) كان الخبر (فعلاً مضارعاً) لكونه مشابهاً للاسم، وامتناع دخول اللام عليه يشابه الاسم المعرفة، فأماً الماضي نحو: زيد هو قال، فلا يجوز لعدم المشابهة، حتى يقال فيه كأنه اسم امتنع دخول اللام عليه، وهذا القول للمازني والسكاكي.

وقد قال نجم الدين قوله: لا يجوز زيد هو قال، باطلٌ، لقوله تعالى {وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا}، إذا عرفت هذا فسواء كان (قبل دخول العوامل اللفظية) أ (و بعدها) وهو باب ظن وباب أن وما الحجازية وباب كان:

فالأول: (نحو) قوله تعالى {فالله هو الولي} وقوله تعالى {إن هدى الله هو الهدى} وظنية هو الكريم، وما زيد هو المنطق، {وكننت أنت الرقيب}.

(و) المتوسط بين المبتدأ والخبر؛ إذا كان أفعال التفضيل مثل (زيد) هو (أفضل من عمرو)، وإذا كان فعلاً مضارعاً فهو مثل {إن ربك هو يفصل: بينهم} وقوله تعالى {ومكر أولئك هو بيور}، فهذه الأمثلة أفادت القصر والحصر، فمعنى {فالله هو الولي} قصر الولاية على الله تعالى لا يتجاوز إلى غيره، وكذلك سائرهما.

(و) الرابع (مفهوم تقديم المعمول) إما بلا واسطة حرف جر (نحو) قوله تعالى: {إياك نعبد وإياك نستعين} معناه نخصك بالعبادة والاستغاثة أو معها، وذلك في قوله تعالى {فبهدهم اقتده} أي اقتد بهدهم لا بغيره، (ونفاه ابن الحاجب وأبو حيان) فقالا: ليس بمفهوم.

لنا: استشهاد أئمة التفسير بذلك مع أن الدور يقتضي ذلك، وبهذا يسقط قول ابن الحاجب من أن التقديم في نحو: الله أحمد، وإياك نعبد، للإهتمام، ولا دليل على كونه للحصر، لأن الذوق وقول أئمة التفسير دليلان عليه، والإهتمام أيضاً حاصل؛ لأنه لا يناهي الاختصاص. احتجا: بأن لا دليل على الحصر، فلا يفيد التقديم إلا الإهتمام.

قلنا: الدليل ما ذكرناه من شهادة الذوق وكلام أئمة التفسير، وأيضاً فقد ذكر بعضهم أنه لا يكفي أن يقال: قدم للعناية والاهتمام، بل لا بد من تفسير العناية بوجه آخر، وأكثر ما يكون الحصر كما عرفت على أن شهادتهما على نفي وشهادتنا على إثبات، والمثبت أولى من النافي.

(و) الخامس من أنواع مفهوم الحصر: (مفهوم حصر المبتدأ المعرف لغير معهود) أي ليس هناك قرينة تدل على العهد؛ إذ لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة

والعلم في المثالين الاتيين عن غير زيد اتفاقاً (الظاهر في العموم) سواء كان صفة أو اسم جنس وظهوره فيه لعدم قرينة العهد، فيخرج ما ليس للعموم نحو، فأكله الذئب، ومثل أنا وأنت ونحوه، (في خبر أخص منه) بحسب المفهوم سواء كان علماً أو غير علم (نحو: العالم زيد أو صديقي زيد) والرجل عمرو، والكرم في العرب، والأئمة من قريش، قال التفتازاني: ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكاً باستعمال الفصحاء.

(وقيل): بل (هو منطوق) لا مفهوم، (وأنكر قوم) وهم الحنفية والباقلاني وجماعة من المتكلمين وابن صاحب جمع الجوامع (إفادته الحصر).

لنا: أمّا على أنه يفيد الحصر فلأنه لو لم يفد الحصر لأدى إلى الإخبار بالخاص عن العام، وأنه باطل. أمّا الملازمة: فلأنه لا قرينة للعهد، وليس للحقيقة الكلية لامتناع الإخبار عنها، بل لما صدق عليه العالم، فلو فرض عالم غير زيد وهو عمرو مثلاً لصدق عليه العالم لكان العالم أعم من زيد وعمرو قد أخبرت عنه بزيد.

وأما بطلان اللازم: فلأن الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته، فيلزم ثبوت زيد لعمرو، وإذا ثبت هذا بطل جعله للجنس، ولما صدق عليه مع بقائه على العموم، فوجب جعله لما صدق عليه مع بقائه بعد تخصيصه لما يصلح أن يحمل عليه زيد من معين، وما ذاك إلاً لجعله لمعهد ذهني وهو شخص كامل أو منتهي في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه، وأنت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بأنه زيد.

وأجيب أولاً: أن ما ذكرتم صحيح، ونحن نقول به، لكن لا يثبت مطلوبكم، بل ينافيه؛ لأنه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم، بل كون زيد كاملاً أو منتهياً في العلم، ويكون حاصله أن اللأم للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو منافٍ لما زعمتم.

وثانياً: أنه يلزم في زيد العالم مثل ذلك، فيقال: يلزم الإخبار بالعام عن الخاص، وتبين أن العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة، ولا للجنس أي الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد، بل لما صدق عليه، فلو صدق على غير زيد لكان أعم منه، ويمتنع حمل العام مع بقاء العموم على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهي في العلم، ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر، وأمّا أن دلالة مفهوم لا منطوقاً فمما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف للقطع بأن لا نطق بالنفي أصلاً.

واحتج النافون: بأنه لو أفاد الحصر لأفاده العكس، وهو قولنا: زيد العالم وأنتم لا تقولون به. ثانياً: أن دليلهم في العالم زيد أن العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة الكلية؛ لأن الإخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب، ولا لمعين لعدم القرينة الصارفة إلى العهد فرضاً، فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقاً، ويفيد أن كلما صدق عليه العالم زيد هو معنى الحصر، وهذا الدليل آت بعينه في قولنا: زيد العالم، والاشتراك في العلة توجب الاشتراك في الحكم.

وأجيب: بأن في صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني، وفي صورة التأخير هو خبر محكوم به، فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف، وهذا عارض للذات المخصوصة، وبهذا التقرير يندفع ما ذكرتم؛ لأن إيجاد زيد بحسب الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف إيجادها مع عارض له، فإنه لا يمتنع اشتراك المعروضات فيه، واتحاد كل منهما بجملة منه، هذا معنى كلام العضد.

قال السعد: والحق أنما ذكره إنما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم، فإن معناه الذات الموصوفة فرداً وجمناً كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضرورياً.

(فأما عكسه) وهو قولنا: زيد صديقي زيد العالم (فلا يفيد) الحصر، بشهادة الذوق والاستعمال، وقوله: (على الأصح) إشارة إلى خلاف أئمة المعاني فإنهم يجعلون هذا مثله السابق حتى قال صاحب المفتاح: المنطلق زيد، وزيد المنطلق، كلاهما يفيد حصر الإنطلاق على زيد. ووجه المناسبة: أنه لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطايات، أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود، ولا معنى للحصر إلا هذا.

قال التفتازاني: وأما المنطقيون فيأخذون الأقل المتيقن ويجعلونه في قوة الجزئية، أي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الإستدلال.

هذا، وأنت خبير بأن الحجج على طرفي النقيض في هذه المسألة واهية، ولعمري إن الفريقين لو راجعا الذوق السليم والطبع المستقيم لأغناهما ذلك عن القيل والقال والجواب والسؤال، وعلى هذا علموا أن قول القائل: صديقي زيد يستدعي فيه جعل ما هو بالطبع محمول موضوعاً وما هو بالطبع موضوع محمولاً حصر صديقي في زيد بخلاف العكس، وهكذا في قولنا: العالم زيد

يفهم الحصر بخلاف عكسه وما طريق إدراكه الذوق أئى يحصل بالجدال، ولو كان لهم الذوق لم يعتصموا بجبل الإستدلال، فهم في ذلك معذورون؛ فإنهم عن السمع لمعزولون.

(و) السادس من أقسام المفهوم: (مفهوم اللقب، وقد يعبر عنه بمفهوم الاسم وبمفهوم الاسم المطلق) ومعنى هذا كله واحد، ومفهوم اللقب (إما مفهوم عَلم نحو: محمد المصطفى) صلى الله عليه وآله وسلم (وعلي المرتضى، و) قوله صلى الله عليه وآله وسلم الثابت من رواية أصحابنا ((الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا)) وهو من رواية رجال الحديث ((الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوهما خير منهما)) وما عرفت لما رواه الأصحاب تخريجاً من كتبهم وهو في كتب أصحابنا وكفى بها، وفوق كل ذي علم عليم، فمفهوم هذه الأشياء: لا غير محمد مصطفى، ولا غير علي مرتضى، ولا غير الحسنين إمامان قاما أو قعدا.

(أو) مفهوم (جنس، كالنص على الأجناس الستة) في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا مثلاً مثلاً)) (بتحريم الربا) فيها.

(ومنه): أي من مفهوم اللقب (مفهوم الظرفين) أي ظرف الزمان والمكان:

فالأول: (نحو) قوله تعالى {الحج أشهر معلومات} وجعله صاحب الجمع من مفهوم الصفة وليس بشيء، فمفهوم هذا أن غير الأشهر المعلومات ليس بحج.

(و) ظرف المكان: نحو قوله تعالى {فاذكروا الله عند المشعر الحرام}، ولا وجه لعدده (قسماً مستقلاً) لعدم استقلاله ودخوله في مفهوم الاسم إذ لا أحصية للظرفية باستقلال، بل هي داخلية في الاسمية.

(و) هذا المفهوم (لا يعمل به عند أئمتنا والجمهور) من العلماء (مطلقاً) أي لا في العلم ولا في الجنس (خلافاً للدقاق والصيرفي وابن فورك^(١) وبعض الحنابلة) فقالوا: يعمل به (مطلقاً) كذلك.

(و) خلافاً (لابن زيد وتلميذه في الجنس).

(١) هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، من علماء الأشعرية، درس بالعراق وصنف كثيراً من الكتب، وذهب إلى نيسابور ومات هنالك.

لنا: أنه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ظهور الكفر؛ لأن مفهومه نفي رسالة غيره من الأنبياء، وكذا من قولنا العالم موجود، وزيد موجود، وعمرو عالم أو قادر، إذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله سبحانه وتعالى، بل كان زيد موجود ظاهر كذبه، واللوازم باطلة إجماعاً.

واحتج المخالف: بأن المتكلم لو قال لمن يخاصمه: ليست أُمي زانية أو أختي لتبادر إلى ذهن السامع نسبة الزنا إلى أم الخصم وأخته، ولذلك وجب عليه الحد عند بعض العلماء، ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك.

قلنا: ذلك مفهوم من القرائن الحالية ونحو الخصام وإرادة الإيذاء إلا لأن اللفظ ظاهر فيه لغة وهو محل النزاع، وذلك بمعزل.

واحتج ابن زيد: بأن الله تعالى إذا علق الحكم على الجنس الخاص ولم يعلقه على الجنس العام علمنا أنه غير متعلق به؛ إذ لو كان متعلقاً به لعلقة الله عليه، وذلك نحو: أن يقول: في الغنم زكاة، فيعلم أنها لو كانت الزكاة تجب في غير الغنم تعلق الزكاة بها، فقال في الأنعام زكاة بخلاف العلم فإن تصحيح الكلام بدونه غير مفيد.

قلنا: مقتضى احتجاجهم أننا إنما علمنا أنه لا زكاة في غير الغنم؛ لأنه لم يقد دليل على وجوبها فيه لا لأجل حكمه بوجوبها في الغنم، فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم، بل يعقد الدليل ولا فائدة في ذكرها للغنم إلا إيجابها فيها فقط، على أنه يجوز أن يكون المصلحة في أنه تبين لنا حكم الغنم في ذلك الوقت بذلك الكلام وتبين لنا حكم غيرها بكلام آخر في وقت آخر.

(فأما في التعليم فيعمل به) ومثل ذلك يجر التخالف وهو قوله صلى الله عليه وآله ((إذا اختلف البيعان في القدر والصفة فليتخالفا وليترادا)) فإنه صلى الله عليه وآله أراد أن يعلمنا كيف نعمل عند التخالف فيما ذكرنا، فهو لنا قاعدة كلية تدخل تحتها جزئيات كثيرة فيعمل بهذا المفهوم حينئذ، وقد اعتمده أهل المختصرات وبنوا عليه مثل المهدي في أزهاره.

قال ابن الحاجب: في اعتراض له على الزمخشري في شرح المفصل: إن مفهوم اللقب يدخل في الشرعيات، فهو يؤخذ به في كلام المصنف، لأن هذه المصنفات مواضع تعليم والله أعلم.

فصل: [في أحكام دليل الخطاب المعمول به]

(و) قد عرفت مما سبق دليل الخطاب المعمول به والغير المعمول به إذا عرفت ذلك فنقول:

(دليل الخطاب المعمول به):

(إمّا أن ينقل حكماً عقلياً) عما كان عليه، ولكن لا ينقل الحكم العقلي بمنطوق ولا مفهوم إلا إذا

كان (يجوز تغييره) لا ما لا يجوز تغييره كقبح الظلم والكذب ونحو ذلك فلا يجوز نقله.

(أو) ينقل حكماً (شرعياً عملياً) لا علمياً فلا ينقل كما يجيء إنشاء الله تعالى بيانه في النسخ.

(أو لا) ينقل حكماً عقلياً أو شرعياً كذلك.

(إن لم ينقل) حكماً كما ذكر (فهو) أي المعمول به من دليل الخطاب (مؤكد):

إمّا (لحكم العقل) فيعمل حينئذٍ بما يلائمه، وهذا عند من يعتبره، وأمّا من لا يعتبره فلا يكون عنده

مؤكداً لأنه ملغي، وذلك (نحو) قوله تعالى: {فاجلدوهم ثمانين جلدة} إذ ما زاد ممنوع بالعقل.

(أو) مؤكداً (لحكم الشرع، نحو) أن يقول الشارع: (إن لم تجد ماء فتيمم، بعد إيجاب

التطهر بالماء إلا لعذر) يمنع، فإن بطلان التيمم مع الماء معلوم شرعاً.

(وإن نقل) دليل الخطاب المعمول به (حكماً، فإن كان ذلك الحكم) الذي نقله دليل الخطاب

(عقلياً، نحو) أن يقول الشارع: (لا زكاة في المعلوفة) من الغنم (قبل ورود دليل شرعي على

وجوبها في السائمة) فإن مفهومه يقضي بوجوب الزكاة في غيرها من السائمة، وإذا كان كذلك

(فهو تأسيس) أي مفيد لحكم لم يثبت قبل، وذلك جلي.

(وإن كان) الحكم الذي نقله دليل الخطاب (شرعياً، نحو) قوله صلى الله عليه وآله وسلم (في الغنم

السائمة زكاة)، وقد تقدم تخريجه، فمهمومه أن لا وجوب للزكاة في المعلوفة، فإذا قال ذلك (بعد قوله في

الغنم زكاة) فمفهوم الأول أن لا زكاة في المعلوفة، وفيه وقع الحكم الشرعي الذي هو الزكاة، فيؤخذ

بالمفهوم هنا لتجليه، ويكون هذا النقل ناسخاً ومخصصاً ومعارضاً، وقد أشار إلى الأولين بقوله:

(فإن تراخى) هذا (عن وقت الحاجة فناسخ) للدليل الشرعي لوجود حقيقة النسخ فيه، وهو التراخي

عن وقت الحاجة، (وإلا) يتراخى عن وقت الحاجة (فمخصص) لوجود حقيقة التخصيص فيه.

ومثال المعارض: أن يقول عليه السلام في المعلوفة من الغنم زكاة، ثم يقول بعد ذلك وإمكان

العمل لا زكاة إلا في الغنم السائمة، فمفهومه تعارض النصوص في المعلوفة إلا أن من حق معارضته

المفهوم للنص أن يكون نص المفهوم أرجح من النص المعارض؛ إذ لو كانا شيئين فالنص أولى ولا يعارضه، والمعارض على هذا الوجه المنقول يكون ناسخاً للكلي وما تقدم يكون ناسخاً للبعض.

(و) دليل الخطاب (هو ظني إذا كان أصله) المفهوم هو منه (ظنياً) كالخبر الأحادي (اتفاقاً)

بين العلماء.

(واختلف فيه) أي في دليل الخطاب (إذا كان أصله) المفهوم منه (قطعيًا) كالكتاب والسنة المتواترة:

(فعند الحفيد: أنه في الاستثناء والغاية قطعي) ولم ينص إلا على الاستثناء؛ لأنه قال في الاستثناء معمول به في القطعيات والظنيات، والغاية والشرط وإنما والعدد أظهر مما قبلها، ثم الغاية والعدد أظهر مما قبلها.

قال القاضي عبد الله: والأولى أن إنما أظهر لأنها للحصر فأشبهت الغاية والاستثناء، وإنما كان فيهما عند الحفيد قطعيًا؛ لأنهما لا يمتثلان سوى إخراج المفهوم من المنطوق عن الحكم.

(وكذا الشرط) فإنه قطعي إذا كان أصله قطعيًا (عند قوم منهم) أبو الحسين كما ذكره الحفيد في الأولين.

(وتردد بعض علمائنا في العدد وإنما)، هل هو فيهما قطعي أو ظني، ولم يصرح بشيء منها

وهو ابن أبي الخير.

(وقيل) بل دليل الخطاب (ظني مطلقاً) أي سواء كان في الاستثناء أو غاية أو شرط أو عدداً

أو إنما، محتجين بأنه يصح أن يقال: إذا ملكت غنماً سائمة، فأد زكاتها وأد زكاة المعلوفة، وليس ذلك إلاً لأنه لا تناقض في الظواهر، وإنما يكون ذلك بين القطعيين، فهاهنا قد عارض قطعي ظنياً، فلا تناقض، فقد أتيج من عدم المناقضة كونه ظنياً.

قال الفقيه عبد الله: وثمة الخلاف أن من قال لشيء منها مفهوم قطعي جاز النسخ بها للقطعي، ومن لم يجعل لشيء منها مفهوماً قطعيًا لم يجز النسخ به، ويجوز العمل عليه وإن لم يجز النسخ، لأن العمل يجوز بما طريقه الإجتهد دون النسخ، كآخبار الآحاد فإنه يجوز العمل عليها، ولا يجوز النسخ بها للقطعي خاصةً على الصحيح من المذهب.

فصل: في بيان مفهوم الخطاب هل هو حكم شرعي أولاً؟

وقد أوضح ذلك بقوله:

(والقائلون بدليل الخطاب والنافون له متفقون على أن للمنطوق به حكماً على حسب ما يقتضيه) اللفظ من إيجابٍ أو تحريمٍ أو غيرهما.

(و) متفقون (أنه) أي حكم المنطوق (غير ثابت للمسكوت عنه).

(وانما يختلفون) جميعاً في أنه (هل يتجدد للمسكوت عنه حكم من مفهوم الخطاب) لم يكن حاصلًا له من قبل (أو هو باقٍ على ما كان عليه) قبل ورود الخطاب (من عقل أو شرع) فأهل القول بمفهوم الخطاب يجعلونه حكماً شرعياً، ومن منع من ذلك لا يجعله حكماً شرعياً.

قال القاضي عبد الله: مثال ذلك إذا قال النبي صلى الله عليه وآله ابتداءً قبل إيجاب الزكاة جملة ((في الغنم السائمة زكاة)) فإن الجميع يقولون لا يجب في المعلوفة زكاة؛ لأن المانع للمفهوم يقول: لا زكاة فيها؛ لأن العقل قاضٍ بذلك، ومن يقول: بالمفهوم يقول: لا زكاة فيها بالشرع مع العقل، وكأنه حين قال في السائمة زكاة تكلم بأن قال: وليس في المعلوفة زكاة، ثم الفائدة تظهر لو ورد خطابٌ بأن في المعلوفة زكاة بعد ذلك، فمن يقول بالمفهوم يقول إن إيجاب الزكاة في المعلوفة نسخ؛ لأنه أزال حكماً شرعياً وهو عدم الوجوب فيها، ويعتبر في ذلك شرائط النسخ.

ومن يمنع المفهوم يقول: هو شرع مبتدأ ليس بنسخ، ولم يعتبر شرائط النسخ. انتهى واختلف في المفهوم إذا اعتبر: هل يعتبر في الإنشاء والخبر جميعاً، أو في الإنشاء فقط، وقد أشار إلى ذلك بقوله:

(والأصح أن من اعتبره يعتبره في الإنشاء والخبر جميعاً، لا) أنه يعتبره (في الإنشاء فقط، خلافاً للإمام) يحيى (وابن الحاجب وغيرهما) فقالوا: إنما يعمل به في الإنشاء فقط دون الإخبار.

لنا: أن أئمة اللغة فهموا ذلك في الخبر (كقوله صلى الله عليه وآله) المخرج له الشيخان من طريق أبي هريرة ((مطل الغني ظلم))، وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الراوي له عمرو بن الشريد عن أبيه، الثابت في البخاري تعليقاً، وفي سنن أبي داود والنسائي وصححه ابن حبان ((لي الواجد يحل عقوبته وعرضه))، أي مطل الغني ظلم يحل حبسه ومطالبته، فإنه قال أبو عبيدة: يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم، وأن لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه.

وأيضاً: فلو قبل الفقهاء الحنفية فضلاً لأنكر ذلك الشافعية، وليس ذلك إلا للدلالة عليه.

قالوا: وجدنا ما هذا حاله ملغى، وما كان ملغى فهو لا يعمل به.

قلنا: (إلغاؤه في بعض صورته لمانع) منع من اعتقاده وهو القرينة العقلية (نحو) قولنا: (في الشام الغنم السائمة) فإن العقل يقضي بأن هذا المفهوم ملغي للعرفان بوجود المعلوفة في الشام، (لا ينافي اعتباره) في غيرها من الصور مما لم يوجد فيه ما يقضي الإلغاء (كإلإنشاء) فإنه قد يلغي في بعض الصور لمعنوية القرينة، ومع ذلك فلم يزل إلغاؤه على عدم اعتباره، وقد وجد كما في قوله تعالى {لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة} فهو لا يعمل به لمعارضة القاطع، وهو قوله {وأحل الله البيع وحرم الربا} أو يقال: إنه خارج مخرج الأغلب.

(واختلف معتبروه بماذا كان حجة):

(فقليل) كان حجة (باللغة، وهو المختار، وقيل) ثبت حجه (بالعرف العام) كما قيل بذلك في مفهوم الموافقة.

(وقيل) كان حجة (بالشرع).

لنا: قول أئمة اللغة بذلك كأبي عبيدة والشافعي وغيرهما وهم لا يقولون إلا بما يعرفونه من لسان العرب.

واعترض: بأننا لا نسلم فهمهما ذلك من اللغة لجواز أن يبينيا على اجتهادهما.

وأجيب: بأن أكثر اللغة إنما تثبت بقول الأئمة معناه كذا، وهذا التجويز قائم فيه، وأنه لا يقدر

في إفادته الظن، ولو كان قادحاً لما ثبت مفهوم شيء من اللغات، ولم يظهر حال كتابة هذه

الأوراق حجة أهل القولين الآخرين، وقد حكاهما سعد الدين ولم يستدل لهما.

تم الجزء الأول، ويليه الجزء الثاني.

الفهرس

٣	مقدمة التحقيق
٥	ترجمة المؤلف
٥	مولده ونشأته
٦	مشائخه:
٦	تلامذته:
٦	اهتمامه بالعلم:
٧	جهاده:
٨	مؤلفاته:
٨	شعره:
١١	وفاته وموضع قبره:
١٢	ترجمة السيد صارم الدين مؤلف الفصول
١٢	مشائخه وتلامذته:
١٣	تلامذته
١٤	ورعه وزهده وعبادته
١٤	اهتمامه بالعلم
١٥	مؤلفاته
١٦	شعره
١٦	وفاته وموضع قبره
١٨	نسخ الكتاب المعتمدة
٢٥	[مقدمة المؤلف]
٢٧	[معاني ألفاظ البسملة]
٣٠	[معنى الحمد لله رب العالمين]

- ٣٣ [معنى الصلاة على النبي وآله]
- ٣٩ [شرح بقية ألفاظ المقدمة]
- ٤٩ (مقدمة)
- ٤٩ فصل: [في مبادئ أصول الفقه]
- ٥٠ [حد أصول الفقه بالجزئين والإضافة]
- ٥٥ [أكثر الأحكام مظلون]
- ٦٣ فصل: [في انحصار أبوابه]
- ٦٦ فصل: [في أحكام الألفاظ]
- ٧٠ فصل: في بيان حقيقة المفرد والمركب وما يتبع ذلك
- ٧١ فصل: [في دلالات اللفظ]
- ٧٦ فصل: في الكلام في اللفظ وهو باعتبار ما وضع له
- ٨٠ فصل: [في معنى الكلام]
- ٨٣ فصل: في بيان انقسام الكلام إلى الخبر والإنشاء وذكر ذلك
- ٨٤ فصل: [في الخبر والإنشاء وغيرهما هل لها حكم تتميز به عن بعضها]
- ٩٠ فصل: [في أقسام اللفظ]
- ٩٥ فصل: [في العَلَم]
- ٩٧ فصل: [في المشترك]
- ١١١ [في إطلاق المشترك على المعاني غير المتنافية بلا قرينة]
- ١١١ [بحث حول خبر الغدير ودلالته]
- ١١٦ فصل: [في الحقيقة والمجاز]
- ١١٨ تنبيه
- ١٢٠ فائدة:
- ١٢٠ فصل: [في بيان الحقيقة الشرعية]

- فصل: [في الكناية والمجاز] ١٣٠
- فصل: في بيان وقوع المجاز وتقسيمه إلى المفرد والمركب، والداعي إلى العدول إليه ١٣٢
- فصل: [في العلاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي] ١٣٧
- تنبيه ١٤٢
- فصل: [اشتراط النقل للعلاقات عن العرب] ١٤٣
- فصل: في الفصل بين الحقيقة والمجاز ١٤٤
- فصل [في إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً] ١٤٨
- تنبيه ١٥١
- فصل: في بيان أن اللفظ بالنسبة إلى معناه لا يمتنع خلوه عن الحقيقة والمجاز ١٥١
- فصل: [في القرينة] ١٥٣
- فصل: في ذكر تفصيل أحكام المترادف الذي سبق ذكره ١٦٠
- فصل: في بيان الأمور التي يحصل بسببها الإخلال بالقطع بمدلول اللفظ ١٦٢
- [التعارض بين المجاز والإشتراك] ١٦٣
- تنبيه ١٧٠
- فصل: في بيان المشتق الذي سبق ذكره إجمالاً ١٧٠
- فصل: [في بقاء معنى الأصل في المشتق منه] ١٧٢
- فصل: [في المعنى الذي يصح الإشتقاق منه] ١٧٦
- فصل: [الفرق بين مدلول الوصف وغيره] ١٧٧
- فصل: في بيان هل تثبت اللغة بقياسٍ أو لا؟ ١٧٨
- فصل^٥ ١٨١
- [شرح الحروف الصغير] ١٨١
- فصل: في بيان سبب الوضع وبيان الواضع ١٨٧

- فصل: [في الطريق إلى معرفة اللغة] ١٩٢
- فصل^١ ١٩٤
- [شرح الحروف الكبير] ١٩٤
- [معاني الواو] ١٩٥
- [معاني الفاء] ١٩٧
- [معاني ثم] ٢٠٠
- [معاني حتى] ٢٠٢
- [معاني أو وإما] ٢٠٣
- [معاني لا] ٢٠٦
- [معاني بل] ٢٠٨
- [معاني لكن] ٢٠٩
- [معاني بعض الحروف الناصبة] ٢١٠
- [معاني بعض حروف الجر] ٢١٣
- [معاني بعض حروف الشرط] ٢٢٢
- فصل: [في بيان الحكم والحاكم وما يتعلق به] ٢٣١
- فصل: [في معنى الواجب وأقسامه] ٢٣٣
- فصل: يتضمن الخلاف في مقدمة الواجب هل تجب بوجوبه أولاً؟ ٢٤٢
- فصل: [في استحالة كون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة] ٢٤٦
- فصل: [في المندوب] ٢٥١
- فصل: [في المباح] ٢٥٤
- فصل: [في المكروه] ٢٥٩
- فصل: [في المحظور] ٢٥٩
- فصل: [في الحكم الوضعي] ٢٦٠

- فصل: [في كيفية انقسام خطاب الوضع إلى الثلاثة] ٢٦٢
- فصل: [في توابع الأحكام من الصحة والبطالان] ٢٦٢
- فصل: [في الرخصة والعزيمة] ٢٦٥
- فصل: [في المحكوم به] ٢٦٧
- فصل: في بيان المكلف به في النهي ٢٧١
- فصل: في بيان وجوب تقديم التكليف بالفعل على حدوثه، وذكر الخلاف فيه ٢٧١
- فصل: لما فرغ من المحكوم فيه شرع في بيان المحكوم عليه ٢٧٣
- فصل: [في التكليف بالمعدوم] ٢٧٥
- فصل: [التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه] ٢٧٦
- فصل: [في الدليل] ٢٧٩
- تنبيه ٢٨٣
- فصل: [في حد العلم] ٢٨٣
- فصل: [في الحد] ٢٨٦
- فصل: [في الأدلة الشرعية] ٢٨٨
- فصل: [في الدليل الأول: وهو الكتاب] ٢٨٩
- [حكم البسمة والمعوذتين] ٢٩٢
- فصل: [في كلام الجزري في القراءة الصحيحة] ٢٩٩
- فصل: [في القراءات السبع وبيان تواترها] ٣٠٦
- [معاني السبعة الأحرف] ٣٠٩
- فائدة: ٣١٣
- فائدة ٣١٣
- فصل: [في أبحاث متعددة] ٣١٣
- [الأول: فوائد اختلاف القراءات] ٣١٣

- ٣١٥ [الثاني: طريق معرفة قدر الآية ومحلها]
- ٣١٨ [الثالث: وجه إعجاز القرآن]
- ٣٢٣ [الرابع: سلامة القرآن عن المطاعن]
- ٣٢٤ [الخامس: تواتر غير القرآن من المعجزات]
- ٣٢٥ فصل: في بيان معنى المحكم والمتشابه وما يتعلق بهما
- ٣٢٩ تنبيهه
- ٣٢٩ فصل: [في معرفة معنى المتشابه]
- ٣٤١ فصل: [إنقسام القرآن إلى قطعي وظني]
- ٣٤١ فصل: اختلف في وقوع المعرّب في القرآن
- ٣٤٣ فصل: في شروط الإستدلال بالأدلة
- ٣٤٧ فائدة
- ٣٤٧ فائدة: في كيفية الإستدلال بهذه الأدلة عند اجتماع شرائطها
- ٣٥٠ الباب الأول من أبواب الكتاب: باب الأمر
- ٣٥٠ فصل: [في معنى لفظة أمر]
- ٣٥٤ فصل: [في معاني صيغة الأمر]
- ٣٦١ فصل: في بيان الخلاف في أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الإيمان أو لا؟
- ٣٦٣ فصل: في بيان الأمر إذا وقع بعد حظر عقلي أو سمعي
- ٣٦٥ فصل: في بيان الأمر إذا ورد بأشياء معينة على جهة التخيير وأحكام ذلك
- ٣٧٢ فصل: في بيان الاختلاف في كمية مقتضى الأمر
- ٣٧٥ فصل: في بيان كون الأمر المطلق يفيد الفور أو التراخي أو غيرهما أو لا يفيد شيئاً
- ٣٧٨ فصل: [في الأمر المقيد بوقت]
- ٣٨٥ فصل: [في الأمر المؤقت هل يستلزم القضاء]
- ٣٨٦ فصل: في حكم الأمر المقيد بتأييد أو شرط أو صفة، في التكرار وعدمه

- فصل: [في الأمر بالفعل المطلق ماهو المطلوب منه] ٣٨٨
- فصل: في بيان معنى الإجزاء والخلاف فيه ٣٩٠
- فصل: في الأمر بالشيء المعين هل هو نهى عن ضده أو يدل عليه أو لا؟ ٣٩٢
- فصل: في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به أو لا ٣٩٥
- الباب الثاني من أبواب الكتاب: باب النهي ٤٠٠
- فصل: [في النهي وصيغته] ٤٠٠
- فصل: في بيان فائدة النهي بالنظر إلى الدوام وعدمه ٤٠١
- فصل: [في اقتضاء النهي بعد الوجوب للحظر] ٤٠٣
- فصل: [في تقسيم النهي واقتضائه الفساد] ٤٠٤
- فصل: [في النهي هل يدل على الفساد أم لا؟] ٤٠٥
- تنبيه ٤١٠
- فصل: في بيان الخلاف الثالث، وفي ذكر حكم يعم الأقسام الثلاثة ٤١٠
- فصل: [في النهي بمعنى الكراهة] ٤١١
- فصل: [هل النهي عن الشيء أمر بضده؟] ٤١٢
- فصل: في بيان متعلق النهي ٤١٤
- فصل: في بيان شروط الأمر والنهي ٤١٦
- فائدة ٤١٩
- فصل: [في بيان اتفاق الأمر والنهي واختلافهما] ٤١٩
- الباب الثالث من أبواب الكتاب: باب العموم ٤٢٤
- فصل: [في معنى العام] ٤٢٤
- فصل: [في عموم الأشخاص وما يستلزم] ٤٢٧
- فصل: في بيان استفادة العموم من اللفظ ٤٢٩
- فصل: [ألفاظ العموم] ٤٣٢

- فصل: [في ألفاظ العموم التي للمذكر والمؤنث ولهما معاً] ٤٤٣
- فصل: [في كون ألفاظ العموم ظاهرة فيه] ٤٤٦
- فصل: [في شمول الخطاب للبيد] ٤٤٨
- مسألة ٤٤٩
- مسألة ٤٥١
- فصل: [في عموم الفعل المؤكد بمصدره] ٤٥١
- فصل: [في حكم تعذر حمل اللفظ على ظاهره] ٤٥٣
- فصل: [في قول الصحابي نهى أو قضى هل يعم أم لا؟] ٤٥٤
- فصل: [اختلف في العام بعد تخصيصه هل هو حقيقة أو مجازاً] ٤٥٥
- فصل: [في حجية العام المخصص فيما بقي] ٤٥٨
- فصل: [في العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه] ٤٦١
- تنبيه ٤٦٤
- فصل: [في إسماع المكلف العام المخصص بالعقل] ٤٦٤
- فصل: [في العموم الخاص بالنبي صلى الله عليه وآله] ٤٦٥
- الباب الرابع من أبواب الكتاب: باب الخصوص ٤٧٤
- فصل: [في معنى التخصيص] ٤٧٤
- فصل: [في أقسام المخصص] ٤٧٧
- فصل: [في الإستثناء المتصل] ٤٨١
- فصل: [في كيفية دلالة الإستثناء] ٤٨٦
- فصل: [في الإستثناء الواقع بعد جملتين فصاعداً] ٤٩٠
- فصل: [في التخصيص بالشرط] ٤٩٤
- فرع ٤٩٨
- فصل: [في التخصيص بالغاية] ٤٩٩

- فصل: [في التخصيص بالصفة] ٥٠٠
- فصل: [في التخصيص ببدل البعض] ٥٠١
- فصل: [في المخصص المنفصل: اللفظي] ٥٠٢
- فصل: [المخصص المنفصل المعنوي] ٥٠٧
- فائدة ٥١١
- فصل: [مما ألحق بالخصوص وليس منه] ٥١٥
- فصل: [أنواع التخصيص مخصصة بالدفع لا بالرفع] ٥٢٣
- فصل: [في ما يمتنع تخصيصه] ٥٢٥
- فصل: [في تعارض العام والخاص] ٥٢٨
- الباب الخامس من أبواب الكتاب: باب المطلق والمقيد ٥٣٤
- فصل: [في معنى المطلق والمقيد] ٥٣٤
- فصل: [في أحكام ورود المطلق والمقيد المثبتين] ٥٣٥
- فصل: [المطلق المشبه لمقيدين على أيهما يحمل؟] ٥٣٧
- الباب السادس من أبواب الكتاب: باب المجمل ٥٤٢
- فصل: [في معنى المجمل] ٥٤٢
- فصل: [في صور أخرجت من المجمل وهي منه] ٥٤٥
- فصل: [في صور أدخلت في المجمل وليست منه] ٥٤٧
- الباب السابع من أبواب الكتاب: باب المبين ٥٦٠
- فصل: [في معنى المبين والمفسر] ٥٦٠
- فصل: [في القول والفعل الواقعان بعد المجمل] ٥٦٥
- فصل: [في حكم الفعل المتناول لأفعال من جماعة] ٥٦٧
- فصل: في بيان هل يجب مساواة البيان للمبين في حكمه أو لا ٥٦٩
- فصل: [في حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة] ٥٧١

- فصل: [في حكم تأخير بعض البيان وتعجيل بعضه] ٥٧٧
- الباب الثامن من أبواب الكتاب: باب الظاهر والمأول ٥٨٠
- فصل: [في النص والظاهر والمأول] ٥٨٠
- فصل: [في أقسام التأويل] ٥٨٦
- باب مفهوم الخطاب ٥٩٦
- فصل: [في أقسام مدلول اللفظ] ٥٩٦
- فصل: [في مفهوم الموافقة] ٥٩٨
- فصل: [في مفهوم المخالفة وأقسامه] ٦٠٣
- فصل: [تفصيل أقسام المفهوم] ٦٠٦
- فصل: [في أحكام دليل الخطاب المعمول به] ٦٢٣
- فصل: في بيان مفهوم الخطاب هل هو حكم شرعي أولاً؟ ٦٢٤