

هَذَا نَبِيُّ الْعَقُولِ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ
الْمَعْرُوفِ بِـ

شَرْحُ الْغَايَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا يَتَرَعَّقُ إِلَى غَايَةِ السُّؤْلِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ
الْمَعْرُوفِ بِـ

شَرْحُ غَايَةِ

تَأْلِيفُ إِمَامِ الْمُحَقِّقِينَ الْأَعْلَامِ
الْحُسَيْنِ بْنِ الْإِمَامِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع)
(٩٩٩ - ١٠٥٠ هـ)

الْمَجْلَدُ الثَّانِي


مَكْتَبَةُ أَهْلِ الْبَيْتِ (ع)

صف وتحقيق وإخراج:



اليمن - صعدة - ت (٥٣١٥٨٠) سيار (٧١٣٨٤٢٩٨٩)

الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة أهل البيت (ع)

[الأدلة الشرعية]

ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الأبحاث المحتاج إليها في هذا العلم أخذ في بيان مقاصده، وقدم الكتاب لأنه أصل الأدلة الشرعية، والسنة على الإجماع لأنها أصله، والإجماع على القياس لسلامته عن الخطأ- فقال:

[المقصد الأول: في الكتاب]

الكتاب اسم للقرآن، غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع^(١) كما غلب على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية **(وهو: الكلام المنزل للإعجاز بسورة من جنسه)** خرج الكلام الذي لم ينزل، كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على القول بأنه حقيقة، وما أنزل لا للإعجاز كسائر

(قوله): «وما يتبعها من الأبحاث» وهي الأبحاث الثلاثة: الأول في المنطق، الثاني في الموضوعات، الثالث في الأحكام. وظاهر قول المؤلف رحمته الله [١] في أول الكتاب: «ورتبته على مقدمة وثانية مقاصد» أن هذه الأبحاث من المقدمة.

(قوله): «والإجماع على القياس» أراد ذكر الأدلة المتفق عليها بين الجمهور؛ فلذا لم يذكر الاستدلال [٢].

(قوله): «بسورة من جنسه» لم يقل كما في الفصول: بأقل سورة، وكذا لم يقل: أو بعدة آياتها- لعدم الاحتياج إليه في التعريف. وإنما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ما وقع به التحدي؛ ولذا قال في شرح الجمع: إن ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبيتنا عليه السلام للإعجاز لا بسورة منه. ثم قال: لكن قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤]، قد يقتضي الإعجاز بآية. قال المحلي: ولا حاجة إلى قوله: المتعبد بتلاوته لإخراج منسوخ التلاوة؛ لأن ذلك حكم من أحكام القرآن، ولا يدخل في الحدود [٣].

(قوله): «على القول بأنه» أي: اللوح «حقيقة» كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه: هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء إلى الأرض، وعرضه ما بين المشرق إلى المغرب. وأما على القول بأنه علم الله فليس بحقيقة فلا تناسبه الكتابة، فلا يصلح الاحتراز بالمنزل عما كتب فيه. وقيل: أراد بقوله: «بناء» [٤] على أنه «أي: الكلام الذي لم ينزل «حقيقة» بناء على إثبات الكلام النفسي، لكن لا يخفى أن المؤلف رحمته الله لو قصد ما ذكر لقال: حقيقة فيه» بزيادة لفظ «فيه» أي: في الكلام النفسي، =

(١) وهو في اللغة اسم للمكتوب. (تلويح).

[١]- قد وجه القاضي هذه العبارة فيما مر في قوله: «ورتبته على مقدمة وثانية مقاصد» فارجع إليه. (ح من خط شيخه).

[٢]- وهو ثلاثة: التلازم، وشرائع من قبلنا، والاستصحاب، ذكره السعد.

[٣]- لفظ المحلي: وبالتعبد بتلاوته أي: أبداً- ما نسخت تلاوته، إلى أن قال: وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته، وإن كان من الأحكام، وهي لا تدخل في الحدود.

[٤]- لفظ الهداية: على القول بأنه حقيقة، وإنما عبر بالمعنى. (ح).

الكتب المنزلة^(١) على الأنبياء والأحاديث الربانية^(٢).
والمراد بالسورة^(٣): بعض من الكلام المنزل مترجم أوله وآخره توقيفاً
مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات.
وقوله: «من جنسه» أي: من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو
الطبقة، وصرح بالمضاف^(٤).....

= ولأن صاحب الجواهر صرح بأن المكتوب في اللوح هو الكلام اللفظي حيث قال: فخرج الكلام الذي لم
ينزل سواء كان غير قابل للإنزال كالكلام النفسي القائم بذات الله تعالى أو كان قابلاً للإنزال ولكنه لم ينزل
كالكلام اللفظي الذي كتب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط.

(قوله): «الربانية» في التلويح الإلهية والنبوية.

(قوله): «مترجم أوله وآخره» أراد بالمترجم هنا المبين أوله وآخره «توقيفاً» أي: إعلاماً من الشارع؛ فإنه الذي يبين أن
من هنا لك ثمة سورة. واعترض بأن الآية كذلك؛ إذ يبان أولها وآخرها بالتوقيف، فزاد المؤلف عليه السلام قوله: مسمى
باسم خاص لتخرج الآية. ولم يقل في تفسير السورة [١]: هي الطائفة المترجمة توقيفاً، أي: المسماة باسم خاص كما
ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص يقتضـي بمثل آية الكرسي فإنها أيضاً
مسماة باسم خاص. والقول بأن ذلك مجرد إضافة [٢] لم يصل إلـى حد التسمية بين البطـلان؛ لأن آية الكرسي صارت
علماً بحيث لا يطلق إلا على الطائفة المعينة للشخصية من القرآن؛ لسبق الفهم إليها، والسبق علامة الحقيقة. قلت:
فزاد المؤلف: «متضمن ثلاث آيات» لإخراج آية الكرسي، والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتي.

(قوله): «وصرح بالمضاف» وهو لفظ جنس.

(١) إن قلنا: إن إنزالها لم يكن للإعجاز. (جواهر).

(٢) كحديث: ((أنا عند ظن عبدي بي، فليظن بي ما شاء)). (شرح جمع).

(٣) وقولنا: سورة من تنمة هذا الفصل، وهو بيان للواقع وليس احترازاً عن شيء نزل على نبيينا عليه السلام
للإعجاز لا بسورة منه. وأشار به إلى أن السورة أقل ما وقع به التحدي، لكن قوله تعالى:
﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ [الطور: ٣٤] قد يقتضي الإعجاز بآية. (من شرح أبي زرعة على الجمع).

(٤) ولم يقل: منه كما في مختصر المنتهى، قال العضد: وقوله: (بسورة منه) إن أجري على ظاهره
فلإخراج بعض القرآن؛ فإن التحدي وقع بسورة من كل القرآن، أي سورة كانت غير مختصة
ببعض، وإن أريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه، وهذا
أقرب إلى غرض الأصولي، وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه.

(*) ولفظ حاشية: لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور،.....=

[١]- في بعض النسخ عوض هذا إلى قوله: من أن تعريف السورة.. إلخ ما لفظه: ولم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره
السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً [ليس إلا المينة توقيفاً]، والمينة توقيفاً أعم من المسماة باسم
خاص، والأعم لا يدل على الأخص، ومن أن تعريف السورة.. إلخ. اهـ.

[٢]- وهل الإضافة فيها إلا كالإضافة في سورة البقرة ونحوها. (حسن الكبسي من خط العلامة أحمد بن محمد).

لعدم صدق التعريف من دونه على أبعاض القرآن، وخروجها لا يناسب غرض الأصولي؛ لأن الاستدلال إنما هو بالأبعاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع.

(قوله): «لعدم صدق التعريف من دونه» أي: من دون المضاف، يعني من دون اعتباره أصلاً، وليس المضاف يعود إلى التصريح؛ لأن الحد يصدق على الأبعاض وإن لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في عبارة ابن الحاجب، فإنها صدقت على الأبعاض لحملها على حذف المضاف كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

(قوله): «على أبعاض القرآن.. إلخ» بيان ذلك: أنه لو لم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام، ومن للتبعض، وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور، فيخرج بعض القرآن وإن كان ذلك [١] البعض مشتملاً على سور متعددة كالنصف مثلاً، وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت، فلا يصدق على البعض كالنصف والربع مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بأي سورة من جميع ما أنزل. وأما مع اعتبار المضاف فإنه يكون المعنى للإعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة، فيكون الكتاب اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الأصولي؛ إذ الاستدلال إنما هو بالأبعاض. قال السعد: إلا أنه يصدق التعريف حيثنذ على مثل: قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآنًا في عرف الشرع.

= فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآنًا؛ فإن التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختص ببعض، فلا يصدق على النصف الأول مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق. (قسطاس).

(*) وبعد فإن العبد الفقير إلى عفو ربه أحمد بن محمد بن إسحاق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الإمام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله: (لإعجاز بسورة من جنسه) وأن وجهه إفادة شمول الأفراد من الكتاب العزيز التي هي غرض الأصولي - لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك؛ إذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو، وقد تبين أن المقصود في الحدود إنما هو تبيين ماهية من حيث هي هي، ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لأفراد، والذي يفهم مما ذكره ابن الإمام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الأصولي من الاستدلال بالأفراد وإرادتها من الحد، والذي يظهر عدم التلازم؛ إذ استدلال الأصولي بالأفراد لا يتوقف على إرادته لها من حد الكتاب، بل لو حد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالأفراد لما منع عدم الإرادة الاستدلال بها؛ إذ الاستدلال بالأفراد غير واقف على ذلك، بل الاستدلال بالأفراد واقف على أمر آخر، وهو صدق المبلغ المفروغ منه. والحاصل: أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الأفراد من تحديد الكتاب، وهذا كله بناء على مقتضى ما ذكره وإن كان الجلال وغيره قد منعا تحديد الكتاب وأسندها بعلميته.

[١]- الظاهر أن المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون؛ لأنه وإن كان كلاماً منزلاً للإعجاز لكن ليس بسورة منها، بل من جنسها، وأما السورتان فصاعداً فإنه يصدق عليه أنه منزل للإعجاز بسورة منه؛ إذ لا مانع أن يقع التحدي بأحد سور هذا البعض، وما ذكره المحشي من أن الإعجاز إنما هو بأي سورة من جميع ما أنزل غير مسلم. (حسن بن يحيى). وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بأنه إنما وقع التحدي بسورة أي سورة من كل القرآن، يعني غير معينة. (حسن ح).

والإعجاز إما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها؛ لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الإعجاز^(١) علم لزوم الإعجاز له قطعاً^(٢)، بل من تعقله على ما ينبغي علم أنه معجز، فأقل أحوال الإعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن: إما بالمعنى الأخص، وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافياً في تعقل اللازم^(٣)، أو بالمعنى الأعم، وهو أن يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم^(٤).

وعدم تعقل الإعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لا يقتضي أن لا يكون بيناً، فاندفع ما قيل^(٥) من أن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً

(قوله): «والإعجاز إما ذاتي.. إلخ» هكذا في الجواهر دفعاً لاعتراض شارح المختصر والتفتازاني المشار إليه بقوله فيما يأتي: فاندفع ما قيل.. إلخ.

(قوله): «لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الإعجاز.. إلخ» هذا هو معنى اللزوم بين بالمعنى الأعم [١].

(قوله): «بل من تعقله أي: تعقل القرآن.. إلخ، وهذا معنى اللزوم بين بالمعنى الأخص؛ ولهذا ترقى المؤلف

(قوله): «وهو أن يكون تعقل للزوم واللازم.. إلخ» لم يذكر النسبة هنا، وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المطلق فينظر.

(قوله): «كما هو شأن عوام للمؤمنين.. إلخ» قال في الجواهر: ولهذا قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، قال: فلا يكون تعقل حقيقة القرآن إلا في صدور الذين أوتوا العلم، فيكون تعقل حقيقته إما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات، ومن بين أن تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات، وإلا لم يكن آيات بينات، فيكون إعجاز القرآن إما ذاتياً لحقيقة القرآن أو لازماً بينها.

(قوله): «فاندفع ما قيل.. إلخ» وهذا الاعتراض مبني على أنه أريد تمييز حقيقة الكتاب، وأما لو أريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف الإعجاز والسورة فهو صحيح، ذكره في شرح المختصر.

(١) وهو إظهار صدق النبي ﷺ في دعواه الرسالة، مجاز عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته [٢]. (محلي).

(٢) هذا اللازم بالمعنى الأعم؛ لأنه لا يعلم التلازم فيه إلا بعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم، بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكفي تعلق الملزوم.

(٣) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى.

(٤) كزوجية الأربعة، فإن العقل بعد تصور الأربعة والزوجية ونسبة الزوجية إليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للأربعة.

(٥) القائل في الموضوعين العضد.

[١]- لأنه لا يعقل التلازم فيه إلا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم، بخلاف اللزوم بالمعنى الأخص فإنه يكفي تعقل الملزوم.

[٢]- أي: الذي هو المعنى الحقيقي للإعجاز لغة، وهو مجاز مرسل علاقته السببية. (من حاشية العطار على شرح المحلي).

فضلاً عن أن يكون ذاتياً.

ويندفع أيضاً ما قيل من أن معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور- بأن السورة اسم لكل مترجم أوله وآخره توقيفاً مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره، قال في الكشف: ومن سور الإنجيل سورة الأمثال^(١).

[الكلام في البسملة في أوائل السور]

مسألة: لا خلاف بين الأمة في إثبات البسملة في أوائل السور خطأ في المصحف إلا في أول سورة التوبة^(٢)، وإنما الخلاف في كونها قرآناً، فعن جمهور

(قوله): «ويندفع أيضاً ما قيل.. إلخ» ليس عطفاً على قوله: فاندفع؛ إذ ليس بمترفع على ما تقدم كما في المعطوف عليه، بل هو ابتداء كلام بين فيه المؤلف ﷺ اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر.

(قوله): «تتوقف على معرفته» أي: القرآن؛ بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره.

(قوله): «بأن السورة» متعلق بقوله: يندفع.

(قوله): «اسم لكل مترجم.. إلخ» فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الكشف.

(قوله): «قرآناً كان أو غيره» لكن يقال: قد ذكر الآية [١٦] في تفسير السورة فيما سبق حيث قال: متضمن ثلاث آيات، فيلزم منه دور آخر.

(قوله): «قال في الكشف ومن سور الإنجيل سورة الأمثال» دفع هذا في الجواهر بأن السورة غلبت في عرف للشرعة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور. قال: ولهذا عرف صاحب الكشف السورة بالطائفة من القرآن للترجمة التي أقلها ثلاث آيات. وأجاب السعد والشريف في الحواشي بأن صاحب الكشف أراد بها ذكره تعريف سورة القرآن، لا مطلق السورة فهي أعم؛ بدليل قوله: ومن سور الإنجيل.. إلخ.

(١) تنمة: وأقول بعد هذا: لا حاجة إلى حد القرآن؛ فإنه أبين من الحد، ومن شأن الحد أن يكون مساوياً أو أجلى كما تقرر في المنطق، وبعد هذا فإن الحد إنما يكون للكلليات المجهولة فتعرف، وأما القرآن فهو شخصي جزئي؛ إذ هو ما بين الدفتين، فالتحديد له كالتحديد لزيد المشاهد، وقد ذهب إليه أكثر المحققين، ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين.

فائدة: قال الدامغاني في شرح العقائد العصبية في القرآن ما لفظه: إن المعنى إذا كان في النفس فعلم، وإذا انتهت إلى الفكر فروية، وإذا جرى على اللسان فكلام، وإذا كتب باليد فكتاب، وإذا اعتبر قراءته فقرآن، وإذا اعتبر كونه فارقاً بين الحق والباطل ففرقان، فهو بالذات شيء واحد وتختلف عليه هذه الأسامي بحسب اختلاف الأحوال والاعتبارات.

(٢) في المستدرك عن ابن عباس قال: سألت علياً عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: (لأنها أمان، وبراءة نزلت بالسيف).

[١] - يقال: يدعى العموم في الآيات أيضاً. (حسن الكبسي، ح).

السلف والشافعية وابن كثير قارئ مكة وقالون^(١) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة: أن **(البسمة منه)** أي: من القرآن **(في أول كل سورة^(٢) غير براءة)** وهو إجماع أهل البيت عليهم السلام.

وروى في الجامع الكافي^(٣) إثباتها عن علي عليه السلام وابن عباس وعد جماعة من أكابر أهل البيت عليهم السلام استغنينا بإجماعهم عن تعدادهم، ورواه أيضاً عن أبي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبدالله وعبدالله بن الزبير، وعن أبي عبدالله الجذلي^(٤) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاووس ومجاهد والزهري وأبي عاصم^(٥). **(و)** عن بعض السلف كأبي^(٦) وأنس وغيرهما ومالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي **(نفيها)** أي: نفي كونها من القرآن^(٧).

(قوله): «وقالون» في الكشف أطلق النفي عن قراء المدينة، والإثبات عن قراء مكة والكوفة وفقهائهما، والمؤلف عليه السلام اعتمد ما في كتب القراءات كالتيشير.

(قوله): «نفيها» إلا ما تواتر في النمل من أنها بعض آية فلا مخالف.

(١) اسمه عيسى.

(٢) آية كاملة. اهـ وقوله: «غير براءة» قال في نظام الفصول: يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسملة [على قول] [١٨]، ولا يعرف القول بذلك عن أحد. اهـ بل قد عرف القول به، ذكره في الإتيان.

(٣) لأبي عبدالله محمد بن علي بن الحسن العلوي البطحاني.

(٤) اسمه عبدالله أو عبدالرحمن بن عبدالله، رمي بالتشيع، من كبار الثالثة. (تقريب لابن حجر). وهو بالذال المعجمة. (منه) وهو الأصح. (ع شيخ). وفي حاشية: الجذلي - بفتح الجيم وفتح الدال - منسوب إلى جديلة قيس أو إلى جديلة طي. (جامع الأصول).

(٥) وعطاء وعبدالله بن المبارك.

(٦) في فصول البدائع: وفي التسمية روايتان عن أبي حنيفة: آية فذة أنزلت للفصل والتبرك، وليست من القرآن إلا في النمل، فعلى الأول يخرج كل واحدة أو عدة بعينها بقيد المنزلية؛ إذ لم ينزل شيء منها على تعينه، أو التواتر؛ إذ لم تتواتر قرآنية شيء منها بعينه، بخلاف نحو: ﴿فَبِأَيِّ آيَةٍ نَّذَرْتُمَا تُكَيِّدَانِ﴾ [الرحمن]، فإن المنزل والمتواتر قرآنيته صادق على كل منها، ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زندقة؛ لكون إنزالها للفصل والتبرك. وعلى الثاني بالتواتر؛ إذ لم يتواتر كونها من القرآن؛ ولذا خالف مالك رحمته الله.

(٧) أي: في أول كل سورة، وإنما حذف ابن الإمام رحمته الله هذا القيد هنا وفيما يأتي عند شرحه لقوله: «وقضاء الأخبار بذلك» لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه، فلا يرد أن صريح عبارته من نفي كونها من القرآن وإطلاقها يتقضى بما في النمل مع الإجماع على كونها من القرآن في النمل، ولا يرد على ما يأتي عدم وفاء التفسير بالمراد، وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الإيراد الأول. (من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق).

(*) وعليه قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها. (كشف).

[١٨] - ما بين المعقوفين غير موجود في نظام الفصول.

(و) عن ابن المسيب ومحمد بن كعب: **(إثباتها)** آية **(في الفاتحة)** والنفي في غيرها^(١)، وهو رواية عن الشافعي، قالوا: وله في باقي السور قولان، فمنهم من حمل القولين على أنها هل هي من القرآن في أوائل السور أو لا. ومنهم من حملهما على أنها هل هي آية مستقلة أو هي مع ما يليها من كل سورة آية. قال التفتازاني: وهذا هو الأصح؛ ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآناً.

وعن أحمد بن حنبل وداود وفخر الدين الرازي^(٢) من الحنفية: أنها آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين، فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية^(٣)، وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية، وهذا معنى قوله: **(أو مستقلة)** فهذه **(أقوال)** أربعة.

واعلم أن من لم يوافق القول الأول من القراء كأبي عمرو^(٤) قارئ البصرة وحمة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ أهل الشام يحتمل أن يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث^(٥) وللرابع؛ إذ لا خلاف بين القراء السبعة في إثباتها تلاوة

(قوله): «وهو رواية عن الشافعي» لعل الضمير راجع إلى إثباتها آية في الفاتحة فقط؛ إذ لو عاد إلى مذهب ابن المسيب وأبي بن كعب من الإثبات في الفاتحة والنفي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله: قالوا: «وله في باقي السور قولان»؛ لأن مقتضى مذهب ابن المسيب هو النفي في باقي السور، والله أعلم.

(قوله): «إذ لا خلاف» هكذا في التيسير، وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الأول والثاني، أما الأول فظاهر؛ لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له، وأما أهل القول الثاني فلعل ذلك مبني على تركهم لها ابتداء، وقد أجمع القراء على إثباتها ابتداء ومن جعلتهم هؤلاء، أعني أبا عمرو ومن ذكر بعده. وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلاً، فينظر في توجيه الكلام، ولم يذكر هذا الكلام في التيسير، والله أعلم.

(قوله): «إذ لا خلاف» هكذا في التيسير. فائدة: قال في التيسير: فأما ابتداء القارئ برؤوس الأجزاء التي في بعض السور فأصحابنا يخيرون القارئ بين التسمية وتركها في مذهب الجميع.

(١) في المخطوطات الأربع: عن غيرها.

(٢) لعله أبو بكر أحمد بن علي، وقوله: «إنها آية مستقلة» أي: في أوائل السور. (تلويح).

(٣) وعند أهل القول الأول أنها مائة وثلاث عشرة آية من السور، كما أن قوله تعالى: ﴿قَبَائِرِ الْعَالَمِينَ﴾ رَبِّكُمْ تَكْذِبَانِ ﴿٣٥﴾ [الرحمن] عدة آيات من سورة الرحمن، ذكر معناه في التلويح.

(٤) في حاشية: اسمه في الأشهر زيان، وورش اسمه عثمان، وابن عامر اسمه عبدالله، وحمة هو ابن حبيب.

(٥) أي: في إثباتها في الفاتحة، وقوله: «وللرابع» أي: في كونها آية مستقلة.

في أول فاتحة الكتاب وفي أول كل سورة يتيديها القارئ ما خلا سورة التوبة، وإنما يختلفون في إثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة، فمن ذكرناه موافقاً لأهل القول الأول يشبونها وصلاً أيضاً، وهؤلاء إنما يحذفونها مع الوصل بما قبلها.

(لنا) في إثبات القول الأول أدلة، منها: (إجماع العترة^(١)) من آل محمد ﷺ، وإجماعهم حجة لما يجيء إن شاء الله تعالى من الاحتجاج على حججته.

(و) منها: (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجريدها) عما سوى القرآن، حتى لم يشبوا آمين، ومنع قوم من العجم^(٢)، ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض، ولأنكر على كاتبها ولو نادراً؛ لقضاء العادة بذلك^(٣).

(قوله): «فمن ذكرناه» يعني من القراء، وقوله: «موافقاً» حال.

(قوله): «إنما يحذفونها مع الوصل» يعني لا مع الابتداء بها فيشبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال.

(قوله): «حتى لم يشبوا آمين» قال في حواشي الكشف للشریف: اعترض عليه بأنه أثبت في المصحف أساء السور وعدد الآي. وأجيب بأن من فعل ذلك فقد ميزه وأثبت بلون آخر [١].

(قوله): «ولأنكر على كاتبها» [٢] في شرح المختصر: فكان لا يشبها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخيير؛ إذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين: إما أن لا يكتبها بعض أصلاً أو يكتبها بعض وينكر عليه، وأما لزوم اجتماع الأمرين فلا.

(١) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح: إجماع العترة على أنها آية، قال القاضي محمد بن حمزة في أول تفسيره: وذلك إجماع العترة عليهم السلام، وكذا في تفسير عطية النجراني. اهـ وقال السيد أحمد الشرفي شارح الأساس: قال الإمام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره: وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها، ثم قال أيضاً: قلت: وكذا حكى الطوسي في تفسيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة.

(٢) أي: الإعراب والنقط.

(*) أول من نقط المصحف أبو الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي، ذكر هذا في مختصر تاريخ النحاة، وهو أول من وضع أبواب النحو.

(٣) ولما أجمعت الأمة على كتبها ولم ينقل منكر له دل ذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه، وهو المطلوب. (جلال).

[١] - في حاشية عن سيدنا علي الطبري عليه السلام أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف، وإنما هي حادثة ابتدعها المتأخرون، ووقفت على مصحف في مسجد الشهيدين بصنعاء بخط كوفي يروى أنه من عهد الصحابة [وعهدها] غير مرسوم فيه ذلك، والله أعلم. (عن هامش الشفاء. ح).

[٢] - الواو لا تدل على أن الاستدلال بمجموع الأمرين لا سيما مع إعادة اللام، فدل على أنه جواب آخر، ولا ينافي كون أحدهما دليلاً مستقلاً. (حسن بن يحيى). وفي حاشية: ويمكن أن يقال: إن المؤلف إنما لم يأت بالتخيير نظراً إلى أن من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الإنكار على من كتبها، والله أعلم، لعلها من الخبثي. (ح).

(و) منها: (قضاء الأخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم **(بذلك)** أي: بكونها من القرآن، فمن ذلك ما روي في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال: ((كل صلاة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان^(١)))، والآيات تختص بالقرآن^(٢)، وهو في أمالي أحمد بن عيسى بإسناده إلى جعفر بن محمد^(٣) عن آبائه عنه ﷺ.

وفيه بإسناده إلى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي بن الحسين أنه قال: «آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم».

وفيه بإسناده إلى أبي ميسرة^(٤) أن رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره^(٥): يا

(قوله): «أي: بكونها من القرآن» المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على إثبات القول الأول، وهو كونها من القرآن في أول كل سورة، وهذه الأخبار المروية إنما ثبت بها كونها من القرآن جملة: إما آية مستقلة كالحديث للروي في الأحكام ونحوه، وإما آية من الفاتحة كحديث: قرأ رسول الله ﷺ ونحوه، يظهر بالتأمل فيها، ما خلا ما رواه الثعلبي^[١] عن علي كرم الله وجهه فإن ظاهر قوله: كان إذا افتتح السورة مع قوله: «فقد نقص» أي: من السورة يفيد ذلك إذا حمل التعريف في السورة على العموم؛ إذ ظاهره أي سورة كانت. وكذا ما أخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال: نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة، لكنه موقوف، فينظر في قول المؤلف ﷺ الآتي: «يعطي التواتر للمعنى بكونها قرآناً متزلاً في أوائل السور»، وقد استقرب في شرح المختصر القول بأنها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة. وأما تزييف شارح المختصر لما روي عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بأنه تحكم فقد أجاب عنه في الحواشي بأن وجهه أن الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعيين متكررة جداً، والله أعلم.

(١) ينظر في صحة الإخبار عن الصلاة بأنها آية هل يتم المعنى المراد، أو هو مبني على محذوف، فما الدليل؟ أهـ الدليل عليه ما يأتي في رواية الجيلاني. (من بعض الحواشي).

(٢) قلت: في دعوى الاختصاص هنا نظر؛ لقوله عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿وَعَايَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: ٣٧]، ﴿وَعَايَةُ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [يس: ٤١]، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾ [فصل: ٣٧]، ونحوها كثير، فالأولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الإضافة إلى القرآن. (طبري على شرحه للكاف).

(٣) من طريق جعفر بن جميع، وهو ضعيف باتفاق.

(٤) كميمنة.

(٥) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة آخره همزة، من بدأت الشيء بدءاً: ابتدأت به. (من إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطاني، من شرح قوله: باب كيف كان بدء الوحي).

[١] - وكذا حديث ابن عباس وما بعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال: كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً: وإذا ختم السورة قرأها، وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك. (ح).

محمد، قل: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ: ولا الضالين.
وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحي من طريق يونس بن بكير، عن
يونس بن عمرو، عن أبيه، عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل^(١) من حديث
طويل، قال السيوطي: ورجاله ثقات.

وفيه بالإسناد أن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: كم الحمد آية؟ قال:
سبع آيات، قلت: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم.
وفيه بالإسناد إلى طاووس عن ابن عباس قال: غلب الشيطان الناس على
بسم الله الرحمن الرحيم، وهي المثاني.

وأخرج ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن
جبير عن ابن عباس قال: استرق 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
ﷺ إلا أن يكون سليمان بن داود^(٢): بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج الدارقطني والطبراني في الأوسط عن بريدة قال: قال رسول الله
ﷺ: ((لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان
غيري، ثم قال: بأي شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟)) قلت: بسم الله
الرحمن الرحيم، قال: ((هي هي)).

وروى في زوائد الإبانة لمحمد بن صالح الجيلي الناصري عن أمير المؤمنين
عليه السلام عنه ﷺ أنه قال: ((كل صلاة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم

(١) قال في تعليق الوسيط: شرحبيل براء وحاء مهملتين، والراء مفتوح والحاء مسكن.

(٢) بدليل قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل].

الله الرحمن الرحيم فهي خداج^(١)، وهي آية منها قد اختلسها الشيطان)).
وروى الشافعي عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب
فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية، الحمد لله رب العالمين آية، الرحمن الرحيم آية،
ملك يوم الدين آية، إياك نعبد وإياك نستعين آية، اهدنا الصراط المستقيم آية،
صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية^(٢).

وأخرج نحوه أحمد وأبو داود والحاكم وغيرهم عن أم سلمة.
وعن سعيد المقبري^(٣) عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:
((فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن: بسم الله الرحمن الرحيم)).
وعن أبي هريرة عنه ﷺ أنه قال: ((الحمد لله رب العالمين سبع آيات
إحدها بسم الله الرحمن الرحيم، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم، وهي أم
القرآن، وهي فاتحة الكتاب)).

وأخرج الواحدي بالإسناد إلى عكرمة والحسن قالا: أول ما نزل من القرآن
بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق^(٤).
وأخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: أول ما نزل جبريل
على النبي ﷺ قال: ((يا محمد، استعذ ثم قل: بسم الله الرحمن الرحيم^(٥))).

(١) وفي الحديث: ((كل صلاة [١] لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج)) أي: نقصان، وأخذت
الناقة إذا جاءت بولدها ناقص الخلق وإن كانت أيامه تامة، فهي مُخْدَج والولد مُخْدَج، ومنه
حديث علي عليه السلام في ذي الشدة: (خدج اليد) أي: ناقص اليد. (صحيح).

(٢) وعورض بما روي عن أم سلمة قالت: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة وعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية، وهو ظاهر في كونها بعض آية، ويحتمل أيضاً كون الآية هي ما
بعدها وإنما قدمت عليها تبركاً. (جلال).

(٣) في جامع الأصول: كان يسكن عند مقبرة فنسب إليها.

(٤) يدل على أنها قرآن لا آية.

(٥) هذا لا دلالة فيه.

[١] - أخرجه أحمد وابن ماجه عن عائشة، وأحمد وابن ماجه عن ابن عمر، والبيهقي عن علي عليه السلام، والخطيب عن أبي
أمامة، إلا أنهم قالوا: بأم الكتاب، ورمز له في الجامع الصغير بالصحة.

وروى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقول: «من ترك قراءتها فقد نقص» وكان يقول: «هي تمام السبع المثاني».

وبإسناده عن ابن عباس ^(١) رضي الله عنه في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي^(٢)﴾ [الحجر: ٨٧] قال: فاتحة الكتاب، فقليل لابن عباس: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام أنه سئل عن السبع المثاني فقال: «الحمد لله رب العالمين» فقليل له: إنما هي ست آيات، فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم آية».

وأخرج الدارقطني بسند صحيح قال: إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم؛ إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها.

وعن أبي هريرة ^(٣) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((يقول الله سبحانه: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ قال الله: مجدي عبدي، وإذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قال الله: حمدي عبدي، وإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قال الله: أثني علي عبدي، وإذا قال: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾

(قوله): «قسمت الصلاة.. إلخ» أراد بالصلاة القراءة؛ لأنها جزؤها، وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ [الإسراء: ١١٠] أي: بقراءتك، وقال: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ الْقُرْآنِ كَانَ مِنْهُدًى﴾ [الإسراء: ١] يعني صلاة الفجر، والمراد منها قراءة الفاتحة؛ بقراءة تامة الحديث، ذكره في المشارق. والمراد بالتقسيم ليس هو التصنيف كما سيأتي بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي: وحينئذ يكون التصنيف باعتبار المعنى.

- (١) وفي نسخة: عن أبي العباس، وكنيته أبو العباس.
- (٢) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى، وقيل: لأنها تثنى في كل ركعة، أي: تعاد، وقيل: لأنها استثنيت لهذه الأمة؛ لأنها لم تنزل على غيرها. (توشيح).
- (٣) وفي البيهقي عن عبدالله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة، وزاد فيه التسمية، وذكر سنده بطريقين إلى عبدالله بن زياد.

قال الله: فوض إلي عبدي، وإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال الله: هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ قال الله: هذا لعبدي ولعبي ما سأل)، رواه النيسابوري^(١) في صدر تفسيره، وذكر الرواية الأخرى^(٢) عن أبي هريرة ثم قال بعدها: قلنا: إذا تعارضت الروايتان فالترجيح للمثبت.

قالوا: التنصيف إنما يحصل إذا لم تعد التسمية حتى يحصل للرب ثلاث آيات ونصف وللعب ثلاث آيات ونصف^(٣).

قلنا: نحن نعد التسمية آية ولا نعد ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وهذا أولى رعاية

(قوله): «وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال.. إلخ» لأن نصف هذه الآية ثناء، وهو قوله: ﴿إياك نعبد﴾، ونصفها دعاء، وهو قوله: ﴿إياك نستعين﴾.

(قوله): «وذكر الرواية الأخرى [١]» يعني التي ستأتي من كون سورة الكوثر ثلاث آيات.

(قوله): «ثم قال، أي: النيسابوري».

(قوله): «قالوا، أي: استدل من نفى كونها آية بأن التنصيف إنما يحصل.. إلخ، هذا الاستدلال مبني على أن: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] آية؛ ليستقيم استدلال النافي؛ فإن التسمية إذا عدت آية مع كون: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية لم يحصل للعب نصف؛ لأنه يكون للرب تعالى أربع آيات ونصف وللعب ثلاث آيات ونصف، والدليل على أنه مبني على ذلك قول المؤلف ﷺ: «ولا نعد أنعمت عليهم آية». وقوله: «قلنا: نحن نعد التسمية آية ولا نعد: أنعمت عليهم آية» ظاهر العبارة أن التنصيف قد حصل بهذا الجواب، وليس كذلك؛ إذ لا يحصل مع هذا الجواب للعب إلا اثنتان ونصف، فلو اقتصر المجيب على قوله: نحن لا نعد «أنعمت عليهم» آية لكان الجواب متوجهاً؛ إذ يكون المعنى أنا وإن لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف؛ إذ لا نعد أنعمت عليهم آية، فلا يكون للعب إلا اثنتان ونصف. ولعل وجه الإتيان بقوله: «نحن نعد التسمية آية» هو التنبيه على أنه لا تأثير له في عدم التنصيف كما أنه لا تأثير لعدم عدها آية أيضاً، بل المؤثر غير ذلك، وهو عدم عد أنعمت عليهم آية. ولعل المجيب بهذا الجواب هو النيسابوري.

وأما الجواب المحقق فهو ما سيأتي للمؤلف ﷺ من كون التنصيف باعتبار المعنى.

(قوله): «ولا نعد أنعمت عليهم» أي: لا نعه آية، هكذا في الكشف، وقال في حواشيه: أي صراط الذين أنعمت عليهم؛ لوضوح أن الصلة بدون الموصول لا تكون آية. قال السعد: وأما عد: «أنعمت عليهم» آية والتسمية آية أخرى لتكون ثنائي آيات، أو عد أنعمت عليهم إلى الآخر آية وأول السورة خالية عن التسمية أو مع التسمية آية واحدة لتكون ست آيات - فلم يذهب إليه أحد.

(١) إنما نسب الحديث هذا إلى النيسابوري وإن كان في كتب الجماعة والأئمة لأن في رواية النيسابوري إثبات البسملة وليس في غيره.

(٢) يريد بالرواية الأخرى ما رواه الستة إلا البخاري عن أبي هريرة فإنهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم.

(٣) بناء على أن «أنعمت عليهم» آية.

[١] - ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل، ولعلها رواية أخرى معارضة لهذه الرواية. (ح عن خط شيخه).

لتشابه المقاطع^(١)، ولأن «غير» صفة أو بدل، ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله؛ لأن طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز إلا بشرط كون المنعم عليه لا مغضوباً عليه ولا ضالاً؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨]، فهذا المجموع كلام واحد.

قلت: وهذا صحيح، ويؤيده قول أبي مسرة^(٢): فأين السابعة؟ إذ لو كان ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية لما سأل، وكذلك تفصيل أم سلمة، وقوله ﷺ: ((الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم))، وحيث لا يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت التسمية آية أو لم تعد. وروي أنه ﷺ قال لأبي بن كعب: ((ما أعظم آية في كتاب الله؟)) قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فصدقه النبي ﷺ.

وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال: نزلت^(٣) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة.

(قوله): «لتشابه المقاطع» أي: فواصل الآي؛ لعدم موافقة أنعمت عليهم لها.

(قوله): «غير صفة أو بدل» ذكر الوجهين في الكشف وحواشيه مع بيان فائدة البذل والصفة، فخذ من هنالك. قال السعد: وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة للتأكيد دون التقييد، قال الشريف: لأن الإيذان مشتمل على الأعمال كما هو مذهبهم. قلت: لأن المراد بالنعمة نعمة الإيذان كما هو مقتضى كلام الحواشي. وظاهر عبارة المؤلف ﷺ حل الصفة على التقييد؛ لقوله ﷺ: «إلا بشرط كون المنعم عليهم.. إلخ، ولعل المؤلف ﷺ حل النعمة على مطلق النعمة لا نعمة الإيذان أو أراد بالإيذان مجرد التصديق فيستقيم التقييد. ويؤيد هذا الحمل أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: ٢٨] إنما يستقيم إذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة، فإن المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة؛ لأنها نزلت في كفار قرش أنعم الله عليهم بأن أسكنهم حرمة وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد ﷺ وكفروا نعمة الله، والله أعلم.

(قوله): «وكذلك تفصيل أم سلمة» يعني المتقدم.

(قوله): «باعتبار المعنى» يعني معنى السورة؛ لكون بعض معناها ثناء على الله تعالى وبعضه يعود إلى العبد وإن كان الثناء أكثر، فالنصف هنا بمعنى البعض لا النصف حقيقة؛ لأن طرف الثناء أكثر.

(١) المقطع حرف مع حركة أو حرفان ثانيهما ساكن على ما صرح به ابن سينا في الموسيقى. (من حاشية السعد).

(٢) السائل فيما تقدم سعيد بن جبير لا أبو مسيرة إلا أن يريد في غير هذا الكتاب.

(٣) لفظ النزول فيه إشعار بأنها قرآن.

وأخرج الدارقطني وأبو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: ((كان جبريل إذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم^(١))).

وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم، وإذا ختم السورة قرأها^(٢) ويقول: ما كتبت في المصحف إلا لتقرأ.

وروي عن عبدالله بن المبارك^(٣) أنه قال: من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية.

وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله.

وروى الشافعي أن معاوية قدم المدينة فصلّى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود، فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار^(٤): يا معاوية، سرقت من الصلاة، أين بسم الله الرحمن الرحيم؟ أين التكبير عند الركوع والسجود؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع البسملة والتكبير.

قال: وكان معاوية شديد الشكيمة^(٥) والشوكة، فلولا أن الجهر بالبسملة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك^(٦).

وفي رواية^(٧) أن معاوية سمى في أم القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها،

(١) قال بعضهم: لا دلالة فيه.

(٢) يعني ابتداء بها أخرى، وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لا يقرؤونها مع وصل التلاوة.

(٣) تابعي، فهو أثر.

(٤) في رواية البيهقي: فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان.. إلخ

(٥) الشكيمة: الأنفة، والانتصار من الظلم. (قاموس).

(٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الأحاديث أن الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والإسرار، وحيث فلا يفيد شيء من ذلك إثباتها قرآناً ولا نفيها؛ لاتفاقهم على قراءتها إما سرّاً أو جهراً، وإن كان في بعضها بلفظ الترك فلا إشكال ولا حجة في الإنكار لترك الجهر والإسرار. تأمل.

(٧) رواها البيهقي في سننه.

فقليل: أسرقت الصلاة أم نسيت؟ وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد أم القرآن^(١).

وعن أبي هريرة^(٢) أنه قال: إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإنها إحدى آياتها.

وعن أبي هريرة قال: كنت مع النبي ﷺ في المسجد إذ دخل رجل فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال: الحمد لله رب العالمين، فسمع النبي ﷺ ذلك فقال له: ((يا رجل، قطعت على نفسك الصلاة، أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد، من تركها فقد ترك آية منه، ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلاته؛ فإنه لا صلاة^(٣) إلا بها)).

وعن ابن عباس رضِيَ الله عنهما أنه قال: كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج أبو داود والحاكم والبيهقي والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم. زاد البزار: فإذا نزلت عرف أن السورة قد ختمت واستقبلت^(٤) أو ابتدأت سورة أخرى.

وأخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان

(قوله): «أو ابتدأت» شك في الرواية.

(١) وهذا يقوم حجة على من ذكر آنفاً.

(٢) هكذا في الشفاء، وهو رواية بالمعنى، ولفظه عند الدارقطني والبيهقي: ((إذا قرأتم الحمد لله [١] فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها)).

(٣) في المطبوع: لا صلاة له.

(٤) في المطبوع: فاستقبلت.

[١] - هذا تقدم في شرح الغاية.

المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل: بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا نزلت علموا أن السورة قد انقضت. إسناده على شرط الشيخين.

وأخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: أن النبي ﷺ كان إذا جاءه جبريل فقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» علم أنها سورة. إسناده صحيح.

وعن سعيد بن جبير أنه قال: كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل: «بسم الله الرحمن الرحيم»، فإذا نزلت علموا أنها قد انقضت السورة. وعن ابن مسعود رضي الله عنه: كنا ما نعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل «بسم الله الرحمن الرحيم»، وأخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ: كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين.. إلى آخره.

وأخرج مسلم عن أنس قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءً^(١) ثم رفع رأسه متبسماً فقال: ((أنزلت علي آناً سورة، فقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾...)) الحديث.

فهذه الأحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً في أوائل السور. فإن قيل: إذا عدت البسملة آية من كل سورة فما وجه ما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال في سورة الملك: ((إنها ثلاثون آية))، وفي سورة الكوثر: ((إنها ثلاث آيات))، مع أن العدد حاصل بدونها؟

فقد أجيب: بأنها إما أن تعد مع ما بعدها آية في بعض السور، وإما أن يراد ما هو خاصة الكوثر ثلاث آيات؛ فإن البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور.

(قوله): «تعطي التواتر المعنوي.. إلخ» قد عرفت ما سبق في ذلك.

(قوله): «مع ما بعدها آية» فتكون البسملة بعض آية في بعض السور، لا أنها ليست من القرآن.

(١) فيه -يعني في الحديث-: فغفوت غفوة، أي: نمت نومة خفيفة، يقال: أغفى وإغفاء وإغفاء إذا نام، وقلما يقال: غفا، قال الأزهري: اللغة الجيدة أغفيت. (نهاية).

احتج النافون لكونها من القرآن: بأنها لو كانت قرآناً في أوائل السور لتواترت؛ لكنها لم تتواتر، أما الأولى فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله، وأما الثانية فلوقوع الاختلاف^(١).

(و) أجيب: بأن **(عدم تواترها قرآناً ممنوع)** فإن بعض القراء السبعة أثبتها، ويلزم من تواترها^(٢) تواترها، والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر، فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث.

(ولو سلم) عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أي: ثبوتها في المحل (كاف)

(قوله): «احتج النافون إلى قوله: لتواترت» مراد المستدل: تواترت قرآناً، أعني تواترت متصفة بهذا الوصف؛ ولهذا أجاب المؤلف **[١]** بأن تواتر المحل كاف، يعني وإن لم يتواتر كونها قرآناً كما ذكره المخالف.

(قوله): «أما الأولى» أي: بيان الملازمة.

(قوله): «بتواتر تفاصيل مثله» لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتي.

(قوله): «وأما الثانية» أي: بطلان اللزم.

(قوله): «بأن عدم تواترها قرآناً ممنوع» صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً، لكن قوله في سند المنع: فإن بعض القراء أثبتها لا يكفي في إثباتها بصفة كونها قرآناً؛ إذ يجتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط.

وإن قلنا المراد **[٢]** أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال؛ إذ لا حجة في قول بعض القراء بذلك.

(قوله): «فإن بعض القراء أثبتها.. إلخ» بيان لسند المنع، وبه يتم الجواب، لكن المؤلف عليه السلام زاد قوله: والاختلاف.. إلخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف.

(قوله): «من تواترها» أي: القراءات السبع الدال عليه قوله: فإن بعض القراء السبعة.

(قوله): «تواترها» أي: البسمة، وهذا الجواب منع لبطلان اللزم.

(قوله): «فتواتر المحل» أي: فتواتر التسمية في المحل؛ ولهذا قال: أي: ثبوتها في المحل، يعني تواتر ثبوتها في المحل.

(قوله): «كاف» يعني وإن لم تتواتر بوصف كونها قرآناً.

(١) ومن ذلك ما قاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال: لو

كانت من القرآن لبين ذلك النبي ﷺ بياناً شافياً ينقل بالتواتر كغيرها. قال -يعني الغزالي-: لو لم

تكن من القرآن لبين ذلك النبي ﷺ إلى آخر ما ذكره، مع الاحتياج إلى ذلك، فإن كونها مكتوبة

بخط القرآن في كل سورة ومنزلة على النبي ﷺ مما يؤهم أنها من القرآن، فيلزم بيان ذلك. أهـ المراد.

(٢) يعني القراءات السبع.

[١]- ينظر في هذا التعليق؛ فإن المحشي خلط الجواب الثاني المبني على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب، فتأمل كيف انساق الخوض. (ح عن خط شيخه).

[٢]- المراد الثاني، وهو إثباتها قرآناً كما لا يخفى، وبه يتم الاستدلال؛ إذ قول هذا البعض حجة؛ لأن قراءته متواترة كما سيجيء، فتأمل. (ح عن خط شيخه).

في كونها قرآناً، ولا شك أن البسملة قد تواتر نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف^(١) وتلاوة على الألسن^(٢).

(وأما) ما احتج به أهل القول الثالث من **(تكثر الأخبار بكونها من الفاتحة)** وقد سبق ذكر لبعضها **(و)** ما تمسك به أهل القول الرابع من **(كتبها)** في المصاحف **(بغير إنكار من السلف)** فكانت قرآناً وإلا لأنكروا ولو نادراً؛ لما عرف^(٣) من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن، ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة من القرآن، فكانت آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية **(فلا يفيدان المطلوب)** أما الأول فلأن تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها. ووجهه: أن قريشاً كانوا في بدء الإسلام يهزؤون من قراءتها، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزئ منه المشركون^(٤) وقالوا: محمد يذكر إله اليامة. رواه الطبراني في الكبير والأوسط.

وعن سعيد بن جبير قال: كان رسول الله ﷺ يجهر بيسم الله الرحمن

(قوله): «لا مائة وثلاث عشرة آية» يعني من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول.

(قوله): «أما الأول» أي: تكثر الأخبار.. إلخ.

(١) في النووي على مسلم أنه مثلث الميم، وقال في المصباح: وضم الميم أشهر من كسرها.
(٢) وعدم جواز الصلاة بها إنما هو للشبهة في كونها آية تامة، وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو على قصد التيمن والتبرك، كما إذا قال: الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة، وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قرآناً من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال، ومثل هذا يمنع التكفير. (تلويح).
(٣) في (أ، ب): عرفت.

(٤) الإمام أحمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ما ذكر، قال ما معناه: وقد ابتغى ﷺ سبيلاً بأن جهر في الجهرات وخافت في غيرها، وكذا غيره، وفوق كل ذي علم عليم، فليعلم ذلك، وهذا وإن كان نقداً صحيحاً فقل رب زدني علماً. اهـ عن خط لي. ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين، وإنما ذكره المتأخرون.

الرحيم، وكان المشركون يهزؤون بمكاء وتصديّة^(١) ويقولون: محمد يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمة الكذاب تسمى رحمن، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ فيسمع المشركون فيهزؤون بك ﴿وَلَا تُخَافُ بِهَا﴾ [الإسراء: ١١٠] عن أصحابك فلا تسمعهم. ورواه ابن جبير أيضاً عن ابن عباس.

وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلاة خوفاً من الهزء، فوردت الأحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلاة لا تتم إلا به. وأما الثاني فلقيام الحجة كما سبق^(٢).

[الكلام في تواتر القراءات السبع]

مسألة: في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك.

وهي ما نسب إلى القراء السبعة على الصحة، وهم نافع^(٣) وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحمة والكسائي، فالمختار أن **(القراءات السبع متواترة)** أي: كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ **(أصلاً)** وهو جوهر اللفظ كملك ومالك **(وهيئة)**

(قوله): «وأما الثاني» أي: كتبها في المصاحف.. إلخ.

(قوله): «على الصحة» متعلق بما نسب.

(قوله): «فالمختار» الأحسن والمختار بالواو.

(١) قال في الكشف: المكاء فعال بوزن الثغاء والرغاء، من مكأ يمكو: إذا صفر، ومنه المكاء [١]، كأنه سمي بذلك لكثرة مكائه. والتصديّة: التصفيق، تفعله من الصدى أو من صد يصد: ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ [الزخرف].

(٢) من إجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث، كحديث ابن عمر: نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة.

(٣) نافع أبو رؤيم قارئ المدينة توفي سنة ١٦٩، وعبدالله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠، وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤، وعبدالله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨، وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨، وحمة بن حبيب الزيات الكوفي توفي سنة ١٥٦، وعلي بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩. (من خط العلامة الجندي).

(*) قال في الفصول: ومعتمد أئمتنا عليهما السلام قراءة أهل المدينة. وهي قراءة نافع، والهادي وولده المرتضى هما اللذان أظهرها ببلاد الزيدية باليمن.

[١] - بتشديد الكاف: طائر مليح الصوت.

كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة وأصل المد والإمالة، وهو قول الجمهور.
وقيل: ليست متواترة^(١) لا أصلاً ولا هيئة، وهو اختيار صاحب الكشف

(قوله): «وأصل المد» يعني لا قدره، وينظر في تقييد كلام الجمهور بهذا؛ فإن المروي عنهم الإطلاق، وهذا التقييد إنما يوافق ما اختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال: والحق.. إلخ.

(١) الذي صرح به جمع من محققي العلماء سيما أهل علم القراءات أن القراءات السبع متواترة، وقد يستشكل ذلك، أعني كونها متواترة؛ فإن حقيقة التواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، وهذا غير متحقق؛ فإن كل واحد ممن يقرأ القرآن العظيم إذا سئل عمن أخذ قراءته يقول غالباً: عن فلان، وهذا آحادي. والذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال: كون كل واحدة من السبع متواتراً لا يستدعي صدق أن يتواتر لكل واحد من قراء القرآن، وإنما المراد بالمتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلاً عن آحاد فضلاً عن جماعات، ولا شك أن من بحث وسأل وقش حصل له التواتر جزماً؛ إذ ليس من شرط المتواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال؛ بدليل أنهم نصوا في شيء من الأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بأنه متواتر، ومعلوم أنه لا يتم تواتره إلا لمن بحث وطالع، ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود المتواتر وقصره على: ((من كذب علي متعمداً...)) الحديث بأن هذا غير مسلم، بل هو كثير لمن قش وبحث، وإنما نشأ ذلك من قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب، وما نحن فيه من هذا القليل. ومما يزيد هذا الكلام وضوحاً أن واحداً من الناس في مثل قطر اليمن الذي غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلاً في مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ هل بالهمز أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات إلى تلاوة كتاب الله تعالى إلا أنه بالهمز لا غير، ولو شكك في ﴿مُحْيَاي﴾ هل يسكون الياء أو بفتحها لما أجابه إلا بالسكون فقط، وما ذاك إلا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر، وكذلك من في قطر الشام الذي غلبت فيه قراءة ابن عامر، ومن في الكوفة بالنسبة إلى الكسائي، ونحو ذلك. نعم، وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القراءات أن يقول المخبر للمخبر: هذه قراءة فلان، بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلاً كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بأن هذه القراءة التي قرأها قراءة نافع. ويؤيد هذا ما ذكره ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة حيث قال: إذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها على إخراج حديث وتعددت طرقه تعدداً تحيل العادة توأطأهم على الكذب أفاد العلم اليقين بصحة نسبته إلى قائله. اهـ. وهذا والقراءات السبع متواترة بالنسبة إلى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير، وكذلك منهم إلى النبي ﷺ، فلا يتوهم أن التواتر إنما هو بالنظر إليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم، تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها، مثل قول نافع: سمعتها عن سبعين بدرياً، والله أعلم. (عن خط القاضي محمد بن صالح العلفي). قلت: السامع عنه وحده سماعاً آحادياً ينفي التواتر وينقطع حيثئذ، وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة إلى القراء السبعة.

(*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء يشترطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا، وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الأطروش والحقيني والإمام يحيى بن حمزة ونجم الدين الرضي والزمخشري وغيرهم، وروي عن الهادي أنه لم يتواتر إلا قراءة قالون عن نافع، وعن المرتضى قريب منه. وروى الجزري عن الجمهور: القراءة ما صح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية، سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم، ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الأمر.

وغیره. وقال ابن الحاجب والقرشي: الأصل متواتر لا الهيئة. احتج الأولون: بأن العادات قاضية بأن الأمر المهم العظيم تتوفر المهم والدواعي على إشاعته ونقل تفاصيله متواتراً، وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره، وتخصيص أحدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل. وأيضاً **(للقطع بأنه يسمعها)** أي: يسمع كل واحدة من القراءات السبع **(أهل كل عصر عن سابقه)** أي: سابقي ذلك العصر **(بلا حصر)** لمرتبة من مراتب التواتر؛ إذ لم يزل التعليم والتعلم في الأمة في الأقطار المتباعدة بكل واحدة من القراءات السبع، يعلم ذلك ولا يمكن إنكاره، واشتهار بعض ببعض لا يوجب اختصاصه به. احتج النافون: بأن إسنادها آحادي؛ إذ لم يوجد في كتب القراءات إلا إسناد

(قوله): «وغیره» الإمام يحيى عليه السلام [١].

(قوله): «بلا حصر لمرتبة» يعني فيمتنع التواطؤ على الكذب، فيفيد القطع.

(قوله): «واشتهار بعض» أي: بعض القراء كنافع مثلاً «ببعض» أي: بعض القراءات، هذا دفع لما يقال: القراءات وإن تواتر نقلها منا إلى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد إننا يفيد الظن. ووجه الدفع أن قراءة ذلك الواحد كنافع مثلاً لا يختص نقلها به في وقته، بل نقلها أهل عصره أيضاً، وإننا اختص نافع بمزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك، والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به، وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء.

قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس: بقي هنا إشكال، وهو أن ما ذكرتم من أن ما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الأحادية أو قرأ بها؛ لإثباته ما ليس بقرآن قطعاً، والمعلوم خلافه، وإلا لنقل، بل يلزم منه أيضاً تخطئة من عمل بها؛ لأن المسألة قطعية لا مجال للاجتهاد فيها.

قال شيخنا عليه السلام: كيف وقد روي الجزري عن الجمهور أن القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديراً بأن يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه، وأنه لا يشترط في صحتها التواتر، وأنه لا يجوز إنكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين.

قال شيخنا عليه السلام: إذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال: فمن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر؛ لردّه ما علم ضرورة أنه من القرآن قطعاً أو ليس منه قطعاً.

وأما آية البسمة بقوة الشبهة من الجانبيين منعت من الإكفار، وأما خلاف ابن مسعود في المعوذتين وأبي في الفاتحة فإنما هو في إثبات ذلك في المصحف، لا في كونها قرآناً فهو مجمع عليه، فنقرر أن القراءات الأحادية الناقلة لها الثقات لا تكفير بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك، بل غايته التخطئة.

[١] - ونجم الأئمة الرضي. (ح).

واحد عن واحد^(١).

(و) الجواب: أنا **(لا نسلم أن إسنادها آحادي^(٢))؛ إذ لا يلزم حصر أهل التواتر** وإلا لزم أن لا يحصل العلم بالأمم الماضية والأقطار النائية إلا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب، وهو باطل قطعاً.

احتج ابن الحاجب: بأن ما كان من قبيل الهيئة كالمدة^(٣) والإمالة يبعد أن يصدق عليه بعض القرآن، فلا يلزم تواتره، بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضي^(٤)، فوجب تواتره.

(قوله): «إذ لا يلزم حصر أهل التواتر.. إلخ» دفع لقولهم: إذ لم يوجد في كتب القراءات.. إلخ، يعني لا يلزم ذكر عدد أهل التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكروا من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها؛ إذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب.

(قوله): «ويقص ويقضي» يعني في قوله تعالى في سورة الأنعام: «مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ» [الأنعام: ٥٧]، في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة، والباقون بالضاد المعجمة مكسورة، والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط^[١]. قلت: فما وجد في بعض النسخ من إثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي.

(١) تقرير السؤال: أنها وإن تواترت إلينا من السبعة فإسنادها إلى الرسول ﷺ آحادي؛ لأن من يروون عنه عدد قليل. (من شرح الغاية لابن جحاف رحمه الله).

(٢) إذ لو كان آحادياً كان ثبوت قرآنيته ظنياً، وكل ظني لا ينفي عنه الريب، وقد نفاه قوله تعالى: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» [البقرة: ٢]، وهذا دليل قوي، لكن الجزري نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر، فجعل القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية، فينظر في ذلك. (لسيدي عبدالقادر بن أحمد).

(٣) يعني بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الألف والواو والياء الساكتين إذا كان بعدهما همزة إلى أي مقدار يمد. (سعد).

(٤) في نسخة: (ويقض)، وهي الصواب.

[١]- وجد بخط المحشي على هامش شرح الغاية قلت: لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره. إذا عرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط، وفي الكشف: وكتابتها بغير ياء، ولفظه: «يقض الحق» أي: القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل في أفسامه، وهو خير الفاصلين أي: القاضين، وقرئ: «يقض الحق» أي: يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره، من قص أثره. (ح).

(و) الجواب: أن **(تواترها أصلاً لا هيئة باطل)** لأن الاختلاف اللفظي والأدائي سيان في نقلهما، فإذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا **(إذ لا يقوم اللفظ إلا بهيئته، فإن تواتر تواترت)**. قال الجزري: ولا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك.

(والحق أن أصل المد والإمالة متواتر) لما ذكرناه **(لا التقدير)** للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع أصله.

[الكلام في العمل بالقراءة الشاذة]

مسألة: اختلف في العمل بالقراءة الشاذة، وهي ما نقل أحاداً، أي: غير متواتر، كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما **(و)** مختار أئمتنا والحنفية والزهري والمزني وبعض الشافعية أن **(الشاذ معمول به)** في الفروع **(كالآحاد)** وهو قول للشافعي ^(١)، وصححه ابن السبكي **(إذ)** الراوي عدل، ولا شك أن **(العدالة توجب القبول)** للرواية، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته.

وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية على قطع يمين السارق بقراءة: «أيمانها»، والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعية في أحد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة: «متتابعات».

وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمحاملي وابن الحاجب: لا يجوز العمل به، وهو الأشهر من قولي الشافعي؛ لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره، ولا خبر يصح العمل به؛ إذ لم ينقل خبراً، وهو شرط العمل، ولا عبرة بكلام غيرهما، فلا حجة فيه أصلاً.

(قوله): «لا التقدير فمختلف فيه» فمن حمزة وورش المد بقدرست ألفات، وقيل: خمس، وقيل: أربع وصحح. وعن عاصم: ثلاث، وعن الكسائي ألفين ونصف، وعن قالون ألفين، وعن السوسي ألف ونصف. وكذلك الإمالة اختلفوا في كيفية مبالغة وقصورا، وكذا تخفيف الهزمة اختلفوا في بعضه قيل: هل هو بين أول ولا.

(قوله): «عموم خبريته» أشار بلفظ العموم إلى أن الخبرية يوصف بها القرآن وغيره، كذا قيل.

(قوله): «وهو شرط العمل.. إلخ» قال في الجواهر: على ما صرح به الأمدى حيث قال: إجماع للمسلمون ^[١] على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي ﷺ ليس بحجة. قلت: لكن ينظر في دعوى الإجماع مع مخالفة أئمتنا ^{عليهم السلام} ومن معهم، ومع قول المؤلف ^{عليه السلام}: للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً.

(١) في المطبوع: الشافعي.

[١] - في المطبوع: إجماع المسلمين. والمثبت من الجواهر.

قلنا: لا نسلم انتفاء خبريته؛ للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً^(١) **(والخطأ)** الواقع من الراوي إنما هو **(في الوصف بالقرآنية^(٢))** وإنما يبطل العمل إذا كان في المتن لا في الوصف.

[انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه]

مسألة: (وهو) أي: القرآن قسمان: (محكم ومتشابه) قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ (٣) وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾

(١) لا يخفى ما في هذا الجواب من الركة؛ فإن المدعى في عدم صحة كون (متتابعات) خبراً أن ابن مسعود لم ينقلها خبراً؛ إذ هو نقلها قرآناً، والنقل خبراً شرط العمل، وأما وصف الراوي ما رواه بكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل، والله أعلم. يقال: يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله ﷺ قطعاً سواء أصاب في وصفه بكونه قرآناً أو خطأ؛ لأن ما ثبت عن رسول الله ﷺ بخبر العدل فهو قرآن أو حديث ضرورة، وكل قرآن أو حديث يجب العمل به ضرورة، فما ثبت عن رسول الله ﷺ من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة؛ لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورة. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمته الله).

(٢) قال ابن السبكي بعد أن ذكر مثل ما ذكره المصنف رحمته الله: وتقريره أن جعله قرآناً خطأ قطعاً، فلم يبق إلا كونه خبراً أو مذهباً، وإنما يعمل به إذا كان متحقق الخبرية، أما ما تردد فيه أن يكون خبراً أو لا فلا يعمل به، وعلى هذا اقتصر الغزالي في المستصفي.

(٣) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمته الله في لوامع الأنوار (١٨ / ٤ / ٢ ط ٤) في سياق ذكر المحكم والمتشابه ما لفظه: «وقال إمام الأئمة، وهادي الأمة، الهادي إلى الحق القويم، يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم -عليهم التحية والتسليم- في تفسيره: فالمحكمات، فهن الآيات اللواتي ظاهرهن كباطنهن، وتأويلهن كتزييلهن، لا يحتملن معنيين، ولا يقال فيهن بقولين، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى].. إلى قوله: والأهيات: فهن اللواتي ترد إليهن التشابهات، وأم كل شيء: فأصله، وأصله: فمحكمه.. إلى قوله: والمتشابهات فهن ما حجب الله عن الخلق علمه من الآيات، اللواتي لا يعلم تأويلهن غير رب السماوات، كما قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران]، فأخبر أنه لا يعلم تأويله إلا الله، وأن الراسخين في العلم إليه يردونه إذ لم يعلموه، وإذ حجب عنهم تأويله فلم يفهموه، مثل: يس، وحم، والمر، وطسم، وكهيعص، وألم، والر، والمص، ووص. وما كان من المتشابه مما يحتاج الخلق إلى فهمه، فقد أطلع الله العلماء الذين أمر بسؤالهم على علمه، وهو ما كان تأويله مخالفاً لتزييله، مثل: قوله سبحانه: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ [إلى ربها نَاطِرَةٌ] [القيامة]، ومثل قوله: ﴿وَالسَّمَاءُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر ٦٧]، مما يتعلق بتزييله، وينسب فيه إلى الله شبه خلقه الجاهلون، فأبطلوا ما ذكر الله من الأهيات المحكمات، اللواتي جعلهن بالحق شاهدات، وعلى ظاهر المتشابه ناطقات. (منه باختصار يسير).

(*) أحكمت عبارتها، بأن حفظت من الاحتمال. (بيضاوي).

[آل عمران: ٧]، وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: ما ذكرناه، وهو الصحيح.

وثانيها: أنه محكم كله؛ لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١].

وثالثها: أنه متشابه كله؛ لقوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

والجواب عن الآيتين: أن المراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف إليه، وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز.

وقال بعضهم: الآية لا تدل على الحصر في الشئيين؛ إذ ليس فيها شيء من طرقة، وقد قال تعالى: ﴿لِثَبِّينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان، والمتشابه لا يرجى بيانه. وهو بناء على أن المحكم مقصور على النص، والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه، والصحيح خلافه.

(فالأول) وهو المحكم: **(متضح المعنى^(١))، والثاني** وهو المتشابه: **(مقابله)** أي:

غير متضح المعنى؛ لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أو لا، الثاني النص. والأول إما أن تكون دلالته على أحدهما راجحة أو لا، الثاني المجمل.

والأول إن كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر^(٢)، وإلا فهو المؤول.

فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والمشارك بين المجمل والمؤول هو المتشابه.

وذلك لأنه تعالى أوقع المتشابه مقابلاً للمحكم، فيجب أن يفسر بما يقابله.

(قوله): «والمتشابه لا يرجى بيانه» وحيث لا بد من واسطة يقع بها البيان.

(قوله): «فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم» لأن المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان، ويتميز النص عن الظاهر بأنه لا يحتمل غير ذلك المعنى، بخلاف الظاهر فإنه يحتمل وإن كان مرجوحاً.

(قوله): «والمشارك بين المجمل والمؤول» فإنه يراد به عدم الرجحان، ويمتاز المجمل عن المؤول بأنه متساو بالنسبة إلى الكل؛ لعدم القرينة، والمؤول مرجوح؛ فإن القرينة تشعر بخلافه.

(١) نصاً كان أو ظاهراً، نحو: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

[الشورى: ١١]، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، كذا في الحواشي.

(٢) كالأسد، والغائط للخارج المستقذر بعد أن كان للمكان المطمئن.

ويؤيده: أسلوب الآية، وهو الجمع مع التقسيم؛ لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، والإخبار عن المحكمات بأنها أم الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد إليها وتتعرف منها، وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين، وصرح به والدنا قدس الله روحه في الأساس.

(وقد فسرا بغير ذلك) فقيل: المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور^(١).

وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً^(٢)، والمتشابه: ما احتمل أوجهاً.

وقيل: المحكم ما كان معقول المعنى^(٣)، والمتشابه بخلافه، كأعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان^(٤).

وقيل: المحكم ما لم تنكر ألفاظه^(٥)، ومقابله المتشابه.

(قوله): «ويؤيده» أي: كونه مقابلاً له.

(قوله): «وتتعرف منها» هذا فائدة التفسير المذكور، فإن المردود غير متضح، والمردود إليه متضح.

(قوله): «كقيام الساعة.. إلخ» يقال: الألفاظ الدالة على ما ذكر لا إجمال فيها، والإجمال إنما يجري في الألفاظ، وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الإجمال في الألفاظ والأفعال، وقد ذكره السيد العلامة محمد بن إبراهيم في الإيثار فحذه من هناك.

(قوله): «ما لم تنكر ألفاظه» مثل بيدي يمينه، ويستهزئ بهم، الظاهر أنه لم يرد بالإنكار الرد؛ إذ يلزم إنكار المعلوم ضرورة، بل أراد مجرد الاستنكار والتردد.

(١) سميت بذلك -يعني بالمقطعة- لأنها أساء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة، وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز؛ لأن مدلولاتها حروف، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة. (توليح).

(٢) نحو: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: ٣٢]، فهو لاء رجعوا بالحكم إلى النص الجلي.

(٣) أي: معقول العلة، وهي عبارة مستعملة عند أهل الأصول كما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالى.

(٤) قاله الماوردي. (إتقان).

(٥) كذا في الإتقان، يعني كالقصص المتكررة، ولعلها تصحيف من الناسخ، وفي نسخة: ما لم تنكر ألفاظه، قيل: أي: غير غريبة، وقوله: «ومقابله المتشابه» أي: ما أنكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل: ﴿بيدي﴾.. إلخ. كذا عن سيلان.

وقيل: المحكم الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال^(١).
وعن ابن عباس^(٢): المحكمات: ناسخه وحالاه وحرامه وحدوده وفرائضه
وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات: منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله
وأقسامه^(٣) وما يؤمن به ولا يعمل به.
وعن مجاهد^(٤): المحكمات: ما فيه الحلال والحرام، وما سوى ذلك متشابه^(٥)
يصدق بعضه بعضاً.

(قوله): «ومقدمه ومؤخره» أي: معرفة وجه تقديم المقدم وتأخير المؤخر، وهذا يحتمل معرفة التقدم والتأخر في
النزول، ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف، فيكون هذا مبنيًا على أن الترتيب وقع في زمنه ﷺ.
لا يقال: بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس؛ لكونهما من الأمور النسبية، فما وجه ذكرهما معاً؟
لأننا نقول: ذكرهما معاً توضيحاً^[١] للمعنى بذكرهما صريحاً؛ لئلا يتوهم من اقتصاره على أحدهما أن تشابه
ما قدم وما أخر ليس من حيثية التقديم والتأخير بل من حيثية أخرى فتأمل.
(قوله): «وأقسامه» أي: ما أقسم الله به.

(قوله): «وما يؤمن به ولا يعمل به» كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه]، ﴿بَلْ يَدَاهُ
مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فإن السلف على أن الإيمان به واجب وإجراؤه على ظاهره من غير تأويل، هكذا
نقل عن روضة الناظر. وينظر في قوله: وإجراؤه على ظاهره^[٢] وفي نسبته إلى السلف، فإنه لا يصح ذلك،
اللهم إلا أن يريدوا بإجرائه على ظاهره أنه لا يتأول، لا أن يعتقد ظاهره^[٣].

- (١) قيل: لأن المحكم ما أفاد حكماً، ولا حكم في القصص والأمثال.
(٢) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه. (إتقان).
(٣) في حاشية: جمع قسم.
(٤) أخرجه الفريابي. وقوله: عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد.
(٥) في (أ، ب، د): منه متشابه.

[١] - يقال: التقديم والتأخير بين الأمور المتعددة لا يغني أحدهما عن الآخر؛ إذ يجتمعان في واحد منها، فلا يغني بيان
وجه تقديمه على ما بعده عن بيان تأخيره عما قبله، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبيسي ح). هذا بناء على أن المقدم
والمؤخر في النزول، وليس كذلك، وإلا لزم أن القرآن كله متشابه، بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير، وهذا كلام
بلفظه من الإتقان للسيوطي، وقد أفرد فيه باباً في ذلك. ومثاله: ﴿أَرَأَيْتُمُ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، قال مجاهد: أي:
قالوا: جهرة أرنا الله، وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص، أي: لهم عذاب شديد
يوم الحساب بما نسوا، وذلك مبين في الإتقان وفي تفسير الحسين بن القاسم العياني. (من خط شيخنا العلامة صفي
الدين أحمد بن عبد الله الجنداري).

[٢] - إذ ينافي عدم العمل به. (حسن بن يحيى ح).

[٣] - يدل عليه قوله: من غير تأويل. اهـ.

وعن الضحاك: المحكمات: ما لم ينسخ منه، والمتشابهات ما قد نسخ^(١).
وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيفاءها^(٢).

(ورود^(٣) ما لا معنى له^(٤)) في كتاب الله كالمهملات **(أو ما أريد به خلاف ظاهره ولم يبين)** المراد بقريئة تصرف عن الظاهر **(ممتنع)** أما الأول فلأنه هذيان، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال.

وأما الثاني فلأن إرادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتغريض، مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهماً، وذلك لا يجوز عليه تعالى **(خلافاً للحشوية في الأول والمرجئة^(٥) في الثاني)**.

احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو: «ألم» «طه».

وجوابه: أن لها معاني^(٦) ولكن اختلف المفسرون فيها، فقليل: إنها أسماء للسور، وقيل غير ذلك^(٧).

واحتجت المرجئة أولاً: بوجوب الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وحينئذ فيكون «الراسخون» مبتدأ و«يقولون» خبراً عنه، وذلك يقتضي أن

(قوله: «إيهام» أي: أن المراد به الظاهر.

(١) وقيل: المحكم ما وضع معناه، والمتشابه مقابله. وقيل: المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره. وقيل: المحكم ما تأويله تنزيهه، والمتشابه ما لا يدرك [يدري] إلا بالتأويل. (إتقان).

(٢) في المطبوع: استيعابها.

(٣) مبتدأ خبره ممتنع.

(٤) قال أبو زرعة في شرح الجمع: الظاهر أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً فممنعه محل اتفاق.

(٥) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره. (شرح جمع).

(٦) قريباً من سبعين. (شفاء لسيدنا علي الطبري).

(٧) من كونها أسماء أشخاص كما قيل: إن (يس وطه) اسمان للنبي ﷺ و(ق) اسم جيل، و(ن) اسم للدواة.

يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله، والتأويل خلاف الظاهر^(١)، فيكون في القرآن ما أريد به خلاف ظاهره من غير بيان، وهو المدعى.

وإنما قلنا: يجب الوقف عليه؛ لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه، وحينئذ يكون «يقولون» جملة حالية، ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه، وهو ظاهر، فتعين أن يكون حالاً من المعطوف فقط، وهو خلاف الأصل؛ لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات، وإذا انتفى هذا تعين ما قلنا.

والجواب^(٢): أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه، أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس، كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء: ٧٢]، فإن «نافلة» حال من يعقوب خاصة؛ لأن النافلة ولد الولد، وما نحن فيه كذلك؛ لأن العقل قاضي بأن الله تعالى لا يقول: آمنا به.

ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين

(قوله): «معطوفاً عليه» أي: على لفظ الله.

(قوله): «وهو ظاهر» لقوله: آمنا، كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

(١) ويؤيده أن الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ، ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس^[١]: ويقول الراسخون آمنا به، وقراءة^[٢] ابن مسعود: وإن تأويله إلا عند الله والراسخون. (إكلیل). وذكر القراءتين في الكشف.

(*) وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام من جملة كلامه: (وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة النبي ﷺ وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله، فذلك متهم حق الله عليك، واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً، فاقصر على ذلك.. إلخ كلامه عليه السلام. أخرجه السيد أبو طالب في أماليه، وهو في نهج البلاغة وغيره.

(٢) وعبرة العضد: الجواب أن مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بها لا يعلم^[٣].

[١] - أخرجه عبدالرزاق في تفسيره، والحاكم في مستدركه.

[٢] - أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه.

[٣] - عبارة العضد: لأننا نقول: مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بها لا يفيد أصلاً.

«يقولون» مع العطف للحالية؛ لجواز أن يكون استئنافاً موضعاً لحال الراسخين.

احتجوا ثانياً بقوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات]، فإن هذا التشبيه إنما يفيد لو علمنا رؤوسها، ونحن لا نعلمها.

والجواب: أن التشبيه ليس إلا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح، كقول الشاعر:

أَيَقْتَلَنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زَرْقِ كَأَنِيَابِ أَغْوَالِ

فائدة:

اختلف في الحشوية، فقليل: بإسكان الشين^(١)؛ لأن منهم المجسمة، والجسم محشو، وقيل: لكثرة روايتهم الأخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير إنكار، فكأنهم منسوبون إلى حشو الكلام.

والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا؛ لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقة فوجد كلامهم ردياً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي: جانبها، والجانب يسمى حشا، ومنه الأحشاء لجوانب البطن.

والمرجئة: قال الجوهري: مشتقة من الإرجاء، وهو التأخير، قال الله تعالى: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ [الأعراف: ١١]، أي: أخره، فسموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه، بل أرجوها، أي: أخروها وأدحضوها.

(قوله): «لجواز أن يكون استئنافاً موضعاً لحال الراسخين» يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون: آمنا به، أي: بالمتشابه، ذكره في الكشف بعد أن رجح العطف على الاستئناف، ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لا فائدة فيه مع الاستئناف؛ إذ هو حال العالمين كلهم.

(١) ذكره في شمس العلوم، ولم يذكر الفتح، وهو الأولى. اهـ وقال ابن الصلاح: الفتح غلط، وإنما هو بالإسكان، اهـ وهم قوم يجرون آيات الصفات على ظاهرها. (شرح جمع).

[مسألة في المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن]

مسألة: في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن.

أما تعريفه فهو: لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع. فتخرج عنه الأعلام^(١) كإبراهيم وإسماعيل. وأما الخلاف فيه فنقول: الظاهر أنه قد وقع **(في القرآن المعرب)** على المختار، وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة، واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية. والأكثر على أنه غير واقع في القرآن^(٢).

وإنما اختير وقوعه فيه **(لنص علماء العربية على تعريب نحو إستبرق)**

(قوله): «لفظ وضعه العرب لمعنى.. إلخ» كذا في حاشية الشريف، «فتخرج عنه الأعلام.. إلخ» أي: من قوله: «بناء على ذلك الوضع»؛ إذ لم يستعمل العرب الأعلام في مسماها بناء على ذلك الوضع، بل بناء على وضع آخر؛ لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم، ولأنها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب إلى لغة دون أخرى كما ذكره السعد، فتخرج أيضاً من قوله: وضعه غير العرب.

(١) قال في الفصول وشرحه: والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والإضافة، لا في الأعلام نحو إبراهيم فإنها واقعة في القرآن إجماعاً؛ ولهذا منعت من الصرف؛ لأنها - أي: الأعلام - بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب إلى لغة دون لغة أخرى؛ لأن كل واحد من تلك الأعلام واضعه لمسماه غير واضع اللغات، فليس من المعرب في شيء؛ لأننا قد اشتهرنا في المعرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب إليها، والأعلام لا تنسب إلى لغة بحسب وضعها العلمي، ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الأعلام معرباً، ففرق بين العجمة والتعريب؛ فإن العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه، والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم.

(٢) القول بعدم وقوع المعرب في القرآن قال به أئمتنا عليه السلام، منهم المهدي، وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة، وحكاه في الفصول عن أئمتنا، وهو قول الشافعي وابن جرير وأبي عبيدة والباقلاني وابن فارس، وشدد الشافعي النكير على القول به. وقال أبو عبيدة: من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، وقال ابن جرير: ما ورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية [أو النبطية أو نحو ذلك] [١] إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد. وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين إلى وقوعه، واختاره ابن الحاجب.

[١] - ما بين المعقوفين من الإتيان، وكذلك التصحيح.

أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك أنه الديباج الغليظ بلغة العجم.
وأخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء^(١) عن ابن عباس قال: السجل
بلغة الحبشة الرجل^(٢).

وذهب المبرد وثعلب إلى أن الرحمن عبراني، وأصله بالخاء المعجمة.
وعن مجاهد: المشكاة الكوة بلغة الحبشة^(٣)، والقسطاس العدل بالرومية^(٤).
وعن سعيد بن جبير: أنه الميزان بلغة الروم.
وذكر الجواليقي وغيره أن كافوراً فارسي.

وعن ابن عباس قال: «هيت لك» هلم لك بالنبطية. وقال الحسن: هي بالسريانية
كذلك^(٥). وقال أبو زيد الأنصاري: هي بالعبرانية، وأصلها: هيتلج، أي: تعاله.
وذكر الثعالبي والجواليقي^(٦) وآخرون أن الياقوت فارسي.
وحكى الثعالبي في فقه اللغة: أن أباريق فارسية.

وحكى أبو الليث في تفسيره: أن أسباطاً بلغة بني إسرائيل كالقبائل بلغة العرب^(٧).
وقال أبو القاسم في لغات العرب: معنى «إصري» عهدي بالنبطية.
وحكى ابن الجوزي أن الأكواب الأكواز بها أيضاً. وعن الضحاك^(٨): أنها

(قوله): «عبراني» العبري والعبراني لغة اليهود، وبالتحريك: الاعتبار، كذا في القاموس.

(قوله): «إن الياقوت فارسي» في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن].

- (١) أوس بن عبد الله الربيعي بفتح الموحدة، ثقة من الثالثة، مات سنة ثلاث وثمانين. (تقريب).
- (٢) وفي المحتسب لابن جني: السجل الكتاب، قال قوم: هو فارسي معرب.
- (٣) أخرجه عنه ابن أبي حاتم. اهـ الكوة وتضم والكو: الخرق في الحائط. (قاموس وصحاح). أو التذكير للكبير والتأنيث للصغير. (قاموس).
- (٤) رواه عنه الفريابي. وقوله: وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم، وقوله: وعن ابن عباس رواه عنه ابن أبي حاتم أيضاً.
- (٥) رواه ابن جرير.
- (٦) في نسخة: والجواليقي.
- (٧) صحح في بعض النسخ أسباط وقال: وجه صحته ظاهرة، وفي بعض النسخ أيضاً: الأسباط بالتعريف.
- (٨) رواه ابن جرير.

جرار ليس لها عرى بها أيضاً.

وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة: أن الأواه الموفق^(١) بلسان الحبشة. وعن عمرو بن شرحبيل^(٢): أنه الرحيم بلسان الحبشة. وقال الواسطي: إنه الدعاء بالعبرانية. وذكر الجواليقي والثعالبي^(٣) أن تنوراً فارسي معرب. وعن وهب بن منبه^(٤) قال: ما من لغة إلا ومنها في القرآن شيء، قيل: وما فيه من الرومية؟ قال: «فصرهن» يقول: قطعهن. وعن أبي مسيرة التابعي قال: في القرآن من كل لسان. ومثله عن سعيد بن جبير. وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه تركناه اختصاراً^(٥).

(١) الذي في الإتيان: روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة: الأواه الموقن. ومثله في الدر المنثور في مواضع.
(٢) رواه ابن أبي حاتم.
(٣) وابن دريد.
(٤) أخرجه ابن المنذر عنه.
(٥) ذكر الإمام زيد بن علي نحو خمسين لفظاً، وعن جعفر الصادق عن أبيه، وعن مقاتل ومؤرج وأبي حاتم والليث ورفيع وعبدالله بن بريدة وكعب الأحبار وأبي عمرو والخليل والمبرد وثلعب وابن قتيبة وأبي عمران الجوني والكلبي والثعالبي والكرماني وشاذل، وروي عن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري). قال ابن السبكي في القرآن المعرب:

السلسليل وطه كورت بيعع	روم وطوبى وسجبل وكافور
والزنجييل ومشكاة سراق مع	إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانيهم وغسا	ق ثم دينار والقسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة	ويؤت كفلين مذكور ومسطور
له مقاليد فردوس يعد كذا	فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر:

وزدت حرم ومهل والسجل كذا	السري والأب ثم الجبت مذكور
وقطنا وإنهاء ثم متكئاً	دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر الأواه مع حصب	وأوبى معه والطاغوت مسطور
صرهن إصري وغيض الماء مع وزر	ثم الرقيم مناص والسنا النور

وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذكورة في الإتيان تركناها اختصاراً.

وقد جمع أبو عبيد^(١) القاسم بن سلام بين القولين فقال: الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بألستها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية^(٢)، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال: إنها عجمية فهو صادق. وكلامه حسن، وهو في الحقيقة تأويل للنفاة.

وقال الأكثر: لا نسلم أن ذلك من المعرب؛ لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان^(٣).

(و) الجواب: أن **(اتفاق اللغتين بعيد)** كل البعد؛ لندوره، والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور.

احتج النافون: أما أولاً: فيما مر في نفي الأسماء الشرعية من لزوم أن لا يكون القرآن عربياً، والجواب الجواب^(٤).

(قوله): «وحولتها عن ألفاظ العجم» هذا غير مطرد في جميعها؛ إذ لا تحويل في نحو الياقوت والأكواب^[١].

(١) شيخ أبي عبيدة وتلميذ أبي عبيدة بن معمر. (من خط العلامة الصفي الجنداري).

(٢) قال صاحب الكشف عند تفسير قوله سبحانه: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشورى: ١٢] ما لفظه: فإن قلت: ما للكتاب العربي المبين وللفارسية؟ قلت: التعريب أحالها عربية، كما أخرج الاستعمال المهمل عن كونه مهماً.

(٣) كالصابون والتنور. (منتهى).

(٤) وهو أنه لا يلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً، فقد يطلق العربي ولو مجازاً على ما غالبه كذلك. (*) لا شبهة في أن الأسماء الشرعية عربية بالذات - لأنها موضوعة بوضع العرب لحقائقها اللغوية - وإن كانت غير عربية بالعرض بالنسبة إلى معانيها الشرعية، ولا شك أن المعربات غير عربية بالذات، فلا يصح قياس غير العربي بالذات على ما هو غير العربي بالعرض؛ لأنه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لا يكون قادحاً في كون القرآن عربياً، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون غير العربي بالذات قادحاً فيه، فلا يكون الجواب الجواب، اللهم إلا أن يقال: الجواب الجواب لأنه قد ذكر أجوبة أخرى بعد تسليمه كون الأسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل التتزل. (جواهر التحقيق بلفظه).

[١] - يقال: لا يعني بالتحويل إلا النقل إلى استعمال العرب، والله أعلم.

وقد يجاب أيضاً بالنقض الإجمالي، وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم أن لا يكون القرآن عربياً؛ لوقوع الأعلام الأعجمية فيه كإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب، وهي غير عربية اتفاقاً.

وأما ثانياً: فبقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، فنفي أن يكون القرآن متنوعاً؛ لأن الاستفهام للإنكار، والتنوع لازم لوجود المعرب في القرآن، فينتفي لا تنفاء لازمه.

(و) الجواب: أنه **(لا ينفيه)** أي: المعرب قوله تعالى: **(﴿أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾)**، إنما ينفيه لو تم نفيه للزمه الذي هو التنوع، ولا نسلم أن المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن **(إذ المعنى)** المراد من الآية: **(أكلام أعجمي ومخاطب عربي)** لا يفهم فيبطل غرض إنزاله الذي هو فهم المخاطب؟

ويدل على أن المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر إنزال القرآن عربياً، وأنه لو أنزل أعجمياً لقالوا: لولا فصلت آياته، أي: لتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي.

(سلمنا^(١)) أنه ينفيه لنفي لازمه **(فالمنفي)** من الأعجمي **(ما لا يفهم)** وهذه الألفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت الإنكار.

(قوله): «فيتنفي» أي: المعرب.

(قوله): «لا تنفاء لازمه» وهو التنوع.

(قوله): «إنما ينفيه» أي: قوله تعالى «إنما ينفى المعرب لو تم أن نفي قوله: ﴿أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾» [فصلت: ٤٤] للتنوع الذي هو لازم للمعرب.

(قوله): «أي لتمسكوا» تفسير لقوله: لقالوا.

(قوله): «على ذلك التقدير» أي: فرض إنزاله أعجمياً.

(١) قال في فصول البدائع: ولئن سلم فلنفي التنوع المخصوص، أي: على وجه لا تفهمه العرب، بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ [فصلت: ٤٤]، أي: بينت، وبالمعرب لا يحصل ذلك الوجه.

(*) قوله: (سلمنا أنه ينفيه) أي: أن قوله تعالى: ﴿أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ ينفيه أي: المعرب.

المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب: في السنة

وهي في اللغة: العادة والطريقة؛ إذ سنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه والإكثار منه سواء كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها.

وأما في الشرع: فتستعمل في العبادات^(١) وفي الأدلة الشرعية، فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه^(٢) في بحث الحكم.

(وهي) في الأدلة الشرعية: **(ما صدر عن الرسول ﷺ)** منسوباً إليه نفسه^(٣) **(من قول^(٤) أو فعل^(٥) أو تقرير)** فالقول متفق على حجتيه، وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالاته إن شاء الله تعالى، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه هاهنا.

[الكلام في عصمة الأنبياء]

ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسألة في ذلك فقال: **(مسألة: الأنبياء ﷺ معصومون عن الكبائر و) عن (ما فيه خسة) من الصغائر^(٦)**، وهو ما يلحق فاعله بالأراذل

(قوله): «منسوباً إليه نفسه» خرج القرآن، فلو قال المؤلف ﷺ في المتن: ما صدر عن الرسول ﷺ غير القرآن لكان أولى.

(١) النافلة. (عضد). قال في التلويح: وفي الاصطلاح في العبادات النافلة.

(٢) وهو ما واطب عليه الرسول ﷺ مما أمر به ندباً، كرواتب الفرائض.

(٣) هذا أولى من عبارة العضد، وهي ما صدر عن الرسول ﷺ من غير القرآن؛ للزوم دخول الأحاديث الربانية. اهـ

بل الصواب عبارة العضد؛ لأن دخول الأحاديث الربانية في السنة مراد.

(*) فيخرج الحديث القدسي والكتاب. اهـ لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فمن أي الأقسام يكون؟ (من خط العلامة الحسن بن محمد المغربي). وفي حاشية: لعله قصد إخراج الكتاب. اهـ قلت: وبذلك يوافق ما في العضد.

(٤) ويختص [١١] بالحديث. (فصول بدائع).

(٥) ولم يذكر الترك، والأولى ذكره؛ لأنه في سياق حصر السنة، وهو من جملتها، اللهم إلا أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ما ذهب إليه البعض.

(٦) قد جزم غير واحد أن الأنبياء ﷺ معصومون عن المكروه أيضاً إلا لمعنى كالتنبيه على الجواز؛ لندرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الأنبياء؟

والسفل، ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروءة، كسرقة لقمة^(١).

(وقيل): بل هم معصومون عن المعاصي **(مطلقاً)** كبائرهما وصغائرهما.

(وأما ما يتعلق بالتبليغ) للأحكام من كذب أو إخفاء لما أمر بتبليغه أو نحو ذلك **(فاتفاق)** على أنه غير جائز **(خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً. وتقريرها)** أي: مسألة العصمة **(في)** علم **(الكلام)**.

وحاصل الكلام في هذه المسألة: أن المعصية إما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أو لا، والثاني إما أن تكون كفراً أو معصية غيره، وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة، أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية^(٢).

وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً، بعد البعثة أو قبلها. فالأقسام

(قوله): «وكل واحد» أي: من الأقسام [١] الخمسة «أربعة» باعتبار العمد والسهو وقبل البعثة وبعدها.

(١) في الديوان في باب فعل بضم الفاء وسكون العين ما لفظه: واللقمة: الأكلة، وقال في كتاب الهمة في باب فعل: والأكلة: اللقمة.

(٢) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الأشعرية الذين قد يفسرون الكسب بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب إليه، أما من خالفهم فإن الهم لا يكلف به العبد عنده؛ لأنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤] نسخت بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦]. (سيدي عبدالقادر بن أحمد). يمكن اعتبار الهم في حق الأنبياء، فقد ذكر بعض أهل الأصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة: ﴿يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وحسنات الأبرار سيئات المقربين، وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة، وأودع يونس بطن الحوت بنكبة خفية، وعوتب أشرف الأنبياء على أخذ الفداء مع صلاح نيته، ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ ٧٦ إذا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْهَا نَصِيرًا ٧٦ [الإسراء]، وصعق موسى بتلك المسألة، ومحي عزير من ديوان الأنبياء لسؤاله الحكمة الخفية،

وقلمة الظفر يخفى أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور

[١] - وأنت خير أن بعض الأقسام الخمسة الكفر، وهو لا يعقل مع السهو؛ لاشتراط الاعتقاد والربط فيه. (من أنظار المولى ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره).

خمس^(١)، وكل واحد أربعة^(٢):

الأول: فيما يتعلق بالتبليغ، والجمهور على عصمتهم عما ينافي بمقتضى المعجزة كالكذب عمداً أو سهواً بعد البعثة؛ لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة، وهو ممتنع. وجوزه القاضي أبو بكر الباقلاني^(٣) سهواً، زعماً منه أنه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة. وأما قبلها فمنعه العدلية عمداً؛ لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاقتداء بهم.

(قوله): «لا مدخل له» أي: الكذب سهواً في التصديق.

(قوله): «المقصود بالمعجزة» يعني أن المقصود من دلالة المعجزة على التصديق هو عدم تعدد الكذب لا وقوعه سهواً، قال في الجواهر: وجوزه القاضي معتمداً على أن المعجز يدل على الصدق فيما يصدر عنهم اعتقاداً - أي: بطريق العمد والقصد - دون السهو فإن المعجزة لم تدل على نفيه.

(١) الأول ما يتعلق بالتبليغ، والثاني الكفر، والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو صغيرة منفرة أو غير منفرة.

(٢) فيتحصل عشرون. اهـ بل ستة عشر فتأمل، وذلك لأنه خرج الكفر سهواً قبل البعثة وبعدها، وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً أو سهواً؛ لأنه لا يعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل. (يحيى بن محمد شاكر).

(٣) قال ابن السبكي بعد إيراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فما بالهم لا يصدقون؟ وأجاب عليه، ومن جملة جوابه: قلت: نحن لا ننكر أنه لا ذنب في تلك الحال، لكن الفعل من حيث هو منهى عنه فربما يخيل رائي النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أو سهواً، وهو أيضاً مكروه للشارع، وإنما يؤاخذ عليه لعذر الغفلة، ورتبتهم أجل من الإقدام على مكروه الباري سبحانه.. إلى آخر كلامه. ثم قال: فإن قلت: فهل يمتنعون النسيان لأنه نقص؟ قلت: منعه من أصحابنا الأستاذ أبو إسحاق أيضاً، وفي الحديث الصحيح: ((إِنِّي لَا أُنْسِي وَلَكِنْ أُنْسَى لِأَمْسٍ)) وادعى الجويني في المحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان، وهي دعوى ممنوعة كما حكيناها عن الأستاذ، ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجويز النسيان أن النسيان طبيعة بشرية لا يستلزم نقصاً في البشر. اهـ كلامه

(*) يقال: تجويز الكذب ولو سهواً يرفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز أن نخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر. اهـ (ح عبد الرحمن على الغاية).

الثاني: فيما هو كفر، وقد أجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها، إلا أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته.

والإمامية جوزوا إظهار الكفر^(١) تقيّة عند خوف الهلاك، وهو باطل؛ لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة؛ لأن أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة؛ لقلة الموافق وكثرة المشاق.

الثالث: في الكبائر غير الكفر، ومن عدا الحشوية من الأمة يمنعونها بعد البعثة سمعاً عند جميعهم، وعقلاً عند العدلية، وأما قبل البعثة فقال أكثر الأشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة: لا يمتنع أن تصدر^(٢) عنهم كبيرة؛ لعدم دلالة المعجزة عليه، ولا حكم للعقل.

وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة؛ لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة.

الرابع: في الصغائر المنفرة، والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر، إلا ما يروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه.

(قوله): «إظهار الكفر تقية.. إلخ» لعلمهم يقولون: ولا يكون كفراً لمكان الخوف فلم يشرح بالكفر صدراً، وجواز التأويل. ولعل في قول المؤلف رحمته: إظهار الكفر إشارة إلى ما ذكرنا، وكلام الإمامية مع هذا مردود بأنه يعود على غرض التبليغ بالنقض.

(قوله): «بشرط أن ينبهوا عليه» أي: على الصادر عنهم سهواً.

(١) قيل: بل أوجبوه محتجين بالآية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري).

(٢) وبه قال الإمام أحمد بن سليمان؛ محتجاً بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل]، وبمعصية أولاد يعقوب، وذهب الإمام القاسم بن محمد والإمام الشريفي إلى تجويز الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة دون الرسل؛ بناء على أنه لا تنفير على الأنبياء، ولم يظهر الفرق؛ لأن النبوة كالرسالة في المصلحة. (من خط العلامة صفى الدين أحمد بن عبدالله الجنداري).

الخامس: الصغائر التي لا توجب النفرة، وهي التي لا خسة فيها، والجمهور^(١) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً، ومنعتها الإمامية مطلقاً كغيرها من سائر المعاصي، ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي، ومنعها أبو علي الجبائي جرأة وتعدياً لما فيه من التنفير وسقوط المنزلة، وإنما يفعلونها لتأويل منهم^(٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أو غلط في طريقه، وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم، ووافقهم والدنا قدس الله روحه^(٣).

ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعدياً سواء علم النبي القبح أو جهله، وإنما يفعلونها سهواً وغفلة عنها فيعذرون لذلك.

هذا حاصل الخلاف في خطايا الأنبياء، واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية.

[الكلام في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي في حقنا]

مسألة: اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا أو لا؟

وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد

(قوله): «ومنعها أبو علي جرأة وتعدياً» ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبدالله والقاضي عبد الجبار، لكنه نسب إلى هؤلاء أن الأنبياء ﷺ إنما يفعلونها بتأويل منهم. فقوله: «جرأة وتعدياً» هذه العبارة تشعر بأنهم إنما يفعلونها سهواً لا تعدياً كما هو مذهب النظام، وليس كذلك، فأشار المؤلف ﷺ بقوله: «وإنما يفعلونها لتأويل منهم» إلى أن ليس المراد ذلك، بل الجرأة والتعدي هنا في مقابلة التأويل. وعبارة الفصول: وعند الهادي وأبي علي وأبي عبدالله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل. ثم قال: النظام وابن مبشر على جهة السهو، قالوا: وليس بمعفو عنهم وإن كان معفواً عن غيرهم. قال في حواشي الفصول: واعترض بأنه لا قبح عند المتقدم مع التأويل، وفيه نظر؛ لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح. وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي ﷺ وقال: إنه أقرب إلى مقالة النظام وابن مبشر. ولعل المؤلف ﷺ فيما رواه عن الهادي ﷺ بناء على ذلك.

(١) منهم أبو هاشم، وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد، وهو قول كثير من أئمة الزيدية.

(٢) كخطيئة آدم، والتي لا اعتقاد عدم القبح كخطيئة يونس.

(٣) والقاسم والهادي وغيرهما.

النفي والإثبات على محل واحد، فنقول: **(ما كان من أفعاله ﷺ جبلياً)** أي: لا تخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه، كالقيام والقعود والأكل والشرب **(أو)** لم يكن جبلياً ولكنه ثبت كونه **(مختصاً به)** كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والأضحية، وتخيير نسائه فيه ^(١)، وإباحة الوصال ^(٢) في الصوم، والنكاح بلا مهر

(قوله): «والأكل والشرب» يعني لا هيئتهما من الأكل باليمين وإصغار اللقم وإطالة المضغ والقعود متربعا، ومن المص ثلاثة أنفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه، ذكره في الفصول.

(قوله): «والتهجد بالليل» أي: ترك المعجود لأجل الصلاة، واعترضه المهدي عليه السلام بأنه قال تعالى: ﴿نَافِلَةٌ لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]. وأجيب بأن المراد بـ﴿نَافِلَةٌ لَّكَ﴾ الزائد، فكانه قال: فريضة زائدة لك على أمتك، ذكره في حواشي الفصول.

(قوله): «وإباحة الوصال» أي: ترك الفصل بالإفطار فإنه مختص به ﷺ لتحريمه على أمته ﷺ.

(١) ومثل هذا: تغيير المنكر، ومصابرة العدو الكثير، وقضاء دين المعسر، فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه، وفائدة اختصاصه بالإيجاب زيادة الزلفى والدرجات؛ إذ لم يتقرب المتقربون إلى الله بمثل أداء ما افترض عليهم. (شرح فصول للسيد صلاح).

(*) يعني أنه ثبت لنساء النبي ﷺ الخيار في البقاء تحته وتسريحه من شأته منهن وجوباً عليه على ما دل عليه ما نزل في ذلك من الكتاب العزيز. (عن خط المولى ضياء الدين الجزائري). والمعنى أنه ﷺ أثر الفقر وصبر عليه، فأمر بتخيرهن لثلا يكن مكراهات على ما صبر عليه، ولما اخترته كافاهن الله على حسن صنعهن فحرم عليه التزوج عليهن، ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله ﷺ فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].. إلخ. (من البهجة).

(٢) أو كان مباحاً له محظوراً على أمته كالوصال، وهو صوم يومين متتابعين فصاعداً من دون تناول شيء بالليل، والنكاح بلا مهر وشهود، والزيادة على أربع إلى تسع، أو كان محرماً عليه مباحاً لأمرته كخاتنة الأعين ^[١] أي: الإشارة بالعين إلى آخر كأن يأمره بقتل أو غيره، ونزع لامته من درع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقاتل.

تنبيه: ومن خصائصه ما هو محظور فعله على غيره تكريماً له، كالنداء من وراء الحجرات، ورفع الصوت، وندائه باسمه، وتحريم زوجاته لغيره. (من الفصول وشرحها للسيد صلاح). وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى.

[١] - لحدیثی: ((ما كان لنبی أن تكون له خاتنة الأعين))، و((ما كان لنبی أن ينزع لامته حتى يقاتل))، واعترض بأن صيغة (ما كان) لا تقتضي التحريم كما في: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٧]، وإنما مقتضى ما عرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من القبيح، وفعل المرجوح مما لا يليق بمنصبه تصوناً لا تديناً. (نظام فصول للجلال).

وشهود، والزيادة على أربع، وتحريم خاتنة الأعين^(١)، ونزع لامته حتى يقاتل **(أو)** لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه **(بيانا)** لنص علمت جهته وجوباً أو ندباً أو إباحة، ويعرف كونه بياناً بالقول نحو: **((خذوا عني مناسككم))** و**((صلوا كما رأيتموني أصلي))**، وبالقرينة مثل أن يقع الفعل بعد قول مفتقر إلى البيان، كقطع يد السارق من الكوع^(٢) دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** [المائدة: ٣٨]، وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول: **﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾** [المائدة: ٦] **(فواضح)** أن الأول مباح له ولأتمته^(٣) على السواء، والثاني لا يشاركه^(٤) فيه أحد من أتمته، والثالث أن حكمه حكم الميين^(٥) بلا خلاف فيها.

(وما عداه) أي: ما ذكر في الأقسام الثلاثة هو المتنازع فيه، فنقول: **(إن)**

(قوله): «كخاتنة الأعين [١]» أي: الإشارة بالعين إلى آخر.

(قوله): «كقطع يد السارق» هكذا في شرح المختصر، واعترضه في الجواهر بأنه سيجي في بحث الإجمال أنه لا إجمال في ذلك عند الجمهور، ولعل التمثيل على مذهب من قال بالإجمال فيه؛ إذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير.

(قوله): «مع المرفق» هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال: إلى المرفق؛ لأن البيان من النبي ﷺ في إدخال المرافق، وأما عبارة ابن الحاجب فهي كالأية في الاحتمال، وقد ذكر معناه السعد.

(١) حكي أن رجلاً دخل على الرسول ﷺ وأراد الرسول ﷺ قتله فلما خرج قال لهم: **((هلا قتلتموه))** فقالوا: هلا رمزت إلينا، فقال: **((ما كان لنبي أن تكون له خاتنة الأعين))**. (بحر وشرحه من كتاب النكاح).

(٢) إن كانت اليد مجملة. (فصول بدائع).

(٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه: وذكر المصنف -يعني ابن السبكي- أن حكمه -أي: الجبلي- واضح، كأنه أراد بذلك أنه دال على الإباحة فقط؛ لأنه القدر المحقق، والحرام والمكروه منفيان، وقد قال شيخنا الإمام الإسنوي: إنه لا نزاع في ذلك، لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه الندب، وجزم به الشارح -يعني الزركشي- فقال: أما الجبلي فالندب؛ لاستحباب التأسى به، وحكى الأستاذ أبو إسحاق فيه الوجهين: أحدهما: هذا، وعزاه لأكثر المحدثين، قال: والأقل فيه أن يستدل به على إباحة ذلك، والثاني: لا يتبع فيه إلا بدلالة.

(٤) وكذا ما ثبت بأنه سهو نحو: سها فسجد، لا مشاركة فيه. (فصول بدائع).

(٥) من كونه خاصاً أو عاماً.

[١] - لفظ الهداية: وتحريم خاتنة الأعين.

وضحت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة^(١) بنص أو غيره من الأدلة والأمارات **(فأتمه مثله)** على المختار، وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور. وقال الكرخي^(٢) وغيره بنفيه مطلقاً^(٣) إلا فيما خصه دليل. **(وقيل):** أتمه مثله **(في العبادات)**^(٤) خاصة دون غيرها من الآداب ومحاسن العادات، وهو قول أبي علي بن خلاد.

(وقيل): حكم ما علمت صفته **(كمجهولها)**^(٥)، وفيه أي: في مجهول الصفة^(٦) أربعة مذاهب: الأول: **(الوجوب)** أي: الحمل عليه في حقه وحقنا،

(قوله): «إن وضحت صفته» يعني بالنسبة إليه ﷺ.

(قوله): «فأتمه مثله» هكذا عبارة ابن الحاجب، وهي أولى من عبارة المنهاج والفصول والكافل حيث قالوا: يجب التأسي به ﷺ فيما علم وجهه؛ إذ يلزم من عبارتهم وجوب التأسي به في المندوب والمباح وإن كان قد أجيب بأن المراد بوجوب التأسي به ﷺ فيها وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله ﷺ من كونه مندوباً أو مباحاً لا بصفة أنه واجب، وسيأتي في كلام المؤلف رحمته قريب من هذا التأويل.

(قوله): «وقيل حكم ما علمت صفته» أي: حكم أتمه مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة إليه ﷺ حكمها مع المجهول صفته.

(قوله): «وفيه أي في مجهول الصفة الوجوب»، مقتضى هذا القول - أعني تشبيه المعلوم صفته بالمجهول - مع القول بأن في المجهول الوجوب أن يثبت الوجوب في المعلوم صفته وإن كانت صفته الندب أو الإباحة مثلاً، ولا يخفى ما في ذلك، فينظر [١].

(قوله): «في حقه وحقنا» يعني أننا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وإن كان الفعل بنفسه مجهولاً؛ وكذا يقال في الندب والإباحة [٢].

(١) وإنما لم يذكر الحرمة والكراهة لأنها بعيد عن فعل النبي ﷺ اتفاقاً.

(٢) وقال الكرخي منا، وجميع الأشعرية، والدقاق من الشافعية باختصاصه بالرسول ﷺ حتى يقوم دليل الشركة. (فصول بدائع).

(٣) في العبادات والمعاملات.

(٤) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات، فيخرج المباح؛ لأنه لا يتصور في العبادات، فلا غبار في الكلام. (ميرزا جان).

(٥) نسبه في شرح منظومة البرماوي إلى القاضي. اهـ قال في التحرير وشرحه لبادي شاه ما معناه: وهذا القول ليس محرراً إلا أن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة، وليس بمعروف، وإن أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في المعلوم مثله فباطل. اهـ المراد نقله.

(٦) بالنسبة إليه أو إلى أتمه. (شرح أبي زرعة على الجمع).

[١] - لا نظير؛ لأن القائل بالوجوب على الأمة لما فعله ﷺ يقول: وإن علمت صفته في حقه ﷺ بأنها الندب فإنه يجب على الأمة كما دلت به أدلته الآتية، إنما الإشكال في قوله: يقال في حقه وحقنا، وقد بيناه في محل آخر، وقد صرح العبد بالأول بأنهم يقولون: هو مندوب في حقه واجب في حقنا، ولزمهم اجتماع الضدين، وأوضحه السعد فليراجع. (من خط السيد محمد الأمير ح).

[٢] - أي: وكذا يحكم بالندب والإباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتين. (ح عن خط شيخه).

وهو قول ابن سريج والإصطخري^(١) وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي.

(و) الثاني: (الندب) وهو مروي عن الشافعي، واختاره الجويني.

(و) الثالث: (الإباحة) وهو مذهب مالك.

(و) الرابع (الوقف)^(٢) وهو اختيار جماعة من أصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة، وعزاه صاحب الفصول إلى أكثر أئمتنا عليه السلام^(٣).

ولابن الحاجب قول خامس^(٤)، وهو: أنه إن ظهر قصد القرية فالندب، وإلا فالإباحة. وهو قريب من مذهب إمامه.

(قوله): «وهو قريب من مذهب إمامه» يعني مالكا، وذلك أن المؤلف قد حل ما ظهر فيه قصد القرية فيما يأتي على أنه مما علم وجهه، فيكون مذهبه في الإباحة كمذهب مالك **[١]** بعد هذا الحمل؛ ولهذا لم يكن عين مذهب مالك.

(١) إصطخر كجردحل: قرية بسجستان، وأجاز بعضهم فتح الهمزة، منها أبو سعيد الحسن بن محمد الإصطخري شيخ الشافعية ببغداد، كان زاهداً متقلداً في الدنيا، توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة. (عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس. اهـ عن خط سيدي الصفي أحمد بن محمد إسحاق).

(٢) أي: بين الثلاثة: الوجوب والندب والإباحة، صرح به كثير، وهو يظهر من كلام الإمام الحسن فيما نقله عنه سيلان.

(*) قال في فصول البدائع: ومما يبطل الوقف أن الأصل أن يتبع الإمام كما قال تعالى لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، حتى يقوم الدليل على غيره.

(٣) وهو مختار المصنف رحمته الله. (شرح ابن جحاف على الغاية). والذي ذكره المصنف آخر المسألة خلاف هذا.

(٤) وبني عليه الفناري في فصول البدائع.

[١] - مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب إمامه قبل الحمل، ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذه في الترك فتأمل، وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه. (ح عن خط شيخه).

(لنا) في الاحتجاج على أن أمته مثله فيما علم وجهه على الإطلاق^(١): (أن السلف)
من الصحابة (كانوا يرجعون^(٢) إلى فعله المعلوم صفته^(٣) من غير تخصيص باب
دون باب) كتقيل الحجر الأسود، وقبله الصائم، ووجوب الغسل لالتقاء الحتائين،

(قوله): «لنا في الاحتجاج على أن أمته مثله فيما علم وجهه.. إلخ» أشار المؤلف بهذا القيد [١] إلى أن هاهنا مقامين: الأول: ما علم وجهه، ولم يتعرض لشبهة المخالف، أعني القائل بأن ذلك في العبادات خاصة والقائل بأنه كمجهولها. والمقام الثاني: ما لم يعلم وجهه، وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب، والخامس مذهب ابن الحاجب، أشار المؤلف عليه السلام إلى تفصيل المذاهب بقوله: احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد، وأراد بالمجرد الخالي عن معرفة الوجه كما ذلك هو المراد في هذا المقام، ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما هو المختار عنده فيما لم يعلم وجهه ولا للمذهب القائل بالوقف ولا لدليله، وقد ذكره الإمام الحسن عليه السلام بقوله: لأننا إن قلنا بجواز الصغيرة عليه تردد الفعل بين القبح والحسن، وإن لم نقل به فوجوه الحسن مترددة بين وجوب وندب وإباحة وكراهة تنزيه، فلما اتينا نعلم وبأيها تثبت ونقصد؟ فليس إلا الوقف. ومثله في شرح الجوهرة للدواري، ورده في شرح الفصول بأن الصغيرة يجب خفاؤها لئلا يقتدى به فيها فلا تردد بين الحسن والقبح، والمكروه يجب خفاؤه. قلت: وقد يدفع ما ذكره الإمام الحسن من التردد بما سيأتي للمؤلف عليه السلام في الرد على ابن الحاجب حيث ذكر أن الندب أغلب، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى. قلت: ولعله يؤخذ للمؤلف عليه السلام من ذلك اختيار القول بالندب فيما لم يعلم وجهه.

(قوله): «على الإطلاق» يعني من غير تخصيص بعبادة أو غيرها.

(قوله): «من غير تخصيص باب» كالعبادات «دون باب» كالآداب.

و **(قوله):** «كتقيل الحجر» هذه عبادة مندوبة.

و **(قوله):** «وقبله الصائم» قيل: هذا مثال الآداب.

(قوله): «ووجوب الغسل» هذه عبادة واجبة.

(١) في العبادات وغيرها.

(٢) أي: كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به، لكن فيه بحث؛ لأنه إن أريد الاستدلال بإجماعهم على ذلك في عصره فالإجماع يومئذ ليس بحجة، وإن أريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل ما فعل فالتقرير إنما يكون حجة على إباحة محرم الأصل، وأما دلالته على كون ما أقرؤا عليه واجباً عليهم ومندوباً لهم فظاهر المنع وإن كان واجباً عليه أو مندوباً له، ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجد لم يكن سكوته دليلاً على وجوب التهجد عليهم ولا ندبه لهم، وإنما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم. (شرح المختصر للجلال). ينظر في هذا، فالأمر في كونه بعده عليه السلام.

(٣) وآية الأسوة، فإن التأسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقاً، وإلا لتأدى بلا نية كالصوم، وقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ولولا التشريك لما أدى تزويجه عليه السلام إلى عدم الحرج في حق المؤمنين. (فصول بدائع).

[١] - تأمل فيما ذكره من الإشارة. (ح عن خط شيخه).

وغيرها من الوقائع، ولم ينكر عليهم^(١) أحد، فكان إجماعاً.

احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد^(٢) على الأمة بوجوه: منها: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾^(٣) [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] بصيغة الأمر، والأمر ظاهر في الوجوب، ومعنى الاتباع: الإتيان بمثل فعله، فيكون واجباً، وهو المطلوب.

(و) الجواب: لا نسلم أن معنى «اتبعوه» افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم، بل **(معنى: واتبعوه)^(٤)** ونحوها مما يدل على الأمر بالاتباع إما اتبعوه **(في فعله على وجهه)** الذي فعله عليه من وجوب أو نذب أو إباحة **(أو)** اتبعوه **(قوله)** فقط، بمعنى: امثلوا أوامره وانتهوا عن نواهيه **(أو)** اتبعوه **(فيها)** أي: في الفعل والقول. وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله، أما إذا خصصناه بالفعل أو

(قوله): «احتج القائلون» هذا احتجاج للمخالف في المقام الثاني، وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول؛ لإيراده بعد الاستدلال على ما هو المختار في المقام، وليس كذلك، لكن يندفع هذا التوهم بقوله ﷺ: في فعله على وجهه.

(قوله): «في فعله على وجهه» يعني فلا يكون مما نحن فيه، بل من المقام الأول، فإن كان الفعل واجباً فظاهر، وإن كان مندوباً أو مباحاً ففيه ما تقدم من التأويل بأن المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله ﷺ، وقد أشار المؤلف إلى التأويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأسّي: وأن نعتقد ندييته أو إباحته.. إلخ، فيكون معنى وجوب التأسّي وجوب اعتقاده على صفته.

(قوله): «عن نواهيه» الأولى: لنواهيه أو عن مناهيه.

(١) عبارة العضد: وذلك يقتضي علمهم بالتشريك عادة. اهـ قال المحلي في شرحه: مع عدم الإنكار من أحد منهم، وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتهم.

(٢) أي: الخالي عن معرفة الوجه كما يأتي آخر المسألة.

(٣) لأنه يفيد بظاهر عمومه وجوب اتباعه ﷺ في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها، وامتنال أوامره ونواهيه، ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم إلا بمخصص. (سيدي عبد القادر بن أحمد).

(٤) لعلكم تهتدون. (جوهرة). كذا ثبت تمام الآية فيها، فلا صحة للفناء في (فاتبعوه) كما في بعض النسخ الصحيحة؛ إذ التلاوة فيها هذا تمامه بالواو.

عممناه فيهما فلأن الاتباع في الفعل إنما يجب لو علم وجوبه، ولا نزاع فيه^(١)، وأما إذا خصصناه بالقول فلأنه خارج عن محل النزاع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، والأمر ظاهر في الوجوب، وفعله من جملة ما آتاه، فيكون الأخذ به واجباً.

(و) الجواب: لا نسلم أن معنى (ما آتاكم)^(٢) ما ذكرتم؛ لجواز أن يكون معنى «آتاكم» (أمركم) بل هو السابق إلى الفهم (المقابلة: نهاكم) في قوله: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وفيه من علو المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو

(قوله): «لو علم وجوبه» والمفروض خلافه؛ لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه؛ لأن المتابعة كما قال الإسني: الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله، حتى لو فعله ﷺ على جهة الذنب ففعلناه على قصد الإباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة، فيكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الوجه. لا يقال: هذا محل النزاع؛ لأننا نقول: بل ذلك ماهية الاتباع، وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر.

(قوله): «ولا نزاع فيه» أي: فيما علم وجوبه؛ لكونه من المقام الأول.

(قوله): «معنى آتاكم أمركم» ومثله في شرح المختصر، والمحفوظ عن شيخنا ﷺ أن المراد: ما أعطاكم الرسول من الغنائم وأباحه لكم فخذوه، وما نهاكم عن أخذه منها فانتهاوا، بدليل أول الآية: وما آفأه الله.. إلخ.

(١) حاصله: أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته؛ لأن الاتباع لا يتصور بدون هذا العلم، والكلام فيما لم تعلم جهته. فإن قيل: إذا كان الأمر للوجوب كما هو الظاهر، والاتباع عام يتناول الاتباع في المندوب والمباح أيضاً - فيلزم وجوب المندوب والمباح أيضاً. قلت: المراد الاتباع فيما قصد به القربة على ما يدل عليه سوق الآية، والأمر لمطلق الطلب الشامل للمندوب أيضاً، وأيضاً مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرج الدليل الخارجي. (ميرزاجان).

(٢) قال القرشي في العقد ما لفظه: قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، فيدخل فيما آتانا فعله. قلنا: بل أراد القول؛ بدليل: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، على أن الإتياء حقيقة في الإعطاء، واستعماله في القول والفعل مجاز، وهو في القول أقرب؛ لأنه إذا أمرنا فحفظنا وامتنعنا كنا كأننا أخذنا منه الحفظ والامتناع.

(٣) من جهة التقابل بين الأمر والنهي. اهـ فيتجاوب [١] طرفا النظم، وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعيتها في القرآن. (عضد).

اللَّهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرُ ﴿[الأحزاب: ٢١]﴾، والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله أسوة حسنة، وهو يستلزم ^(١) بحكم عكس النقيض: من ليس له أسوة فهو لا يرجو الله ^(٢)، فالتأسي واجب لا يجوز تركه؛ لوجوب ملزومه ^(٣) وحرمة لازم نقيضه.

(و) الجواب: أن **(آية التأسي تفهم المائلة ^(٤))** يعني أن معنى التأسي إيقاع الفعل مماثلاً لفعله ﷺ في الوجه، فيتوقف إثبات الوجوب علينا على العلم

(قوله): «والمعنى: من كان يرجو الله.. إلخ» توضيحه كما ذكره السعد أن حاصل الآية شرطية دالة على لزوم التأسي لرجاء الله، ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله لعدم التأسي، وعدم رجاء الله حرام، فكذا ملزومه الذي هو عدم التأسي، ورجاء الله واجب فكذا لازمه الذي هو التأسي، وإلا ارتفع اللزوم، فالمؤلف ﷺ أشار بقوله: «فالتأسي واجب» إلى أن اللزوم المذكور في تفسير الآية دال على وجوب الملزوم، فيجب لازمه وهو التأسي، وإلا ارتفع اللزوم كما ذكره السعد.

(قوله): «وحرمة لازم نقيضه» أي: التأسي، إشارة إلى ما يلزم من عكس النقيض، فلازم النقيض: عدم رجاء الله واليوم الآخر، ونقيض اللازم: عدم التأسي، فالتأسي لا يجوز تركه لحرمة لازم نقيضه -أي: التأسي- وهو عدم رجاء الله؛ إذ اللازم إذا كان حراماً فالملزوم كذلك، وهو عدم التأسي.

لكن يقال: الاستدلال تام بمجرد اللزوم؛ لإفادته وجوب التأسي كما عرفت من غير احتياج إلى عكس النقيض. وقد يجاب بأن ذكره ليس لأنه شرط، بل للإشارة إلى أن في هذا الاستدلال طريقتين، والله أعلم.

(قوله): «مماثلاً لفعله في الوجه» لا بد من قيد الحيثية ^[١]، أي: من أجل ذلك الوجه ^[٢]؛ ليخرج ما إذا اتفقوا على أداء الظهر امتثالاً لأمره تعالى، ذكره السعد.

(١) في المطبوع: فله برسول الله أسوة، وهو مستلزم.. إلخ.

(٢) واليوم الآخر، فيكون عدم التأسي حراماً؛ لأن لازمه وهو عدم رجوى الله واليوم الآخر حرام، وملزوم الحرام حرام، وإذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً؛ لأن ملزومه وهو رجوى الله واليوم الآخر واجب، فيكون التأسي واجباً، وهو اتباعه ﷺ في فعله على أي وجه فعله. (من شرح ابن جحاف على الغاية).

(٣) وهو الرجوى، في أبي السعد: من كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله إلى غيرهما من الوجوه.

(*) وهو الشرط في صورة الأصل الذي هو رجوى الله واليوم الآخر، وهو الإيمان، وقوله: لازم هو الجزء في عكس النقيض، وهو عدم الرجوى الذي هو الإيمان، وقوله: نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم التأسي.

(٤) عبارة فصول البدائع: لنا في الأول رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى فعله ﷺ المعلوم جهته.

^[١] - لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج إليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل الوجوب وغيره. (ح عن خط شيخه).

^[٢] - لفظ السعد: قيد الحيثية مراد، إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله من أجله؛ ليخرج.. إلخ. قال الجيزاوي: قوله: من أجله أي: من أجل أنه فعله، وقوله: ليخرج ما إذا اتفقوا.. إلخ أي: لأنه لم يفعل الواحد منهم لأجل أن الآخر فعله. انتهين. فينظر في قول سيلان: أي: من أجل ذلك الوجه.

بالوجوب عليه^(١)، وهو خلاف المفروض، وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي نقول بموجبه ولا يضرنا؛ إذ معناه أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب، وأن نعتقد ندييته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً.

ومنها: أن الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند إيلاج قدر الحشفة من غير إنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت: «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا»، فأوجبوا الغسل بمجرد فعله، ولولا أن فعله واجب الاتباع لما أذعن المخالف ولما أجمع عليه.

(و) الجواب: لا نسلم إيجابهم الغسل بمجرد فعله، بل إما لأن **(قول عائشة مبين لآية الجنابة)** وهي قوله تعالى: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة، ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل؛ لكون المبين به واجباً؛ لقوله: «فاطهروا».

(أو) لأن قولها: (مفهم للوجوب) بقريته، وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا، فلولا إشعار الجواب بالوجوب لما تطابقا.

(قوله): «وهو خلاف المفروض» لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه.

(قوله): «ولا يضرنا» إذ هو مما علم وجهه.

(قوله): «وقول عائشة مبين.. إلخ» يقال: المبين فعله ﷺ [١] كما ذكره المؤلف رحمه الله بقوله: فيكون غسله بياناً، لا قولها؛ إلا أن قولها لما كان [٢] هو الطريق إلى معرفة الفعل أطلق عليه البيان.

(قوله): «المبين به» ضمير به للفعل، والضمير المستتر للألف واللام، وهما عبارة عن كون التقاء الختانين [٣] جنابة، فهو المبين، فالصفة جارية على صاحبها.

(قوله): «مفهم للوجوب» ومثله في شرح المختصر، والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لا من مجرد فعله ﷺ، فكأنه لا فهم الوجوب من قولها أفاد أنها عرفت ما يدل على أن فعله للوجوب.

(١) ويتوقف أيضاً إثبات النذب لنا والإباحة على العلم بالنذب والإباحة له كما يشعر به آخر كلامه، وكأنه أراد هنا مثلاً.

[١]- المراد أن قولها إنما كان مبيناً لكونه حكاية فعله ﷺ، فمعنى قوله: «وقول عائشة.. إلخ» روايتها فعله ﷺ مبين. (مغربي).

[٢]- فالإسناد إليه مجاز عقلي من قبيل الإسناد إلى السبب، فإن قولها وروايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل. (من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره).

[٣]- لا يخفى أنه لا يصح حمل واجباً عليه، ولعل الألف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين، وهو الغسل. (ح عن خط شيخه).

احتج القائلون بنديية مثل فعله المجرد في حق الأمة بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، (و) لا (دلالة) في (الآية) الكريمة إلا (على الرجحان) لانتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة^(١) (والأصل عدم الوجوب) ويعضده قوله: «لكم» لا عليكم، فتعين النذب. وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم) في الجواب على من احتج بالآية على الوجوب.

احتج القائلون بإباحة مثل فعله المجرد بأن الأصل في الأفعال كلها الإباحة

(قوله): «على الرجحان» أي: رجحان الفعل على الترك الذي هو معنى النذب.

(قوله): «لانتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة» يعني في معرض المدح، ولا مدح على المباح، وأما مجرد الوصف بالحسنة فقد يدفع بأن المباح من الحسن؛ ولهذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم: «في معرض المدح» بأنه لم يذكر في الآية ذلك، وإنما ذكر حسن الأسوة، فالمباح من الحسن.

(قوله): «والأصل عدم الوجوب» يعني أن الآية قد دلت على الرجحان، والأصل عدم المنع من الترك؛ لعدم دلالتها على المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب، ويعضد عدم دلالتها [١] عليه قوله: لكم لا عليكم.

(قوله): «بما تقدم» أي: بمثل ما تقدم من أن آية التأسّي تفهم للمائلة في الوجه، فيتوقف إثبات النديية في حقنا على العلم بها، وهو خلاف للفروض. وإنما قلنا: بمثل ما تقدم لأن الرد هاهنا ليس عين ما تقدم، يظهر بأدنى تأمل.

لكن أما ما ذكره المخالف هنا من انتفاء الإباحة بوصف الأسوة بالحسنة فرده بما تقدم من أن الآية تفهم للمائلة في الوجه غير مستقيم، وذلك ظاهر، بل يرد بأن الواجب [٢] من الحسن أيضاً، وبأن عدم الوجوب [٣] وإن كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية للمتقدمة وعكس النقيض. ولفظ «كالعلوم» ينبغي [٤] أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله: وانتفاء الحرمة. إلخ؛ إذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع، فيفسد المعنى بالنظر إلى عبارة المتن. ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ.

(١) في معرض المدح، ولا مدح على المباح، فتعين النذب، وهو المطلوب. اهـ إما لمجرده -يعني المباح- فمسلم، وإما للاقتداء بفعله ﷺ فهو من هذا الوجه حسن، وقد أشار إلى ذلك بعض أهل الحواشي حيث قال: وأيضاً لا نسلم انتفاء الإباحة، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] لا يدل على حسن؛ لأن الحسن صفة للأسوة، فحيث جاز أن يكون إباحة ويكون التأسّي معها حسناً بأن يؤتى بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف.

[١]- الظاهر: ويعضد الأصل كما لا يخفى. (ح قال: اهـ شيخنا المغربي).

[٢]- ظنن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلاً عن الواجب.

[٣]- الظاهر سقوط العدم. اهـ ح.

[٤]- الظاهر أن الظرف هو الخبر، فقول ابن الإمام في الشرح: «كالعلوم» إشارة إلى تقدير جنس المتعلق له، وهو واضح، ودليل ما قلناه قول المؤلف: كالمعلوم بكاف التشبيه، ولو تم ما قال المحشي لقال ابن الإمام: معلوم. (من نظر سيدي أحمد بن محمد إسحاق ح). وفي حاشية ما لفظه: عبارة المتن مستقيمة مع التأمل؛ إذ المراد أن الدليل المذكور بقوله: إن انتفاء الكراهة.. إلخ مدفوع بأنها.. إلخ فتأمل. (حسن بن يحيى ح).

ورفع الحرج عن الفعل والترك إلا ما دل دليل على تغييره، ولا دليل عليه، بل دل الدليل على عدمه **(و) ذلك لأن (انتفاء الحرمة والكراهة من فعله)** كالمعلوم في حقه؛ لأن وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر، فكيف بأشرف المرسلين ﷺ؟ **(وزيادة الوجوب والندب)** زيادة **(بلا ثبت)** فوجب نفيها بحكم الأصل والوقوف عندما هو متحقق به.

وما ذكره **(مدفوع بأنها الغالب من فعله)** يعني لا نسلم أن الوجوب والندب زيادة بلا دليل؛ لغلبتهما على أفعاله ﷺ وقلة ما عداهما فيها. احتج ابن الحاجب: بأنه إن ظهر قصد القربة ثبت الرجحان، والمنع من الترك لا يكون إلا بدليل، والأصل عدمه، والرجحان بلا منع من الترك هو الندب. وإن لم يظهر قصد القربة فالجواز؛ لبعد المعصية^(١)، وانتفاء الوجوب والندب بالأصل. وقد يجاب: بأن ظهور القربة يخرجها^(٢) عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع؛ لأن القربة لا تتصور إلا إذا ترجح الفعل على الترك، وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الأصل عين الندب.

(قوله): «متحقق به» أي: بحكم الأصل، وهو الإباحة.

(قوله): «لغلبتهما» علة قوله: لا نسلم.. إلخ، فالحمل على ما هو الغالب هو الأولى.

لا يقال: فيتردد بين الوجوب والندب؛ لأننا نقول: هما وإن استويا في الاتصاف بالغلبة بالنسبة إلى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتي، فيحمل عليه، أو نقول: المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالإباحة، وقد حصل وإن لزم منه التردد بين الوجوب والندب. والجواب الأول أولى، والله أعلم.

(قوله): «بالأصل» أي: بأن الأصل عدم المنع من الترك كما في الوجوب، وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب.

(قوله): «هو» أي: ترجيح الفعل على الترك.

(قوله): «بحكم الأصل» متعلق بعدم، أي: عدم بحكم الأصل المنع من الترك؛ إذ لا يكون المنع من الترك إلا للدليل، والأصل عدمه، فيعدم الوجوب.

(١) وفي نسخة: لتعذر المعصية.

(٢) أي: أفعال النبي ﷺ.

وما ذكره في القسم الثاني معارض بأنه إن لم يظهر قصد القرية فالندب؛ لأن صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً، والحمل على الأغلب أولى من الحمل على القليل النادر، ولم يحمل على الوجوب لأنه أغلب منه أيضاً، ومع فرض الاستواء^(١) يتنفي الوجوب بالأصل.

[الكلام في عدم تعارض الفعلين وفي تعارض الفعل والقول]

(مسألة: الفعلان لا يتعارضان^(٢)) أصلاً؛ لأنها إما أن تتناقض أحكامهما أو لا، إن لم تتناقض كأن يكونا متماثلين كصلاة الظهر في وقتين، أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلاة، أو لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلاة الظهر والعصر - فلا خفاء في عدم التعارض؛ لإمكان الجمع بين أحكامهما.

(قوله): «وما ذكره» أي: ابن الحاجب «في القسم الثاني» وهو ما لم يظهر فيه قصد القرية.

(قوله): «لأنه» أي: الندب «أغلب منه» أي: من الوجوب.

(قوله): «يتنفي الوجوب بالأصل» أي: بأن الأصل عدم المنع من الترك. واعلم أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف رحمته من جوابه على ابن الحاجب اختيار الندب فيما لم يعلم وجهه، اللهم إلا أن يقال: قد يجاب بما لم يكن مذهبا للمجيب. ويؤخذ منه الجواب عما استدلل به الإمام الحسن عليه السلام للقاتل بالوقف كما عرفت أيضاً. وقد أجاب الإمام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله: إنه يتعين الإباحة فيما لم يظهر فيه قصد القرية بأنه يحتمل أن يكون الفعل خاصاً بالنبي صلى الله عليه وآله حيث قال: ونحن نقول: لا يتعين لذلك؛ لجواز اختصاصه به. وقد أجيب عن ذلك بأن الاختصاص به صلى الله عليه وآله مفتقر إلى دليل، ولا دليل على ذلك؛ فلذا ترك المؤلف رحمته ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام.

(قوله): «إن لم تتناقض.. إلخ» لم يتعرض المؤلف رحمته هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكره في بحث هل الأمر بالشئ نهي عن ضده، بل تعرض لما هو المقصود هنا، وهو اشتراكهما في حكم لهما، وهو عدم تناقض أحكامهما. وقد ذكر بعض المحققين في تعريفها أن الشيعين إن اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتفاعهما فخلافاً كالسود والحلاوة. وإن اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتفاعهما لا اجتماعهما فمثلاً؛ إذ لو اجتماعهما في محل لقبل ذلك للمحل الضدين؛ فإن القابل للشئ لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر، فيخلف الآخر ضده، فيجتمع الضدان، وهو محال. وأما الخلافان فيجتمعان ولا محذور كالسود والحلاوة؛ لأنها لو انتفت الحلاوة خلفها الضد كالحموضة، وذلك صحيح.

(قوله): «كصلاة الظهر والعصر» ظاهر العبارة أنها من المختلفين لاختلاف المتعلق، وظاهر إطلاق الفصول حيث قال: فإن كانا متماثلين كصلاتين، والجوهرة حيث قال: فالمائلة كالصلاة في وقت ثم صلاة أخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بأنها متماثلان فينظر^[١].

(١) في الاتصاف بالغلبة بالنسبة إلى المباح لكن المندوب أغلب من الوجوب كما ذكر.

(٢) التعارض بين الأمرين تقابلها على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه. (أصفهاني على المنهاج).

[١] - أما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله: «في مثل ذلك الوقت» فلا إشعار، وقوله في الفصول: «كصلاتين» يشعر باتحاد المتعلق؛ إذ الأصل عدم الاختلاف، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

وإن تناقضت كصوم في يوم معين وأكل في آخر مثله فلا تعارض أيضاً؛ لجواز كون الفعل واجباً في وقت وجائزاً في آخر، مع أنه لا يكون رافعاً ولا مبطلاً حكم الآخر؛ إذ لا عموم للفعليين ولا لأحدهما، اللهم إلا أن يدل دليل^(١) على أن ما فعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت أو على الأمة فإنه إذا ترك الفعل أو ترك الإنكار على تاركه من غير عذر كان تركه ذليلاً على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطهما، لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ ولا تخصيصه؛ لعدم اقتضائه التكرار، واستحالة رفع حكم قد وجد. نعم، قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ إذا زال التعبد بمثله

(قوله): «أو على الأمة» يعني بشرط قيام الدليل على وجوب التأمي به كما صرح به في شرح المختصر، وإلا لم يتحقق التعارض في حقهم، وكان المؤلف أغفله لظهور إرادته.

(قوله): «أو تخصيصه بشروطهما» أي: النسخ والتخصيص، أما النسخ فبأن يتراخى قدر ما يمكن الفعل ونحو ذلك. وأما التخصيص فبأن لا يتراخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص. ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر، ولا بد من ذكره كما فعله المؤلف رحمه الله.

قال السعد: كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أفطر فإنه يكون تخصيصاً له لا نسخاً^[١].

(قوله): «لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ.. إلخ» أما بالنظر إلى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار، فلا حكم حتى يرفع. وأما بالنظر إلى ما مضى فلأن رفع ما قد وجد محال، فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو خصصاً.

(قوله): «نعم قد يطلق النسخ والتخصيص» أراد أنه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصصاً مجازاً، لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالإطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد؛ إذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً، وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وأما صاحب الجواهر فجعل إطلاق النسخ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصصاً؛ لأن المراد بكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات. قال: كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ، وساعده السعد حيث قال: والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم، وقول العدل وفعل الرسول إنها يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء، فهما دليلان النسخ الدال بالذات، والمراد إنها هو ما دل بالذات.

(١) من خارج. (سبكي).

(٢) أي: لا يكون الفعل الثاني ناسخاً لحكم الفعل الأول، أما بالنظر.. إلخ ما في سيلان.

(٣) ذكر معناه المضد والسعد، قال السعد: فإن قيل: إن أراد كونه -أي: الفعل- ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز؛ لأنه دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً، وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء، وإن أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا إطلاق على نفس الفعل، بل على حكم الدليل الدال على تكرره. قلنا: سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وإن كان المراد ما ذكرتم، فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار.

[١]- في المطبوع: لا ناسخاً. والمثبت من نسخة وحاشية السعد.

عنه أو عن الأمة بعضاً أو كلاً تجوزاً وتوسعاً^(١).

(فإن كان معه) أي: مع فعله ﷺ **(قول)** يخالفه انقسم الكلام في هذه المسألة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تأسي الأمة به إلى أربعة أقسام يجمعها قوله: **(فإما أن لا يدل) أي:** لا يقع دليل **(على تكرير)** للفعل في حقه **(و) لا على (تأسي)** للأمة به ﷺ، وهذا هو القسم الأول. **(أو يدل عليها) أي:** على التكرير في حقه وتأسي الأمة به، وهذا هو القسم الثاني **(أو يدل على أحدهما)** إما التكرير في حقه فقط أو تأسي الأمة به فقط، والأول هو الثالث، والثاني هو الرابع. وفي كل قسم: إما أن يكون القول خاصاً به ﷺ أو خاصاً بالأمة أو شاملاً له وللأمة، فيصير كل قسم^(٢) ثلاثة.

(قوله): «بعضاً أو كلاً» قيل: أشار المؤلف ﷺ بقوله: بعضاً إلى التخصيص، وبقوله: كلاً إلى النسخ. هكذا نقل، والظاهر أنه لا يتعين البعض للتخصيص، بل قد يكون زوال الحكم عن البعض نسخاً إذا تراخى المخصص بوقت يمكن فيه العمل كما سيأتي.

(قوله): «تجوزاً» لعله يكون من مجاز الخلف، فللرأى بنسخ الفعل نسخ مثل الفعل، وكذا في التخصيص، وقيل: من إطلاق أحد للتجاورين على الآخر.

(قوله): «فإن كان معه» أي: مع فعله ﷺ للدلول عليه تضمناً.

(قوله): «فإما أن لا يدل» قد يوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد إلى القول، وليس كذلك؛ فلذا قال المؤلف: أي لا يقع دليل؛ بناء على أن الفاعل - أعني دليل - مأخوذ من لفظ الفعل، ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لا تقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم: يخرج في عراقيها نصلي، أي: يقع الجرح كما ذكره في حواشي الكشف.

(قوله): «على تكرير الفعل في حقه» هكذا في شرح المختصر، قال في الجواهر: إنها قيد بقوله: «في حقه» لنلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين، وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به ﷺ، ووجوب التكرار إما أن يختص به ﷺ أو بالأمة أو يعمها، تضربها في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون، وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة أخرى إذا ضربتها في تسعة أخرى، وهي فيما يوجد فيها **[١]** دليل على التأسي دون التكرار، وكذا تحصل سبعة وعشرون إذا ضربتها في تسعة أخرى، وهي فيما لم يوجد فيها شيء من التكرار والتأسي، فمجموع الأقسام الزائدة اثنان وسبعون. فابن الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار؛ لأنه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام. انتهى كلامه ملخصاً. والمؤلف ﷺ اعتمد ما فعله ابن الحاجب من جعل الأقسام ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار؛ فلذا قيد التكرار بكونه في حقه ﷺ.

(قوله): «والأول» أي: التكرير في حقه فقط «هو الثالث» من الأقسام.

(قوله): «والثاني» يعني تأسي الأمة به فقط «هو الرابع» من الأقسام كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الأحكام الشرعية.

(٢) من الأربعة، فيصير الكل اثني عشر قسمًا.

[١] - هكذا في المطبوع، ولفظ الجواهر: وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة أخرى تضرب ثلاثة في تسعة أخرى يوجد فيها

دليل على تكرير الفعل دون دليل على وجوب التأسي تحصل أربعة وخمسون، فتضمها إلى ثمانية عشر فيما وجد فيها

دليل على وجوب التأسي فقط وما لم يوجد فيه شيء منها، فمجموع الأقسام اثنان وسبعون.

وعلى كل تقدير: إما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منهما،
فيصير كل قسم تسعة، وقد استوفاهما المتن:

(الأول) من الأقسام الأربعة، وقد عرفت أن القول إما خاص به أو بنا أو

(قوله): «فيصير كل قسم تسعة» فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون [١].

(من قول المؤلف رحمه الله): «فيصير كل قسم تسعة» وتوضيح ذلك: أن الأقسام أربعة كما ذكره المؤلف رحمه الله، وكل قسم ثلاثة أصناف، وهي: أن يكون القول خاصاً به عليه السلام، أو بنا، أو عاماً له ولنا، وفي كل صف ثلاثة أقسام: التقدم والتأخر وجهل التاريخ، فتكون الأقسام ستة وثلاثين قسماً، وهذه صورتها مفصلة:

القسم الأول	القسم الثاني	القسم الثالث	القسم الرابع
وهو حيث لا دليل على تكرير الفعل في حقه، ولا تاسي الأمة به عليه السلام	حيث دل الدليل عليهما	حيث دل الدليل على التكرير دون التاسي به	حيث دل الدليل على تاسي الأمة به دون التكرير
الصف الأول	الصف الأول	الصف الأول	الصف الأول
القول الخاص به متأخراً لا يعارض الفعل. القول الخاص به متقدماً الفعل ناسخ له مع التمكن وإلا امتنع تقدمه. جهل التاريخ المختار القول	القول الخاص به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه، ولا تعارض في حقنا في الأقسام الثلاثة المتأخر مع عدم التمكن لا يقع منه عليه السلام . جهل التاريخ المختار الوقف	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله عليه السلام في الأقسام الثلاثة: متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً به حكمه أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة: متأخراً متقدماً جهل التاريخ
الصف الثاني	الصف الثاني	الصف الثاني	الصف الثاني
القول الخاص بنا لا يعارض فعله عليه السلام في الثلاثة الأقسام: متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا مثل الصف الأول من هذا القسم إلا مع جهل التاريخ فالمختار القول: متأخراً المتأخر ناسخ متقدماً المتأخر ناسخ جهل التاريخ فيه الثلاثة الأقوال والمختار القول لما ذكره في الشرح	القول خاصاً به عليه السلام حكمه حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً: متأخراً متقدماً جهل التاريخ	القول خاصاً بنا لا يعارض الفعل في حقه مطلقاً في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده. جهل التاريخ المختار القول
الصف الثالث	الصف الثالث	الصف الثالث	الصف الثالث
القول العام له ولنا لا تعارض في أقسامه الثلاثة، وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به. متأخراً متقدماً جهل التاريخ. هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص، وإن كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر ناسخ مع التراخي ومخصص مع عدمه، والمختار القول مع جهل التاريخ.	القول العام له ولنا حكمه حكم الصف الثاني من هذا القسم متأخراً متقدماً جهل التاريخ	العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً متقدماً جهل التاريخ، وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً، وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً إلا إذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا مخصص	القول عاماً له ولنا لا يعارض الفعل في حقه إن تأخر، وإن تقدم فكل أول أصناف القسم الأول في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور الفعل لا بعده. جهل التاريخ المختار القول

(قوله): «الأول من الأقسام» وهو أن لا يدل دليل على تكرار ولا تأس.

[١] - كذا في القسطاس، وفيه ما لفظه: فالأقسام الأول أربعة، والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة [كل صف ثلاثة]،

فتكون الأصناف الباقية من كل قسم تسعة [٢].

[٢] - في المطبوع: ستة والثبت من القسطاس وحاشية السعد. وأضفنا منها أيضاً ما بين المعقوفين.

عام، فأصناف الأول^(١) ثلاثة:

أولها: **(القول الخاص به ﷺ)** وهو إما أن يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت **(لا يعارض)** الفعل حال كونه **(متأخراً)** أي: معلوم التأخر، كأن يفعل فعلاً ثم يقول: لا يجوز لي مثل هذا الفعل^(٢)؛ وذلك لأن الفعل لا حكم له فيما بعد وقته؛ إذ الفرض عدم التكرار.

(فإن تقدم) القول كأن يقول: لا يجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين^(٣) ثم يفعله مطلقاً أو في ذلك الوقت **(فالفعل ناسخ)** لحكم القول **(مع التمكن)** وذلك بأن يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين يتمكن من امتثال القول فيه **(والإلا امتنع)** تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال؛ لما يجيء في باب النسخ إن شاء الله تعالى، وفيه خلاف الأشاعرة.

(فإن جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يُدر أيهما المتقدم ففي المسألة ثلاثة أقوال: أحدها: وجوب العمل بالقول في حقه ﷺ. وثانيها: وجوب العمل بالفعل.

وثالثها: الوقف والسكوت عن الحكم بأحدهما^(٤) إلى أن يظهر دليل التاريخ،

(قوله): «حال كونه» أي: القول «متأخراً» فمتأخراً حال من ضمير «لا يعارض» العائد إلى القول.

(قوله): «كأن يفعل فعلاً» كاستقبال القبلة بقضاء الحاجة.

(قوله): «لا يجوز لي أن أفعل كذا» كالاستقبال مثلاً.

(قوله): «ثم يفعله مطلقاً» لو قال: في صورة الإطلاق لكان أحسن.

(قوله): «يتمكن من امتثال القول فيه» بأن يمكنه الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت.

(قوله): «والإلا امتنع» أطلق في الفصول القول بالامتناع، والمختار ما ذكره المؤلف ﷺ من التفصيل، وهو الذي ذكره الإمام المهدي عليه السلام.

(قوله): «فإن جهل التاريخ» بأن ينقل إلينا قوله ﷺ وفعله ولم يعلم المتقدم منهما.

(١) وفي نسخة: فأصنافه ثلاثة.

(٢) كلبسه ﷺ خاتم الذهب وقوله بعد: ((لا ألبسه أبداً)) على فرض عدم دليل التأسّي.

(٣) بمنزلة يجب عليّ الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت. (سعد).

(*) يقال: فما فائدة القول؟ ولعلها رفع الاحتمال.

(٤) لتعارض المرجحين. (نظام). وفي حاشية: دفعاً للتحكم اللازم من القول بتقديم الفعل

وعكسه؛ إذ هو ترجيح بلا مرجح. (سبكي).

وإليها الإشارة^(١) بقوله: **(فالثلاثة، والمختار) منها (القول) حكماً** بتقديم الفعل **(نفيًا للنسخ)** لئلا يقع التعارض المقتضي لنسخ أحدهما، والنسخ خلاف الأصل، ولأن القول يمتنع تقدمه على بعض التقادير، والحمل على الجائز على كل تقدير أولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمتنع على بعض^(٢).

(و) ثانيها: القول الخاص **(بنا)**^(٣) أمة محمد ﷺ **(لا يعارض) فعله** ﷺ سواء تقدم أو تأخر^(٤)؛ إذ الفرض عدم وجوب التأسي، فلا تعلق للفعل بالأمة.

(قوله): «فالثلاثة» لم يسبق ما يدل على خصوصية هذه الثلاثة حتى يشار إليها بقوله: فالثلاثة، وإنما تحسن هذه العبارة في الثاني وما بعده بعد تقدم ذكرها في القسم الأول. واعلم أن الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط؛ إذ لا عمل يتعلق بالأمة، وذلك ظاهر، وقد أشار إلى ذلك في الجواهر.

(قوله): «ولمختار منها القول.. إلخ»: واختاره في الفصول وشارح المختصر؛ لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم، أعني فيما كان خاصاً به ﷺ وجهل التاريخ. وكذا اختار المؤلف ﷺ وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به ﷺ من القسم الرابع أيضاً، وذلك لئلا يقع التعارض كما ذكره المؤلف ﷺ. وأما القسم الثاني والثالث فاختار مع جهل التاريخ فيها الوقف؛ لما ذكره ﷺ من أنه لا وجه للترجيح؛ لأن النسخ حاصل على التقديرين. وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الأقسام الأربعة العمل بالقول بناءً منه على أن تقدم القول على الفعل ممتنع؛ لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل، فمع الجهل يحكم بتقديم الفعل لئلا يقع التعارض، وقد اعترض كلامه بأن الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط، لا بعد التمكن منه فيصح النسخ، ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه. وأما الإمام المهدي وابن الحاجب فاختاراً فيما كان خاصاً به ﷺ وجهل التاريخ الوقف في جميع الأقسام الأربعة؛ وذلك لعدم التعبد علينا؛ لأنه خاص بالنبي ﷺ، وترجيح القول على الفعل بالوجه التي ستأتي مشروط بوجوب العمل علينا، وهما لم يجب، وإنما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه ﷺ هو بالقول أو الفعل، فيتوقف في الاعتقاد على ظهور التاريخ، وقد أشار إلى هذا التعليل في الجواهر.

(قوله): «على بعض التقادير» وذلك حيث لم يمكن العمل.

(قوله): «الخاص بنا» كأن يقول: الاستقبال محرم عليكم دوني، فلا يعارض هذا القول فعله ﷺ.

(قوله): «أمة محمد ﷺ» منصوب على الاختصاص، والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه، ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا.

(قوله): «إذ الفرض عدم وجوب التأسي» لم يقل: والتكرار لما عرفت أن التكرار مقيد بكونه في حقه ﷺ لئلا تتكرر الأقسام.

(قوله): «فلا تعلق للفعل بالأمة» إذ الفعل مختص به ﷺ والقول مختص بنا، فلم يتواردا على محل واحد.

- (١) في المطبوع: أشار.
- (٢) والفائدة في ثلاثة أقسام: القسم الأول هو الاعتقاد؛ إذ لا عمل يتعلق بالأمة، بل هو متعلق بالنبي ﷺ دون غيره. (سيدي عبد القادر بن أحمد حيدر).
- (٣) عطف على قوله: به، أي: الخاص به وبنا.. إلخ. اهـ والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط.
- (٤) أو جهل. (فصول). ولم يذكره المؤلف؛ لأنه لا يبحث عن جهل التاريخ إلا مع مغايرة حكم تقدمه لحكم تأخره، وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له.

(و) ثالثها: القول (العام) له ولأتمته، وهو إما أن يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم أو بطريق الظهور^(١)، إن كان بطريق التنصيص فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ (كما تقدم^(٢)) في القول الخاص به من التفصيل، وفي الخاص بأتمته من عدم التعارض.

وإن كان بطريق الظهور فقد أشار إلى حكمه بقوله: (إلا ظاهراً فيه) ﷺ (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص^(٣)) لعموم القول، وأما تأخره مع التراخي^(٤) فنسح؛ لما يجيء من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة إن شاء الله تعالى.

(قوله): «بطريق التنصيص» بأن يقول: لا يجوز لي ولا لكم [١].

(قوله): «أو بطريق الظهور» أي: العموم، كأن يقول: لا يجوز الاستقبال لأحد.

(قوله): «كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل» ففي حقه إن تأخر القول فلا تعارض، وإن تقدم فالفعل ناسخ مع التمكن، وإلا امتنع، وإن جهل فالملخار القول.

(قوله): «من عدم التعارض» يعني مطلقاً تقدم القول أو تأخر؛ إذ المفروض عدم وجوب التأسي إلى آخر ما سبق.

(قوله): «تخصيص لعموم القول» فيخرج النبي ﷺ من القول.

(قوله): «فنسخ» يعني نسخ في حقه فقط؛ لعدم وجوب التأسي.

(١) كأن لا يكون صريحاً، كوجب على المسلمين كذا.

(٢) أما في حقنا فلا تعارض في شيء منها؛ لاختصاص الفعل به ﷺ، وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به.

(٣) كأن يقول: لا يجوز لأحد أن يواصل، ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال، فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له ﷺ؛ لإمكان اعتبارهما معاً، لعدم التنافي بينهما. (تيسير).

(*) إلا أن لقائل أن يقول: هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله ﷺ، فالفعل المتأخر مع التراخي إذا وضحت صفته يتأسي به فيه على قول أثمتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم، فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه، والله أعلم. اهـ اللهم إلا أن يقال: إن القول المتقدم العام أقوى في دلالته على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا، ويؤيد ذلك أن في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين، العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً - استقام النسخ في حقه لا في حقنا، والله أعلم. (عن خط المغربي).

(٤) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع. اهـ لا نسخ في حقهم لعدم التأسي؛ لأن هذا القسم الأول الذي لا دلالة فيه على تكرير ولا على تأس.

[١] - أو لا يجب علي ولا عليكم، أو يحرم علي وعليكم. (معيار).

وأما إذا تقدم الفعل فلا تعارض^(١)؛ إذ الفرض عدم التكرار، فلا حكم للفعل فيما بعد وقته. وإن جهل التاريخ ففيه الثلاثة الأقوال، والمختار القول؛ لئلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الأصل.

واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التخصيص، والوقف حيث تناوله بطريق الظهور، ولم يبين للفرق بينهما^(٢) وجهاً.

(الثاني) من الأقسام الأربعة، وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه^(٣) وعلى تأسي الأمة به، وهو ثلاثة أصناف أيضاً:

أولها: **(المتأخر)** من القول والفعل **(ناسخ)** للآخر إن كان تأخره **(مع التمكن)** وهذا **(في)** القول **(الخاص به)**^(٤) ﷺ، أما إذا كان المتأخر الفعل

(قوله): «والمختار القول» حكماً بتأخره.

(قوله): «ولم يبين للفرق بينهما وجهاً» وقد بين في شرحه الفرق بوجه لا يخلو عن ضعف؛ فلذا لم يذكره.

(قوله): «وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الأمة به» كان يقول: الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه.

(قوله): «أما إذا كان للتأخر الفعل» كأن يقول: لا يجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف.

(١) في حقه لعدم الدليل على التكرار، ولا في حقهم لعدم دليل التأسي. (فصول وشرحه).

(٢) وقد يقال في الفرق بينهما: إن مع التخصيص لا احتمال للتخصيص؛ لأنه إن تقدم الفعل فلا تخصيص ولا نسخ، وإن تأخر فالنسخ لا غير؛ إذ لا يمكن التخصيص مع دخوله ﷺ في العموم بالنص، وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ، ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرّة، فللتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول. (سيدي أحمد بن زيد الكبسي).

(*) قد يبين وجهه بأن يقال: إنه إذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف، بخلاف ما سبق، فإننا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل -يعني على بعض التقادير- وأوجبنا تأخره؛ لمنعنا النسخ قبل التمكن من الفعل. (سيدي صلاح من شرح الفصول). قال السحولي بعد قوله: تحكم صرف: يحقق هذا الكلام. وقال سيدي محمد بن الحسين بن القاسم: قلت: وفي هذا الفرق تأمل، ثم بين وجهه. تركناه اختصاراً.

(٣) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول: هذا مباح؛ لأن هذا اللفظ يقتضي استمرار الإباحة ووجوب التأسي به في إباحته؛ فإذا قال بعد ذلك: الاستقبال محرم علي دونكم، فلا تعارض في حقنا، وهو ناسخ في حقه. (شرح معيار).

(٤) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل. (تيسير).

فهو ناسخ للقول حقيقة، وأما إذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه، ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز.

وأما مع عدم التمكن فلا يقع منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه إما أن يتأخر الفعل أو يتقدم، إن تأخر فهو معصية لمخالفته القول، والنسخ حينئذ بدء، وإن تقدم كان القول حينئذ عبثاً أو بدءاً؛ لدفعه^(١) حكم دليل التكرار، خلافاً للأشعرية في ذلك كله.

(ولا تعارض) بين القول الخاص به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والفعل المدلول على تأسي الأمة به **(في حقنا^(٢))** وهو ظاهر.

(قوله): «فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار» كأن يستقبل ثم يقول: لا يجوز لي مثل هذا الفعل، فقد نسخ دليل التكرار، وهو قوله: هذا مباح متكرر في حقي.

(قوله): «وأما مع عدم التمكن» معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول: لا يجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل، فالفعل حينئذ معصية في حقه، لكن هل يتأسى به لعدم التعارض في حقنا أو لا لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ أشار شيخنا رحمته إلى أنا لا نتأسى به؛ لأن الفعل قد حرم عليه، فينظر.

(قوله): «والنسخ حينئذ بدء» زاد بعض الناظرين: أو عبث؛ ليوافق ما يأتي في تقدم الفعل، وفيه نظر؛ إذ النسخ لا يتصف بالعبث، وإنما يتصف بالبدء فقط، والعبث فيما يأتي إنها هو في القول، واتصافه بالعبث ظاهر إذا لم يكن بدءاً، والله أعلم [١].

(قوله): «ولأن تقدم» أي: الفعل، كأن يستقبل القبله بقضاء الحاجة ثم يقول: لا يجوز لي الاستقبال.

(قوله): «كان القول حينئذ عبثاً أو بدءاً» مع الحكم بالنسخ؛ لظهور عدم المصلحة في الفعل [٢]، وقد اعترض بعض الناظرين بأنه إذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان خصصاً لحكم دليل التكرار في حقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا عبث ولا بدء. والجواب: أنك قد عرفت أن التكرار إنها هو في حقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط، فلا عموم للأمة بالنظر إلى التكرار.

(قوله): «لرفع حكم دليل التكرار» معنى عدم التمكن هنا أن يمضي وقت بعد قوله: «هذا الفعل مباح متكرر في حقه» لا يمكن فيه فعل الاستقبال مرة أخرى؛ إذ لا يحصل التكرار بالأولى.

(قوله): «ولا تعارض» سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل.

(قوله): «المدلول على تأسي الأمة به» أي: الذي دل الدليل على تأسيهم به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فعلى تأسي الأمة نائب للمدلول، والباء في (به) متعلقة بتأسي، والضمير عائد إلى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل، أي: الذي دل على تأسي الأمة به أي: بالفعل الموصوف بالموصول المذكور، فلا حاجة إلى زيادة لفظ (فيه) كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير (به) للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما هو الظاهر في عبارتهم، لكن لا حوج إلى التقدير؛ إذ لا مانع من إعادته إلى الفعل.

(١) في (ب): لرفعه.

(٢) إلا بالنظر إلى التكرار على تقدير تأخر القول. وقوله: «وهو ظاهر» أي: لأن القول لم يتناولنا.

[١] - لا يخفى أن الظاهر ما قاله بعض الناظرين، ولعل المؤلف رحمته اقتصر على البدء للعلم بلزوم العبث أيضاً، وما ذكره سيلان رحمته من التنظير لا يستقيم؛ إذ لا فرق بين القول والفعل في الانصاف بالعبث والبدء كما لا يخفى، وما ذكره من الفرق بين البدء والعبث كما يوجد في بعض النسخ لا يصح ومخالف لما سيأتي للمؤلف في مسألة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - لعل المراد عدم المصلحة في دليل التكرار الذي مع الفعل. (ح عن خط شيخه).

(فإن جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الأقوال التي تقدمت، وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله: **(فالوقف^(١))** وذلك **(للاحتمال)** ولا وجه للترجيح^(٢)؛ لأن النسخ حاصل على التقديرين.

(و) ثانيها: في القول الخاص^(٣) **(بنا)** أمة محمد ﷺ، وهو **(مثله)** أي: مثل الصنف الأول ومشبه له في أحكامه، إلا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه إن شاء الله تعالى.

وتحقيق الماثلة: أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن: أما إذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسّي ناسخ للقول حقيقة، وأما إذا تأخر القول

(قوله): «للاحتمال» أي: لاحتال تقدم القول فيكون منسوخاً، وتأخره فيكون ناسخاً.

(قوله): «على التقديرين» تقدم الفعل وتقدم القول.

(قوله): «وثانيها» أي: ثاني الثلاثة الأصناف.

(قوله): «وتحقيق الماثلة» يعني تحقيق ما هو المراد منها، فإن الظاهر من الماثلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف، وليس كذلك؛ فإنه نسخ في الأول القول بمجرد الفعل، وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسّي؛ إذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا، وهو ظاهر، ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر، وهما نسخ دليل التأسّي لا دليل التكرار؛ إذ لا تكرار في حق الأمة، بل إنها هو في حقه، وعدم المعارضة هناك في حقنا وهما في حقه ﷺ، فحق المؤلف أن الماثلة [١] في مجرد كون المتأخر ناسخاً، وفي مجرد لزوم العبث، وفي مطلق عدم المعارضة.

(قوله): «أما إذا تأخر الفعل» كأن يقول: هذا مباح [٢] متكرر في حقي فتأسوا بي، ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي ﷺ والتأسّي به ثم يقول: الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل، فالفعل مع دليل التأسّي ناسخ لدليل التحريم، فيتأسى به.

(قوله): «مع دليل التأسّي» ليس المراد أن القول نسخ بالفعل وبدليل التأسّي، بل المراد أنه نسخ بالفعل مع وجود دليل التأسّي واعتباره كما عرفت.

(قوله): «وأما إذا تأخر القول» كأن يستقبل ثم يقول: الاستقبال حرام عليكم، فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسّي لا لفعل الأمة؛ لأن الأمة إن كان قد حصل منهم التأسّي فلا نسخ لما قد فعل، وكذا إن لم يحصل لا نسخ أيضاً، ولا دليل [٣] في حقهم على التكرار فلا نسخ له أيضاً.

(١) في حقه.

(٢) هلا جعل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل. اهـ يقال: النسخ في حقه والتكرار باق.

(٣) نحو أن يقول: الاستقبال محرم عليكم دوني. (منهاج).

[١]- ولذا قال المؤلف: ومشبه له في أحكامه.. إلخ، وهي هذه. (حسن بن يحيى).

[٢]- في هذا التمثيل خط لا يخفى فتأمل. (حسن ح).

[٣]- الظاهر في العبارة، فلا نسخ إذ لا دليل.. إلخ فتأمل. (ح قال: اهـ شيخنا المغربي).

فالنسخ بالحقيقة للدليل التأسّي^(١)، ونسبته إلى الفعل على جهة المجاز. وأما مع عدم التمكن فلا يقع؛ لأنه إن تأخر الفعل فدليل التأسّي عبث أو بدء، وإن تأخر القول فهو أيضاً كذلك؛ لرفعه حكم دليل التأسّي^(٢)، والكل غير جائز. ولا تعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأسّي الأمة به^(٣) في حقه صلى الله عليه وآله وسلم.

(فإن جهل) المتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه، منها: قوله: **(لاستقلاله)** في الدلالة^(٤) على تعدي حكمه إلينا، فلا يحتاج فيها إلى غيره، بخلاف الفعل فلا

(قوله): «وأما مع عدم التمكن فلا يقع لأنه إن تأخر الفعل» كأن يقول: «تأسوا بي في الاستقبال» ثم يقول: «الاستقبال حرام عليكم» ولم يكن قد مضى وقت يمكنهم فيه التأسّي ثم يستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم. **(قوله):** «فدليل التأسّي عبث» إن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم علماً بتقدم القول على الفعل؛ إذ لم يحصل للدليل التأسّي حينئذ فائدة. **(قوله):** «أو بدء» إن نسخه دليل التحريم؛ لأنه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسّي لعدم التمكن. **(قوله):** «وإن تأخر القول» كأن يستقبل ثم يقول: «الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسّي». **(قوله):** «فهو أيضاً كذلك» أي: بدء فقط؛ لأن دليل التحريم رفع دليل التأسّي قبل التمكن من التأسّي، ولا عبث هنا؛ لعدم وجود علته هنا، أعني العلم بتقدم القول؛ لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل، ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال: لرفعه حكم دليل التأسّي، فإنه علة للبدء فقط. **(قوله):** «بدليل التأسّي» إذ لا تكرار في حق الأمة كما عرفت. **(قوله):** «ولا تعارض» الأولى أن يقال: وأنه لا تعارض ليكون عطفاً على قوله سابقاً: أن المتأخر من القول والفعل.. إلخ؛ ليظهر كون هذا ما خالف ظاهر المائلة للمعطوف عليه. **(قوله):** «لاستقلاله في الدلالة على تعدي حكمه.. إلخ» المراد استقلاله [١] في دلالته على مدلوله مطلقاً لا على تعدي حكمه إلينا كما ذكره المؤلف عليه السلام، فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر، ولذا قال المؤلف عليه السلام: فلا يستدل به.. إلخ؛ إذ كان المناسب للتقييد أن يقول: فلا يتأسّى به. **فائدة:** قال بعض أهل الحواشي: إن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً، ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو قياس الحكمة، وقس عليه الباقي.

(١) إذ لا تكرار في حق الأمة.

(٢) علة للبدء فقط. (من خط العلامة الجنداري).

(٣) بحال. (عضد). سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل.

(٤) لأن القول وضع لذلك فلا يختلف، بخلاف الفعل فإن له محامل [ولا ظاهر له] [٢]، وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك بقرينة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً. (عضد).

(*) وعبرة فصول البدائع هكذا: قوة دلالته لوضعه لها، وللعمل محامل، فيحتاج في الفهم منه إلى قرينة.

[١] - الألفظ بالمقام ما ذكره المؤلف، وما استظهر به القاضي من قول المؤلف: ولذا قال المؤلف.. إلخ لم يظهر، فتأمل.

(ح عن خط شيخه).

[٢] - ما بين المعقوفين غير موجود في العضد.

يستدل به من دون القول.

ومنها: قوله: **(وعومومه^(١))** لأنه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس، بخلاف الفعل فإنه يختص بالموجود المحسوس، فتكون فائدته أقل.

ومنها: قوله: **(والاتفاق على دلالة^(٢))** بخلاف الفعل فإن من الناس من يقول: إن الأفعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً، والمتفق عليه أولى بالاعتبار.

ومنها: قوله: **(وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل^(٣))** وذلك لأن القول مختص بالأمة، فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة، بخلاف العكس؛ لأن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الأمة دون النبي ﷺ، والجمع بينهما ولو بوجه أولى من أبطال أحدهما بالكلية.

(وقيل: الفعل) أولى في العمل به من القول **(إذ يبين به القول)** مثل: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) و((خذوا عني مناسككم)) بياناً^(٤) لآيتي الصلاة والحج، والمبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء، كخطوط الهندسة^(٥) وغيرها، فإن من رام التعليم وأراد المبالغة في إيصال ما يقوله إلى فهم المتعلم استعان بالإشارة والتخطيط وتشكيل الأشكال، ولولا أن الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك.

(ورد) بمنع كون المبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء، وغاية ما ذكرتموه

(قوله): «ورد بمنع كون المبين للشيء أكد في الدلالة» نظيره ما ذكروه في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه.

(قوله): «وغاية ما ذكرتموه.. إلخ» لعل المؤلف ﷺ رتب هذا على فرض تسليم كونه أكد فكأنه قال: ولو سلم فغاية ما ذكرتموه.. إلخ إذ لا يستقيم بعد منع كون المبين أقوى إلا مع فرض التسليم، وقد اقتصر شارح المختصر على قوله: غايته أنه وجد.. إلخ، ولم يتعرض قبله للمنع.

(١) عبارة فصول البدائع: عموم دلالة المعدوم والموجود المعقول والمحسوس. تأمل. (برطي).
(٢) ولا يخفى عليك أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً، فيقال في توجيهه: مدار الوجوه الثلاثة على أن دلالة القول لما كانت أقوى مثلاً كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو شأن الحكمة، وقس عليه الباقي. (ميرزاجان).
(٣) لو قيل: قد عمل به إلى وقت الفعل.

(٤) يعني دليلاً أن الفعل - وهو صلاته ﷺ وحجه - بيان لآيتي الصلاة والحج.
(٥) أي: يقام بالبراهين على الدعاوى، مثل قولنا: الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فإنها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه.

أنه وجد البيان بالفعل، وقد وجد البيان بالقول أيضاً، ويرجح **(بأن البيان بالقول أكثر)** فإن غالب مستند الأحكام الأقوال لا الأفعال **(ولو سلم التساوي)** بينهما^(١) **(رجح)** القول **(بما ذكر)** من الوجوه الأربعة^(٢) لسلامتها عن المعارض، فإن الدليلين من جنس واحد إذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما مرجح له.

(و) قيل: المختار **(الوقف)** لأن كل واحد منهما مجوز تقدمه فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً، فينبغي أن يتوقف دفعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به ﷺ.

(قوله): «فإن غالب مستند الأحكام الأقوال» تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام إلى الأقوال غير ظاهر فينظر [١]، اللهم إلا أن يقال: إن البيان من الأحكام.

(قوله): «من جنس واحد» احتراز عما إذا اختلفا بالجنس فإنه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين، بخلاف ما إذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر. قال السعد: وهاهنا الدليلان من جنس، وهو وقوع كل من القول والفعل بيانا، وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول. انتهى. وظاهره أن المراد بالجنسية اتفاقهما في كونها بيانا. واعترضه في الجواهر بأن تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بيانا غير مستقيم؛ لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فمعنى جنسية القول والفعل كونها من السنة، وقد انضم إلى القول جنس آخر من [٢] الاستدلال فيرجح على الفعل.

(قوله): «وقيل: للمختار الوقف» أورد المؤلف ﷺ الوقف قولاً مستقلاً، ولم يورده سؤالاً كما في شرح المختصر حيث قال: فإن قيل: لم لا يصار إلى التوقف كما في حقه ﷺ؛ لأن كل واحد منهما.. إلى آخر ما ذكره المؤلف؛ فلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة؛ إذ قد عرف منها علة عدم التوقف، فهذا السؤال طلب لتعيين العلة [٣] في التوقف بعد تبينها، وذلك غير متوجه، فالسؤال المتوجه أن يقال: لم لا يصار في الأول من هذا القسم إلى ترجيح القول كما هو رأي الأمدى من غير توقف؟

(قوله): «لأن كل واحد منهما.. إلخ» يعني أن هاهنا احتمالين؛ لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدمه.. إلخ.

(قوله): «كما في صورة اختصاص القول به ﷺ» وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال: فإن جهل فالوقف للاحتيال.

(١) في البيان. (فصول).

(٢) وهي: استقلاله في الدلالة، وعمومه، والاتفاق على دلالته، وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل.

[١] - لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد؛ إذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بيانا للقول، ووقع الرد بأن القول أكثر بيانا للأحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل، فلا يتم الرد للمغايرة إلا إذا أدرج بيان الفعل للقول في الأحكام. ولعله يقال: لا حاجة إلى إدراجه فيها؛ إذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل. (ح عن خط شيخه). إلا أنه قد شكل على قوله: وجه التنظير.

[٢] - لفظ الجواهر: وقد انضم إلى القول دليل آخر من جنس الاستدلال فيترجح على الفعل.

[٣] - مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولاً لأحد، فالصواب أن يقول المؤلف ﷺ؛ ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك. (محمد بن زيد ح).

والقول بالوقف هنا **(ضعيف؛ للتعبد)** بالعمل بالقول أو الفعل، وفي التوقف هنا إبطال العمل ونفي التعبد، بخلاف التوقف في حق الرسول ﷺ؛ لعدم تعبدنا به ^(١).

(و) ثالثها: الكلام في (العام) ^(٢) له ﷺ ولأئمة، وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي: هو كالصنف القريب - وهو حيث كان القول مختصاً بالأمة -

(قوله): «للتعبد» يعني أنه إذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما، وقد ترجح القول فيعمل به، بخلاف ما إذا تعلقا به ﷺ فإنه لا تعبد لنا بأعماله ولا نحكم فيها أن الواجب عليه هذا أو ذلك، بل ذلك من باب الاعتقاد، وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه ﷺ هو بالقول أو الفعل، فلم يحتاج إلى عمل، فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ.

لكن يقال: هذا الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً به من القسم الأول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الإمام المهدي ﷺ.

وأما على ما اختاره المؤلف ﷺ وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الأول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاره في هذين القسمين.

ولعله يجاب بأنه وجد مقتضى لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل، وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت، والله أعلم.

(قوله): «العام له ﷺ ولأئمة» نحو: لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال.

(قوله): «وهو نسخاً وجهل تاريخ» قيل: إنها انتصبا تمييزاً عن اسم الإشارة كما في قوله تعالى: «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» [البقرة: ٢٦]، ورد بأن شرطه الإيهام كما في الآية، ولا إيهام هنا.

ويحتمل أن يكون تمييزاً عن نسبة الخبر إلى المبتدأ كما في: بالضممة رفعاً، ورد بلزوم تقدم التمييز، مع بعده بما فيه من التكلف، ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وإن كانت مجازية، وفي قول المؤلف ﷺ: في أحكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك.

(قوله): «كهذا أي: هو كالصنف القريب» وهو الصنف الثاني من القسم الثاني؛ بقرينة الإشارة بما للقريب.

(١) عملاً، وأما الاعتقاد فلا بد منه.

(*) فإنه من باب الاعتقادات، وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه هو بالقول أو الفعل، فلم يحتاج إلى عمل، فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ. (جواهر التحقيق).

(*) إلا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول، وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الأول، ولو قال المؤلف كذلك كان أولى؛ لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به ﷺ من القسم الأول، وقد اختير هناك القول لثلا يقع التعارض.

(٢) نحو أن يقول: محرم علي وعليكم استقبال القبلة، أو: استقبال القبلة بالحاجة حرام، أو استقبال القبلة وقال: هذا مباح. (منهاج).

في أحكام النسخ وجعل التاريخ لا في نفي التعارض.

وتفصيل ذلك: أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن إلى آخر ما ذكر هناك سواء، سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً. لا يقال: إذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله ﷺ تخصيص للعموم، وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء إن شاء الله تعالى في مسألة بناء العام على

(قوله): «لا في نفي التعارض» يعني المذكور سابقاً في الشرح [١]، فإن التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل؛ لعموم القول هنا لا هناك.

(قوله): «أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر» مثال تأخر الفعل أن يقول: «لا يجوز لأحد أوتي ولكم الاستقبال» ثم فعل، ففعله ناسخ للدليل التحريم مع التمكن، بأن يمضي وقت يتمكن ﷺ وأمه من الكف فيه، لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل [٢] لا مع دليل التأمي، وأما في حق الأمة فالناسخ الفعل مع دليل التأمي كما سبق. ومثال تأخر القول: أن يستقبل ثم يقول: «لا يجوز لأحد أوتي ولكم»، فالقول في الحقيقة ناسخ للدليل التأمي في حقه، وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل [٣]، وليس هذا ما تقدم.

(قوله): «إلى آخر ما ذكر هناك» من أن الناسخ حيث إما الفعل مع دليل التأمي للدليل التحريم، وإما القول للدليل التأمي، ومن أن التعارض بين القول والفعل متنع مع عدم التمكن، ولذا قال المؤلف ﷺ سواء، أي: تماثل ما نحن فيه وما سبق تماثلاً سواء، أي: مستوي بلا نقصان. لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأمي عبثاً أو بقاء، وتعليل تقدمه يكون دليل التأمي بقاء - لا يجري هنا في حقه ﷺ، وهو ظاهر، فليس كما سبق، اللهم إلا أن يقال: يصح التعليل بذلك وإن لم يصح في حق النبي ﷺ نظراً إلى المجموع من حيث هو مجموع، فتأمل.

(قوله): «سواء تناوله القول بطريق الظهور» نحو: الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد، أو التنصيص نحو: حرام علي وعليكم.

(قوله): «مطلقاً» قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله: إلى آخر ما ذكر هناك سواء، فإنه لا يصح تقييده بذلك؛ لأن قيد الإطلاق قد فهم من قوله: إلى آخر ما ذكر هناك سواء. وأما قوله: سواء تناوله القول.. إلخ فلم يكن قد سبق؛ لأن القول فيما سبق خاص بالأمة، وفيما نحن فيه عام له وللأمة، فلا بد من ذكره وتقييده بقوله: مطلقاً، ويكون المعنى: سواء أمكن العمل [٤] فيكون الفعل ناسخاً أو لم يمكن فيكون المتأخر ممتنعاً؛ ليشترع عن ذكره وتقييده السؤال للشار إليه بقوله: «لا يقال»، والجواب للشار إليه بقوله: «لأنه يقال.. إلخ»، ولو لم يذكره ويقيده بالإطلاق لم يقدم ما يشترع عنه السؤال إلا بتكلف؛ فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه، وبما ذكرنا سقط ما ذكر بعض الناظرين من أن هذا - أعني مطلقاً - نسخه بدل من قوله: سواء تناوله.

(قوله): «بلا تراخ.. إلخ» قيل: الصواب تأخير قوله: بلا تراخ عن قوله: ففعله. قلت: بل الصواب عبارة المؤلف؛ لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول، فلذا قدمه المؤلف ﷺ، فلو قال: ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ، فتأمل.

(قوله): «ففعله ﷺ تخصيص للعموم» وهو قوله: «الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد» ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك، فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم، فيثبت التحريم في حق غيره.

[١] - بقوله: لا تعارض بين القول الخاص بالأمة والفعل المدلول على تأمي الأمة به في حقه. اهـ منه.

[٢] - فليس هذا ما تقدم. (ح).

[٣] - أي: للدليل التكرار.

[٤] - تأمل. (ح).

الخاص؛ لأنه يقال: يستلزم أن يكون المتأخر من العام ودليل التأسي عبثاً أو بدءاً^(١).
بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة، وهي أن يطول تأخر دليل التأسي عن
الفعل والدليل العام، فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأسي ناسخاً.
وأن المختار القول مع جهل التاريخ؛ لما تقدم من الوجوه المرجحة له، لكن
تقرير الوجه الرابع^(٢) هاهنا أدق؛ لأن العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل

(قوله): «لأنه يقال.. إلخ» حاصل الجواب: أن للمانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي، بل للمانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدءاً، لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدء إنما هو في حق الأمة لا في حق عليه السلام [١٧]. ويبان كونه عبثاً أو بدءاً: أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال إن تقدم على دليل التأسي وهو: «تأسوا بي في الاستقبال» بأن استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأسي عبثاً؛ لمنع دليل التحريم عن التأسي، أو بدءاً إن نسخ به دليل التحريم؛ إذ هو قبل التمكن من الكف. وإن تأخر دليل التحريم كان عبثاً إن لم ينسخ به دليل التأسي، أو بدءاً إن نسخ به دليل التأسي؛ لكونه قبل التمكن من التأسي، فتمت هذه الصورة، وحيث فلا بد وأن يتراخى أحد الأمرين: إما الفعل أو القول، وإذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص. وأما مع الإمكان فالتأخر ناسخ، فإذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأسي واستقبل النبي عليه السلام كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم، إلا أن النسخ للفعل وحده في حق عليه السلام، وفي حقنا الناسخ الفعل مع دليل التأسي. وإن تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأسي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأسي في حقنا؛ إذ لا تكرار في حقنا، ونسبته إلى الفعل مجاز، وأما في حق دليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل؛ لثبوت التكرار في حقنا كما عرفت.

(قوله): «في صورة نادرة، وهي أن يطول تأخر دليل التأسي» في المثال المتقدم. ويانه: أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل عليه السلام بلا تراخ، ثم يتراخى دليل التأسي حتى مضى وقت يمكن كف الأمة فيه عن الاستقبال، ثم يرد دليل التأسي في الاستقبال للقبلة بقضاء الحاجة، فإنه يكون فعله عليه السلام بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم، ودليل التأسي ناسخاً لدليل التحريم في حقنا.

(قوله): «وأن للمختار» عطف على قوله سابقاً: أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر.

(قوله): «لكن تقرير الوجه الرابع» يعني من وجوه ترجيح القول.

(قوله): «هاهنا أدق» هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لا يتمشى هنا، فأشار المؤلف عليه السلام إلى أنه يتمشى ولكن بوجه أدق، وتقريره: أن العمل بالفعل [٢] يبطل حكم القول بالكلية، والعمل بالقول وإن كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن إنما يبطل في حق دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل، فإنه قد فعل مرة ولا يتصور إبطاله، وهذا كاف في ترجيح القول. لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام: ولكنه لا يبطله بالكلية غير ظاهر، فإن معنى عدم إبطاله بالكلية قريب من معنى إبطال استمرار حكم الفعل لا أصله، وإنما يصلح استدراكاً لإبطال حكم الفعل في حقه كما في عبارة العضد حيث قال: يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه، لكن إنما يبطل في حق دوام الفعل، فلو قال المؤلف عليه السلام: لأن العمل بالقول وإن أبطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالكلية؛ إذ لا يبطل إلا استمراره - لظهر معنى الاستدراك.

(١) فما بقي إلا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ، فلا يقع إلا مع التراخي.

(٢) وهو قوله: وإبطاله بالكلية لو عمل بالفعل.

[١] - إلا مع اعتبار دليل التكرار في حق عليه السلام. (حسن ح).

[٢] - صوابه: بالقول؛ لأن الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة، ولعله سبق قلم، يدل عليه قول المحشي: فلو قال المؤلف: لأن العمل بالقول.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

في حقه هنا لا هناك ولكنه لا يبطله بالكلية؛ لأنه لا يبطل ما قد وقع من الأفعال قبله.

وبعض المتأخرين ذهب^(١) في هذا الطرف إلى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الأمة.

(الثالث) من الأقسام الأربعة - وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه^(٢) دون وجوب التأسي به - ثلاثة أصناف: أحدها: **(القول الخاص بنا)** وهو **(لا يعارض)** فعله ﷺ؛ لعدم تعلق الفعل بالأمة.

(و) الآخران: القول الخاص **(به)** ﷺ **(والعام)** له ولأمته **(نصاً فيه)** والكلام فيهما **(كأول)** أصناف القسم **(الثاني)** في جميع الأحكام.

(قوله): «في حقه هنا» لدخوله في العموم، فيبطل استمرار الفعل في حقه.
(قوله): «لا هناك» يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلاً لا أصل الفعل ولا استمراره؛ لخصوص القول بالأمة، فلا يبطل إلا في حقهم.
(قوله): «لأنه لا يبطل ما قد وقع.. إلخ» بخلاف الفعل فإنه يبطل القول بالكلية.
(قوله): «وبعض المتأخرين» نسبة في الحواشي إلى الشارح العلامة القطب.
(قوله): «وترجيح القول في حق الأمة» لأجل التبعد.
(قوله): «لعدم تعلق الفعل بالأمة» لخصوص الفعل به - لعدم التأسي به ﷺ - وخصوص القول بنا، فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل.
(قوله): «والآخران» يعني من الأصناف.
(قوله): «كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام» فيكون للتأخر ناسخاً في حقه ﷺ مع التمكن، ولا تعارض في حقنا؛ لعدم وجوب التأسي، كأول أصناف القسم الثاني. فإن جهل فالوقف؛ لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح. واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ.

(١) قال السعد: مقتضى كلام المتن والشرح - يعني المختصر والعرض - تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً، لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا، وأما في حقه فالتوقف، وبهذا صرح الشارح العلامة القطب [وغيره] [١].

(٢) كما إذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأسي فيه نحو أن نعلم أن رسول الله ﷺ استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الأوقات؛ ولم نعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت، ولا دليل على أنه فعله على وجه الشرعية فيلزمنا التأسي به، بل يجوز أنه فعله بأصل العقل، فإذا عارضه قول خاص به أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الأمة، والمتأخر ناسخ في حقه. (منهاج).

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية السعد، ولفظه: وبهذا صرح العلامة وغيره.

بقي الكلام في العام له بطريق الظهور، وهو أنه لا تعارض بين القول والفعل في حق الأمة؛ لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم، وأما في حقه ﷺ فالمختار أن الفعل مخصص للقول العام سواء تقدم أو تأخر إلا في صورة واحدة، وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول.

وذهب كثير من أصحابنا إلى أن المتأخر المتراخي منهما ناسخ للآخر. فإن جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول؛ لأنه أغلب من النسخ وأهون، ولكون النسخ إنما يتجه على المختار على تقدير واحد، بخلاف التخصيص، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسألة بناء العام على الخاص

(قوله): «لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم» وذلك لعدم وجوب التآسي.
(قوله): «عن وقت العمل بالقول» فهو ناسخ لا مخصص؛ لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما حيث تأخر بوقت لا يمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل مخصص؛ إذ لا يلزم تأخير البيان. وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف ﷺ: «عن وقت العمل» قيذا، وهو قوله: بوقت يمكن فيه العمل، ولا حاجة إليه؛ لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بإمكان العمل، فالمحتاج إلى التقييد تأخر الفعل عن القول.
(قوله): «وذهب كثير من أصحابنا إلى أن للتأخر المتراخي منها ناسخ.. إلخ» لم يذكروا ذلك في هذا المقام، وإنما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا إلى أن العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص المتقدم، وهما حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص. واختار المؤلف ﷺ في ذلك أن العام المتأخر مخصص بالخاص المتقدم؛ فلذا قال: إلا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل، لا في غيرها، وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو مخصص للعام. ثم قال: وذهب كثير من أصحابنا.. إلخ، وسيأتي نقل القائل بذلك، وقد أشار المؤلف ﷺ إلى ما ذكرنا بقوله: وسيجيء لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

(قوله): «رجح القول بتخصيص الفعل» الباء متعلق بالقول معمول له، وقوله: «لعموم» متعلق بتخصيص معمول له، وقوله: «لأنه» أي: التخصيص «أغلب من النسخ»، وذلك لكثرة التخصيص في الشرعيات، ولا شك أن النسخ أقل وقوعاً منه، علم ذلك بالاستقراء، والحمل على الأغلب أولى.

(قوله): «وأهون» من النسخ؛ لأنه يدفع ما يظن دخوله، وهذا يرفع حكماً قد ثبت، ولا شك أن الدفع أهون من الرفع.
(قوله): «على المختار» إشارة إلى أن ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة تقادير إنما هو على ما اختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصص بالخاص لا ناسخ للخاص، واختاره المؤلف ﷺ، وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن إبراهيم، وبه قال الشافعي، وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والخفية وبعض الشافعية فنوا على أن العام المتراخي ناسخ للخاص المتقدم، وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص إن شاء الله تعالى.

(قوله): «على تقدير واحد بخلاف التخصيص» فيتجه على أربعة تقادير: تقدير التقارن، وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به، وتأخره بمدة لا تتسع [للعمل بالخاص، وتأخره بمدة تتسع [1] لذلك. والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد، وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام، ولا شك أن وقوع أحد أمور أربعة أغلب من وقوع واحد معين، فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً.

(قوله): «وسيجيء لهذا زيادة تحقيق» إن شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا.

[١] - ما بين المعقوفين من هامش (أ).

إن شاء الله تعالى.

(الرابع^(١)) من الأقسام الأربعة - وهو حيث دل دليل على تأسي الأمة به دون التكرار^(٢) - ثلاثة أصناف: أحدها: القول **(الخاص به)** وحكمه **(كأول)** أصناف القسم **(الأول، و)** الآخران - وهما الخاص بنا والعام - الحكم فيهما أنه **(لا يعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً)** سواء تقدم أو تأخر^(٣)، وهو ظاهر.

(و) كذلك القول (العام) له ولأتمته لا يعارض في حقه الفعل^(٤) (إن تأخر)

(قوله): «كأول أصناف القسم الأول» وهو حيث كان القول خاصاً به: إن تأخر القول فلا معارضة في حقه ﷺ لعدم التكرار كالصنف الأول، كأن يفعل فعلاً ثم يقول: لا يجوز لي مثل هذا الفعل. وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً، لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به ﷺ، وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لكن لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي، وهذا يؤيد ما أشرنا إليه في القسم الثاني فتأمل. وإن تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن، وإلا امتنع، فإن جهل فالمختار القول؛ نفيًا للنسخ.

(قوله): «القول الخاص» فاعل يعارض، ومفعوله الفعل.

(قوله): «إن تأخر» أي: القول العام، كأن يفعل فعلاً ثم يقول: لا يجوز هذا الفعل لأحد، فلا تعارض في حقه لعدم التكرار، وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله: وفي حقنا المتأخر ناسخ.. إلخ، سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره.

(قوله): «وإن تقدم» أي: القول نحو أن يقول: الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل، فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي؛ بأن يمضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل.

(قوله): «فكأول الأول» أي: كأول أصناف القسم الأول، وأنت خير^[١] بأن هذا - أعني تقدم القول - إنها هو بعض من أول أصناف القسم الأول؛ لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين: الأول منهما: تأخر القول، وليس هذا مثله؛ لأن الحكم هناك أنه لا تعارض، والصنف الثاني: تقدم القول. وهذا هو الذي بينه وبين ما نحن فيه مشابهة؛ لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي، فللؤلف ﷺ قد تسامح في قوله: كأول الأول، وكأنه لظهور المراد.

(١) عكس الثالث.

(٢) نحو أن يستقبل ويقول: لا حرج عليكم في أن تفعلوا كفعلي في هذه الحال، ثم يقول: الاستقبال محرم علي خاصة، ويقول بعد الفعل، فلا تعارض هنا في حقه ولا حقنا. (منهاج).

(٣) أو جهل؛ لعدم تعلق حكم القول به. (نظام).

(٤) لأن الفعل على أصل الإباحة. (نظام).

[١] - هذه المشاحة لا طائل تحتها؛ إذ الاعتداد على ظهور المعنى، وأيضاً المراد أن حكم هذا الصنف - أعني تقدم القول - كحكمه في أول الأول، لا أن حكمه كحكم الأول نفسه. (حسن بن يحيى ح).

لأن الفرض عدم تكرار الفعل، وقد وقع منه ﷺ مرة **(وإن تقدم فكأول الأول)** أي: فالكلام فيه في حقه ﷺ كأول أصناف القسم الأول في نسخ الفعل له مع التراخي وإلا امتنع سواء كان نصاً فيه أو لا.

لا يقال: يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له^(١) عن عموم القول إذا كان تناوله له بطريق الظهور؛ لأنه يقال: قد صار الفعل مع دليل التأسّي عاماً معارضاً للقول العام، ولا يجوز إلا بترسخ، اللهم إلا أن يكون دليل التأسّي مترخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التأسّي في حقنا ناسخاً.

(قوله): «قد صار الفعل مع دليل التأسّي عاماً» كأنه قال: يجوز فعل الاستقبال لكل أحد، فيكون معارضاً لقوله ﷺ: «لا يجوز لأحد الاستقبال» لا خصصاً له. واعلم أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع نظير هذا، وذكر المؤلف ﷺ لامتناعه علة أخرى، وهي أنه يكون عبثاً أو بداء، فينظر هل تجري هذه العلة هنالك وتلك هنا أو لا؟

(قوله): «ولا يجوز» الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص^[١] مع كونها عامين، وهذا ظاهر، وهو مقتضى ما سيأتي للمؤلف ﷺ في بناء العام على الخاص من أنه قسيمان: إما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقاً، وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه، ولم يذكر ما إذا كانا عامين معاً لامتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر، لكن هذا التفسير لا يلائمه قوله: «إلا بترسخ» لأنه مع التراخي لا يجوز التخصيص أيضاً، بل يكون المترسخ ناسخاً. قلت: هذا إيراد قوي، وإن حمل قوله: «إلا بترسخ» على أن المراد تراخي دليل التأسّي لم ينتظم بعده قوله: اللهم إلا أن يكون.. إلخ، ولو حذف المؤلف ﷺ قوله: «إلا بترسخ»^[٢] لاستقام الكلام. وقد يجاب: بأن قوله: «إلا بترسخ» نسخة، وقوله: اللهم إلا أن يترسخ.. إلخ نسخة أخرى بدل عنها لكونها أوضح منها، فجمع بينهما النسخ. وأما حمل قول المؤلف ﷺ: «ولا يجوز» على أن المراد لا يجوز تعارضهما^[٣] فغير مناسب للمقام؛ لأن الكلام في التخصيص، مع أنه غير صحيح؛ لأنه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره، والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك، والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين.

(قوله): «اللهم إلا أن يكون دليل التأسّي مترخياً.. إلخ» إذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل؛ لأنه مع تراخي دليل التأسّي خاص؛ لأن العموم إنما نشأ من الفعل مع دليل التأسّي.

(١) أي: النبي ﷺ.

[١] - الظاهر أن الضمير في قول المؤلف: «ولا يجوز» - عائد إلى الفعل فتأمل، فإن كلام القاضي فيه خلط. (ح عن خط شيخه).

[٢] - يقال والله أعلم: بل ذلك عمدة، وهو المناسب، ويكون المراد لا يجوز صيرورته عاماً معارضاً إلا بترسخ، بأن ينسخه أو يخصه فقط، لا التعارض العام، بل الذي نحن فيه، فتأمل، فيندفع قول السائل: يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصاً، فقوله: «إلا بترسخ» عمدة الجواب. (حسن بن يحيى الكبسي ح).

[٣] - أي: العمومين. (ح).

(و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (ناسخ) للآخر (مع التمكن) وإلا امتنع كما سبق، وهذا^(١) إنما يصح إذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منهما من الأمة، وذلك بأن

(قوله): «وحكم الخاص» أي: القول الخاص بنا.

(قوله): «والعام» أي: لنا وله، نحو: لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال «أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر» مثال الأول: أن يستقبل ثم يقول: لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال، ومثال الثاني: أن يقول ذلك ثم يستقبل.

(قوله): «في حقنا» متعلق بحكم.

(قوله): «وهذا» أي: كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً. اقتصر المؤلف عليه ما علم فيه المتأخر؛ لأن ما جهل فيه التأخير [التاريخ (نخ)] لا يصدق فيه ما ذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منها، وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال: ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة إنما يكون قبل الإتيان بمثل فعل النبي ﷺ.

(قوله): «قبل صدور الفعل المطابق للسابق منها» أي: قبل صدور الفعل من الأمة المطابق للسابق من قول النبي ﷺ وفعله، فقوله: «من الأمة» متعلق بصدور الفعل، فمثال تقدم الفعل أن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور الاستقبال من الأمة: «لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال»، فالقول ناسخ للفعل، أما لو صدر من الأمة الاستقبال قبل القول فلا نسخ؛ لعدم التكرار في حقهم. ومثال تقدم القول على الفعل [١] وكان القول أمراً أن يقول ﷺ: «صلوا في وقت كذا» وكان الوقت موسعاً كما ذكره المؤلف عليه، ثم فعل ضد الصلاة كالشي والكف قبل صدور الصلاة من الأمة، ففعله ﷺ للضد ناسخ للقول. أما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ؛ لعدم التكرار في حقهم، لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضد منه ﷺ أو الكف في أي وقت من الموسع أو لا بد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع؟ الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار إليه سابقاً بقوله: قبل صدور.. الخ هو الاحتمال الأول، ولكن يكون مبنيًا على عدم تكرار الكف في حقه ﷺ. ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهيًا أن يقول: «لا يجوز لكم أو لأحد الاستقبال في وقت كذا» وكان الوقت موسعاً أيضاً، ثم يستقبل ﷺ قبل صدور الكف من الأمة، فإن فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الأمة، أما لو قد صدر الكف من الأمة قبل استقباله فلا نسخ. لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الأمة في أي وقت من الموسع أو لا بد من استمراره إلى خروج الوقت؟ إن قلنا بالأول ظهر منعه للنسخ، ولكن يكون مبنيًا على عدم تكرار الكف في حق الأمة. وإن قلنا بالثاني لم يظهر منعه للنسخ؛ إذ بعد خروج وقت الموسع لا نسخ بفعله ﷺ مطلقاً. واعلم أن المؤلف عليه عدل عن عبارة شرح المختصر - وهي قوله: هذا إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي - إلى قوله: «قبل صدور الفعل المطابق للسابق» ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس؛ إذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الأمة على جهة التأسي كما في تقدم فعله ﷺ على قوله، وما لم يكن على جهته كما في تقدم قوله ﷺ على فعله، بخلاف عبارة شرح المختصر فإنها لا تصدق إلا حيث تقدم فعله ﷺ لا القول؛ إذ لا تأسي حيثئذ، والله أعلم.

(١) أي: كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة. (سعد).

[١] - هذا المثال لم يظهر في تأمل إن شاء الله تعالى. (ح، قال: اهـ شيخنا المغربي).

يكون الوقت موسعاً، **(و) أما (بعده)** أي: بعد الفعل من الأمة فالحكم أنه **(لا تعارض)** في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل؛ إذ التقدير عدم دليل التكرير، فلا يثبت الفعل على وفق الدليل إلا مرة، وقد وجد فلا ينسخ **(فإن جهل)** المتأخر **(فالقول)** هو المختار من المذاهب الثلاثة **(لما تقدم)** من الوجوه المرجحة له على الفعل.

[مسألة في بيان حجية تقريراته ﷺ]

مسألة: في بيان حجية تقريراته ﷺ والخلاف فيها. ولنلخص أولاً محل النزاع فنقول: **(إذا علم الرسول عليه السلام بفعل)** صدر عن مكلف سواء فعله بين يديه أو لا فلا يخلو: إما أن يكون مما علم أنه منكر له وترك إنكاره في الحال لعلمه بأنه علم منه ذلك وبأن الإنكار لا ينفع في

(قوله): «فذلك بأن يكون الوقت موسعاً» إذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل؛ لأنه إن تقدم الفعل كصيام يوم معين فإن فعل ﷺ ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن، وإن فعله بعد خروجه فلا حكم لفعل الضد، وإن تقدم القول نحو «الصيام واجب في يوم كذا» لم يصح الترك في أثناءه؛ لأنه نسخ قبل التمكن، وبعده لا حكم له، وكذا إن تقدم القول وكان نهيًا نحو: «لا تصوموا يوم كذا» فإنه لا يصح؛ لأنه إن فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك، وإن فعله بعد خروج الوقت فلا حكم له.

(قوله): «فإن جهل المتأخر فالقول» لم يشترط للمؤلف ﷺ مع الجهل ما تقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الأمة لأن التأخر لا يظهر مع الجهل [١]، وأما السعد فقد عمم حيث قال: ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الأمة إنما يكون قبل الإتيان بمثل فعل النبي ﷺ، فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «إذا علم الرسول ﷺ بفعل» الذي في الفصول: إذا علم بأمر. وهو أعم؛ إذ يشمل القول والترك، وكان المؤلف ﷺ أراد بالفعل ما يعم القول، وكذا الترك بناء على أنه فعل.

(قوله): «لعلمه بأنه علم منه ذلك» أي: كونه منكراً له، وهذا التعليل كما في شرح المختصر، وقد تضمن الإشارة إلى شرطين: الأول: أن يعلم المكلف كونه ﷺ منكراً له. والثاني: أن يعلم النبي ﷺ أن المكلفين قد علموا ذلك. أما الأول فقد أفاده المتن، ووجه ظاهر، وأما الثاني فلم يذكره ﷺ في المتن، وكذا ابن الحاجب، ووجه أنه ﷺ إذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجز سكوته، بل يجب تعريف المكلفين بأنه منكر.

(قوله): «وبأن الإنكار لا ينفع» أي: لا يؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على ما فعل، وهذا الشرط قد عطفه ﷺ بالواو إذ لا بد منه مع ما قبله، فلا وجه للتصويب بأن الأولى ألف التخير.

[١] - يقال: إنه يكفي في إبطال المعارضة أو إتيانها تحقق تقدم صدور فعل الأمة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة؛ إذ تحققها ليس بمجهول وإن جهل تاريخ قوله ﷺ وفعله، وأيضاً مع اختيار تأخر القول كان لا جهل. (حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد).

الحال أو لا، إن علم إنكاره له - وذلك كمضي كافر إلى كنيسة - فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً، وإن **(لم يعلم إنكاره له)** من قبل **(فلم ينكره)** مع وقوعه من المكلف: فإن لم يكن قادراً على الإنكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق، وإن كان **(قادراً^(١) فإنه)** أي: ترك الإنكار منه ﷺ لذلك الفعل **(يدل على جوازه)** أي: جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً، ومن غيره أيضاً إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار، سواء سبق ذلك الفعل تحريمٌ له أو لا **(و)** لكنه **(إن سبق تحريم)** له **(فنسخ^(٢))** أي: فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصاً أو عموماً.

وذهب قوم إلى أن الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده، وآخرون إلى أن

(قوله): «فلم ينكره قادراً» جعل المؤلف ﷺ اشتراط القدرة لما لم يعلم إنكاره له لا فيما علم أنه منكر له كمضي كافر إلى كنيسة؛ إذ لا يظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة؛ لأنه ﷺ منكر له من غير شرط، وإنما الشرط علم المكلف بإنكاره ﷺ وعدم نفع الإنكار لتصميم الفاعل على ما هو عليه. وأما صاحب الفصول وابن الحاجب وغيرهما فجعلوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له، قال ابن الحاجب: إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فإن كان كمضي كافر.. إلخ، والله أعلم.

(١) لا حاجة إلى التقييد بقوله: قادراً؛ لأن المراد بالإنكار تقبيح الفعل، وهو مقدور دائماً، ولم يرخص للأنبياء ﷺ السكوت عن تقبيح القبيح وإن رخص لهم ترك الجهاد في بعض الأحوال. (جلال). وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال: واعلم أن ما ذكر المصنف من اشتراط كون النبي ﷺ قادراً على الإنكار غير محتاج إليه، فقد ذكر الفقهاء أن من خصائصه ﷺ عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على نفسه، وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد إخبار ربه تعالى بعصمته في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]. اهـ وقال الجلال أيضاً في نظام الفصول: ولا وجه لهذا القيد؛ لأن الأنبياء لم يعينوا إلا للتبليغ، فلا يجوز عليهم السكوت قط؛ لأنه كتمان للتبليغ، وقد تقدم عصمتهم عنه [اتفاقاً].

(٢) إن لم يمكن التخصيص؛ بأن تراخى عن وقت الحاجة، وأما إذا أمكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين. (من شرح ابن جحاف).

(*) بشرط أن لا يعلم الفاعل سبق التحريم، وإلا كان عاصياً يجب الإنكار عليه. (سيدي عبد القادر بن أحمد ﷺ).

تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ.

والحجة لنا على الجواز: أنه يجب أن يكون كذلك **(وإلا لزم ارتكاب محرم)** من الرسول ﷺ، وهو تقريره على المحرم، والتقرير على المحرم محرم، واللازم باطل وإن فرض كونه من الصغائر؛ لعصمته ﷺ عما يتعلق بالأحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق.

هذا إن لم ينكر ولم يستبشر **(فإن استبشر به فأوضح)** أي: فهو أوضح في الدلالة على الجواز **(وبهما)** أي: بترك الإنكار والاستبشار **(تمسك الشافعي في القيافة)** أي: في إثبات كونها مستند الأنساب ومسلكاً حقاً في ذلك. وهي الاهتداء للشيء، يقال: قاف الأثر قيافة، إذا اهتدى له، والقافة جمع القائف، وهو من يعرف الآثار، وجعلها مصدراً كالقيافة غلط مشهور.

وتمسك الشافعي رحمته الله قصة المجز ^(١) المدلجي، روي أنه مر بزيد بن حارثة وأسامة وقد ناما في قطيفة ^(٢) وغطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال: هذه الأقدام بعضها من بعض، فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيماً.

(قوله): «فأوضح» أي: فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به، وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار؛ لدليل خاص فيها منع من ذلك، والله أعلم.

(قوله): «المجزز» بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة، سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه.

(١) هو بميم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين أولاهما مكسورة مشددة، وإنما سمي مجزراً لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه، ولم يكن عالماً، ذكره في شمس العلوم وغيره، وهكذا ضبطه في شرح المشارق وابن ماكولا والجياي، وذكر الدارقطني وعبد الغني عن ابن جريج أنه محرز بالحاء المهملة الساكنة ثم راء مكسورة [١]. (من شرح السيد صلاح).
(٢) وهو كساء له خمل. (نهاية). والخمل هذب القطيفة. (قاموس).

[١] - ذكره في الدراري، قال الهندي: هكذا ذكره بعضهم، وهو تصحيف، وإنما غر بعضهم في علقمة بن محرز. اهـ قوله (الجياي) هو أبو علي الغساني، وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من اليمن، وجيان بالجيم المفتوحة وتشديد الباء المثناة التحتية بوزن شداد بلدة بالأندلس، منها ابن مالك وأبو حيان رحمهما الله. (مختصراً من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري نقلاً عن شفاء القاضي عياض).

وسببه أن أسامة كان أسود وزيداً كان أبيض، وكان المتناقضون يتعرضون للطعن في نسب أسامة، فلما ألحقه المجزز المدلجي يزيد سرّاً بذلك ودخل على عائشة وأسارير^(١) وجهه تبرق من الفرح، فقالت عائشة: يا رسول الله، أنت أحق بقول الهذلي: وإذا نظرت إلى أسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل فقال لها: ألم تري إلى مجزز كيف مر على أسامة وزيد؟ وحكى لها القصة^(٢).

(ورد^(٣)) على الشافعي **(بأن ترك الإنكار)** لا نسلم أنه لكون الطريق التي استند إليها المدلجي في قوله الحق حقاً^(٤)، بل **(لموافقة الحق)** في القول دون الطريق؛ إذ الشرع كان حاكماً^(٥) بإلحاق أسامة بزيد، فصار كما لو قال فاسق: هذه الدار لفلان يعزوها إلى مالكة ويده ثابتة عليها^(٦)، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً^(٧) بأقوال الفسقة في محل النزاع والاحتياج^(٨) إلى إقامة البيّنات، **(و)** لا نسلم أن **(الاستبصار)** الحاصل من الرسول ﷺ

(قوله): «أسارير وجهه تبرق من الفرح» هي الخدان والوجتان، ذكره في القاموس، وحديث المدلجي متفق عليه عن عائشة. وفي الحديث: استنار وجهه كأنه قطعة قمر. قال الدماميني: كنت أسمع شيخ الإسلام البلقيني^[١] يقول: وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر إلى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها سواد، وهو المسمى بالكلف، فلو شبه بالمجموع لدخلت القطعة في المشبه به، وغرضه إنها هو التشبيه على كمال الوجوه^[٢]؛ فلذا قيل: إنه قطعة قمر، يريد القطعة الساطعة الخالية عن شوائب الكدر.

(١) الأسارير جمع لأسرة جمع سرار، وهي خطوط الكف والجبهة. (صحيح معني).
(٢) وفي جواهر التحقيق ما لفظه: وهي -أي: قصة المدلجي- أن عائشة قالت: دخل المدلجي القائف على النبي ﷺ فرأى زيداً وأسامة.. إلخ. وفيه: أن القصة بحضرة النبي ﷺ بخلاف ما هنا. (من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري).

(٣) الراد القاضي أبو بكر الباقلاني.

(٤) خبر الكون.

(٥) بقوله: ((الولد للفراش)). (قسطاس).

(٦) في (أ): إلى مالكة وصاحب اليد فيها.

(٧) وفي نسخة: حاكماً.

(٨) أي: وفي محل الاحتياج.

[١]- بلقين كغرنيق بالضم وكسر القاف: قرية بمصر، منها علامة الدنيا صاحبنا عمر بن رسلان. (قاموس).

[٢]- هكذا في المطبوع. وفي فيض القدير نقلاً عن البلقيني: على أكمل وجه.

حين بلغه قول المدلجي لأجل حقية طريقه؛ إذ المعلوم أنه **(الإلزام الخصم^(١))** لأن رجوع العرب إلى أقوال القافة معلوم لا ينكر، فلما أتى المدلجي وهو قائفهم بما يكذبهم سره ما ساءهم.

وأجيب عنهما بأن ترك إنكاره ﷺ واستبشاره كما يدلان على حقية المقرر يدلان على حقية طريق ثبوته؛ إذ لا يجوز له ترك الإنكار على ما طريق ثبوته منكر وإن وافق الحق^(٢) ولا الاستبشار به؛ لإيham جوازه جواز طريقه؛ لاستحالة جواز الشيء دون طريقه^(٣)، وإذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به دل على حقية طريقه، وهو القيافة.

وقد يجاب: بأن قول المدلجي قد عرف حقيقته المسلمون من غير طريق التقرير، فلم يكن سكوته ﷺ واستبشاره لإثبات حكم حتى يلزم من إثباته إيham جواز طريقه، بل للإلزام منافقي العرب^(٤) وإدحاض مقالتهم وطعنهم في الدين وأهله بما لا^(٥) يسكتهم سواه.

(ولا يلزم إنكارها) أي: القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية، ويدل

(قوله): «ولا الاستبشار به» أي: بما طريق ثبوته منكر.

(قوله): «إيham جوازه» أي: جواز الاستبشار به.

(١) ويكفي في الإلزام أن القيافة عندهم حق، فإن الإلزام لا يجب أن يكون بمقدمة حقة في نفسها، بل بما يسلمها الخصم. (جواهر).

(٢) لو قيل: ترك الرسول ﷺ للإنكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ما هو المعتمد عند المسلمين، وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وأنكر عليه قوله لصرفه الكفار إلى إنكار حقية هذا القول وتكذيبه في قوله لا إلى إنكار طريقته - لم يكن بعيداً، والله أعلم.

(٣) ينظر في استحالاته؛ فإنه قد يجوز الشيء دون طريقه، كأخذ أموال الحربين بالربا، ونحوه كثير، والله أعلم. اهـ. إنما هذا صورته صورة الربا وإلا فلا ربا؛ إذ هو في الحقيقة مجرد أخذ.

(٤) هذا هو معنى قوله: إنه للإلزام الخصم، فينظر.

(٥) في المطبوع: بما لم.

على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرار (١) غمز المنافقين في نسب أسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه في إلحاقه أسامة بزيد، ولطلبها أشد الطلب، ولمّا سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب إنكارها، وحكم مجزئ في قيافته كحكم كافر في مضيه إلى كنيسة مما علم أن الرسول ﷺ منكر له على الإجمال؛ لما اشتهر من سعيه في إماتة طرق المشركين، وبعده عن متابعتهم، وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتبع آثارهم (٢).

(١) في القاموس: وفيه مغمز وغميزة، أي: مطعن أو مطمع.

(٢) قال ابن القيم في هديه: قد صرح النبي ﷺ في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعة: إن جاءت به كذا وكذا فهو لغال بن أمية، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحاء، فلما جاءت به على شبه الذي رُميت به قال: ((لولا الأيمان لكان لي ولها شأن))، وهل هذا إلا اعتبار للشبه، وهو عين القافة. اهـ وقد أطال البحث فيه فراجع في مباحث النكاح وما يتبعه. (من خط سيدي العلامة عبدالقادر بن أحمد الحنبل). ولفظ زاد المعاد لابن القيم: فصل: وقوله ﷺ: ((أبصروها فإن جاءت به كذا وكذا فهو لغال بن أمية، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحاء)) إرشاد منه ﷺ إلى اعتبار الحكم بالقافة، وأن للشبه مدخلاً في معرفة النسب وإلحاق الولد بمن له الشبه، وإنما لم يلحق بالملاعن لو قدر أن الشبه له لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له كما تقدم.

(المقصد الثالث) من مقاصد هذا الكتاب: (في الإجماع)

الإجماع في اللغة: العزم^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، أي: اعزموا، ومنه قوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يجمع^(٢) الصيام من الليل)) أي: لم يعزم ويقطع بالنية. والاتفاق أيضاً، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه^(٣).

(وهو) في اصطلاح أهل الشرع نوعان: (عام) للأمة (وخاص^(٤)) ببعضها (الأول: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعده في عصر على أمر) فقوله: «اتفاق المجتهدين» يشمل اتفاقهم اعتقاداً وقولاً وفعلاً وسكوتاً

(قوله): «الإجماع في اللغة العزم.. إلخ» يعني أنه يطلق في اللغة على معنيين: الأول: العزم، والثاني: الاتفاق كما يأتي، فمن الأول قوله ﷺ: ((لا صيام لمن لم يجمع الصيام)) قال في المصباح: أجمعت المسير والأمر وأجمعت عليه -يتعدى بنفسه وبالحرف-: عزمت. انتهى. فمقتضى ما في المصباح أن يجمع بسكون الجيم والميم مخففة، من أجمع. ومن المعنى الثاني -وهو الاتفاق- قولهم: أجمع القوم على كذا.. إلخ. الذي في شرح الجوهرة: الإجماع في اللغة الاتفاق والانضمام، ومنه: أجمع إذا انضم إليه غيره فصار ذا جمع، كما يقال: أتمر إذا صار ذا تمر، وألبن إذا صار ذا لبن، قال: هكذا ذكره الرازي. ثم قال: والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الأمور، وأن ذلك لا يستعمل مطلقاً، بل لا بد من إضافته إلى أمر من الأمور. انتهى إذا عرفت هذا فال مؤلف رحمه الله اختار ما رجحه في شرح الجوهرة من الإضافة إلى أمر؛ فلذا قال: أجمع القوم على كذا ولم يقل: أجمعوا أي صاروا ذوي جمع، وهذا هو الاتفاق اللغوي، وهو ما يكون بين اثنين فصاعداً.

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام للجلال: باب الإجماع، هو لغة: العزم والاتفاق، يريد أنه من أفعال للصيرورة إذا كان لازماً نحو أجمع القوم، أي: صاروا ذوي اجتماع، وللتعدية إذا كان متعدياً نحو: أجمعوا أمركم، أي: اجعلوه ذا اجتماع، فإذا هو من الاجتماع، وهو التوافق لا غير، وأما العزم فهو الجعل الذي هو مدلول الهمزة، ومنه: ((لا صيام لمن لم يجمع الصيام)) يعني يجمع أول النهار وآخره بالنية، ومن ذلك توهم أن العزم من مدلولاته. أه في القاموس: إن العزم من مدلولاته، فينظر.

(٢) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد الميم، وعليه ما لفظه: مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره. (من خط سيلان).

(٣) في شرح الإسني بعد هذا الكلام ما لفظه: مأخوذ مما حكاه أبو علي الفارسي في الإيضاح أنه يقال: أجمعوا بمعنى صاروا ذوي جمع، كقولهم: أبقل المكان وأتمر أي صار ذا بقل وتمر.

(٤) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الأمة لا بأكملها، فالخاص هنا بمعنى الاختصاص لا بمعنى الأخص؛ فإن الأخص ما اعتبر فيه قيد زائد كإجماع الأمة فتأمل. (من خط الطبري معلقاً على شرحه للكاف).

وتقريراً، ويخرج المقلد؛ إذ لا يعتبر على الأصح مخالفة ولا موافقة.
 وقوله: «من أمة محمد ﷺ» يخرج المجتهدين من أرباب الشرائع السالفة^(١).
 وأما الإبان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً^(٢) إن شاء الله تعالى.
 وقوله: «بعده» يخرج اتفاقهم في عصره؛ لأنه إن وافقهم فالحجة قوله أو
 تقريره، وإن خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه^(٣).
 وقوله: «في عصر» يعني أي عصر^(٤)، فيندرج فيه اتفاق مجتهد في كل عصر،
 ولو لم يُذكر لأوهم أنه لا ينعقد إلا باتفاق مجتهد في كل الإعصار إلى يوم القيامة؛
 لعموم لفظ المجتهدين. ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض
 العصر، وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجيء إن شاء الله تعالى.
 وقوله: «على أمر» يشمل الديني كالصلاة والزكاة والديني كتندير الجيوش
 والحروب وأمور الرعية، والعقلي الذي لا تتوقف صحته عليه^(٥)، والأول متفق
 عليه، والآخران مختلف فيهما^(٦)، وسيأتي بيان ذلك قريباً^(٧) إن شاء الله تعالى.

(قوله): «ويخرج المقلد إذ لا يعتبر على الأصح» سيأتي إن شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسألة الخامسة.

(قوله): «وأما الإبان» الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات.

(قوله): «وإن خالفهم فلا اعتبار» يقال: المخالفة منهم له ﷺ لا تتصور؛ لعصمتهم عن الخطأ.

(قوله): «الذي لا تتوقف صحته» أي: الإجماع، كروية الباري ونفي الشريك، وسيأتي الكلام في ذلك، وأما الذي تتوقف حجية الإجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التمسك بالإجماع فيه لئلا يلزم الدور.

(١) فليس حجة على الأصح، وعلى القول بأنه حجة فالكلام فيها هو حجة الآن، وتلك حجة انقضت. (من شرح أبي زرعة على الجمع).

(٢) في مسألة بيان من يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر.

(٣) بعد إحالة الخطأ عليهم لا يمكن مخالفتهم إياه، فلا فرق بين عصره وبعده، والله أعلم.

(٤) قل أو كثر. (عضد).

(٥) قوله: «الذي لا تتوقف صحته» أي: الإجماع «عليه» يعني العقلي.

(٦) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الديني مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لا تتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق، والله أعلم.

(٧) في مسألة التمسك بالإجماع فيما لا يترتب عليه.

(و) النوع الثاني من نوعي الإجماع هو (الاتفاق من العترة كذلك) أي: كالنوع الأول، فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصر على أمر. والمراد بالعترة الذين قولهم حجة: علي وفاطمة والحسنان في عصرهم، ومن كان منتسباً إلى الحسين في كل عصر. فإن قيل: ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الأدنون، وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم. قلنا: سيأتي في الاستدلال على حجية إجماعهم ما يدل على أن المراد بعترة ﷺ أهل بيته وأن علياً وإلياً منهم.

[مسألة في بيان ثبوت الإجماع والعلم به ونقله]

مسألة: في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف:

أما ثبوته فاعلم أن الأصوليين اختلفوا في إمكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة، فذهب الجمهور إلى إمكانه، والأقلون كالنظام^(١)

(قوله): «في بيان ثبوته والعلم به ونقله.. إلخ» هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف رحمه الله هنا، وفي شرح المختصر أربعة مقامات، الرابع منها: النظر في حجته، ولم يجعله المؤلف هنا وذكره فيما سيأتي بقوله: وهو حجة.. إلخ.

(قوله): «أما ثبوته» أي: الإجماع، بأن ينقل دليل الحكم إليهم^[١] جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى أن المراد هذا بقوله: في إمكان اتفاق المجتهدين.. إلخ.

(قوله): «غير معلوم بالضرورة» احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحج والصلاة فإنه قد وقع الاتفاق عليها، والوقوع فرع الإمكان، فليس الخلاف فيه.

(١) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم إمكان الإجماع وإنما يخالف في حجته، وهو تابع للإمام الرازي في ذلك، والمذكور في الأوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أن النظام يقول باستحالته.

(*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره، وقال السبكي: إن هذا قول بعض أصحاب النظام، وأما رأيه نفسه فهو أنه يتصور لكن لا حجة فيه، كذا نقل القاضي وأبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني، وهي طريقة الإمام الرازي وأتباعه في النقل عنه. (شرح تحرير).

[١] - الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً، وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل. (ح عن شيخه).

وبعض الروافض إلى امتناعه، وإليه أشار^(١) بقوله: **(قيل: محال^(٢))** واحتجوا أولاً: بأن اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم إليهم، وهو ممتنع **(لا تشارهم)** في مشارق الأرض ومغاربها **(فيمتنع نقل الحكم إليهم عادة)** وإذا امتنع الأصل امتنع الفرع؛ لأن الموقوف على المحال محال.

(ورد) ما احتجوا به **(بالمنع)** أي: لا نسلم أن الانتشار يمنع النقل عادة، إنما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب، وليسوا كذلك **(لجدهم)** في الطلب **(و) قوة (بحثهم)** عن الأدلة^(٣) والأحكام.

وأيضاً لا نسلم أن اتفاقهم في نفس الأمر فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم؛ لإمكان الاتفاق بدون النقل المذكور^(٤). نعم، علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور،

(قوله): «وقوة بحثهم عن الأدلة والأحكام» اقتصر في شرح المختصر على الأدلة، والمؤلف عليه السلام زاد الأحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم.

(قوله): «فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم» يعني في نقله عن بعض منهم إلى بعض.

(قوله): «لإمكان الاتفاق بدون النقل» بأن يتوافق اجتهادهم من القرآن على وجوب شيء مثلاً بدون نقل من بعضهم إلى بعض.

(قوله): «نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور» لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل إلى كل واحد منهم، وأما توافقهم على وجوب شيء مثلاً من القرآن فليس طريقاً إلى العلم بالاتفاق.

(١) في (أ، ج، د): وإليه الإشارة.

(٢) قال الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في العتق في فتاويه الكبرى ما لفظه: نكتة: ثبوت الإجماع في نفس الأمر ونقله بطريق واضحة من أصعب الأمور، ومما لا يكاد يمكن ولا يتهيأ؛ لانتشار الأمة وكون أكثر علمائها لا يطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلاً عن أن يعلم قوله في المسألة التي يدعى عليها الإجماع، وما الإجماع إلا اسم بلا مسمى وأمر خيالي لا حقيقة له، وقد أودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى ما يشفي القلوب الخواير ويخلو الغشا عن أهل البصائر، وإن ما يقضي منه العجب مبالغة بعض العلماء والمصنفين في دعائى الإجماع واستسهالهم لذكره وتهاونهم بأمره، وهو سبيل [١] نيل السوء دون مناله، ولا سبيل إليه ولا طريق يدل عليه، والله أعلم.

(٣) يقال: إن الجدل والبحث وإن استلزما مطلق الاطلاع لا يستلزمان الاطلاع تواتراً، والآحاد لا تستلزم الموافقة؛ لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي. (جلال).

(٤) بأن يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه.

[١] - في فتاوى الإمام عز الدين: وهو شيء.

وهو غير النزاع.

(قيل) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً: بأنه لو وقع لكان عن مستند لما يجيء إن شاء الله تعالى، وحينئذ **(مستنده إما قاطع فيجب نقله عادة)** لأن العادة تحيل عدم نقله؛ لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على إخفائه، فلو كان لنقل، ولمّا لم ينقل علم أنه لم يوجد **(أو ظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة)** لاختلاف القرائح وتباين الأنظار، كما أنها تحيل اتفاقهم على أكل نوع من الطعام معين في وقت واحد، ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق.

(ورد بالمنع) لما ذكر في الطرفين، فلا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة **(إذ قد يستغنى به)** أي: بالإجماع **(عن)** نقل **(القاطع)** لأنه أقوى^(١) منه؛ لعدم احتماله النسخ بالذات، ولا ارتفاع الخلاف المحجوج إلى نقل الأول^(٢).

(قوله): «وهو غير النزاع» إذ النزاع في إمكان اتفاقهم في نفس الأمر، وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد. **(قوله):** «ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد» كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع؟ **(قوله):** «على أكل نوع من الطعام معين» كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء بالضرورة، وما ذاك إلا لاختلاف الدواعي. **(قوله):** «لعدم احتماله النسخ» هكذا ذكره السعد، وزاد المؤلف عليه السلام بالذات إشارة إلى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال: اعلم أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال: وفيه بحث، وهو أن الدليل القطعي أيضاً لا يحتمل النسخ بعد وفاة النبي ﷺ فلا يلزم كون الإجماع أقوى. ثم قال: ولقائل أن يقول: الإجماع لا يحتمل النسخ بالذات، والقطعي لا يحتمل بالعرض^[١]، ومعلوم أن ما لا يحتمل النسخ بالذات أقوى مما لا يحتمل بالعرض، فيكون الإجماع أقوى من سنده القطعي. انتهى **(قوله):** «ولا ارتفاع الخلاف» عطف على قوله: «لأنه أقوى».

(١) وفي هذا السند - وإن كان الكلام عليه لا يضر - غفلة بينة؛ لأن الاستغناء بالإجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته، وهما محل نزاع^[٢] الخصم، ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الإجماع؛ إذ يكفي فيها التواتر إلى واحد، ولا يكفي فيه إلا إلى كل واحد، فكيف يطالع المجتهد على الأبعد دون الأقرب؟ ولو قدر أن الأمة جحدت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال. (من شرح المختصر للجلال).

(٢) عبارة العضد: إلى نقل الأدلة.

[١] - وهو كونه بعد وفاته ﷺ. (منه ح).

[*] - لفظ الجواهر: والدليل القاطع بعد وفاة النبي ﷺ لا يحتمل النسخ بالعرض.

[٢] - ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة إلى دفع الخلاف به، بل نفس ضروريته من الدين التي لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلاً عن مجتهد. (عصام المحصلين).

(و) لا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني عادة؛ إذ (قد يكون) الظني (جلياً^(١))
فتتوافق القرائح فيحصل الاتفاق^(٢).

والقياس على أكل طعام معين في وقت واحد بعيد؛ لعدم الصارف^(٣) ثمة،
بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف، وهو الأمانة.

(قوله): «لعدم الصارف» عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على أكل طعام معين، فهذا افتراق؛ إذ لا محذور في الافتراق.
(قوله): «بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف» يعني الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجتماع، وهو
وجود الأمانة [١] التي هي مستند الإجماع.

(١) والجلي ما لا يختلف فيه، بل يؤدي إلى اجتهد الكل بالنظر فيه إلى حكم واحد، والخفي بخلافه.
(منتخب من النقود والردود).

(*) لا يمتنع الاتفاق على مدلوله، وهذا ليس بشيء أيضاً؛ لأن الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة؛
لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً، وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد
وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الإجماع
على شيء من تلك المسائل. وإن أريد بوضح الدلالة متواتر السند فهو الأول، وفيه ما عرفت.
(جلال على المختصر).

(٢) واختلاف القرائح والأنظار إنما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه [٢]. (عضد).
(*) عبارة التحرير لابن الهمام وشرحه في سياق رد دليل المحيل ما لفظه: مع ظهور الفرق بين
الفتوى بحكم وبين اشتهاه طعام واحد وأكله للكل؛ لعدم الجامع؛ لاختلافهم في الدواعي
المشتبهة باختلاف الأمزجة، بخلاف الحكم الشرعي فإنه تابع للدليل، وقد تكون بعض الأدلة
بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه.

(٣) قوله: «لعدم الصارف» وقوله: «لوجود الصارف» ظنن بالداعي في الموضعين. (من حاشية قال
فيها: من خط المتوكل على الله إسماعيل رحمته في نسخته من شرح الغاية).

(*) لعله يريد لعدم ما يصرف في مثال الاتفاق على أكل النوع المعين من طعام معين في وقت واحد
عن إحالة الاتفاق على أكله؛ إذ لم توجد أمانة تصرف عن إحالته، بل وجدت أمانة إحالة
الاتفاق، وهي اختلاف الطبائع والشهوات مع سلامتها عن المعارض، بخلاف ما نحن فيه فإنه
وجد الصارف عن إحالة الاتفاق، وهو القرينة والأمانة على حصول الاتفاق وإمكانه، أعني
المستند الظني الجلي، فتأمل. (عن خط البرطي).

(*) وفي شرح المحلي على الجمع ما لفظه: وأجيب بأن هذا لا جامع لهم عليه؛ لاختلاف شهواتهم
ودواعيهم، بخلاف الحكم الشرعي؛ إذ يجمعهم عليه الدليل.

[١]- وإذا كان كذلك فلا قياس مع الفارق. (ح).

[٢]- في المطبوع: مسلماً. والمثبت من العضد.

وأما العلم به فالقائلون بإمكان انعقاده اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه، فأثبتته الأكثر، **(وقيل)** بل **(يمنتع العلم به)** عادة، وهو مروي عن أحمد بن حنبل، ولهذا نقل عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب؛ وذلك **(لانتشارهم)** في الأقطار، فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسألة المعينة بالحكم المعين **(أو خفاء بعضهم)** بحيث لا يعلم وجوده البتة، وهذا وما قبله معلوم؛ فإن من أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل أحكامهم؟ **(أو رجوعه)** أي: رجوع بعضهم عما أفتى به **(قبل فتوى الآخر)** فيظن انعقاد الإجماع **(أو نحو ذلك)** مما يمنع العلم بوقوعه، كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده، فلا يعلم له خبر، أو خموله فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الأمر كذلك، أو كذبه فيما أفتى به ^(١) لعذر ما، أو اثنين منها أو فوقهما أو غير ذلك، وتجويز واحد مما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الإجماع فكيف بتحقيق بعضها ^(٢)؟

(قوله): «وأما العلم به» هذا هو المقام الثاني من المقامات، وهو النظر في العلم باتفاقهم. **(قوله):** «وهو مروي عن أحمد بن حنبل؛ ولهذا نقل عنه.. إلخ» جعل المؤلف ﷺ ما نقل عنه دليلاً على أنه يقول بامتناع العلم به، وأما ابن الحاجب فحمل هذا المقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع، وسيأتي رجوع المؤلف ﷺ إلى هذا الحمل حيث قال: قالوا: يبعد إطلاع الواحد على إجماعهم دون غيره كما نقل عن أحمد ^[١].

(قوله): «عما أفتى به قبل فتوى الآخر» لو قال: فيرجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم. **(قوله):** «فيظن انعقاد الإجماع» أي: يظن الناقل انعقاد الإجماع، وليس كذلك. **(قوله):** «بعد العلم بوجوده» ليكون مانعاً عن انعقاد الإجماع، ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر، ولعل وجهه أن الانقطاع يشعر به.

(قوله): «أو كذبه فيما أفتى به» لو قيل: أو كذبه في قوله: رأيي في المسألة كذا لكان أعم. **(قوله):** «أو اثنين منها» عطف على ما يفهم من الكلام السابق؛ إذ يفهم من ألف التخيير في قوله: أو خفاء بعضهم أو رجوعه.. إلخ المعطوف عليه، كأنه قال: يمنتع العلم لأحد هذه الأشياء أو لاثنتين منها. **(قوله):** «أو فوقهما» أي: فوق الاثنين.

(قوله): «أو غير ذلك» من التجويزات المقدرة.

(قوله): «فكيف بتحقيق بعضها» كالأولين.

(١) عبارة العضد: في قوله: رأيي في هذه المسألة كذا، والعبرة بالرأي دون اللفظ.

(٢) انتشارهم أو خفاء بعضهم.

[١] - لا يبعد أن يكون رواية أخرى. (حسن بن يحيى الكبسي. ح).

(قلنا) في الجواب عما ذكره: هذا الاحتجاج **(تشكيك^(١))** لأنه مصادم للضرورة **(فإننا نعلم قطعاً من السلف^(٢) الإجماع على تقديم)** الدليل **(القاطع على)** الدليل **(المظنون^(٣))** وعلى أن المشرك لا يغفر له.

وقد أجب عنه بأن هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة؛ لأنهم كانوا

(قوله): «الإجماع على تقديم القاطع.. إلخ» قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس: وأنت خير بأنه لا يسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم، ولكن أنا نعلم أن كل عاقل يقول ذلك كما نعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء؛ ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول: بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعد مجنوناً.

(قوله): «وقد أجب عنه» أي: عن استدلال المخالف بجواب غير الأول.

(١) وهل هذا إلا مثل الشبه العارضة [١] في الضروريات، فإننا مع تلك الاحتمالات نعلم الإجماع قطعاً، ومثل تلك الاحتمالات يجري في العلوم العادية على ما مر في تفسير العلم ولا يقدر في كونها من أقسام العلم. (ملا باختصار يسير).

(٢) ليس المراد إثبات تقديم القاطع على الظني بالإجماع حتى يقال: ثبت بضرورة العقل، وإنما المراد تمثيل فرد من أفراد الإجماع علم ضرورة عنهم، وذلك إجماعهم على تقديم القاطع على المظنون، وإجماعهم على أن المشرك لا يغفر له، والله أعلم، لكن تقديم القاطع على الظني إذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه؛ لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة.

(٣) أما تقديم القاطع على الظني فيثبت بضرورة العقل، بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعد [٢] مجنوناً. (نظام فصول). ومعناه في المنهاج. وفيه نظر، يوضحه قول ميرزاجان في حاشيته: لا يرد أن هذا مما علم من الدين ضرورة وفي مثل هذه الصورة لا يحتاج إلى الإجماع؛ لأن المقصود العلم بتحقيق الإجماع في الجملة. نعم، لو كان المطلوب إثبات جواز تعلق العلم بالإجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان وارداً، أقول: لكنه يققى الكلام في كون هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث؛ إذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظني لم يحصل على هذا التقدير بالنقل إليهم؛ فلا يصح قوله -أي: العصد-: وما ذلك إلا بثبوتهم ونقله إلينا.

نعم، يمكن أن يقال: لا حاجة إلى المقام الثالث للكل؛ إذ يجوز أن يكون من علم الإجماع منهم هو المجتهد الذي يحتج به، وحينئذ لم يحتج إلى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثاني. (ميرزاجان).

[١]- في حاشية ملا ميرزاجان: الشبه القادحة.

[٢]- في المطبوع: يعد. والمثبت من هامش (ب) ونظام الفصول.

قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز، ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه^(١).

وأما نقله: فالقائلون بإمكان معرفته اختلفوا في إمكان نقله، والأكثر على جوازه، **(وقيل: بل (يُمْتَنَعُ نَقْلُهُ)^(٢) إلى من يحتاج به عادة (إذ الأحاد لا تفيد) القطع المطلوب حصوله من الإجماع، فيتعين التواتر؛ إذ لا طريق للنقل غيرهما (والتواتر بعيد) حصوله؛ لوجوب استواء الطرفين والواسطة، بل العادة تحيل مشاهدة^(٣) أهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسماع منهم والنقل عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن يتصل بنا.**

(قوله): «وأما نقله، هذا هو المقام الثالث، وهو النظر في نقل الإجماع إلى من يحتاج به. **(قوله):** «إذ الأحاد لا تفيد.. إلخ» لما سيأتي إن شاء الله تعالى من اشتراط التواتر. اعلم أن هذا البحث أعني نقل الإجماع بالأحاد ذكره المؤلف رحمته وابن الحاجب وغيرهما من الأصوليين في موضعين: الأول: في هذا المقام، أعني بيان امتناع نقل الإجماع، فالقائل بالامتناع هم المنكرون **[١]** للإجماع رأساً، فيكون المراد هنا أن الأحاد لا تفيد في نقل الإجماع سواء كان ظني الدلالة أو قطعيها. للوضع الثاني: فيما سيأتي في بحث هل يثبت الإجماع بنقل الأحاد أو لا بد من التواتر، والمخالف هنالك ليس هم للمانعين للإجماع أصلاً، بل هم بعض القائلين بحجيته كالغزالي وأبي عبد الله وبعض الحنفية، وكلامهم هنالك في الإجماع الثابت بحجيته القطعي دلالاته كما ستعرف ذلك. إذا تقرر هذا فللؤلف رحمته لما قال: «إذ الأحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله من الإجماع» أشعر بأن الكلام هاهنا في القطعي من الإجماع لا سيما مع قوله هنا: «على أنه لا يشترط التواتر في نقله على الأصح»، فإن هذا خاص بالإجماع القطعي دلالاته؛ بدليل قوله: «فالإجماع القطعي الدلالة المنقول بالأحاد أولاً، وليس كذلك؛ إذ المخالف هنا هو المنكر **[٢]** للإجماع مطلقاً. وأما قول المؤلف رحمته: قالوا: يبعد إطلاع الواحد على إجماعهم.. إلخ فهو مبني على أن الخلاف عام في القطعي والظني، فقد جمع المؤلف رحمته هنا بين مقتضى الخلافين، أعني خلاف منكر الإجماع وبين خلاف غيره، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما له نفع في هذا المقام فتأمل، والله أعلم.

- (١) محصول هذا الجواب أنه ممكن من الصحابة لا من غيرهم، وهذا قول المنصور بالله والإمام يحيى والرازي وأحد قولي أحمد بن حنبل كما حكاه في الفصول.
- (٢) قال سعد الدين: وباجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الشارح المحقق هو أنه يمتنع بثبوته، ولو ثبت يمتنع العلم به، ولو علم يمتنع نقله إلى المجتهد، ولو نقل يمتنع الاحتجاج به، والمراد بالامتناع العادي على ما يشعر به الاستدلال، وقد صرح به في المتن والشرح، إلا في الثبوت فإن ظاهر لفظ المتن أن المخالف ينكر بثبوته، والشرح أنه يدعي استحالة. (من حاشيته على العضد).
- (٣) مصدر مضاف إلى الفاعل.

[١] - يحقق هذا؛ فإن الظاهر أن المخالف هنا إنما يخالف في نقل الإجماع بعد الاتفاق على ثبوته لا في ثبوت الإجماع وعده، فالموضعان سيان، والله أعلم. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - ينظر؛ إذ الكلام في إنكار نقل الإجماع لا إنكار الإجماع. (حسن ح).

(وهو) أي: هذا الاحتجاج **(أيضاً تشكيك)** لمصادمته الضرورة؛ إذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لا شبهة فيه الإجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى أن المشترك لا يغفر له ^(١) **(على أنه)** يكتفى في نقل الإجماع بالآحاد و**(لا يشترط التواتر في نقله على الأصح)** واشترطه الغزالي وبعض الحنفية.

لنا: أنه **(كالسنة)** ومنها ظني الدلالة، وظني الدلالة منها المنقول آحاداً يجب العمل به قطعاً، فالإجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك أولى في وجوب العمل به؛ لأن الأول ظني، واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون، فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فثبوته بالمقطوع دلالة أولى. وأما الظني ^(٢) من الإجماع فكالسنة سواء ^(٣).

قالوا: يبعد اطلاع الواحد على إجماعهم دون غيره كما نقل عن أحمد، فلا يفيد ظناً. قلنا: ممنوع، بل وجدانُ الظن من نقل آحاد التابعين لإجماعات الصحابة واقع قطعاً كوجدانه من نقلهم للأخبار.

[الكلام في حجية الإجماع]

مسألة: **(وهو حجة)** شرعية عند أكثر المسلمين، خلافاً للنظام ^(٤) وبعض الخوارج ^(٥)، والإمامية وإن حكي عنهم الوفاق على كونه ^(٦) حجة فليس لكونه

(١) هذا الإجماع من السلف على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشارك لنص القرآن، فالإجماع على نصوص القرآن ليس مما نحن فيه، كحل البيع وتحريم الربا.

(٢) مثل الإجماع السكوتي.

(٣) بل لا يبعد أن يقال: الإجماع نفسه أقوى؛ لاحتمال السنة النسخ دون الإجماع. (منه).

(٤) لا معنى لخلاف النظام في حجيته مع قوله بعدم إمكانه. اهـ وفي حاشية: هذا لا ينافي ما تقدم من نسبة امتناع إمكانه إلى النظام؛ لأنه يستلزم نفي الإمكان، فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين. اهـ وقد تقدم في الحواشي ما يندفع به الاعتراض فتأمل.

(٥) قال في الفصول: ولا اعتداد بمن قال: ليس بحجة مطلقاً كالإمامية والنظام والخوارج. وجعل الجميع قولاً واحداً، وقال في الهامش: قال ابن زيد: الإجماع عند الإمامية ليس بحجة إلا إذا كان فيهم الإمام فحجة، أي: قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما يقوله المعصوم عندهم فلا يكون حجة إلا إذا كان موافقاً. قال الديلمي: وسبب منعهم حجية الإجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الإجماع، وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الإجماع، فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الأحكام. (من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري).

(٦) في المطبوع: على أنه حجة.

إجماعاً، بل لاشتراكه على قول الإمام المعصوم^(١).

والأدلة على حجتيه كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول، وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكروه من أدلة المعقول لما يرد عليها من الأسئلة التي لا تندفع إلا

(قوله): «وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكروه من أدلة المعقول لما يرد عليها.. إلخ» أشار المؤلف بهذا إلى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال للمعقول وإلى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه. وبيان ذلك: أن ابن الحاجب استدل بدليلين من للمعقول: الأول منها: أنهم أجمعوا على القطع بتخلف المخالف للإجماع، فدل على أنه حجة، فإن العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء للتحقق لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد توافق أو ظن، بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع، فوجب [١] الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك، فيكون مقتضاه -وهو خطأ للمخالف له- حقاً، وهو يقتضي حقيقة ما عليه الإجماع، وهو المطلوب. ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال إجماع الفلاسفة على قدم العالم، وإجماع اليهود على أنه لا نبي بعد موسى، وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل، فإن كلا منها قد اشتمل على ما ذكرتم من القيود مع أنه لا يحكم بإسناده [٢] إلى القاطع. وأجاب بأن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي، وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير، فانتفى قيد الشرعية للشار إليه فيما تقدم بقوله: في شرعي، وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني ين لا يشبهه على أهل المعرفة والتمييز. وإجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل الأحاد في الطبقة الأولى وإن تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى: هذه شريعة مؤبدة ما دامت السماوات والأرض، فليس إجماعهم عن تحقيق؛ إذ لو كانوا محققين [٣] لم يجمعوا عليه؛ لأنه موضوع، فلا يرد نقضاً؛ لانقضاء قيد التحقيق [فيهم] [٤]. وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور؛ لأنه أثبت فيه الإجماع بالإجماع أو بنص متوقف على الإجماع. وأجاب بأن للدعي كون الإجماع حجة؛ والذي يثبت [٥] به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الإجماع متمتع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الإجماع حجة أو لا، وثبت هذه الصورة من الإجماع ودالاتها العادية على [وجود] [٦] النص لا يتوقف على كون الإجماع حجة. الثاني من الدليلين العقليين: أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع، وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع، بل القاطع هو للمقدم على غيره، فلو كان غير قاطع لزم تعارض الإجماعين، والعادة قاضية بامتناعه. وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذي قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الإجماع حجة إذا بلغ للمجموع عدد التواتر، فإن غيره لا يقطع بتخلف مخالفه ولا يقدم على القاطع إجماعاً. وأجاب بأن الدليل [٧] ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط، فإنهم خطأوا للمخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر، وإن سلم فلا يضرنا؛ إذ غرضنا حجية الإجماع في الجملة، وقد ثبت عدد التواتر في أكثر ما يستدل به من الإجماع كإجماع الصحابة والتابعين. هذا حاصل ما ذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار إليه للمؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سياقي إن شاء الله تعالى.

(١) وكذا ما نقل عن النظام والخوارج من الموافقة فإنهم عند التحقيق مخالفون، أما النظام فلأنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا، بل قال كما نقله عنه الأمدي: الإجماع هو كل قول يحتج به. وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن الملخص: إن إجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة، وأما بعدها فقالوا: الحجة في إجماع طائفتهم لا غير؛ لأن العبرة بقول المؤمنين، ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم، ذكره الإسني.

[١]- في المطبوع: يوجب. والمثبت من العضد.

[٢]- في حاشية السعد: باستناده.

[٣]- في المطبوع: محققين. والمثبت من الجواهر.

[٤]- ما بين المعقوفين من الجواهر.

[٥]- في شرح العضد: ثبت.

[٦]- ما بين المعقوفين من شرح العضد.

[٧]- ولورد هذا بأن ذلك استدلال على كونه حجة بالإجماع وهذا لا يحتاج إلى دليل آخر لكان أولى. (حسن بن يحيى ح).

بتكلف، وذكرنا ما هو معتمد عليه من الأدلة النقلية فقلنا: هو حجة **(لقوله)** تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) ^(١) نُوَلِّهِ ^(٢) مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ^(٣)﴾ [النساء]، ووجه الدلالة: أن الله تعالى **(جمع بين المشاقة)** للرسول ﷺ **(واتباع غير سبيلهم)** أي: المؤمنين **(في الوعيد)** حيث قال: ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾، فيلزم أن يكون اتباع غير ^(٣) سبيل المؤمنين محرماً، وإلا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد؛ إذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد، بأن يقول مثلاً: إن زנית وشربت الماء عاقبتك ^(٤)، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع

(قوله): «إذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال» هذا تقرير للاستدلال يندفع به ما يقال: إن مجرد الوعيد على أمرين لا يقتضي الإيعاد على كل منهما كما إذا قيل: من ترك الإطعام والكسوة والإعتاق في الكفارة **[١]** فله نار جهنم.

(١) يقال: لولا الإجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه، فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الإجماع. اهـ وقد ذكر الإسنوي ما لفظه: لا يسلم أن السبيل لغة هو قول أهل الإجماع، بل دليل الإجماع. وبيانه: أن السبيل لغة هو الطريق الذي يمشى فيه، وقد تعذرت إرادته هاهنا، فتعين الحمل على المجاز، وهو إما قول أهل الإجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا، والثاني أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق، وهو كون كل واحد منهما موصلاً إلى المقصد. وأجاب المصنف -يعني البيضاوي-: بأن السبيل أيضاً يطلق على الإجماع؛ لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وإذا كان كذلك فحملة على الإجماع أولى؛ لعموم فائدته، فإن الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد، وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد.

(٢) أي: نجعله والياً لما تولى من الضلال؛ بأن نخذله ونخلي بينه وبين ما اختاره. (كشف).

(٣) في المخطوطات: أن يكون غير سبيل المؤمنين محرماً.

(٤) كان الأحسن في التمثيل أن يقول: إن شربت الخمر وشربت الماء، أو إن أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك؛ لما بين الشرين أو الأكل والشرب من المناسبة التي ليست بين الزنا وشرب الماء.

سبيلهم؛ لأنه لا واسطة بينهما.

ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجة؛ لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.

(وهو) أي: هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الآية الكريمة **(ظني)** لأنه معترض عليه بوجوه كثيرة، منها: أن الآية تدل على نقيض المطلوب؛ لأن مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وسبيلهم التمسك بالدليل ^(١) لا بالإجماع، فلا يجب التمسك بالإجماع، ويؤيده أن السبيل في اللغة الطريق، فإطلاقه على الدليل أولى وأقرب من إطلاقه على الاتفاق؛ لمشاركته الطريق في الإيصال. ومنها: أن منطق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم، وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم؛ لثبوت الواسطة، وهي ترك الاتباع

(قوله): «لأنه لا واسطة بينهما» إشارة إلى أن حرمة اتباع غير سبيل للمؤمنين وإن كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم **[١]** لكن لا مخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم [واتباع سبيلهم] **[٢]**؛ لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم؛ إذ معنى السبيل ما يختار الإنسان لنفسه من قول أو فعل، كنا في حاشية السعد، وأما بعضهم فذكر أن عدم الواسطة مبني على قول من يقول بأن التروك أفعال.

(قوله): «بوجوه كثيرة» ذكرها السعد، قال: ووجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الأمدي.

(قوله): «لا بالإجماع» الأولى: لا الإجماع؛ إذ زيادة الباء تقتضي بأن للجمعين تمسكوا بالإجماع، وليس ذلك هو المراد، بل المراد أن سبيلهم ليس هو إجماعهم كما هو مراد المستدل، بل تمسكهم بالدليل؛ ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيا بعد: وأقرب من إطلاقه -أي: السبيل- على الاتفاق، والله أعلم.

(قوله): «لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع.. إلخ» قد أجاب عن هذا بعضهم بقرب من جواب السعد المتقدم حيث قال: وأجيب بأن ترك اتباعهم بالكلية غير سبيلهم. وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال: وبأن قول القائل: لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين، حتى لو قال: لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم كان ركيكاً. وصرح بمثل ذلك الإمام المهدي عليه السلام **[٣]** والدواري.

(١) وقد أجيب عنه بأن اتباع غير الدليل داخل في مشاققة الرسول ﷺ، أي: مخالفة حكمه، وحينئذ يلزم التكرار. (تلويح معنى). يقال: هو من عطف الخاص على العام.

[١]- في المطبوع: أعم من وجوب اتباع سبيلهم؛ لأن ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم. والمثبت من نسخة ومن حاشية السعد.

[٢]- ما بين المعقوفين من نسخة ومن حاشية السعد.

[٣]- قال الإسنوي: وفيه نظر، فإن اتباع الغير هو إتيانه بمثل فعله لكونه أتى به، فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين، وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد، وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد. اهـ هذا غير مستقيم؛ لأن مضمونه أن التارك لم يقل بأن الإجماع حجة، وليس هو المراد؛ لأن غايته أنه مخطئ، وإنما المراد أنه من القائلين بحجية الإجماع وخالف ما أجمعوا عليه، ففرق بين المسألتين، أعني القول بأنه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول، والله أعلم. (من خط سيدي أحمد بن محمد بن إسحاق رحمهم الله).

لسبيلهم ولغير سبيلهم^(١).

وأقواها قوله: **(لاحتمال التخصيص)** لجواز أن يريد سبيلهم في مطاوعة الرسول ﷺ وترك مشاقته، أو في مناصرته، أو في التآسي به في الأعمال أو فيما صاروا به مؤمنين، وهو الإيمان بالله وبرسوله، وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع^(٢)؛ لأن غيره من أدلة التمسك لا يخلو عن قدح، فلو أثبتت حجية الإجماع به لزم الدور، وأيضاً^(٣) إثبات الأصل الكلي بدليل ظني لا يجوز.

ومن الأدلة المعتمدة في إثبات حجية الإجماع قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(٤) لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴿البقرة: ١٤٣﴾، وتقريره: أن الله سبحانه عدل هذه الأمة؛ لأنه تعالى جعلهم وسطاً، وقد قال الجوهري:

(قوله): «عدل هذه الأمة» يعني ظاهراً وباطناً؛ لعلمه ببواطن خلقه؛ بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فإننا لا نعتبر فيها إلا الظاهر؛ لعدم إطلاعنا على الباطن، فإذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية، وفي ذلك كون إجماعهم حجة، ذكره الإمام الحسن عليه السلام والدواري في شرح الجوهرة. لكن يقال: وإن انتفت المعصية عن الأمة فمدار حجية الإجماع على انتفاء الخطأ عن الأمة؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي: وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا، لكن الآية لا تفيد ذلك كما يشير المؤلف عليه السلام إلى ذلك فيما يأتي حيث قال: فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ.. إلخ، والله أعلم.

(١) إن قيل: المراد عند وجوب الاتباع للسبيل، وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة. ومن يقول: إن التروك أفعال يقول: هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأتى عنده الواسطة، قال الرملي: وأجيب بأن ترك الاتباع.. إلخ سيلان.

(٢) ولولا الإجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن، فيكون إثباتاً للإجماع بها لا تثبت حجتيه إلا به، فيكون دوراً. (عضد).

(٣) أيضاً ساقطة من المطبوع.

(٤) وسطاً أي: خياراً، وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء؛ ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث، وقيل للخيار: وسط لأن الأطراف يتسارع إليها الخلل والإعوار، والأوساط محمية محوطة، قال:

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً أو عدولاً؛ لأن الوسط عدل بين الأطراف ليس إلى بعضها أقرب من بعض. (كشاف). وفي التلويح: أما قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ الآية فلأن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد؛ إذ لا فسق فيه، بل هو مأجور، ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم، ولأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الأحاد، وبعد التسليم لا دلالة على قطعية إجماع المجتهدين من [١٧] أي عصر.

[١٧] - في التلويح: في.

الوسط من كل شيء: أعدله، ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء، والشاهد لا بد وأن يكون عدلاً، وهذا التعديل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها - لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل^(١) - فنحن نعلم بالضرورة خلافه، فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً.

واعترض بأن العدالة فعل العبد؛ لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقبحات، والوسط فعل الله تعالى؛ لقوله: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، فيكون الوسط غير العدالة؛ لأن المعدل لا يجعل الرجل عدلاً، بل يخبر عن عدالته.

ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم الرسالة كما نص عليه أكثر المفسرين، وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها، فتكون الأمة عدولاً في الآخرة لا في الدنيا.

ولو سلم فالخطاب في «جعلناكم» للموجودين عند نزول الآية؛ لأن خطاب من لم يوجد محال، فالآية تدل على أن إجماع أولئك حق، لكننا لا نعلم بقاء جميعهم بأعيانهم

(قوله): «الوسط من كل شيء أعدله» قال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم: ٢٨] أي: أعدهم، ذكره المفسرون، وقال عليه السلام: ((خير الأمور أوسطها)) أي: أعدلها، ذكره الدواري.

(قوله): «لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل» اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه، وقال: بعد التسليم لا دلالة على قطعية إجماع المجتهدين.

(قوله): «والوسط فعل الله» أي: جعلهم وسطاً فعله تعالى، ففي العبارة تسامح.

(قوله): «فيكون الوسط غير العدالة» فلا يفسر جعلهم وسطاً بالعدالة.

(قوله): «عدولاً في الآخرة» وأجاب في شرح الجوهرة بأن الله قد جعلهم عدولاً، ولو كان المراد في الآخرة لقال: وسنجعلكم عدولاً. قلت: يجاب عن هذا بأنه مثل: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]. وأجيب أيضاً بأن العدالة إذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده.

(قوله): «بقاء جميعهم» أي: بقاء الموجودين عند نزول الآية.

(١) أثبت لمجموع الأمة العدالة، وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم؛ لأن العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل إلى جانب الباطل، ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الأمة، فيتعين المجموع. (تلويح).

(*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول، فإذا نفي عن واحد فقد نفي عن الكل، أي: الكل المجموعي، والمعنى أنها تنتفي كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها، فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك، يعني خروج الواحد، والله أعلم.

إلى ما بعد وفاة الرسول ﷺ، فلا تثبت حجية الإجماع.
سلمنا، لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط، فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر^(١) فلا يقدر ذلك في عدالتهم.
سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق لكن لا دلالة في الآية على وجوب الاتباع، والمجتهد لا يلزم أن يتبع كل ما كان حقاً في نفسه^(٢)؛ بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا^(٣): إن كل مجتهد مصيب.

(و) من الأدلة على كون الإجماع حجة - وهو الدليل المعمول عليه - ما تواتر معني^(٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به من عصمة جماعة هذه الأمة عن الخطأ وأن الحق لا يخرج عنها إلى يوم القيامة، فمن ذلك قوله عليه وآله السلام: ((لن تجتمع أمتي) على الضلالة أبداً، فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة))

(قوله): «إلى ما بعد وفاة الرسول ﷺ» لينعقد الإجماع بهم إذا كان المخاطبون باقين جميعاً.
(قوله): «خطأ لكنه من الصغائر» يقال: الخطأ ليس بمعصية على المختار^[١]، والإمام المهدي عليه السلام وشارح الجوهرة ذكرا احتمال الصغيرة ولم يذكر الخطأ، وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة.
(قوله): «والمجتهد لا يلزم أن يتبع ما كان حقاً في نفسه» فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للإجماع على هذا.
(قوله): «وإن قلنا: إن كل مجتهد مصيب» وقد يجاب بأنه مصيب بالنظر إلى نفسه، وأما بالنسبة إلى المجتهد الآخر فلا.
(قوله): «عصمة جماعة هذه الأمة عن الخطأ» أما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت^[٢].
(قوله): «لن تجتمع أمتي على ضلالة» وجه الاستدلال أن عموم النص ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة، فلا يجوز الإجماع عليه، فيكون ما أجمعوا عليه حقاً لا تجوز مخالفته، كذا في التلويح، واعترض بأننا لا نسلم أن الخطأ المظنون ضلالة.

(١) ولأن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد.. إلخ ما تقدم عن التلويح.
(٢) الضمير في (نفسه) لعله يعود إلى كل ما كان، ولعل المراد أن المجتهد لا يلزم أن يتبع كل ما كان حقاً في نفس الأمر، بل ما ظنه حقاً بحسب ما أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن حقاً في نفس الأمر.
(٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة.
(٤) وهو أنه جاء بروايات كثيرة، والآحاد وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك [وحصل العلم به]^[٣] كما في شجاعة علي وجود حاتم. (عضد).

[١]- لا كبيرة ولا صغيرة. (ح).

[٢]- لعله يريد ما مر له من قوله: لكن يقال: وإن انتفت المعصية.. إلخ في القولة التي أولها: عدل هذه الأمة من أن مدار حجية الإجماع على انتفاء الخطأ، وهو أخص. (ح عن خط شيخه).

[٣]- ما بين المعقوفين من العضد.

أخرجه الطبراني^(١) في الكبير عن ابن عمر.
 وقوله ﷺ: **(لن تزال^(٢) طائفة)** من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم
 من خذلهم وفارقهم حتى يأتي أمر الله)) رواه الروياني^(٣) وابن عساكر^(٤) عن
 عمران بن الحصين.

وقوله ﷺ: **(يحمل هذا العلم)** من كل خلف عدوله، ينفون عنه
 تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)) رواه زيد بن علي في مجموعه
 عن آبائه عن علي عليه السلام عنه ﷺ.

وقوله ﷺ: **(من فارق الجماعة)** شبراً^(٥) فقد خلع ربة الإسلام من
 عنقه)) أخرجه أحمد بن حنبل^(٦) وأبو داود والحاكم^(٧) في مستدركه عن أبي ذر.

(قوله): «الروياني» بضم الراء وسكون الواو وبعدها ياء نسبة إلى رويان، بلد من طبرستان، كذا نقل.

(١) الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن موسى اللخمي المعمر، جاوز المائة، وهو من الموسعين في التصنيف،
 وما مات حتى طبقت مصنفاته الأرض، توفي سنة ٣٦٠. (من خط العلامة الصفي الجنداري).

(٢) يلزم منه كون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على
 ما هو المتبادر منه في عرف المتشعبة على ما مر، ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الأعصار
 تحقق طائفة من العلماء، وليس كذلك؛ أما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر، وأما عند
 من لم يجوز فلهذا لا يلزم عنده تعدد المجتهد إلا أن يقال: المقصود من الحديث أن دائماً يوجد من علماء
 دين محمد ﷺ من كان على الحق. (ميرزاجان).

(٣) الروياني الحافظ عبد الواحد بن إسماعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره، توفي سنة ٣٠٧. (من
 خط العلامة الجنداري).

(٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله، جمع ما لم يتفق لغيره مع زهد وورع، لم تفته التكية
 الأولى في الصف الأول أربعين سنة، توفي سنة ٥٦٩. (من خط الجنداري).

(٥) وفي رواية: قيد شبر. اهـ وقوله: ربة الإسلام هي قطعة الحبل. (نجري).
 (*) في [شرح] سنن النسائي للسيوطي رحمه الله: الربة في الأصل عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو
 يدها تمسكها، فاستعارها للإسلام، يعني ما يشد به المسلم نفسه من عرى الإسلام، أي: حدوده
 وأحكامه وأوامره ونواهيه.

(٦) توفي أحمد سنة ٢٤٢. وقوله: «وأبو داود» توفي أبو داود سنة ٢٧٥. (من خط العلامة الجنداري).

(٧) هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري ابن البيع صاحب التصانيف، مات ٤٠٥. (من خط الجنداري).

(ونحوه) أي: نحو ما ذكرناه من الأحاديث النبوية، فمن ذلك: ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه ﷺ أنه قال: ((إن الله أجاركم^(١)) من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق^(٢)، وأن لا تجتمعوا على ضلالة)).

وابن أبي عاصم عن أنس أنه ﷺ قال: ((إن الله قد أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة^(٣))).

والترمذي^(٤) عن ابن عمر عنه ﷺ أنه قال: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة، ويد الله تعالى على الجماعة، من شذ شذ إلى النار)).

وابن ماجه^(٥) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: ((لا تزال طائفة من أمتي قوامه على أمر الله لا يضرها من خالفها)).

والحاكم في مستدركه عن عمر أنه ﷺ قال: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)).

وأخرج أيضاً عن عمر أنه ﷺ قال: ((لا يزال هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة)).

(قوله): «أجاركم الله من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم.. إلخ» لا زائدة في الثلاث خلال، والله أعلم.

(١) في المطبوع: قد أجاركم.

(٢) الظاهر أن المراد نفي دوام هذا الظهور، أو على جميع أهل الحق حتى تنطمس آثاره وتخفى أنواره، لا نفي ذلك عن الجميع وفي كل حين فإن الواقع بخلافه، وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشياعه. (من أنظار سيدي ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره).

(*) في حاشية ما لفظه: لعله يريد بالحجج بحيث يجهل الحق، وإلا ناقض ما رواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه ﷺ: ((ما اختلفت أمة بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها)).

(٣) ضعيف. (جامع صغير).

(٤) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضرير، توفي سنة ٢٧٩. (من خط العلامة الجنداري).

(٥) محمد بن يزيد بن ماجه القزويني الحافظ، مات سنة ٢٧٣.

والبخاري ومسلم^(١) عن المغيرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون)).

ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)).

ومسلم عن عقبة بن عامر أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تزال عصابة^(٢) من أمتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك)).

وأحمد في مسنده وأبو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوهم حتى يقاتل آخرهم الدجال)).

وأحمد وابن جرير^(٣) عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تزال بهذا الأمر عصابة^(٤) على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك)).

ومسلم عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لن يبرح^(٥) هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة^(٦))).

وابن عساكر عن جابر، وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة)).

وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله)).

وأحمد بن حنبل عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من

(١) مات البخاري سنة ٢٥٦، ومات مسلم ٢٦١. (من خط العلامة صفى الدين الجنداري).

(٢) في القاموس: والعصبة بالضم من الرجال والخييل والطير ما بين العشرة إلى الأربعين كالعصابة بالكسر.

(٣) هو محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير، توفي رحمته الله سنة ٣١٠.

(٤) في نسخة: ظاهرين.. إلخ.

(٥) أي: بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه إلى قرب قيام الساعة. (شرح الجامع).

(٦) صحيح. (جامع صغير).

أمتي على الحق ظاهرين)).

وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من أمتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله)).

والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا يبرح هذا الدين قائماً تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة)).

وأخرج أيضاً عن معاوية عن زيد بن أرقم [عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال] (١): ((لا يزال أناس من أمتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الأمر)).

والبخاري ومسلم وأحمد عن معاوية عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس)).

ومسلم وأحمد عن جابر عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل عيسى بن مريم فيقول أميرهم: صل بنا، فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمير؛ تكرمة لهذه الأمة)).

والترمذي وابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((يد الله على الجماعة)).

وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((اثنان خير من واحد) (٢)، وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة) (٣)، ولن يجمع الله عز وجل أمتي إلا على هدى)).

(١) ما بين المعقوفين من (أ، ب، د).

(٢) يعني هما أولى بالاتباع وأبعد من الابتداء فالزموا الجماعة فإن الله لم يجمع أمتي أي أمة الإجابة إلا على هدى أي حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الأمة ومن ثمة كان إجماعهم حجة. رواه أحمد عن أبي ذر الغفاري قال الشيخ: حديث صحيح. (من شرح الجامع الصغير).

(٣) فيه -أي: في الحديث-: ((عليكم بالجماعة فإن يد الله على القسطاط)) القسطاط [١]: المصر الجامع، ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل مصر، كأنهم خصوا [بواقية الله تعالى] وحسن دفاعه، ومنه الحديث الآخر: ((يد الله على الجماعة)) أي: أن الجماعة المتفقة من أهل الإسلام في كنف الله، وواقيته فوقهم، وهم بعيد من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم. (نهاية).

[١]- في المطبوع: القسطاس. في الموضعين، والمثبت من النهاية، وكذلك الزيادة التي بين المعقوفين.

وأخرج أحمد عن رجل عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((أيها الناس، عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة)).

وأخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر، والحاكم أيضاً عن ابن عباس عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((لا يجمع الله عز وجل أمر أمتي على ضلالة أبداً، اتبعوا السواد الأعظم، يد الله على الجماعة، من شذ شذ في النار^(١))).

وأخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة^(٢) عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((يد الله على الجماعة، والشيطان مع من خالف الجماعة يركض)).

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((من فارق المسلمين قيد شبر^(٣) فقد خلع ربة الإسلام من عنقه، ومن مات وليس عليه إمام فميته جاهلية)).
وأخرج الحاكم في مستدركه عن معاوية عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((من فارق الجماعة شبراً دخل النار)).

والنسائي عن حذيفة عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: ((من فارق الجماعة شبراً فارق الإسلام)).
والنسائي وابن حبان في صحيحه^(٤) عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((سيكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد أن يفرق أمة محمد كائناً من كان فاقتلوه^(٥)، فإن يد الله على الجماعة، وإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض)).

(قوله): «ومن مات وليس عليه إمام» يعني لم تثبت عليه طاعته، بل عصاه وترك متابعتة، كذا نقل. وإذا ترك متابعتة كان وجود الإمام في حقه كالعدم، فيصدق [عليه (نخ)] أنه ليس عليه إمام.

- (١) في القاموس: شذ يشذ ويشذ شذاً وشذوذاً، إذا انفرد عن الجمهور.
- (٢) هو عرفجة بن أسعد، وهو الذي أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفاً من فضة فأتنت فأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يتخذ ذلك من ذهب. هذه رواية أبي داود، وفي رواية أن المتخذ طرفه بن عرفجة.
- الكلاب كغراب: موضع وماء له يوم، كذا في القاموس.
- (٣) قال في القاموس: وقيد رمح بالكسر، وقاد رمح: قدره.
- (٤) وأحمد بن حنبل عن عرفجة بن شريح. (شرح جامع).
- (٥) في النهاية: فيه: ((سيكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه يمشي إلى أمة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه)) أي: شرور وفساد، يقال: في فلان هنات أي: خصال شر، ولا يقال في الخير، وواحدها هنت، وقد تجمع على هنوات. وقيل: واحدها هنة تأنيث هن، وهو كناية عن كل اسم جنس، ومنه حديث سطحي: ثم تكون هنات وهنات، أي: شدائد وأمور عظام.

وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً.

احتج المخالفون بوجهين: **(قالوا)** أولاً: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ (تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)﴾ [النحل: ٨٩]، فلا نرجع في تبيان الأحكام إلا إليه، والإجماع غيره.

وقالوا ثانياً: قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا مرد غير ^(١) الكتاب والسنة.

والجواب عن الأول: لا نسلم أن المراد ما ذكره؛ لأن كون القرآن تبياناً لكل شيء لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء ^(٢) أو لكلها، وإلا لزم أن لا تكون السنة دليلاً بعين ما ذكر، والخصم لا يقول به.

واعترض: بأن تبيان الميّن محال، فيحصل التنافي.

وأجيب: بأن كل واحد يكون تبياناً على سبيل البدل، فلا يلزم تبيان ^(٣) الميّن، وإلا امتنع العمل بالسنة.

(قوله): «لا نسلم أن المراد ما ذكره» وهو أن يكون معنى الآية أن لا يرجع في تبيان الأحكام إلا إليه.
(قوله): «لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء.. إلخ» إذ ليس في الآية ما يفيد حصر التبيان في القرآن، فلا ينافي كون غيره بياناً.

(قوله): «وإلا لزم.. إلخ» أي: وإن لم يمنع كون المراد حصر التبيان في القرآن لزم أن لا تكون السنة دليلاً.
(قوله): «والخصم لا يقول به» أي: لا يقول بعدم كون السنة دليلاً.

(قوله): «واعترض» هذا الاعتراض على قوله: لا ينافي كون غيره تبياناً.

(١) في المطبوع: إلى غير.

(٢) ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الإجماع. (عضد).

(*) قال الملا ميرزاجان: وأراد بقوله: كون غيره أيضاً تبياناً للشيء ما يصلح له، فلا يلزم تبيان الميّن؛ إذ من المعلوم أن القرآن لا يكون تبياناً لكل شيء بالفعل، بل بالنسبة إلى البعض إنما يكون تبياناً بعد تعمق النظر.

(٣) في المطبوع: بيان.

والحق أن الأدلة الشرعية كلها معارف مبيّنة للأحكام الشرعية، ولا امتناع في اجتماع المعارف والمبيّنات على مبيّن واحد، وإنما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص.

وعن الثاني: بأن الرد إلى الإجماع رد إلى الكتاب والسنة؛ لوجوب كون الإجماع مردوداً إليهما لكونهما سنده، فهما أصلان له، وبأن الآية دلت على عدم حجية الإجماع في الحكم المتنازع فيه، ولا تنازع فيما أُجمع عليه.

(و) إن سلم ما ذكره في الآيتين كان (غايته الظهور) والظاهر لا يقاوم القاطع.

[الكلام في إجماع العترة]

مسألة: في ذكر الخلاف في إجماع العترة وأدلة الفريقين، فقالت الزيدية وأبو علي وأبو هاشم وأبو عبدالله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبدالجبار: (وإجماع العترة حجة) والأكثر على أنه ليس بحجة، والمختار هو الأول؛ لما عليه من الأدلة من الكتاب والسنة المتواترة، أما الكتاب فقوله: (بدليل) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ (لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ) الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب]، وجه الدلالة: أنه تعالى أخبر مؤكداً بالحرص بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً، وما يريد الله تعالى من أفعاله

(قوله): «والحق» أي: الحق في الجواب أن الأدلة.. إلخ، هذا إشارة إلى ضعف الجواب بكون كل واحد تبياناً على سبيل البديل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه إن اجتمع تبيانية كل منهما يلزم أن لا تكون التبيانية على سبيل البديل، وإن لم يكن [١] اجتماعهما في التبيانية أصلاً يلزم أن يكون تبيانية كل منهما منافية لتبيانية الآخر، وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لا ينافي كون غيره تبياناً، ثم قال: والحق أن الأدلة إلى آخر ما ذكره للمؤلف رحمه الله، والله أعلم.

(قوله): «وبأن الآية دلت على عدم حجية الإجماع في الحكم المتنازع فيه» هكذا في شرح المختصر، واعترضه في الجواهر بأنه يلزم أن لا يكون الإجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً، واللازم باطل قطعاً؛ لأن القائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه، فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف [٢] بهذه الآية، ولأن الغرض من شرعية [وضع] الإجماع ليس إلا أن يكون حجة في المتنازع ويرتفع [٣] به النزاع، فإذا لم يكن الإجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض، ثم قال: فالأولى في الجواب أن يقال: الرد إلى الإجماع رد إلى الكتاب إلى آخر ما ذكره للمؤلف رحمه الله.

[١] - في المطبوع: يمكن. والمثبت من الجواهر. وفي هامش الجواهر على يكن: أي: يوجد.

[٢] - لفظ الجواهر: فيلزم كونهم محجوجين بهذه الآية في المتنازع.

[٣] - في المطبوع: ولا يرتفع، بزيادة (لا) والمثبت من الجواهر.

واقع قطعاً، فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة. والرجس المطهرون^(١) عنه ليس إلا ما يستخبث من الأقوال والأفعال ويستحق عليه الذم والعقاب؛ لأن معناه الحقيقي لا يخلو عنه أحد منهم، وليس المراد إذهابه عن كل فرد^(٢)؛ لأن المعلوم خلافه، فتعين أن المقصود إذهابه عن جماعتهم، وهو المطلوب.

(قوله): «الطهارة التامة» فهم ذلك من تعريف الرجس.

(قوله): «والرجس ليس إلا ما يستخبث.. الخ» لا يقال: الحجة [١] إنها تثبت بأن يتبني الخطأ كما أنه لا بد منه في إجماع الأمة، والخطأ ليس مما يستخبث ويذم عليه؛ لأنه مغفوف. يؤيد هذا أن العصمة لم تثبت بمجرد حجة قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه؛ لعدم منافاتها للخطأ، بل إنها تثبت بأدلة أخرى كما ذلك معروف، وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس عليه السلام، وعن واثلة أيضاً. وفي تفسير السيوطي لآيات الأحكام ما لفظه: واستدل به من قال: إن إجماع أهل البيت حجة؛ لأن الخطأ رجس فيكون مغيثاً عنهم. قلت: فحينئذ لا إشكال.

(قوله): «عن كل فرد» لعله أراد غير الأربعة.

(١) في شرح الغاية لابن جحاف: ولا يمكن أن يراد بالرجس معناه الحقيقي الذي هو الأقدار والنجاسات؛ للعلم بأنه لم يطهرهم منها، وأنه ينجس منهم ما ينجس من غيرهم، فتعين أن يكون المراد المعنى المجازي، وهو الذنوب والمعاصي، وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقة المشابهة، وتطهيرهم بعصمتهم تعالى لهم، ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الأربعة - للعلم أيضاً بأنها تجوز عليهم، ويصدر من أفرادهم ما يصدر من غيرهم - علم أن المطهر بالعصمة هو جماعتهم، فلا يجوز عليهم أن يتفقوا على مقارفة شيء منها، فثبتت عصمتهم؛ إذ لا مخرج للفظ عن حقيقته ومجازه، فإذا بطل أن يراد الحقيقة ثبت المجاز، وإذا بطل أن يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة؛ لأن مراده تعالى كائن، فثبتت عصمتهم فيما اتفقوا عليه، فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحق.

(٢) في شرح ابن جحاف: لا يقال: قد أمرنا بمحبة كل مؤمن وموالاته، فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله، واللازم ظاهر البطالان؛ لأننا نقول: لم نؤمر بمودته أمراً مطلقاً، بل ما علمنا كونه على الحق وما دام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محقاً - وهي الطريق التي وجبت بها مودته - تنافي مودته من هذه الحيثية، فتحرم حينئذ، ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢]، ولم نؤمر أمراً مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً، ولو أمرنا بمودته أمراً مطلقاً لوجب عصمته، كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمراً مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم؛ لمنافاتها مودتهم. لا يقال: نحن نحبهم لقربانهم من رسول الله ﷺ، ونخالفهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال، ولا منافاة؛ لأن جهة المودة هي القرابة، ومخالفتهم من غير هذه الحيثية، بل من جهة أخرى؛ لأننا نقول: هذه المودة وجودها وعدمها على سواء؛ إذ لم يبق لها مورد غير اللسان، ولا عبرة به وحده، فإذا صارت كقدرة الأشعري؛ قالوا: للبعد قدرة حال الفعل لكن لا تأثير لها فيه.. إلى آخر كلامه فخذ.

[١] - قوله: «لا يقال: الحجة» لم تثبت إلا في بعض النسخ، وتركها أولى. (ح عن خط شيوخه).

وليس المراد بأهل البيت أزواجه؛ لأنه ﷺ قد بين المراد به في أحاديث كثيرة بالغة حد التواتر، على أن الأهل إذا أضيف إلى البيت لم يتبادر منه الأزواج. فإن قيل: قد جاء في بعض الأحاديث ما يقتضي دخول نسائه في أهل بيته، مثل قوله جواباً لأم سلمة في قولها: أما أنا من أهل البيت؟ قال: «بلى إن شاء الله تعالى»، وقوله: «بلى فادخلي في الكساء» قالت: فدخلت في الكساء بعدما قضى دعاءه لابن عمه ولا بنته ولا بنيه.

قلنا: روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية: «إنك على خير»، وفي رواية: «إنك إلى خير»، وفي رواية: «أنت على مكانك وأنت على خير»، وفي رواية: «أنت إلى خير، أنت من أزواج النبي»، وفي رواية: «مكانك فإنك على خير» وغير ذلك - أكثر.

ولو سلم التساوي وجب الجمع^(١)، وقولها: بعدما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله ﷺ: «اللهم هؤلاء أهل بيتي...» إلى آخره على اختلاف الروايات^(٢)، وبه يحصل الجمع.

(قوله): «أما أنا من أهل البيت» بتخفيف ميم؛ لأنها حرف تنبيه [١].

(قوله): «بلى إن شاء الله» في قوله ﷺ: «(إن شاء الله)» ما لا يخفى، فلا وجه ظاهر يحتج به.

(قوله): «على اختلاف الروايات» ففي بعضها كما يأتي: «اللهم هؤلاء عترتي»، وفي أخرى: «(أهلي)، وفي أخرى: «(أهل بيتي وعترتي)، وفي أخرى: «(أهلي وأهل بيتي)، وفي أخرى: «(أهل بيتي وخاصتي)».

(١) أي: بين الدليلين.

(٢) ففي حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي: «اللهم هؤلاء عترتي»، وفي حديث جابر الآتي: «اللهم هؤلاء أهلي»، وفي رواية عن الحسن السبط: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي»، وفي رواية عن سعد: «اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي»، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي»، وفي رواية ابن عباس: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي»، وفي رواية أبي عبدالله بن جعفر الطيار: «اللهم إن لكل أهلاً وإن هؤلاء أهلي».

[١] - شكك عليه في بعض النسخ، وعليه ما لفظه: الظاهر أن الهمزة للاستفهام وما نافية؛ ولهذا قال ﷺ: بلى، وهي مختصة بإيجاب النفي فتأمل. (ح عن خط شيخه).

ويؤيد ذلك أن سؤالها بقولها: وأنا معهم ونحوه لم يقع إلا بعد تقضي الدعاء في جميع الأخبار، فلا تعارض؛ لأن دفعها لكونها ليست من أهل البيت، وإدخالها بعد بيانهم لا يضر.

ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء بإذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية إجماع من عداها.

لا يقال: اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه؛ لأنه يقال: يبعد عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبراً ساقط المعنى، فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كما قال الشيخ محب الدين الطبري^(١) الشافعي في ذخائر العقبين: الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ في بيت أم سلمة، يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جليلهم به

(قوله): لا يقال: اختلاف الروايات... إلخ فمنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها بإحضار علي كرم الله وجهه والحسين، ومنهم من روى خلاف ذلك، ومنهم من روى أنه قال لأم سلمة: ليست منهم، ومنهم من روى أنه قال: وأنت، وفي بعض الروايات قالت: أليست منهم؟ قال: بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء، وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحته. والقضية إنها جرت مرة واحدة، فلا يمكن حمل الرواية الأخرى على أنها في موقف آخر كما حل على ذلك رواية عائشة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء، واضطراب الروايات مما يقتضي الشك في صحة الخبر، فلا يجب العمل به، بل لا يحسن، هكذا ذكره الإمام المهدي ﷺ في شرح للملل والنحل. ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره: أنه تام مع بناءه على اتحاد الموقوف [١] تركناه خشية الإطالة. وأما جواب المؤلف ﷺ فهو مبني على تعدده. قلت: وهكذا في بعض ما نقله المؤلف ﷺ اختلاف في الرواية وأنه زائد على ما ذكره الإمام المهدي، يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل.

(قوله): يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم يعني في بيت أم سلمة، ففي بعض الروايات: وفي البيت سبعة، وفي بعضها: وفي البيت رسول الله ﷺ. إلخ، وفي بعضها قال: جاء علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ إلى باب النبي ﷺ فخرج النبي ﷺ فقال بردائه. إلخ، والظاهر أنه باب بيت أم سلمة. وفي رواية: جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لأم سلمة، وفي بعضها: جمعنا رسول الله ﷺ في بيت أم سلمة أنا وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله ﷺ في كساء. إلخ، وفي رواية: ادع لي علياً، إلى أن قال: فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره. إلخ، وغير هذا لمن تأمل ما أورده المؤلف ﷺ.

(قوله): وما جليلهم به من كونه مرطاً مرحلاً على النبي ﷺ أو كساء لأم سلمة خيرياً أو كساء مطلقاً أو نحو ذلك.

(١) شيخ الإسلام محدث الحرم أبو العباس أحمد بن عبدالله المعروف بالمحب الطبري المكي، ولد سنة ٦١٥، ومن مصنفاته الفائقة كتاب ذخائر العقبين في مناقب ذوي القربى، جمع فأوعى ونسب كل حديث إلى أصوله، توفي سنة ٦٩٤ هـ.

[١] - ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لا تحقق الاتحاد، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي).

ودعاؤه لهم وجواب أم سلمة. ويحقق ما قاله في ذخائر العقبي روايته عن عائشة وزينب.

فإن قيل: إذا لم يرد به نساء النبي ﷺ ولا دخلن في المراد كان المعنى: وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله فإن العترة إجماعهم حجة، وهو غير متلائم لا يقع مثله في القرآن.

قلنا: لا يلزم التنافر من عدم دخولهن؛ إذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن، وتعليل ذلك باتصاهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس.

يوضح ما ذكرناه: أن أكثر الرواة والمفسرين على أن الآية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها، ولو كان متنافراً لما أطبقوا عليه، فمن ذلك ما رواه السيد أبو طالب في أماليه بالإسناد إلى أم سلمة أن النبي ﷺ أخذ ثوباً فجعله على علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ ثم قرأ هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] فجئت لأدخل معهم فقال: «مكانك، إنك على خير».

وفي كتاب المحيط بالإمامة للشيخ الإمام أبي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالإسناد إلى أبي سعيد الخدري قال: نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ في نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فجعلهم رسول الله بكساء وقال: «اللهم هؤلاء أهل

- (قوله):** «ودعاؤه لهم» ففي بعض الروايات: اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس، وفي رواية: هؤلاء أهل بيتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.
- (قوله):** «وجواب أم سلمة» أي: جواب النبي ﷺ على أم سلمة.
- (قوله):** «ويحقق ما قاله في ذخائر العقبي» من تكرر هذا الفعل.
- (قوله):** «روايته عن عائشة وزينب» فإن في روايتهما الآية ما يدل على التكرار.

بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»^(١) قال: وأم سلمة على باب البيت فقالت: يا رسول الله، وأنا؟ قال: «أنت إلى خير».

وفيه بالإسناد إلى عمرة بنت أفعى قالت: سمعت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها تقول: نزلت هذه الآية في بيتي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣٣) قالت: وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل عليهما السلام، ورسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأنا على باب البيت جالسة فقلت: يا رسول الله، أأنت من أهل البيت؟ قال: ((إنك على خير، إنك من أزواج النبي)).

وأخرج مسلم عن عائشة^(٢) قالت: خرج رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وعليه مِرْطٌ مُرَحَّلٌ أسود فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣٣).

وأخرج الترمذي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيتي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٣٣) وفي البيت رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فجللهم بكساء وقال: ((اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)) فقلت: يا رسول

(قوله): «مرط مرحل» ذكره في النهاية [١] في مادة الحاء المهملة، وهو الذي فيه نقش وتصاوير.

(١) أي: جنبهم الآثام والمعاصي وما يشينهم؛ ولذا سمو أهل الكساء، وإدخالهم في الكساء إشارة إلى قربهم منه صلی الله علیه وآله وسلم، وأن الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء، وأنه صانهم وأحرزهم تفاؤلاً بذلك، كما حول النبي صلی الله علیه وآله وسلم رداءه في الاستسقاء إشارة إلى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه، وإنما دعاهم بما ذكر بعدما ذكر^[٢] الله أنه أراد ذلك لهم، وإرادته تعالى لا تتخلف عن مراده - إما تأكيداً أو تنوياً بقدرهم ليعلم الناس به، أو المراد دوام ذلك وثباته وزيادته. (من نسيم الرياض).

(٢) وأخرج البخاري صدره.

[١] - ولم يذكره في الجيم. (ح).

[*] - لفظ النهاية: الذي قد نقش فيه تصاوير الرجال.

[٢] - في المطبوع: وإنما دعاهم بما ذكر الله أنه. والمثبت من نسيم الرياض.

الله، ألسنت من أهل البيت؟ فقال: ((إنك إلى خير، وأنت من أزواج النبي)).
وأخرج أيضاً عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ حين نزلت هذه الآية:
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١)
يمر بباب فاطمة إذا خرج إلى الصلاة ويقول: ((الصلاة أهل البيت، إنما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا)).

وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الإمام أبي القاسم الحسكاني^(١) المحدث
النيسابوري^(٢) رحمته الله بإسناده إلى أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يمر
بباب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر يقول: ((الصلاة يا أهل البيت ﴿إِنَّمَا
يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾)) أخرجه عن
أنس من سبع طرق، وعن أبي سعيد الخدري وعن أبي الحمراء^(٣) خادم النبي ﷺ

(قوله): «وعن أبي الحمراء خادم النبي ﷺ» وهو هلال بن الحارث ويقال: هلال بن طفرة.

(١) بضم الحاء.

(٢) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن حسان العامري النيسابوري الحسكاني
المعروف بابن الحذاء، أحد الحفاظ. قال الذهبي: لم أجد له تاريخ وفاة، وقد توفي بعد التسعين
وأربعمئة. (من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري).

(٣) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمته الله في كتاب لوامع الأنوار (ص ١٠٦/ج ٢/٤) في
الكلام على آية التطهير ما لفظه: وقد اعترف بالحق في هذا أهل الإنصاف، كالحافظ ابن حجر، حيث
قال، في الجزء السابع صفحة (١٣٨) من فتح الباري في فضائل خديجة - رضوان الله عليها - في ذكر
البشارة لها ببيت في الجنة؛ ما لفظه: وفي ذكر البيت معنى آخر؛ لأن مرجع أهل بيت النبي ﷺ إليها،
لما ثبت في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب ٣٣]،
قالت أم سلمة: لما نزلت دعا النبي ﷺ فاطمة وعلياً والحسن والحسين، فجللهم بكساء، وقال:
((اللهم هؤلاء أهل بيتي)) الحديث، أخرجه الترمذي وغيره. **قلت:** أخرجه مالك، وأحمد بن حنبل،
ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والدارقطني، والحاكم، وأبو الشيخ، والطبراني، والبيهقي، وعبد بن
حميد، وابن جرير، وابن خزيمة، وابن عساكر، وابن مردويه، وابن المنذر، وعامة المحدثين، وأهل البيت
بأسانيدهم إلى أمير المؤمنين، والحسن السبط، وفاطمة الزهراء، وابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وجابر
بن عبد الله، وأنس بن مالك، وسعد بن أبي وقاص، وغيرهم. وقد أوضحت ذلك في صفحة ٢٣٤ من
شرح الزلف [الطبعة الأولى]. قال ابن حجر: لأن الحسين من فاطمة، وفاطمة بنتها، وعلي نشأ في بيت
خديجة، وهو صغير، ثم تزوج بنتها بعدها؛ فظهر رجوع أهل البيت النبوي إلى خديجة دون غيرها. انتهى

المراد. وقد تكلم أعلام الأئمة، وعلماء الأمة، - رضوان الله عليهم - على وجه الدلالات في أخبار الغدير وأخبار الثقلين وغيرها، في مؤلفاتهم بما لا مزيد عليه.

أتلخيص البحث على حديث الكساء

وقد لخصّ البحث في أخبار الكساء من هذا الوجه الإمام الناصر الأخير، عبدالله بن الحسن (ع) في النموذج الخطير، ولفظه: وقد دل الحديث على تخصيص علي وفاطمة والحسن والحسين (ع)، وإخراج غيرهم من الموجودين في ذلك الوقت من وجوه: **الأول**: أنه دعاهم دون غيرهم، ولو شاركهم غيرهم في كونه من أهل البيت (ع) لدعاه. **الثاني**: اشتماله عليهم بالكساء دون غيرهم؛ ليكون بياناً بالفعل مع القول. **الثالث**: أنه قال: ((اللهم إن هؤلاء أهل بيتي)) مؤكداً للحكم بأن. **الرابع**: تعريف المسند إليه بالإشارة، الذي يفيد تمييزه أكمل تمييز، كما يعرفه علماء المعاني. **قلت**: وهذه الصيغة من طرق الحصر، كما صرح به أهل المعاني والبيان وأصول الفقه؛ وقد وردت هذه الصيغة في غير هذا المقام، لما نزل قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا﴾ [آل عمران ٦١]. الآية دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: ((اللهم هؤلاء أهلي)) أخرجه الحاكم عن عامر بن سعد، عن أبيه؛ وقال: حديث صحيح. ورواه عن سعد قال: لما نزلت هذه الآية ﴿تَذُحُّ...﴾ دعا علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي)) أخرجه مسلم، والترمذي، كلاهما في الفضائل؛ أفاده في الإقبال عن كتاب كشف المناهج؛ قال: للعلامة صدر الدين محمد بن إبراهيم السلمي الشافعي. انتهى.

قال: **الخامس**: أنه أتى بالجملة مكررة للتأكيد؛ ليرفع توهم دخول الغير، كما هو شأن التأكيد اللفظي عند أهل اللغة. **السادس**: دفعه لأم سلمة رضي الله عنها بأن قال لها: ((مكانك أنت إلى خير)). وفي بعض الأخبار: ((لست من أهل البيت أنت من أزواج النبي ﷺ)) وفي بعضها: ((أنت عن أنت منه)) دل بإخراجها على خروج جميع الزوجات؛ وأيضاً علل إخراجها بأنها من الزوجات. **فإن قلت**: إن في بعض الأخبار عن أم سلمة قالت: يا رسول الله، ألسنت من أهل البيت؟ قال: ((بلى فادخلي في الكساء)) فدخلت. **قلت**: الجواب عنه من وجوه ثلاثة: **الأول**: أن رواية دفعها أكثر وأصرح، فكانت أولى وأرجح. **الثاني**: أنه لم يشر إليها معهم بقوله: ((هؤلاء أهل بيتي)) ولم يدعها؛ وأيضاً قالت: فدخلت بعدما قضى دعاءه لابن عمه، وابنيه وفاطمة؛ فعرفت أن دخولها كان على جهة التبرك فقط. **الثالث**: أنه ما أدخلها إلا على وجه الإيناس، وتجنباً للإيحاش؛ بدليل أنه ما أدخلها إلا بعد أن سألته؛ ثم إن في الروايات الأخرى، مثل: رواية أبي الحمراء وغيره، أنه كان يأتي إلى باب علي وفاطمة ثمانية عشر شهراً أو تسعة أشهر ويتلو الآية؛ ولم يكن في البيت أم سلمة ولا غيرها؛ وهكذا ما قاله في حق وائلة بن الأسقع؛ فظهر أنه لم يرد إلا الإيناس. **قلت**: كما ورد من نحو: ((سلمان منا أهل البيت))، ((وشيعتنا منا)) مما يعلم قطعاً أن ليس المراد في الأحكام الخاصة على الحقيقة، وإنما هو في الاتصال والانضمام. قال الإمام رضي الله عنه: **السابع**: أنه لو أريد غيرهم في الآية، لما دعاهم وحدهم ولما أشار إليهم وحدهم؛ بل يكون ذلك الفعل والحكم بأنهم أهل البيت وحدهم، تليساً وخيانة في التبليغ؛ وحاشا رسول الله ﷺ عن ذلك؛ فيقطع حينئذ مع هذه الوجوه بخروج غيرهم عن أن يكون من أهل البيت، سواء كن الزوجات أو الأقارب، كبني العم أو نحوهم، كما يقتضيه بيانه وإيضاحه رضي الله عنه للمقصود من الآية.

من طرق عديدة بالمعنى وأكثر اللفظ، ولم يخالف في بعضها إلا في عدد الأشهر.
وفيه بالإسناد من طريقين إلى البراء بن عازب قال: جاء علي وفاطمة والحسن والحسين إلى باب النبي ﷺ فخرج النبي ﷺ فقال بردائه^(١) وطرحه عليهم وقال: ((اللهم هؤلاء عترتي)).

وفيه بالإسناد إلى جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله ﷺ دعا علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهلي هؤلاء أهلي)).
وفيه بالإسناد عن جابر أيضاً قال: نزلت هذه الآية على النبي ﷺ وليس في البيت إلا فاطمة والحسن والحسين وعلي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ فقال النبي ﷺ: ((اللهم هؤلاء أهلي)).

وفيه بالإسناد إلى الحسن السبط عليه السلام قال: لما نزلت آية التطهير جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لأم سلمة خيرتي ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)).

وفيه بالإسناد إلى حصين بن أبي حميلة^(٢) قال: لما خرج الحسن بن علي عليه السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذيه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «يا أهل العراق، اتقوا الله فينا، فإننا أمراؤكم وضيغانكم

(قوله): «إلا في عدد الأشهر» ستة وثمانية وتسعة.

(قوله): «فقال بردائه» في حواشي الكشف: قال في الأساس: العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول: قال بيده، أي: أخذ، وقال برجله، أي: مشى، وقال برأسه: أشار، وقال الحائط سقط، ذكروه في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠].

(١) أي: فعل بردائه، فأطلق القول على الفعل تجوزاً. اهـ في النهاية ما لفظه: هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال، وتطلقه على غير الكلام واللسان، فتقول: قال بيده أي: أخذ، وقال برجله أي: مشى، وقال الشاعر: «وقالت له العينان سمعاً وطاعة» أي: أومأت، وقال بالماء على يده أي: قلب، وقال بثوبه أي: رفعه، وكل ذلك على المجاز والاتساع.

(٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان، وضبط في نسخة بالجيم.

وأهل البيت الذين سمى الله في كتابه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (٣٣).

وفيه بالإسناد من ثلاث طرق إلى هلال بن يساف (١) قال: سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس يقول: يا أهل الكوفة، اتقوا الله عز وجل فينا، فإنا أمراؤكم، وإنا ضيفانكم، ونحن أهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (٣٣). وفي بعضها زيادة، قال: فما رأيت أكثر باكياً من يومئذ.

وفيه بالإسناد إلى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعاوية بالمدينة: لقد شهدت من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً (٢) لأن تكون لي واحدة منها أحب إلي من حمر النعم (٣): شهادته وقد أخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقد جأر إلى الله عز وجل وهو يقول: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا)).

وفيه بالإسناد إلى سعد أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ لعلّي ثلاثاً لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي من حمر النعم: نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما (٤) تحت ثوبه ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي..)) وساق الحديث بطوله اختصرته.

(قوله): «إلى هلال بن يساف» بكسر الياء بائتين من تحت.

(١) في القاموس: بالكسر وقد يفتح: تابعي. اهـ وفي جامع الأصول ما لفظه: يساف بفتح الياء تحتها نقطتان وتخفيف السين المهملة وبعدها فاء.

(٢) واثنتان ذكرهما في الخصائص، وهما حديث المنزلة والولاية كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى. (حسن مغربي).

(٣) الإبل الحمر، وهي أنفس أموال العرب، يضربون بها المثل [في نفاسة الشيء وأنه ليس هناك أعظم منه]. (شرح نووي على مسلم).

(*) خيار الإبل وأغلاها قيمة. (تيسير ديبع).

(٤) في نسخة: وابنيها.

وفيه بالإسناد من طريقين إلى سعد أيضاً قال: مر به معاوية فقال: ما يمنعك أن تسب أبا تراب؟ فقال سعد: ما ذكرتُ ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا أسبه؛ لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي من حمر النعم: سمعت رسول الله ﷺ يقول له وقد خلفه في بعض مغازيه فقال علي: يا رسول الله، أتخلفني مع النساء والصبيان؟ قال رسول الله ﷺ: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي))، وسمعت يقول: ((لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله)) فتطاول إليها الناس، فقال رسول الله ﷺ: ((ادعوا علياً))، فأتي به وهو أرمد، فبصق في عينيه ودفع إليه الراية ففتح الله عليه، ولما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ الآية دعا رسول الله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً وقال: ((اللهم هؤلاء أهلي)) وفي رواية: ((أهل بيتي)).

ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا بطوله، ورواه الترمذي في جامعه وقال: هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه.

وفيه بالإسناد من طرق كثيرة إلى أبي سعيد الخدري في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ قال: جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم أدار عليهم الكساء فقال: ((هؤلاء أهل بيتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً))، وفي أحدها زيادة: وأم سلمة على الباب قالت: يا رسول الله، أأنت منهم؟ قال: ((إنك لعل خير وإلي خير)).

وفيه بإسناده إلى من سأل عطية^(١) عن هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، قال: أحدثك عنها بعلم، حدثني

(قوله): «ما ذكرت ثلاثاً لعل ما شرطية أو مدية.

(قوله): «إلى من سأل عطية» أي: عطية العوفي.

(قوله): «أحدثك عنها بعلم إلى قوله: قال اللهم» لفظ قال فيه نبوة [١]، ولعله من قلم الناسخ، والأولى حذفه.

(١) ابن سعد، تابعي، والعوفي بسكون الواو. (طبقات).

[١] - لا نبوة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

أبو سعيد الخدري أنها نزلت في رسول الله ﷺ وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي، قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)) وكانت أم سلمة بالبواب فقالت: وأنا، فقال رسول الله: ((إنك بخير وإلى خير)).

وفيه بالإسناد من طريقين إلى عطية عن أبي سعيد أيضاً في هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ الآية قال: نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وفيه بالإسناد إلى عطية قال: سألت أبا سعيد الخدري عن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ...﴾ الآية، فعَدَّ النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

وفيه بالإسناد من طريقين إلى أبي سعيد قال: جاء رسول الله ﷺ أربعين صباحاً إلى باب علي بعدما^(١) دخل بفاطمة فقال: ((السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته، الصلاة يرحمكم الله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾)) وفي أحدهما زيادة: ((أنا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم)).

وفيه عن أبي سعيد قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه: ١٣٢] كان النبي ﷺ يجيء إلى باب علي صلاة الغداة ثمانية أشهر يقول: ((الصلاة يرحمكم الله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾)).

وفيه: عن أبي سعيد عن نبي^(٢) الله ﷺ أنه قال: نزلت هذه الآية ﴿وَأْمُرْ

(قوله): «وفيه بالإسناد إلى أبي سعيد إلى قوله: [قال كان] ينظر في زيادة قال، والأولى كان يجيء».

(١) لا يقال: ظاهر الأحاديث التي تقدمت والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذي صلحا معه للإدخال تحت الكساء، وظاهر الحديث أنها أنزلت قبل وجودهما - لأنه يقال: يحمل على تكرار النزول، والله أعلم. (من خط القاضي محمد بن إبراهيم عليه السلام).

(٢) صواب الكلام حذف (عن نبي الله) وزيادة (رسول الله) بين (كان) و(يجيء). (من خط لي). وأولى من ذلك أن يقال: عن أبي سعيد قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ كان رسول الله ﷺ يجيء... إلخ.

أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ ﴿طه: ١٣٢﴾، قال: كان يجيء إلى باب علي تسعة أشهر كل صلاة غداة ويقول: ((الصلاة يرحمكم الله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾)).

وفيه بالإسناد إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: دعا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم الحسن والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)).

وفيه بالإسناد إلى ابن عباس أيضاً قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ نزلت في رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين، والرجس الشك.

وفيه بالإسناد إلى علي بن أبي طالب عليه السلام قال: جمعنا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في بيت أم سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في كساء له وأدخلنا معه ثم ضمنا ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)) فقالت أم سلمة: يا رسول الله، فأنا ودنت منه؟ فقال: ((أنت ممن أنت منه، وأنت على خير)) أعادها رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ثلاثاً يصنع ذلك.

وفيه بالإسناد إلى عبدالله بن جعفر الطيار قال: لما نظر النبي صلّى الله عليه وآله وسلم إلى جبريل هابطاً من السماء قال: ((من يدعولي، من يدعولي؟)) فقالت زينب: أنا يا رسول الله، قال: ((ادعي لي علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً)) فجعل حسناً عن يمينه وحسيناً عن يساره وعلياً وفاطمة تجاههم، ثم غشاهم بكساء خيري وقال: ((اللهم إن لكل أهلاً، وإن هؤلاء أهلي)) فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، فقالت زينب:

(قوله): «والرجس الشك» يعني في دين الله.

(قوله): «جمعنا رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم في بيت أم سلمة أنا» هكذا وجد، والأولى أن يؤتى بصيغة المنسوب.

يا رسول الله، ألا أدخل معكم؟ قال: ((مكانك فإنك على خير إن شاء الله تعالى)) أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ.

وفيه بالإسناد إلى عائشة أم المؤمنين قالت: خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ ﴿٣٣﴾ أخرجه عنها من ست طرق بالمعنى وأكثر اللفظ.

وفيه بالإسناد إلى جُمَيْع بن عمير قال: انطلقت مع أُمِّي إلى عائشة فسألتها أُمِّي عن علي، فقالت^(١): ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته والحسن والحسين ابنيه، ولقد رأيت رسول الله ﷺ التف عليهم بثوبه وقال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا)) فقلت: يا رسول الله، أأنت من أهلِكَ؟ قال: ((إنك على خير)) ولم يدخلني معهم. أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ.

وفيه بالإسناد إلى واثلة بن الأسقع^(٢) قال: أتيت فاطمة أسأها عن علي فقالت: توجه إلى رسول الله ﷺ، فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل، فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه، وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه، ثم لف عليهم ثوبه أو قال: كساء ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ ﴿٣٣﴾ ثم قال: ((اللهم

(١) في المطبوع: قالت.

(٢) بفتح الهمزة وسكون السين المهملة وفتح القاف وبالعين المهملة. (جامع أصول).

هؤلاء أهل بيتي، وأهل بيتي أحق)) أخرجه من ثلاث طرق في أحدها أحمد بن حنبل واللفظ له، والمعنى واحد، ورواه أبو بكر بن أبي شيبة عن الأوزاعي. وفيه بالإسناد إلى واثلة بن الأسقع مثله، وفيه زيادة: قلنا لوائلة: ما الرجس؟ قال: الشك في دين الله.

وفيه بالإسناد من طريقين إلى فاطمة الزهراء أنها أتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه، ثم جاء ابنها حسن فأجلسه معها، ثم جاء حسين فأجلسه معها، ثم جاء علي فأجلسه معهم، ثم ضم عليهم الثوب، ثم قال: ((اللهم هؤلاء مني وأنا منهم، اللهم ارض عنهم كما أنا راض)).

وفيه بالإسناد إلى أم سلمة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساءه ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً)) فقالت أم سلمة: يا رسول الله، وأنا منهم، قال: ((إنك إلى خير)).

وقد أخرجه أبو عيسى الترمذي في جامعه وقال: هذا حديث صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب.

وفيه بالإسناد إليها ﷺ قالت: في بيتي نزلت: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ...﴾ وفي البيت سبعة: جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل يملي على رسول الله ﷺ ورسول الله على علي عليه السلام.

وفيه بالإسناد إليها أيضاً ﷺ قالت: أنزل الله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وما في البيت إلا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا، فقلت: يا رسول الله، أنا من أهل البيت؟ فقال

(قوله): «في أحدها أحمد بن حنبل إلى قوله: ورواه أبو بكر» الأولى رواه بغير واو.

رسول الله ﷺ: ((أنت من صالحى نسائي)) فلو كان قال: نعم، كان أحب إلي مما تطلع عليه الشمس وتغرب.

وروى حديث الكساء الإمام الحاكم أبو سعيد^(١) المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن أبي سعيد الخدري وأم سلمة وعائشة، وفي أكثرها قوله ﷺ: لأم سلمة جواباً عن قولها: وأنا من أهل البيت: ((إنك على خير))، وفي بعضها: ((إنك من أزواج النبي)) وما قال: إني^(٢) من أهل البيت.

وروي في كتاب درر السمطين للزرندي الشافعي عن أبي سعيد وأم سلمة وأبي الحمراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة أن هذه الآية نزلت في الخمسة. ومثله في كتاب أسباب نزول القرآن للواحدي^(٣) عن أبي سعيد وأم سلمة، وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي مثله، وقال: رواه الطبراني.

وروى في الشفاء للقاضي عياض نحوه، وفي ذخائر العقبى كذلك بطرق متعددة، وفيه: قالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: ((أنت على مكانك وأنت على خير)) أخرجه الترمذي على اختلاف الروايات.

وفي رواية: ((أنت إلى خير، أنت من أزواج النبي)) عن عمر^(٤) بن أبي سلمة

(١) عالم العدلية ناصر الحق، الحاكم أبو سعيد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، صاحب المؤلفات الجامعة، تنيف على أربعين مؤلفاً، منها: التهذيب في التفسير، قيل إن الكشف مأخوذ منه، والعيون وشرحه في الكلام، وتنبيه الغافلين في فضائل الطالبين، وجلاء الأبصار في الحديث، والسفينة، وكان معتزلياً، ثم رجع إلى مذهب آل محمد، وفاز بالشهادة بمكة المشرفة سنة أربع وتسعين وأربعمائة. اهـ (من التحف شرح الزلف للإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمته الله).

(٢) في المطبوع: إنك.

(٣) الواحدي الإمام المفسر الحافظ علي بن أحمد الواسطي أبو الحسين النيسابوري، أستاذ عصره في النحو والتفسير، وهو تلميذ الثعلبي، رزق السعادة في التفسير، وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول، توفي سنة ٤٦٨ هـ. (غربالاً).

(٤) متعلق بـ(طرق).

ريب رسول الله ﷺ وأم سلمة ووائل بن الأسقع وعائشة وأبي سعيد الخدري، أخرج الترمذي حديث عمر بن أبي سلمة وقال: حديث غريب، وحديث^(١) أم سلمة وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أيضاً الدولابي. وحديث وائلة أحمد وأبو حاتم، وحديث عائشة مسلم، وحديث أبي سعيد الخدري أحمد في المناقب والطبراني. وفي كتاب المصابيح لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي^(٢) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله. ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الأحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود، وفيما ذكرناه إرشاد لما أغفلناه.

فإن قيل: التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسين.

قلنا: ليس المراد من التنصيص إلا إخراج من يتوهم دخوله في أهل البيت من الأزواج والأقارب، وتخصيصهم ببيان كونهم أهل البيت لأنه لم يوجد من أهل البيت وقت نزول الآية غيرهم، وإلا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة.

ويوضح ذلك قوله ﷺ: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين ﷺ أنه قال لرجل من أهل الشام: أما قرأت الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾؟ فقال: ولأنتم^(٣)؟ قال: نعم.

(١) يعني أخرجه.

(٢) ضبطه سيلان بضم الباء.

(٣) الخبر محذوف، أي: لأنتم المرادون.

(*) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين أنه لما جيء به أسيراً بعد مقتل أبيه الحسين ﷺ وأقيم على درج دمشق قال بعض جفاة أهل الشام: الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم وقطع قرن الفتنة، فقال له: أما قرأت: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾؟ قال: أو أنتم هم؟ قال: نعم، قال: واخيئاه ولطم وجهه. (من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدهم الحي القيوم).

الدليل الثاني من الكتاب العزيز قوله تعالى: **(قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ)** [الشورى: ٢٣]، دلت الآية على أن مودتهم طاعة، بل واجبة، فيكونون على الحق، وإلا حرمتم مودتهم؛ لقوله تعالى: **(لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ)** [المجادلة: ٢٢] وغيرها، وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم؛ لعدم الوساطة بين الحق والضلال، بدليل قوله تعالى: **(فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ)** [يونس: ٣٢]، والمراد بالقريب أهل البيت؛ لما رواه في شواهد التنزيل بالإسناد إلى علي عليه السلام قال: «فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا إلا كل مؤمن، ثم قرأ: **(قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ)**».

وما رواه المرشد بالله عليه السلام في أماليه بالإسناد من طريقين إلى ابن عباس قال: لما نزلت: **(قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ)** قالوا: يا رسول الله، ومن قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: ((علي وفاطمة وابناهما))، وذكره في الكشاف في تفسير هذه الآية.

وفي كتاب شواهد التنزيل مسنداً من نحو ثمان طرق إلى ابن عباس رضي الله عنهما. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، والثعلبي في تفسيره، وابن المغازلي الشافعي في مناقبه، وغيرهم، والأحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الأدلة.

وأما السنة فقوله ﷺ: **(إني تارك فيكم الثقلين)** ^(١) ما إن تمسكتم بهما

(قوله): «قل لا أسألكم عليه أجراً..إلى قوله: فيكونون على الحق» يعني فلا يقولون ولا يفعلون إلا ما كان حقاً، لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة؛ فإنها إنما تدل على أنهم لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون عليه، وأما صدور الخطأ منهم فلا دلالة فيها عليه، وهو مناط الحجية، والله أعلم.

(١) سماهما ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقل، ويقال لكل خطير نفيس: ثقل، فسماهما ثقلين إعظماً لقدرهما وتفخياً لشأنهما. وقوله ﷺ: الثقلين مفعول لتارك، وقوله: (ما) اسم موصول، وما بعده -أعني جملة الشرط والجواب- صلته، وهو بدل من قوله (الثقلين)، أي: اللذين إن تمسكتم بهما لن تضلوا، ولكنه أفرد الضمير وهو به لفظ (ما)، أو صفة،=

لن تضلوا من بعدي أبداً: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) رواه المؤيد بالله ﷺ.

وفي رواية الإمام أبي عبدالله الجرجاني: ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي..)) إلى آخره.

وفي الجامع الكافي: ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) قال: وهذا خبر مشهور نقلته الأمة^(١).

وقوله ﷺ: **((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم))** به لن تضلوا من بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) رواه الهادي إلى الحق ﷺ في الأحكام.

وفي الجامع الكافي: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ألا وهما الخليفان بعدي)).

= والأول أظهر، وحذف الفاء في الجواب أعني (لن تضلوا) لتقدير القسم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام]. وقوله: (كتاب الله وعترتي) بدل أو عطف بيان، فهما منصوبان للتبعية، ويحتل الرفع على خبرية مبتدأ محذوف، كأن سائلاً سأل فقال: ما هما؟ فأجيب بقوله: كتاب الله.. الخ، وقد يفسر الحديث بأن الثقلين منصوب على الاختصاص، على معنى إني تارك فيكم أيها الثقلين، فيكون المراد بهما الإنس والجن لأنهما يثقلان الأرض، نحو: (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)، والأول أوجه لفظاً ومعنى، أما لفظاً فلأن الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وإن كان جائزاً لكنه قليل، والأكثر مجيئه بعد ضمير المتكلم نحو: نحن العرب أقرأ للنزل. وأما معنى فلما تحصل من وصفها بالنفاسة أو بثقل العمل بهما مبالغة في وصفها بما يوجب مزيد التوجه باتباعها وحمل الشاق في تحصيله. (من شرح خطبة الأساس للشيخ لطف الله الغياث ﷺ). وفي القاموس: والثقل محركة: متاع المسافر وحشمه، وكل شيء نفيس مصنوع، ومنه الحديث: ((إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي)). اهـ وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لها المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء سواء.

(١) هكذا في بعض النسخ، وفي أكثر النسخ: تعلقته الأمة.

وفي رواية الإمام أبي عبدالله الجرجاني: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي)).

وقوله ﷺ: **(إني خلف فيكم)** ما إن تمسكتم به لن تضلوا، وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وقد أخبرني اللطيف الخبير أنها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» رواه الإمام أبو عبدالله الجرجاني.

وقوله ﷺ: **(إني أوشك أن أدعى فأجيب)** وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، إنها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» رواه أيضاً الإمام أبو عبدالله الجرجاني عن أبي سعيد الخدري.

وقوله ﷺ: **(إني تارك فيكم كتاب الله)** وعترتي أهل بيتي^(١)، وهما لا يختلفان بعدي» رواه أيضاً^(٢) الإمام أبو عبدالله.

ووجه الدلالة في هذه الأحاديث وما في معناها: أنها أفادت أن حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب، فإذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لا تجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم.

ووجه آخر: وهو أنه يفهم من قوله: «تارك» و«مخلف» و«خليفتين» حجية إجماعهم؛ وذلك لأن المستخلف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه، وهو ﷺ الحجة في حياته، فتكون خليفته الحجة بعد وفاته، وليس لأحد أن يقول بأن الحجة هي مجموع الكتاب والعترة؛ لإجماع الأمة على أن الكتاب حجة مستقلة، فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريباً، واللازم ظاهر البطلان.

(١) (أهل بيتي) ثابت في بعض النسخ.

(٢) أيضاً: ساقطة من المطبوع.

وقوله ﷺ: **(«مثل أهل بيتي فيكم»)** مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك» أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري.

وفي رواية الإمام أبي عبدالله الجرجاني: ((ومن تخلف عنها غرق))، وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم، ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك.

وقوله ﷺ: **(«أهل بيتي أمان لأهل الأرض»)** كما أن النجوم أمان لأهل السماء» رواه الإمام أبو طالب والإمام أبو عبدالله الجرجاني ﷺ، ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن.

وقوله ﷺ: **(«إن أهل بيتي فيكم كباب حطة»)** رواه الإمام أبو عبدالله الجرجاني.

وقوله ﷺ: **(«فأين يتاه بكم»)** عن علم^(١) تنوسخ^(٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيئكم» رواه الإمام المهدي ﷺ في الغيث مرفوعاً، ووقفه على علي أشهر.

(إلى غير ذلك) من الأخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفهم، وهذه الأحاديث وإن كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها القدر المطلوب؛ لاشتراكها فيه. ولنذكر شرطاً إن شاء الله صالحاً من ذلك فنقول: روى الهادي إلى الحق ﷺ

(١) لعله ﷺ أراد عن أهل علم أو عن محل علم تنوسخ ذلك الأهل أو المحل من أصلاب أصحاب السفينة؛ بدليل ذكر الأصلاب، فكأنه ﷺ يشير إلى قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [الحديد: ٢٦]، أي: أن الاصطفاء المتناسخ خلص إلى رسول الله ﷺ ثم إلى ذريته تكريماً له كما كرم الله نوحاً وإبراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما، وهو معنى قوله ﷺ: ((إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى من كنانة قريشاً، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم، فأنا صفوة الصفوة وخيرة الخيرة)).

(٢) يعني علم العدل والتوحيد. رواه الهادي ﷺ في الأحكام.

في الأحكام عن النبي ﷺ أنه قال: ((أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق وهوى)).

وفيه عنه ﷺ: ((أهل بيتي أمان لأهل الأرض، والنجوم أمان لأهل السماء، فإذا ذهب أهل بيتي من الأرض أتى أهل الأرض ما يوعدون، وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء ما يوعدون)).

وفي صحيفة علي بن موسى الرضا عن آبائه إسناداً متصلاً إلى علي عليه السلام قال رسول الله ﷺ: ((مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها زخ في النار)).

وفيهما بالإسناد المتصل كذلك: ((النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأمتي)). وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي^(١) مسنداً إلى سلمة بن الأكوع، وهو أيضاً في ذخائر العقبى بالإسناد إلى سلمة. وفي نهاية ابن الأثير: ((مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار)).

وفي أمالي السيد أبي طالب بالإسناد المتصل إلى حنش الكناني^(٢) قال: سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ بباب الكعبة: أيها الناس، من عرفني فأنا من قد عرفني، ومن أنكرني فأنا أبو ذر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مثل أهل بيتي

(قوله): «زخ في النار» زخه أي: أوقعه في هدة [١]، ذكره في القاموس في باب الحاء المعجمة.

(١) سمهود: قرية من أعمال مصر، وهي بفتح السين المهملة وآخره دال مهملة أيضاً، وجد ذلك معلقاً.
(٢) حنش بن المعتمر ويقال: ابن ربيعة، ويقال: إنه حنش بن ربيعة بن المعتمر، ويقال: إنها اثنان. الكناني [٢] أبو المعتمر الكوفي، صدوق له أوهام ويرسل، من الثالثة، وأخطأ من عده في الصحابة. (تقريب تهذيب الكمال لابن حجر العسقلاني رحمته الله).

[١] - الوهدة: الأرض المنخفضة. (قاموس). وفيه في باب الحاء المهملة وفصل الزاي: زحه: نحاه عن موضعه، ودفعه، وجذبه في عجلة. اهـ وأما بالجيم فليس فيه ما يمكن تخريج ما هنا عليه.

[٢] - يحقق هل هو المراد في الكتاب أم لا؟

فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك)).
وهو في أمالي المرشد بالله، ولفظه: رأيت أبا ذر رضي الله عنه أخذاً بعضادتي باب
الكعبة وهو يقول: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري،
سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم
نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك، ومثل باب حطة في بني إسرائيل)).
وفيه بالإسناد إلى أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنما مثل
أهل بيتي فيكم مثل باب حطة، من دخله غفر له)).

وفيه بالإسناد إلى موسى بن جعفر، عن أبيه، عن جده محمد، عن أبيه علي، عن أبيه
الحسين، عن أبيه علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ قال: ((أهل بيتي أمان
لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء، فويل لمن خذلهم وعاندهم)).
وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي بالإسناد إلى ابن عباس رضي الله عنه قال:
قال رسول الله ﷺ: ((مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا،
ومن تأخر عنها هلك)).

وفيه بالإسناد إلى إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: قال رسول الله
ﷺ: ((مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا)).
وفيه بالإسناد إلى أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن مثل أهل بيتي
مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق)).
وفيه بالإسناد إلى ابن عباس نحوه مع حذف «إن» من أوله.
وفيه بالإسناد إلى أبي ذر نحوه مع حذف «إن» من أوله، وزيادة «ومن قاتلنا
آخر الزمان»^(١) فكانا قاتل مع الدجال في آخره.

وفي كتاب جواهر العقدين للسهمودي عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله
ﷺ: ((النجوم أمان أهل السماء، وأهل بيتي أمان أهل الأرض، فإذا هلك

(١) أي: كل الزمان، قال في الصحاح: وقولهم: لا أفعله أخرى الليالي أي: أبداً، وأخرى المنون أي: آخر الدهر.

أهل بيتي جاء أهل الأرض من الآيات ما كانوا يوعدون)) قال: أخرجه ابن المظفر من حديث عبدالله بن إبراهيم الغفاري.

قال: وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: ((النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأهل الأرض، فإذا ذهب أهل بيتي ذهب أهل الأرض)) قال^(١): أخرجه أحمد في المناقب، وهو في ذخائر العقبى بلفظه.

قال: وعن قتادة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: ((النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان)) قال: أخرجه الحاكم، وقال الحاكم^(٢) في المستدرک: هذا حديث صحيح الإسناد.

وفي ذخائر العقبى بالإسناد إلى أبي ذر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم يقول: ((مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق وهوى، ومثل باب حطة لبني إسرائيل)) قال: أخرجه الحاكم من وجهين عن أبي إسحاق، هذا لفظ أحدهما، ولفظ الآخر: ((ألا إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح)) قال: وذكره دون قوله: ((ومثل باب حطة)).. إلى آخره، قال: وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده.

قال: وأخرجه الطبراني في الصغير والأوسط من طريق الأعمش عن أبي إسحاق، ورواه في الأوسط أيضاً من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي، وأبو نعيم عن أبي إسحاق، ومن طريق سهاك^(٣) بن حرب عن حنش.

قال: وأخرجه أبو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل^(٤) عن أبي ذر رضي الله عنه.

(١) قال: ساقطة من المطبوع.

(٢) هو أبو عبدالله بن البيع المعروف المشهور.

(٣) بكسر أوله. (عن خط المؤلف عليه السلام). هو سهاك بن حرب بن أوس بن خالد الذهلي الكوفي؛ ذكره ابن حجر في الطبقات.

(٤) اسمه عامر بن وائلة، صحابي، هو آخر الصحابة موتاً على الإطلاق. (من خط العلامة الجنداري). [توفي سنة ١٠٨ هـ أو ١١٠ هـ].

بلفظ: ((إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تخلف عنها غرق، وإن مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة)).

قال: وأخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن أبي ذر رضي الله عنه.

قال: وكذا أخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلي وزاد: ((ومن قاتلنا آخر الزمان فكأنما قاتل مع الدجال)).

وعن أبي الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق)) قال: أخرجه الطبراني وأبو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب إلا أنه قال: ((ومن تأخر عنها هلك)).

وعن عبدالله بن الزبير أن النبي ﷺ قال: ((مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تركها غرق)) قال: رواه البزار.

وعن أبي سعيد الخدري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني إسرائيل، من دخله غفر له)) قال: رواه الطبراني في الصغير والأوسط.

وفي كتاب الجواهر للمقاسم بن محمد اليميني المعروف بالشقيقي، وذخائر العقبي لمحَب الدين الطبري الشافعي، عن ابن عباس قوله ﷺ: ((مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق)) قال: أخرجه الملا في سيرته.

وفيها أيضاً عن علي عليه السلام قوله ﷺ: ((مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تعلق بها فاز، ومن تخلف عنها زخ في النار)) قال: أخرجه ابن السري.

وفي الشفاء للقاضي عياض عنه ﷺ أنه قال: ((معرفة آل محمد براءة من النار، وحب آل محمد جواز على الصراط، والولاية لآل محمد أمان من العذاب)).

وفي جامعي الأسيوطي: أخرج البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير، والحاكم في مستدركه عن أبي ذر^(١) قوله ﷺ: ((مثل^(٢)) أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق)).

وأبو يعلى في مسنده عن سلمة بن الأكوع قوله ﷺ: ((النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأمتي^(٣))).

والطبراني في الكبير عن أبي ذر رضي الله عنه قوله ﷺ: ((إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها هلك، ومثل باب حطة في بني إسرائيل)).

وابن أبي شيبه^(٤) ومسدد وأبو يعلى في مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قوله ﷺ: ((النجوم أمان لأهل السماء، وأهل بيتي أمان لأمتي)).

والحاكم عن ابن عباس قوله ﷺ: ((النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس)).

والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله ﷺ: ((من سره أن يحيا حياتي

(١) قال العريزي: حديث صحيح، وقال المناوي: ولهذا ذهب جمع إلى أن قطب الأولياء [في كل زمن] لا يكون إلا منهم. (من خط العلامة الجنداري).

(٢) في نسخة: إنما مثل.

(٣) قال في شرح الجامع: يحتمل أن يراد علمائهم، ويحتمل أن يراد العموم؛ لأن الله لما خلق الوجود تكرمه للنبي ﷺ كان بقاء العالم مع دوام ذريته، قال: وهذا حديث حسن. (من خط العلامة الجنداري).

(٤) ابن أبي شيبه ثلاثة نجباء مصنفون: عثمان بن أبي شيبه، والقاسم، وعبدالله صاحب المسند، وكتبته أبو بكر، وهو المراد إذا أطلق في سائر الكتب، وروى عنه الستة، وعدهم السيد صارم الدين في ثقات محدثي الشيعة. ومسدد بن مسرهد صاحب المسند من مشايخ الستة. (من خط العلامة الجنداري).

[١٧] - ما بين المعقوفين من التيسير للمناوي.

ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدي، وليوال وليه، وليقتد بأهل بيتي من بعدي؛ فإنهم عترتي، خلّقوا من طيبتني، ورزقوا فهمي وعلمي، فويل^(١) للمكذّبين بفضلهم من أمتي القاطعين فيهم صلتني، لا أنا لهم الله شفاعتي^(٢).

والترمذي عن جابر قوله ﷺ: ((يا أيها الناس، إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي)).

وأحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله ﷺ: ((إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

والترمذي عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي ثقلين أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولا^(٣) يفترقان حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما))، ورواه السمهودي في جواهر العقدين.

وأحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((أما بعد أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وإني تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، من استمسك به وأخذ به كان على الهدى، ومن أخطأه ضلّ، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به، وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي)).

(قوله): «خلّقوا من طيبتني» كناية عن شرفهم، أو حقيقة والمراد به ما يوضع [١] في النطفة كما قد فسر به قوله تعالى: ﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ١٢﴾ [المؤمنون]، والإضافة في «طيبتني» على هذا لأدنى ملاسة.

(قوله): «ثقلين أحدهما.. إلخ» نقل من خط المؤلف «الثقلين» مظنن.

(١) في المطبوع: ويل.

(٢) الحديث مروي في كتاب حلية الأولياء لأبي نعيم (١/٨٦).

(٣) في نسخة: ولن يفترقا.

[١] - يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية. (ح عن خط شيخه).

وابن أبي شيبه وابن سعد^(١) وأحمد وأبو يعلى عن أبي سعيد الخدري قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإن اللطيف الخبير خبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).

ورواه السمهودي في كتاب جواهر العقدین، قال: وأخرجه الطبراني في الأوسط أيضاً، وفيه أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذلك في حجة الوداع، وزاد: ((مثله - يعني: كتاب الله - مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومثلهم - أي: أهل بيته^(٢) - كمثل باب حطة، من دخله غفرت له الذنوب)).

وعبد بن حميد وابن الأنباري عن زيد بن ثابت قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به بعدي لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا^(٣) حتى يردا علي الحوض)).

والطبراني في الكبير عن زيد بن أرقم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إني لكم فرط، وإنكم واردون علي الحوض، عرضه ما بين صنعاء إلى بصرى، فيه عدد الكواكب من قرحان الذهب والفضة، فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين)) قيل: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: ((الأكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم، فتمسكوا به لن تزلوا ولن تضلوا^(٤)))، والأصغر عترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا^(٥) حتى يردا علي الحوض، وسألتهما ذلك ربي، ولا تقدموهما فتهلكوا، ولا تعلموهما^(٦) فإنهما أعلم منكم)).

(قوله): «إني لكم فرط» الفرط بفتح الحاء: المتقدم في طلب الماء يهيج الدلاء والرشاء.

(قوله): «بصرى» كحبل: بلد بالشام، وقرية ببغداد، ذكره في القاموس.

(١) محمد بن سعد صاحب الطبقات. وأبو يعلى هو أحمد بن علي بن المشني الموصلي صاحب المسند.

(٢) في المطبوع: أي: أهل البيت.

(٣) يفترقا، كذا صح في نسخة المؤلف.

(٤) في نسخة: ولا تضلوا.

(٥) في نسخة المؤلف في هذا وفيما سبأتي: يفترقا.

(٦) حجة في إطلاق اللفظة على معنيها الحقيقي والمجازي. (من خط المولى ضياء الدين رحمته الله). ولعل المجاز في تعليم القرآن.

وأحمد والطبراني عن زيد بن ثابت، والطبراني عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

والطبراني في الكبير وأبو يعلى في مسنده عن أبي سعيد الخدري قوله ﷺ: ((أيها الناس، إني تارك فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

والحاكم في مستدركه عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما: كتاب الله وأهل بيتي عترتي^(١)، تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم، من كنت مولاه فعلي مولاه)).

وابن أبي شيبة والخطيب^(٢) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله ﷺ: ((تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي إن اعتصمتم به: كتاب الله وعترتي أهل بيتي)).

والطبراني في الكبير عن أبي سعيد الخدري قوله ﷺ: ((كأنني قد دعيت فأجبت، إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله حبل ممدود بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).

والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((كأنني قد دعيت فأجبت، إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا

(١) في المطبوع: وعترتي أهل بيتي.

(٢) الخطيب الشيخ أحمد بن علي بن ثابت، الحافظ، حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله وأمم، وله في فنون الاصطلاح تأليف متعددة، قال ابن حجر: قل أن يوجد فن من فنون الحديث إلا وللخطيب فيه مصنف. قال في النخبة عن بعضهم: كل من جاء بالخطيب يعترف له بالتقدم. قوله: «في المتفق والمفترق» مثاله الأسماء المشبهة في الاسم واسم الأب أو الجد، نحو محمد بن عبد الله الحضرمي مطين، محمد بن عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن الحسن، أحمد بن علي الأبار، أحمد بن علي بن المثنى. وأما المؤلف والمختلف فما اختلف خطأ واختلف لفظاً، نحو جرير وحرير، وبشر وسر، وزيد ويريد، وفيه تأليف للخطيب أيضاً. (من خط العلامة الجنداري).

حتى يردا علي الحوض، إن الله مولاي، وأنا ولي كل مؤمن، من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)).

والطبراني في الكبير عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قوله ﷺ: ((إني لا أجد لنبي إلا نصف عمر الذي كان قبله، وإني أوشك أن أدعى فأجيب، فما أنتم قائلون؟)) قالوا: نصحت، قال: ((أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن البعث بعد الموت حق؟)) قالوا: نشهد، قال: ((وأنا أشهد معكم، ألا هل تسمعون؟ فإني فرطكم على الحوض وأنتم واردون علي الحوض، وإن عرضه أبعد ما بين صنعاء وبصرى، فيه أقداح عدد النجوم من فضة، فانظروا كيف تحلفوني في الثقلين)) قالوا: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: ((كتاب الله طرف بيد الله وطرف بأيديكم، فاستمسكوا به لا تضلوا، والآخر عترتي، وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فسألت ذلك لهما ربي، فلا تقدموهما فتهلکوا، ولا تقصروا عنهما فتهلکوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم، من كنت أولى به من نفسه فعلي وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)).

والطبراني في الكبير والحكيم^(١) عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد^(٢) من حديث

(١) هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر أبو عبدالله الترمذي توفي نحو ٣٢٠ هـ صاحب كتاب نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول ﷺ.

(*) في المطبوع: الحكيم والحاكم.

(٢) بفتح الهمزة وكسر السين.

(*) أسيد بالتصغير ليس إلا في الأنصار ولا يوجد في المهاجرين، وأسيد بلفظ المكبر ليس إلا في المهاجرين ولا يوجد في الأنصار، ذكر ذلك النووي في شرح مسلم. اهـ وسيأتي في بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع الأصول في ضبط اسم حذيفة بن أسيد أن أسيد بفتح الهمزة وكسر السين، وهو من غفار، فينظر في صحة هذا الضابط الذي ذكره النووي رحمته الله. وفي جامع الأصول ما لفظه عند ترجمة حذيفة بن أسيد: هو أبو سريحة حذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقيعه بن حرام بن غفار بن مليل الغفاري، هكذا نسبة خليفه، وقال ابن الكلبي: هو حذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغور بن واقعة بن حرام بن غفار، كان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان، وعداده في الكوفيين، روى عنه أبو الطفيل والشعبي. سريحة: بفتح السين المهملة وكسر الراء وبالحاء المهملة. وأسيد: بفتح الهمزة وكسر السين المهملة وبالذال المهملة. والأغوس: بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين المهملة. والوقيعه: بفتح الواو وكسر القاف وبالعين المهملة. وحرام: ضد حلال. ومليل: بضم الميم وفتح اللام الأولى. والأغور: مثل الأغوس إلا أنه أبذل السين راء، وواقعة: بكسر القاف وبالعين.

طويل نحو حديث زيد بن أرقم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((وإني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما: الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل، سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم، فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، وعترتي أهل بيتي، فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض)).

وفي مجموع زيد بن علي عن علي عَلَيْهِ السَّلَام قال: لما ثقل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال: ((ادعوا لي الحسن والحسين)) فدعوتهما^(١) فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه، قال: وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ففتح عينيه فقال: ((دعهما يتمتعان مني وأتمتع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره^(٢))) ثم قال: ((يا أيها الناس، إني خلفت فيكم كتاب الله^(٣)) وعترتي أهل بيتي، فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لستتي^(٤))، والمضيع لستتي كالمضيع

(قوله): «أثره» الأثر: مثل قبضة اسم من الاستثارة، وهو الاستبداد. وفي القاموس: الأثر بالضم: المكرمة المتوارثة، والجذب، والحالة غير المرضية.
(قوله): «المضيع لستتي» لعل هذا من باب القلب، أعني تشبيه الكتاب بالسنة، وكذا قوله: والمضيع لستتي كالمضيع لعترتي.

- (١) في المطبوع: فدعوها.
(٢) بفتح الهمزة والثاء. (نهاية). وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح الفاء والعين: الأثر الاسم من الاستيثار بالشيء.
(٣) ظن في نسخ بعده وستتي... إلخ.
(*) في المجموع وتيسير المطالب: ((كتاب الله وستتي وعترتي)). ولفظه في أمالي أبي طالب: وعن علي عَلَيْهِ السَّلَام قال: لما ثقل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال: ((ادعوا لي الحسن والحسين))، قال: فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه، قال: فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: ففتح عينيه فقال: ((دعهما يتمتعان مني وأتمتع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره، ثم قال: أيها الناس، إني قد خلفت فيكم كتاب الله وستتي وعترتي أهل بيتي، فالمضيع...)) إلى آخر ما هنا. ثم قال: قلت: وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ما روي أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذكر مع الكتاب السنة وحدها وما في حديث الغدير المتواتر فإنه ذكر مع الكتاب العترة فقط، فإنه لا منافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب، فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث. (من خط سيدي العلامة أحمد بن محمد إسحاق رَحِمَهُمُ اللَّهُ).
(٤) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عَلَيْهِ السَّلَام: وفي إتيانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعكس التشبيه ما لا يخفى من المبالغة البليغة والتنبيه. (لوامع الأنوار ط ٤ / ٢ / ٧٧٢).

لعترتي، أما إن ذلك لن يفترق حتى ألقاه على الحوض)).
وفي الكامل المنير للقاسم بن إبراهيم عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال في حديث طويل: ((وإني سائلكم حين تردون عليّ عن الثقلين، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)) قالوا: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: ((الأكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والأرض، طرف بيد الله وطرف بأيديكم، فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا، والأصغر منهما عترتي أهل بيتي، فقد نبأني اللطيف الخبير أنها لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).
وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، ألا وهما الخليفتان بعدي^(١))).
وفي صحيفة علي بن موسى الرضا عن آبائه إسناداً متصلاً إلى علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((كأنني قد دعيت فأجبت، وإني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).
وفي أمالي المرشد بالله بإسناده إلى زيد بن أرقم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).
وفيه بالإسناد إلى أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أيها الناس، إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا [الثقلين]^(٢) وأحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي،

(قوله): «وفيه بالإسناد إلى أبي سعيد الخدري» وجد في نسخة المؤلف: ينظر [١] في أمالي المرشد بالله إن شاء الله تعالى.

(١) في نسخة: من بعدي.

(٢) ما بين المعقوفين من (ج، د).

[١] - الحديث بلفظه في الأمالي الخمسية للمرشد بالله (٢٠٣/١) برقم (٧٥٥) طبعة (دار الكتب العلمية)، كما ذكره المؤلف عليه السلام في شرح الغاية بدون زيادة أو نقصان.

فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

وفيه أيضاً بالإسناد إلى أبي سعيد وزيد بن أرقم قالاً: قال رسول الله ﷺ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)).

وفي كتاب المحيط بالإمامة بالإسناد إلى الإمام الناصر للحق ﷺ مسنداً إلى أبي سعيد الخدري قال: سمعت النبي ﷺ يقول: ((يا أيها الناس، إني قد تركت بينكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

وفيه بالإسناد إلى الناصر للحق ﷺ مسنداً إلى زيد بن ثابت قال: سمعت النبي ﷺ يقول: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي، وهما الخليفان من بعدي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) قال: وروي ذلك بأسانيد إلى زيد بن أرقم وأبي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم.

وفي حقائق المعرفة للإمام أحمد بن سليمان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ((أمة أخي موسى افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وافتقت أمة أخي عيسى علي^(١) اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة^(٢))) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعاً^(٣) وضجوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا: يا رسول الله، كيف لنا بعدك بطريق

(١) في نسخة: إلى.

(٢) رواه الترمذي، ورواه أحمد وأبو داود بمعناه. (من أرجوزة النهازي في علم الكلام).

(٣) ضاق بالأمر ذرعه وذراعاه، وضاق به ذرعاً: ضعفت طاقته [١] ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً. (قاموس).

[١] - في المطبوع: ضعفت قوته. والمثبت من القاموس.

النجاة، وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها؟ فقال ﷺ: ((إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).
قال: والأمة مجمعة على صحة هذا الخبر، وكل فرقة من فرق الإسلام تتلقاه بالقبول.

وأخرج مسلم عن يزيد بن حيان، عن زيد بن أرقم، قال: قال رسول الله ﷺ: ((إني تارك فيكم ثقلين: أحدهما كتاب الله، وحبل الله^(١)، من اتبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة، وعترتي أهل بيتي)) فقلنا: مَنْ أهل بيته، نساؤه؟ فقال: لا، وإيم الله إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع إلى أبيها وقومها، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده.

وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال: أخرج الحاكم في المستدرک من ثلاث طرق وقال^(٢) في كل منها: إنه صحيح على شرط الشيخين، ولفظ الطريق الأول: لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بغدير خم أمر بدوحات^(٣) فقامت ثم قام ثم قال: ((كأنني قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عز وجل وعترتي، فانظروا كيف تحلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) ثم قال: ((الله تعالى مولاي، وأنا ولي كل مؤمن)).

(قوله): «فقامت» أي: كسحت.

(١) في المطبوع: وحبل الله من بعدي. وليس في المخطوطات ولا في صحيح مسلم. وفي صحيح مسلم: هو حبل الله.
(٢) في المطبوع: وفي كل منها.
(٣) هي الشجر الملتف، واحدها: دوحة.

ولفظ الطريق الثانية: نزل رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة عند سمرة
خمس دوحات عظام فكنس الناس^(١) ما تحت السمرة، ثم راح رسول الله
ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ
فقال ما شاء الله أن يقول، ثم قال: ((أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا
إن اتبعتموهما، وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي)).

ولفظ الطريق الثالثة: ((إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وأهل بيتي، وإنهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض)).

قال^(٢): وأخرجه الطبراني وزاد في آخره: ((سألت ربي ذلك لهما، فلا
تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم
منكم)).

وقد روى حديث الثقلين الجاهير من أصحاب رسول الله ﷺ وأهل
بيته، كعلي^(٣)، وأبي ذر، وأبي سعيد الخدري، وأبي رافع مولى رسول الله
ﷺ، وأم هانئ، وأم سلمة، وجابر، وحذيفة بن أسيد الغفاري، وزيد بن
أرقم، وزيد بن ثابت، وضمرة الأسلمي، وخزيمة بن ثابت، وسهل بن سعد،
وعدي بن حاتم، وعقبة بن عامر، وأبي أيوب الأنصاري، وأبي شريح الخزاعي،
وأبي قدامة الأنصاري، وأبي ليل، وأبي الهيثم بن التيهان^(٤)، وغيرهم، وفي

(١) كنست البيت كنساً من باب قتل، وكناس الظبي بالكسر: بيته، وكنس الظبي كنوساً من باب نزل: دخل
كناسه. (مختصر من المصباح).

(٢) «قال» ساقط من المطبوع.

(٣) اسمه مالك، قال ابن هشام: ويقال التيهان مخفف ومثقل كقولك: مَيّت وميِّت، وهو أنصاري من
الخزرج. (من سيرة ابن هشام من موضعين).

استقصاء مخرجه وطرقه تطويل لا يليق بهذا الكتاب^(١)، ونحوه حديث السفينة، وما ذكرنا كاف في تحصيل المطلوب.

احتج النافون لحجية إجماع أهل البيت عليهم السلام بإجماع الصحابة، وتقريره أن كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم أحد، ولو كان قولهم حجة لأنكر ولو نادراً.

(و) الجواب: أنا **(لا نسلم إجماع الصحابة على أنه ليس بحجة)** وترك الإنكار إن سُلِّم لا يفيد؛ لجواز أن يكون لعذر، ولو سلم فغايتة إفادة الظن؛ لكونه إجماعاً سكوتياً، والظن يضمحل إذا قابله قاطع.

[الكلام فيما اتفق عليه أهل المدينة من الصحابة والتابعين]

مسألة: اختلف فيما اتفق عليه أهل المدينة من الصحابة والتابعين، فنقل عن مالك أنه كان يرى اتفاقهم حجة، ولما كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض أصحابه بأن هذا النقل ليس محمولاً على ظاهره، بل على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم^(٢)؛ لكونهم أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولى بالحفظ وأعرف من غيرهم بمواقع الأخبار وتوارخها.

وآخرون بأنه^(٣) حجة في المنقولات المستمرة - كالأذان والإقامة والصاع والمد - دون غيرها، حتى إنهم لو أجمعوا على كون الإقامة فرادى^(٤) وجب على الكل اتباعهم. وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب^(٥): إنه على ظاهره، وإنه حجة في جميع الأحكام.

(١) وقال الأصفهاني في شرح مختصر المنتهى: إن الخبر آحادي. اهـ لأن جميع طرقه ترجع إلى زيد بن أرقم، وإن جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر، والمهدي ذكر في منهاجه أنه ظني، والله أعلم. قلت: قال الحاكم في المستدرک: هذا حديث دخل في حد التواتر. وعده السيوطي في المتواترات. اهـ وفي حاشية: قد عرفت أن المصنف هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة، فحفاء التواتر على بعض العلماء غير قادح. (من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(٢) وقد أشار إليه الشافعي في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم. (زرکشي).

(٣) في المطبوع: بأنها.

(٤) أي: ألفاظ الإقامة في الصلاة فرادى لا مثني.

(٥) والأبهري من أصحاب مالك.

والمختار ما عليه الجمهور^(١)، وهو أن **(إجماع) أهل (المدينة غير حجة) لأن** أدلة الإجماع لا تنتهض بهم وحدهم؛ لكونهم بعض الأمة^(٢).

(و) أما قولهم: إنه ثبت **(قضاء العادة)^(٣) بأن اتفاق مثلهم** من العلماء المجتمعين الأحقين بالاجتهاد لا يكون إلا **(عن) دليل (راجع) على غيره** يقتضي أن يكون^(٤) إجماعهم حجة ظنية فجوابه: أنه **(ممنوع) لجواز أن يكون**

(قوله): «المجتمعين» يعني في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تشاورهم وتناظرهم، فإذا اتفقوا فيبعد عدم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه.

(قوله): «الأحقين بالاجتهاد» احتراز من مجتمعين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي، وأهله^[١] غير واقفين على وجوه الأدلة من قول رسول الله ﷺ وفعله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح.

(قوله): «يقتضي» أي: الدليل الراجع.

(قوله): «حجة ظنية» قال البرماوي: إذا قلنا: إن إجماع المدينة حجة فقال الأبياري المالكي: ليس لإجماع جميع الأمة حتى يفسق مخالفه وينقض حكمه، وإنما هو مأخذ شرعي فقط^[٢].

(١) في زاد المعاد في قوله: فصل: ثم كان ﷺ يسلم عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله، وعن يساره كذلك.. إلى قوله: وليس مع القائلين بالتسليمة غير عمل أهل المدينة. قال -يعني ابن عبد البر-: وهو عمل قد توارثوه كابراً عن كابر، ومثله يصح^[٣] الاحتجاج به؛ لأنه لا يخفى؛ لوقوعه في كل يوم مراراً. وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء، والصواب معهم، يريد الفقهاء، والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ لا تدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان، وقد أحدث الأمراء بالمدينة وغيرها في الصلاة أموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت إلى استمراره، وعمل أهل المدينة الذي يحتج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين، وأما عملهم بعد موتهم وبعد انقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم، والسنن تحكم بين الناس لا عمل أحد بعد رسول الله ﷺ وخلفائه. اهـ وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبني على أن عمل الخلفاء الأربعة حجة، وفيه ما ذكره المؤلف بقوله: (ونحوه قول الشيخين.. إلخ). (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) والأصل عدم دليل آخر. (فصول بدائع).

(٣) عبارة فصول البدائع: هم أولاً: أن العادة قاضية بعدم إجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح إلا عن راجح. وجوابه منع ذلك؛ لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الإجماع؛ فيجوز أن يكون لغيرهم متمسك راجح لم يطلعوا عليه، وبهذا^[٤] ليس احتمالاً بعيداً.

(٤) في المطبوع: يقتضي بأن إجماعهم.. إلخ.

[١]- في المطبوع: فأهله. والمثبت من شرح العضد وحاشيته.

[٢]- قال البرماوي بعد هذا: وبالجملات فالمسألة طويلة الذيل موصوفة بالإشكال أفردت بالتصنيف، صنف فيها الصيرفي وغيره.

[٣]- في المطبوع: لا يصح. والمثبت من زاد المعاد، وفي هامش (ب): لعل «لا» زائدة.

[٤]- في فصول البدائع: فهذا.

متمسك غيرهم أرجح؛ فرب راجح لم يطلع عليه البعض، **(وإن سلم لزم في كل جمع كذلك^(١))** أي: كجمع المدينة **(إذ لا أثر للأطلال)** ومالك^(٢) لا يقول به وإن قال به غيره، كما حكى الآمدي وغيره عن بعض القول بأن إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم، وقيل: بل إجماع البصرة والكوفة فقط، حكاه الشيخ أبو إسحاق في اللمع، وقيل: إجماع الكوفة^(٣) وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم، وقيل: إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول.

ويلزم أيضاً أن لا يعتد بخلاف أكابر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها، كمن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المدائن وفي غيرها^(٤)، وبطلانه معلوم.

(قوله): «ومالك لا يقول به» أي: باللزوم في كل جمع كذلك.
(قوله): «ويلزم» عطف على قوله سابقاً: لزم في كل جمع.

(١) فيه ما لا يخفى على العارف.

(٢) الذي قرره المحقق العضد وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا عليه السلام لا يمنع لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة، لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من إجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين الأحقن بالاجتهاد. وأرادوا بانحصارهم اجتماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها، حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم لم يعتبروا، ولم تقض العادة باطلاعهم على الراجح. واحتزوا بقولهم: الأحقن بالاجتهاد عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي، وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول ﷺ وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح، فإنه لا شك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك، فحيث تجوز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لا يخفى بعده، والله أعلم. والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحة والمذاكرة بينهم وإظهار الحق، أما التفرق فظاهر، وأما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين، وأما الاختلاط فللوجهين الآخرين، مع أن في الاختلاط بالمخالف قد تضيع الفطرة الصحيحة التي فطر عليها الإنسان، فلا وثوق بإجماعهم حيثئذ.

(٣) في المطبوع: أهل الكوفة.

(٤) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضي الله عنهم أولاً، وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم، وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس آخراً ومعقل بن يسار وغيرهم، ويحصى أبو أمامة الباهلي. (من خط العلامة الجنداري).

(و) قالوا في الاحتجاج على حجية إجماع المدينة ثانياً: قال رسول الله ﷺ: **(إنما المدينة كالكير.. الخبر)** أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي عن جابر بن عبد الله، ولفظه: ((إنما المدينة كالكير تنفي^(١) خبيثها وتنصع^(٢) طيبها (ونحوه) قوله ﷺ: ((المدينة قبة الإسلام ودار الإيمان وأرض الهجرة ومبوء الحلال والحرام)) أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة.

قلنا: ما ذكرتموه من الأحاديث **(غير مفيد)** للمطلوب؛ لأنه إنما يدل على فضلها؛ لما علم من وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي^(٣)، ولا دلالة على

(قوله): «إنما المدينة كالكير.. إلخ» هذا من الأدلة المزيفة عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف.
(قوله): «وتنصع طيبها» في مشارق الأنوار: الكير هو زق الحداد يفتح به. تنفي بتخفيف الفاء، وروي بتشديد القاف من التنقية. خبيثها: هو بالفتحات، وروي بضم الخاء ساكن الباء: خلاف الطيب، والمراد به هاهنا من لا يليق بالمدينة. وتنصع: بالنون والصاد المهملة من باب التفعيل أو الإفعال، معناه تخلص وتميز: طيبها: بتشديد الياء وفتح الباء.

(١) الرواية المشهورة بالفاء، وقد تقدمت [١]، وقد جاء في رواية بالقاف، فإن كانت مخففة فهو من استخراج المخ، أي: تستخرج خبيثها، وإن كانت مشددة فهو من التنقية، وهي إفراد الجيد من الردي. (نهاية من مادة النون مع القاف).

(٢) قال البرماوي: بالصاد والعين المهملتين، وأول الفعل مثناة من تحت. وطيبها بالتشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور، ويروى بالنصب، فتنصع بمثناة من فوق والفاعل ضمير المدينة، لكن قال القزاز: لم أجد لتنصع [٢] في الطيب وجهاً، وإنما وجه الكلام يتضوع طيبها، أي: يفرح، ويروى: تنضخ، بمعجمتين. وفي النهاية في مادة النون مع الصاد: فيه: المدينة كالكير.. إلخ، تنصع أي: تخلصه، وشيء ناصع: خالص، وأنصع: أظهر ما في نفسه، ونصع الشيء ينصع إذا وضح وبان، ويروى ينصع طيبها [أي: يظهر] [٣] ويروى بالباء والصاد المعجمة، وقد تقدم. (نهاية). قال في المتقدم بعد ذكر هذه الرواية: كذا ذكره الزمخشري وقال: هو من أبضعت بضاعة إذا دفعتهإليه، يعني أن المدينة تعطي طيبها ساكنها. [والمشهور بالنون والصاد المهملة] [٣] وقد روي بالصاد والخاء المعجمتين، وبالحاء المهملة من النضخ والنضح، وهو رش الماء.

(٣) قال إمام الحرمين: ولو يطلع مطلع على ما يجري بين لآبتيها من المخازي لقضى العجب. (أسنوي).

[١] - قال في تفسير ذلك: أي: تخرجه منها، وهو من النفي، وهو الإبعاد عن البلد، يقال: نفيته أنفيه نفياً إذا أخرجه عن البلد وطردته.

[٢] - في شرح ألفية البرماوي: لنصع.

[٣] - ما بين المعقوفين من النهاية، في الموضعين.

انتفاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها بخصوصه، وإلا لزم في غيرها من سائر البقاع التي رويت في فضلها أخبار **(لوصف غيرها كذلك)** أي: كالمدينة، مثل قوله ﷺ في مكة: ((ما أطيبك من بلد وأحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك)) أخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن ابن عباس.

وقوله (١) ﷺ: ((إنك لخير أرض الله، وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت)) أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبدالله بن عدي بن الحمراء. وروي عن جابر عنه ﷺ أنه قال: ((لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمه)). وقوله ﷺ في الشام: ((الشام صفوة الله من بلاده، إليها يجتبي (٢) صفوته من عباده، من خرج من الشام إلى غيرها فبسخطه (٣)، ومن دخلها من غيرها فبرحمته)) أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي أمامة (٤).

(ونحوه) أي: نحو إجماع أهل المدينة **(قول الشيخين)** أبي بكر (٥) وعمر في أنه غير حجة، خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا: إنه حجة **(و)** استدلوا بقوله

(قوله): «بخصوصه» الضمير لانتفاء الخطأ.

(قوله): «لا يسكن مكة سافك دم.. إلخ» دليل على إخراج مرتكب المعصية في الحرم.

(١) في المطبوع: وكقوله.

(٢) قال المناوي: يجتبي: يفتعل [١]، من جبوت الشيء وجبئته: جمعته. (من شرح العزيري).

والصفوة بالكسر: خيار الشيء وخلاصته. (نهاية). وقيل بثليتها. اهـ والأحاديث في فضل

الشام كثيرة جداً. (من خط العلامة الصفي الجنداري).

(٣) يحتمل أن ذلك إن كان من أهلها لغير حاجة.

(٤) قال الشيخ: حديث صحيح. (عزيري).

(٥) اسمه عبدالله.

[١] - في المطبوع: يتقل. والمثبت من شرح المناوي للجامع الصغير.

ﷺ: **(«اقتدوا باللذين من بعدي»^(١))** أبي بكر وعمر» رواه الترمذي وغيره، والأمر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما.

والجواب: أنا لا نسلم أنه أمر لكل واحد حتى المجتهدين، بل للمقلدين خاصة، والحديث **(ليان أهلية التقليد)** أي: لكون الشيخين أهلاً لتقليد المقلد لهما؛ لأن قوله ﷺ: **((أصحابي كالنجوم^(٢))** بأيهم اقتديتم اهتديتم)) يدل على

(قوله): «ليان أهلية التقليد» عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لا يدل على حجية قولهما لما في الحواشي من أن دلالة على الحجية ظاهرة، وإنما الجواب مبني على الجمع بين الأدلة. انتهى. فلذا اعتمد المؤلف ﷺ على ما في الحواشي.

(١) قال الإمام القاسم بن محمد بن علي ﷺ ما صورته: الذي روى مرفوعاً: (اقتدوا باللذين من بعدي.. إلخ) عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب ﷺ: إنه كان من أعوان بني أمية، ذكر ذلك في كتاب المحيط بالإمامة، وقال الناصر للحق ﷺ: إن عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج، وكان عاملاً لبني أمية، وكان وصياً لابن هبيرة ولبني مروان، ومر بأصحاب علي ﷺ وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم، وهو عند بعض أهل الحديث مجهول، ذكر ذلك في كتاب المحيط بالإمامة. وقال الذهبي في الميزان بعد أن قال فيه: الثقة، وقال: وكان من أوعية العلم - لما كان من أشكاله، أي: الذهبي - ولكنه لما طال عمره ساء حفظه، وكان يدلس، وقال: قال أبو حاتم: ليس بحافظ، تغبر حفظه. وقال أحمد: ضعيف يغلط. وقال ابن معين: مخلط. وقال ابن خراش: كان شعبة لا يرضاه. قال: وذكر الكوسج عن أحمد أنه ضعفه. قال الذهبي في كتابه هذا: وأما ابن الجوزي فذكره فحكن الجرح وما ذكر التوثيق. قال: ووثقه العجلي. والعجلي قد تكلم فيه العقيلي. وقال ابن حجر في التلخيص: حديث (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) من طريق عبد الملك بن عمير عن ربعي عن حذيفة، قال: أعله ابن أبي حاتم عن أبيه، وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال: لا أصل له من حديث مالك، وقال البزار وابن حزم: لا يصح؛ لأنه عن عبد الملك عن مولى ربعي، وهو مجهول عن ربعي. ورواه وكيع عن سالم المرادي عن عمرو بن مرة عن ربعي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة، فتبين أن عبد الملك لم يسمعه من ربعي، وأن ربعياً لم يسمعه من حذيفة. اهـ كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان: سالم المرادي هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادي، وقيل: سالم بن عبد الواحد، ضعفه يحيى بن معين والنسائي. وعمرو بن مرة يرى الإرجاء، قال مغيرة بن مقسم: لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الإرجاء فتهافتوا فيه.

(*) حديث: (اقتدوا) ضعفه الذهبي، وحديث (أصحابي) ضعفه أحمد، وحديث (خذوا) لا يعرف له إسناد. داود، وضعفه ابن القطان، وحديث (أصحابي) ضعفه أحمد، وحديث (اقتدوا) لا يعرف له إسناد.

(٢) لا يخفى أنه قد بنى الجواب هنا على صحة خبر: (أصحابي.. إلخ)، وقد نقل عقب هذا في قوله: «لأنه خطاب للصحابة» تضعيفه عن كثير، بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً، فكيف بنى الجواب عليه؟ فليراجع، والله أعلم. لا يقال: هو على فرض صحته؛ إذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجته، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً، ومن هنا يعلم ما في قوله: فوجب الحمل.. إلخ.

جواز الأخذ بقول كل صحابي وإن خالف قولهما، ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك، فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الخبرين.

(و) نحوه أيضاً (قول الصحابي) فإنه ليس بحجة على صحابي آخر^(١) بالاتفاق، ولا **(على غيره)** أي: غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار، وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه، وأحمد بن حنبل في رواية عنه، والكرخي من الحنفية.

وقال مالك بن أنس وأبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه وأحمد بن حنبل في رواية عنه: إن قولهم حجة، ورجحه الفناري من متأخري الحنفية، واحتج له، وقال: إنه الذي اختاره المتأخرون منهم.

قال أبو طالب: وقد اختلف القائلون بهذا القول، فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجب، ومنهم من يوجب ويقول: إن الصحابة إن اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الآخرين فعليه أن يأخذ بقوله، وإن تساوا فهو مخير في الأخذ بقول أيهم شاء. ومنهم من يقول: إن قول من كان إماماً منهم مرجح على غيره.

ومنهم من يفصل بين أن يكون ذلك القول على سبيل الحكم والعقد وبين أن يكون على سبيل الفتيا، فأوجبوه في الأول دون الثاني.

ويروى عن أبي حنيفة أنه حجة إن خالف القياس، وقال الرازي والسبكي: إنه حجة في الحكم التعبدية - لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ - دون غيره من الأحكام.

(قوله): «جمعاً بين الخبرين» هذا على تقدير صحته، وقد ضعفه الذهبي، وذكر في شرح الفصول أنه موضوع.

(١) في فصول البدائع ما لفظه: أو تابعي زاحمهم في الفتوى.

(و) استدل القائلون بحجية قول الصحابي بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم» بأبيهم اقتديتم اهتديتم» (ونحوه) مما ورد عنه ﷺ في كثير من الصحابة، مثل قوله: ((إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم، فاقصدوا بالذين من بعدي أبي بكر^(١) وعمر، وتمسكوا بهدي عمار، وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه)) أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة، وقوله ﷺ: «اهتدوا بهدي عمار»، أمر بالافتداء بهم والاهتداء بهديهم وأخبر أن الافتداء بهم اهتداء، وذلك يدل على وجوب الافتداء بمذهبهم وكونه حجة، وإلا لم يكن اهتداء ولا ديناً.

والجواب: أن الخطاب في الأحاديث المذكورة (للمقلدين)^(٢) خاصة (لأنه خطاب للصحابة، وليس^(٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على أن حديث: ((أصحابي كالنجوم)) مقدوح في رواته^(٤)، قال والدنا قدس الله روحه: راويه جعفر بن عبدالواحد الهاشمي القاضي، قال فيه الدارقطني: يضع الحديث، وقال أبو زرعة: روى أحاديث لا أصل لها، وقال ابن عدي: يسرق الحديث ويأتي بالمنكير

(قوله): «أصحابي كالنجوم» قال الديبع: أخرجه رزين.

(١) في المطبوع: أبو بكر.

(٢) في فصول البدائع: قيل: على الدليلين المراد المقلدون؛ لأن الخطاب للصحابة، وليس قول بعضهم بحجة على بعض بالإجماع. قلنا: المعهود في خطاب العام إرادة جميع الأمة، وهو الظاهر من بعثته إلى الكافة في: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، و«عليكم بستي»، واقتداء الكل إنما يتحقق باقتداء المجتهدين أولاً والمقلدين بواسطتهم، وإنما لم يجز التقليد فيما بينهم لأنهم بصدد تقليد النبي [المقدم على تقليدهم]^[١]، ومعنى الأمر تقليدهم بعد تقليده.

(٣) أي: قول الصحابي.

(٤) قال ابن حجر: قال أبو بكر البزار: هذا الكلام -يعني حديث (أصحابي كالنجوم..)- الخبر - لا يصح عن النبي ﷺ، قال: وقال ابن حزم: هذا خبر موضوع مكذوب باطل.

عن الثقات، وقال فيه الذهبي في ميزانه: ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن أبيه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ((أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى)).

وروى السيد محمد بن إبراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه، وقال: رواه عبدالرحيم بن زيد العمي عن أبيه، كذبه ابن معين والبخاري، ونفى السعدي والجوزجاني عنه الثقة، وضعفه أبو داود وضعف أباه أيضاً، وقال البخاري وأبو حاتم: متروك، ووهاه أبو زرعة، وقال ابن حجر في تلخيصه: رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبيني^(١) عن نافع عن ابن عمر، قال: وحمة ضعيف.

وقال الذهبي: قال فيه ابن معين: لا يساوي فلساً، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك^(٢)، وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة^(٣).

وروي أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر، قال ابن حجر: وجميل لا يعرف، قال: ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه.

(و) نحو قول أهل المدينة في عدم الحجية (مخالف القياس^(٤)) من أقوال الصحابة على المختار.

(قوله): «وقال رواه عبدالرحيم» أي: قال ابن كثير الشافعي.

(قوله): «ومخالف القياس من أقوال الصحابة.. إلخ» ذكر حجية قول الصحابي في باب الإجماع اعتماداً على ما في الفصول، وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس؛ إذ ليس لها تعلق بباب الإجماع.

(١) في نسخة: النصيب.

(٢) في نسخة متروك، ومعنى اللفظين واحد. اهـ وفي القاموس: والنيزك: الرمح القصير، ونزكه: طعنه به، وفلاناً: أساء القول فيه ورماه بغير حق.

(٣) في نسخة: مصنوعة.

(٤) لا ما يدرك به؛ لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأي، وهم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجويزهم الخطأ لأنفسهم. (فصول بدائع)^[١].

(*) وأنت تعلم أن هذه المسألة ليس لها بباب الإجماع اعتلاق، وأن موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق. (شرح فصول).

[١] - لفظ فصول البدائع: وقال الكرخي وجماعة من أصحابنا وعليه أبو زيد: يجب تقليد كل منهم [أي: الصحابة] لكن فيما لا يدرك بالقياس.... لا فيما يدرك به.. إلخ.

(و) احتج القائلون بحجتيه بأنه يعلم (لزوم حجة نقلية) لمخالف القياس؛ إذ لا بد من مستند، وإلا كان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه، وهو محرم، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك، ولا مستند وراء القياس غير النقل، فكان قوله حجة متبعة.

والجواب: أنه **(يلزم)** مثل ذلك ^(١) **(في الصحابي)** فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة، ولا قائل به **(ويجري)** مثله أيضاً **(في التابعين)** فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم، وهو خلاف الإجماع.

(إلا قول علي عليه السلام) فإنه حجة **(لتواتر الآثار فيه معنى)** من ذلك قوله **صلى الله عليه وآله وسلم**: ((أنا دار الحكمة وعلي بابها)) أخرجه الترمذي عن علي عليه السلام. وقوله **صلى الله عليه وآله وسلم**: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت

(قوله): «لزوم حجة نقلية لمخالف القياس» أي: لقول الصحابي للمخالف للقياس؛ لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلا دليل نقلي، واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور، بخلاف الموافق للقياس فإنه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس، وقياس المجتهد لا يصلح حجة على مجتهد آخر.

(قوله): «من أقوال الصحابة» الأولى ذكر هذا القيد في المتن، وكان المؤلف اعتمد على فهمه من المقام. **(قوله):** «لتواتر الآثار» الأثر يطلق على المروي مطلقاً [١] سواء كان عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي. وقيل: الأثر ما كان موقوفاً على الصحابي، نقل هذا عن المؤلف عليه السلام.

(١) عبارة الفناري في فصول البدائع: قيل لو صح لزوم الصحابي العمل به، ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا. قلنا: لا نسلم اللزوم الأول؛ لاحتمال سماع النص الراجح والناسخ له، ولا الثاني؛ لعدم احتمال السماع فيهم، ومبناه [٢] غلبة ذلك، ولئن سلم فملتزم فيمن زاحمهم فتواه. (٢) شبه علم النبي ﷺ لتشعبه وكثرة فنونه بالأشياء المحسوسة التي لا توجد مجتمعة إلا في مدينة، فأثبت لها المدينة تحميلاً، والباب ترشيح. وقيل: شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لا تؤتى إلا من الباب. اهـ قال العلقي: وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع، ورد عليهما الحافظ العلائي وابن حجر والسيوطي بما يبطل قولهما، وقالوا: حديث حسن. (من خط العلامة الجنداري).

[١] - وقال الفقهاء الخراسانيون: الأثر هو ما يضاف إلى الصحابي موقوفاً عليه، ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله ﷺ: ((من حدث عني بحديث يرى أنه كاذب فهو أحد الكاذبين)). اهـ منه، قال السخاوي ما معناه: وعدم الفرق هو المعتمد الموعول عليه عند الجمهور.

[٢] - في المطبوع: ومعناه. والمثبت من فصول البدائع.

(الباب)) أخرجه الطبراني^(١) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس^(٢)، وإذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً. وقوله ﷺ: ((علي عيبة^(٣) علمي)) أخرجه ابن عدي عن ابن عباس. وقوله ﷺ: ((علي مع القرآن، والقرآن مع علي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض)) أخرجه الحاكم^(٤) والطبراني في الأوسط عن أم سلمة. وقوله ﷺ: ((علي يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب المنافقين)) أخرجه ابن عدي^(٥) عن علي عليه السلام. وقوله ﷺ: ((علي يقضي ديني)) بكسر الدال، أخرجه البزار عن أنس. وقوله ﷺ: ((علي بن أبي طالب ينجز عداي ويقضي ديني)) أخرجه ابن مَرْدَوِيَه والديلمي عن سلمان الفارسي.

(قوله): «عيبه علمي» العيبة: زنبيل من آدم [١]، وما يجعل فيه الثياب [٢]، كذا في القاموس. **(قوله): «يعسوب المؤمنين»** في القاموس: أمير النحل. انتهى. أي: يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كما تلوذ النحل بيعسوبها. **(قوله): «يقضي ديني»** بالكسر، وقد يروى بالفتح، وروايته بالكسر تدل على الإمامة، ذكر معناه البستي في كتاب المراتب، كذا نقل.

(١) في الكبير.

(٢) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر، وصححه الحاكم، وحسنه غيره. (من خط العلامة الصفي الجنداري). (٣) العيبة: ما يحرز الرجل فيه نفائسه، قال ابن دريد: وهو من كلامه الجامع [٣] الذي لم يسبق إليه، ضرب به المثل في إرادة اختصاصه بأموره الباطنة التي لا يطلع عليها أحد غيره، وذلك غاية في مدح علي. (من شرح المناوي للجامع الصغير).

(٤) وصححه، وأقره الذهبي. (من شرح المناوي على الجامع الصغير).

(٥) قال المناوي: وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولاً قال: أخذ رسول الله ﷺ بيد علي فقال: ((هذا أول من آمن بي، وأول من يصفاحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهذا فاروق هذه الأمة، وهذا يعسوب.. إلخ)) واليعسوب: ذكر النحل وأميرها الذي يتقدمها ويحامي عليها، ثم اشتهر حتى سمو كل رئيس يعسوباً. اهـ بلفظه.

[١]- الأديم: الجلد المدبوغ، والجمع آدم بفتحتين. (مصباح).

[٢]- ومن الرجل: موضع سره، كذا في القاموس بعد هذا.

[٣]- في شرح الجامع: من كلامه الموجز.

وقوله ﷺ: ((من أحب أن يحيا حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي، فإن ربي غرس قضبانها بيده، فليتول علي بن أبي طالب، فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال)) أخرجه الطبراني والحاكم وأبو نعيم عن زيد بن أرقم.

وقوله ﷺ: ((من أحب أن يحيا حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي، قضباناً من ضبانها غرسه بيده، وهي جنة الخلد، فليتول علياً وذريته من بعده، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة [ضلال نخ]) أخرجه مطين^(١) والباوردي وابن شاهين وابن منده عن زياد بن مطرف.

وقوله ﷺ: ((إن تُولُوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم)) أخرجه أبو نعيم في الحلية عن حذيفة.

وقوله ﷺ: ((يا علي، ستقاتلك الفئة الباغية وأنت على الحق، فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني)) أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر.

وقوله ﷺ: ((يا عمار، إن رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس، إنه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن الهدى^(٢)))، أخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب.

(قوله): «الباوردي» ينظر فإنه لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين [١].

(١) كمحمد، لقب محمد بن عبدالله الحضرمي صاحب المسند. (من خط العلامة الجنداري). والباوردي اسمه: أحمد بن محمد أبيوردي، توفي سنة ٤٣٥، ومولده سنة ٣٥٩. (من خطه أيضاً).

(٢) في المطبوع: عن هدى.

[١]- بل هو من المحدثين، ذكره حافظ السيوطي في الجامعين، وقال المناوي في شرح الجامع الصغير: بفتح الموحدة وسكون الراء وآخره دال مهملة، نسبة إلى بلدة بناحية خراسان. اهـ وله كتاب معرفة الصحابة. (منقولة من خط سيدي صفي الدين أحمد بن الحسن بن إسحاق رحمته).

وقوله ﷺ: ((من فارق^(١) علياً فارقني، ومن فارقني فقد فارق الله))
أخرجه الحاكم^(٢) عن أبي ذر.

وقوله ﷺ: ((أعلم أمتي من بعدي علي بن أبي طالب)) أخرجه الديلمي
عن سلمان.

وقوله ﷺ: ((أنا مدينة العلم وعلي بابها)) أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن
علي بن أبي طالب.

وقوله ﷺ: ((أنا مدينة العلم^(٣) وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأتها من

(١) قال في الذخائر: ذكر أن علياً عليه السلام حجة النبي ﷺ على أمته يوم القيامة، عن أنس بن مالك
قال: كنت عند النبي ﷺ فرأى علياً مقبلاً فقال: ((يا أنس)) قلت: لبيك، قال: ((هذا المقبل
حجتي على أمتي [يوم القيامة] ١)) أخرجه النقاش. اهـ ومن الأدلة على عصمته ما رواه عليه السلام
أنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((ألا أعلمكم كلمات إذا قلتهن غفر الله لك، مع أنه مغفور لك:
لا إله إلا الله الحليم [٢] الكريم، لا إله إلا الله العلي العظيم، [سبحان الله رب السماوات السبع
 ورب العرش العظيم] [٣]، الحمد لله رب العالمين)) أخرجه أحمد وأبو يعلى.

(٢) وأخرجه البزار، قال الهيثمي: رجاله ثقات. (مناوي).

(٣) تكلم فيه الترمذي والبخاري وابن معين، وعده ابن الجوزي من الموضوعات على عادته في
المجازفة، قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه: قد روي عن الحاكم تصحيحه، ويوافقه
قول الحافظ العلاءي وقد ذكر له طرقاً وبين عدالة رجالها: ولم يأت أحد ممن تكلم في هذا
الحديث غير هذه الروايات الصحيحة. قال ابن حجر العسقلاني: رجاله رجال الصحيح إلا
عبد السلام الهروي فإنه ضعيف عندهم، ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين. فثبت أنه حسن
مقارب للصحيح بما علمت من قول ابن حجر: رواه كلهم ثقات إلا الهروي، والهروي مختلف
في توثيقه وتضعيفه. قال ابن حجر: ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلاً كثيراً،
فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق. (عن خط الإمام أحمد بن هاشم، قال: من خط القاضي
أحمد بن صالح بن أبي الرجال رحمته الله). قلت: ووجدت في الفتاوى الحديشية لابن حجر الهيثمي ما
لفظه: وسئل نفع الله به عن حديث ((أنا مدينة العلم وعلي بابها)) من رواه؟ فأجاب بقوله: رواه
جماعة، وصححه الحاكم، و[حسنه] [٤] الحافظان العلاءي وابن حجر.

[١]- ما بين المعقوفين من ذخائر العقين.

[٢]- في المطبوع: الحكيم. والمثبت من مسند أحمد.

[٣]- ما بين المعقوفين من مسند أحمد.

[٤]- ما بين المعقوفين من الفتاوى الحديشية.

بابه^(١)) أخرجه الطبراني عن ابن عباس.

وقوله ﷺ: ((علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله، وأشد الناس حباً لله وتعظيماً لأهل لا إله إلا الله)) أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام.

وقوله ﷺ: ((علي باب علمي، ومبين لأمتي ما أرسلت به من بعدي، حبه إيمان، وبغضه نفاق، والنظر إليه رافة^(٢))) أخرجه الديلمي عن أبي ذر.

وقوله ﷺ: ((يا علي، أنت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي)) أخرجه الديلمي عن أنس.

وقوله ﷺ: ((إن هذا أول من آمن بي، وهذا أول من يصافحني يوم القيامة، وهذا الصديق الأكبر، وهذا فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهذا يعسوب المؤمنين^(٣)، والمال يعسوب الظالمين)) قاله لعلي بن أبي طالب، أخرجه الطبراني عن سلمان وأبي ذر معاً، وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس.

وقوله ﷺ: ((أما إنك ستلقى بعدي جهداً^(٤))) قال: في سلامة من ديني؟ قال: ((نعم)) قاله لعلي بن أبي طالب عليه السلام. أخرجه الحاكم في مستدركه

(١) قد تقدم هذا، إلا أنه هنا مضاف لا هناك.

(٢) الرافة: الرحمة، كأنه أراد أن برؤيته يرق القلب كما جاء في الحديث: ((المؤمن من إذا رؤي ذكر الله))، وورد عنه ﷺ: ((النظر إلى علي عبادة)) رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن ابن مسعود وعمران بن الحصين، قال المناوي^[١]: المراد أن رؤيته سبب للعبادة؛ لأنهم كانوا إذا رأوه قالوا: سبحان الله ما أعلمه، سبحان الله ما أشجعه، سبحان الله ما أجمعه لصفات الكمال؛ لما علاه من سيما العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة. قال المناوي: وحديث النظر إلى علي عبادة متواتر روي عن عشرين من الصحابة. (من خط العلامة الجنداري).

(٣) في النهاية في حديث علي عليه السلام: ((أنا يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الكفار - وفي رواية: المنافقين -)) أي: يلوذ بي المؤمنون، ويلوذ بالمال الكفار أو المنافقون كما تلوذ النحل بيعسوبها، وهو مقدمها وسيدها، والياء زائدة.

(٤) بالفتح: المشقة. وبالضم: الطاقة.

[١] - هذا معنى ما ذكره المناوي في فيض القدير والتيسير.

عن ابن عباس.

وقوله ﷺ: ((إن الأمة ستغدر بك من بعدي، وأنت تعيش على ملتي وتقتل على سستي، ومن أحبك أحبني، ومن أبغضك أبغضني، وإن هذه^(١) ستخضب من هذا، يعني لحيته من رأسه)) أخرجه الدارقطني في الأفراد والحاكم في مستدركه عن علي بن أبي طالب.

وقوله ﷺ: ((يا أنس، انطلق فادع لي سيد العرب)) قالت عائشة: أأنت سيد العرب؟ قال: ((أنا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب)) فلما جاء قال: ((يا معشر الأنصار، ألا أدلكم على ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعده [بعدي نخ] أبداً؟ هذا علي فأحبوه بحبي وأكرموا بكرامتي، فإن جبريل أمرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل)) أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي.

وقوله ﷺ: ((أنا المنذر وعلي الهادي^(٢))، وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي)) أخرجه الديلمي عن ابن عباس.

وقوله ﷺ: ((تكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا وأصحابه - يعني علياً - على الحق)) أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة^(٣).

وقوله ﷺ: ((الحق مع ذا، الحق مع ذا)) يعني علياً. أخرجه أبو يعلى وسعيد بن منصور عن أبي سعيد الخدري.

وقوله ﷺ: ((أنا وهذا حجة على أمتي يوم القيامة)) يعني علياً. أخرجه الخطيب عن أنس بن مالك.

(١) في (ب، د): هذي. وفي (ج) والمطبوع: هذا.

(٢) وفيه روايات أخر لأبي نعيم والحاكم الحسكاني وأحمد بن حنبل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد]. (من خط العلامة الصفي الجنداري).

(٣) العجرة بالضم: العقدة في الخشب أو في عروق الجسد، وكعب بن عجرة من الصحابة. (صحيح).

وعن علي عليه السلام أنه قال: ((ما ضللت ولا ضل بي، ولا نسيت ما عهد إلي، وإني لعلى بيته من ربي بينها لنبيها صلوات الله وسلامته عليه وبينها لي، وإني لعلى الطريق))^(١) رواه العقيلي وابن عساكر.

وعنه: بينها رسول الله أخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت: يا رسول الله، ما أحسنها من حديقة! قال: ((لك في الجنة أحسن منها)) فلما خلا له الطريق^(٢) اعتنقني ثم أجهدش^(٣) باكياً فقلت: يا رسول الله، ما يبكيك؟ قال: ((ضغائن في صدور أقوام لا يدونها لك إلا من بعدي)) قلت: يا رسول الله، في سلامة من ديني؟ قال: ((في سلامة من دينك)) أخرجه البزار وأبو يعلى والحاكم وأبو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار.

وعنه قال: قلت: يا رسول الله، أوصني، قال: ((قل ربي الله ثم استقم)) قلت: ربي الله، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، قال: ((ليهنك العلم يا أبا الحسن، لقد شربت العلم شرباً ونهلته نهلاً)) أخرجه أبو نعيم في الحلية.

وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبدالله بن أبي رافع عن جده أن رسول الله صلوات الله وسلامته عليه قال لعلى: ((أنت تقتل على سنتي)).

وروى الفقيه العلامة إبراهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراق الإصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه صلوات الله وسلامته عليه أنه قال: ((خذوا بحجة هذا الأنزع، فإنه الصديق الأكبر والهادي لمن اتبعه، من اعتصم به أخذ بحبل الله،

(١) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلفظ: (وإني لعلى الطريق الواضح ألقطه لقطاً). (من خط العلامة الجنداري).

(٢) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضيل بن عميرة القيسي الطفاوي من تهذيب الكمال بسند لمؤلفه عال إلى النبي صلوات الله وسلامته عليه، ولفظه فيه هكذا: عن علي عليه السلام قال: بينا النبي صلوات الله وسلامته عليه أخذ بيدي فمررنا بحديقة فقلت: ما أحسنها، قال: ((لك في الجنة أحسن منها)) حتى مررنا بسبع حدائق كل ذلك أقول: ما أحسنها ويقول: ((لك في الجنة أحسن منها)) حتى إذا خلا له الطريق اعتنقني وأجهدش باكياً، فقلت: ما يبكيك؟ فقال: ((أحن في صدور قوم لا يدونها لك إلا من بعدي)) فقلت: في سلامة من ديني؟ قال: ((في سلامة من دينك)). اهـ بلفظه، وفيه زيادة على ما هنا كما ترى.

(٣) أجهدش أي تهيأ للبكاء. (ديوان الأدب). وفي القاموس: جهش إليه كسمع ومنع جهشاً وجهوشاً وجهشاً: فزع إليه، وهو يريد البكاء كالصبي يفرع إلى أمه، كأجهدش.

ومن تركه مرق من دين الله، ومن تخلف عنه محقه الله، ومن ترك ولايته أضله الله، ومن أخذ بولايته هداه الله)).

وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبدالله عن النبي ﷺ أنه قال: ((علي أول الناس إسلاماً، وأقرب الناس^(١) رحماً، وأفقه الناس في دين الله تعالى، وأضر بهم بالسيف، وهو وصيي^(٢) ووليي وخليفتي من بعدي، يصل بيدي، ويضرب بسيفي، وينطق بلساني، ويقضي بحكمي^(٣)، لا يحبه إلا مؤمن، ولا يبغضه إلا كافر منافق^(٤)، وهو علم الهدى)).

وأخرج أحمد في المناقب والحاكم عن أبي ذر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((يا علي، من فارقني فارق الله، ومن فارقك فقد فارقني)).

وأخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال له: ((اللهم ثبت لسانه واهد قلبه)).

وأخرج أبو داود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ أنه قال لعلي: ((إن الله يهدي لسانك ويثبت قلبك^(٥))).

وأخرج الحافظ أبو نعيم في الحلية عن أبي بردة من حديث طويل: أن رسول الله ﷺ قال: ((إن علياً راية الهدى، وإمام الأولياء، ونور من أطاعني، وهو

(١) إلى (نسخة).

(٢) قال في هداية السيد ابن إبراهيم الوزير: وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم، ولا تنفات إلى تشكيك الخصوم (٣) ورد بلفظ: ((أقضى أمتي علي بن أبي طالب)) في فتح الباري لابن حجر (١٦٧/٨) عن أنس مرفوعاً، وقال: أخرجه البغوي، وأورد علي بن عمر بن شاذان المتوفى (٣٨٦هـ) في كتابه الفوائد المتقاة عن الشيوخ العوالي (٩٦/١) حديثاً عن ابن عباس بلفظ: قال رسول الله ﷺ: ((علي أقضى أمتي بكتاب الله فمن أحبني فليحبه، فإن العبد لا ينال ولا يتي إلا بحب علي عليه السلام)).

(٤) في المطبوع: إلا منافق.

(٥) في نسخة: ((يهدي قلبك ويثبت لسانك)).

الكلمة التي ألزمتها المتقين، من أحبه أحبني، ومن أبغضه أبغضني)).
وأخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالإسناد إلى ابن عباس قال:
سمعت رسول الله وهو أخذ بيد علي رضي الله عنه يقول: ((هذا أول من آمن بي، وأول من
يصافحني، وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال
يعسوب الظلمة، وهو الصديق الأكبر، وهو بابي الذي أوتى منه، وهو خليفتي من بعدي)).
وأخرج عن أبي ليلى الغفاري قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم يقول:
((ستكون من بعدي فتنة، فإذا كان ذلك فالزموا علي بن أبي طالب، فإنه أول من
يراني، وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو الفاروق بين الحق والباطل)).
وأخرج عن أنس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل: ((أول من
يدخل عليك من هذا الباب أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين
وخاتم الوصيين)) قال أنس: قلت: اللهم رجلاً من الأنصار وكتمته؛ إذ جاء علي
فقال: ((من هذا يا أنس؟)) قلت: علي بن أبي طالب، فقام النبي صلّى الله عليه وآله وسلم مستبشراً،
وساق الحديث بطوله إلى أن قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه: ((وأنت تؤدي عني وتسمعهم
صوتي، وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي))، وقال: أخرجه أبو نعيم في الحلية.
وأخرج أيضاً عن أنس قال: بعثني النبي صلّى الله عليه وآله وسلم إلى أبي برزة ^(١) الأسلمي
فقال له وأنا أسمع: ((يا أبا برزة، إن رب العالمين عهد إلي عهداً في علي بن أبي
طالب فقال: إنه راية الهدى ومنار الإيمان، وإمام أوليائي، ونور جميع من
أطاعني))، وقال: أخرجه صاحب حلية الأولياء.
وأخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه صلّى الله عليه وآله وسلم أنه قال: ((علي يعسوب
المؤمنين ^(٢)، والمال يعسوب المنافقين)).

(١) وفي نسخة: برزة، والأولى ما صدر.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده عن علي عليه السلام: (أنت يعسوب الدين، والمال يعسوب الظالمين) وأخرجه أبو نعيم أيضاً والكنجي،
وأخرجه الرامهرمزي في الأمثال بلفظ: ((علي هذا يعسوب قريش))، وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسليمان، وعند
الدليمي من حديث الحسن بن علي، وللدليمي قال علي عليه السلام: (أنا يعسوب المؤمنين) قال السخاوي في لفظ: ((علي أمير
النحل)) ولا أصل له، قال السيد أحمد بن عبد الله: أغرب؛ لأنه بمعنى ما تقدم. (من خط العلامة الجنداري).

وأخرج عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ ﴿٧﴾ [الرعد] قال النبي ﷺ: ((أنا المنذر وعلي الهادي، بك يا علي يهتدي المهتدون)) قال: وذكره غير واحد من أئمة التفسير، منهم محمد بن جرير الطبري وأحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم.

وأخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي: ((أنت تؤدي ديني وتقاتل على سبتي، وأنت باب علمي، وإن الحق معك والحق على لسانك)).

وفي أمالي أبي طالب^(١) بالإسناد إلى أبي أيوب الأنصاري عنه ﷺ في حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال: ((يا عمار، ستكون من بعدي في أمتي هنأت حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً، وحتى يتبرأ بعضهم من بعض، فإذا رأيت ذلك فعليك بهذا الأصلع عن يميني - يعني علي بن أبي طالب - فإن سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادي علي وخل عن الناس، يا عمار، إن علياً لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى، يا عمار، طاعة علي طاعتي، وطاعتي طاعة الله عز وجل)).

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرفي بالإسناد عن علقمة بن قيس والأسود بن زيد قالوا: أتينا أبا أيوب الأنصاري فقلنا له: يا أبا أيوب، إن الله عز وجل أكرمك بنبوته إذ أوحى إلى راحلته فبركت على بابك وكان رسول الله ﷺ ضيفاً لك، فضيلة من الله فضلك بها، فأخبرنا عن مخرجك مع علي بن أبي طالب. قال أبو أيوب: فإني أقسم لكما لقد كان رسول الله ﷺ معي في هذا البيت الذي أنتم فيه وما في البيت غير رسول الله ﷺ وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه إذ تحرك الباب فقال النبي ﷺ: ((يا أنس، انظر من الباب)) فخرج أنس ونظر فقال: يا رسول الله، هذا عمار، فقال ﷺ: ((افتح لعمار الطيب المطيب)) ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله ﷺ فرحب به ثم قال: فذكره. انتهت. وأخرجه الأجرى محمد بن الحسين، وأخرجه الخوارزمي في فصوله عن داود بن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه عن جده. (من خط العلامة الجنداري).

وقد روي أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ (١) ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۖ﴾ [البينة] نزل في علي وأتباعه.

وخرَّج ذلك عن علي وابن عباس وأبي بردة وبريدة الأسلمي (٢) ومحمد بن علي الباقر عن آبائه، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، ومعاذ، وغيرهم، ولن يكون خير البرية إلا والحق معه (٣).

(١) في الدر المشور: أخرج ابن عساكر عن جابر: كنا عند النبي ﷺ فأقبل علي فقال ﷺ: ((إن هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة، ونزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾ إلخ، فكان أصحاب النبي إذا أقبل علي قالوا: جاء خير البرية. وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن أبي سعيد مرفوعاً: ((علي خير البرية)). وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس: لما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۖ﴾ قال ﷺ: ((هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين)). وأخرج ابن مردويه عن علي قال: قال لي: ((خير البرية أنت وشيعتك، وموعدي وموعدكم الخوض، إذا جثت الأمم للحساب تدعون غراً محجلين)). (من خط العلامة الجنداري).

(٢) وبريدة بن الحصيب كزبير صحابي. (قاموس).

(٣) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي ﷺ في لوامع الأنوار (١/ ٢٦٠ ط ٤) في ذكر حجية كلام أمير المؤمنين ﷺ ما لفظه: «واعلم أنا ندين الله تعالى بما دانت به جماعة العترة الأحمدية، والصفوة العلوية، ومن اهتدى بهداهم من علماء الأمة المحمدية، أن إمام المتقين، وسيد الوصيين، وأخا سيد المرسلين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - الإمام، وخليفة رسول الله ﷺ على الخاص والعام، وحجة الله بعد نبيه على جميع الأنام، وأنه منزل منزلته إلا النبوة، كما نطق به - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ - عن الله تعالى في جميع الأحكام؛ فقلوه ﷺ حجة، ومنهج في كل شيء أعظم محجة. أما في الأصول، فلا خلاف بين آل محمد ﷺ وأتباعهم في ذلك؛ لمكان ما جعل الله تعالى له من العصمة، وكون الحق فيها واحداً، كما قضت به الأدلة السابقة المعلومة. وأما في فروع الأحكام، فكَذَلِكَ عند جمهور أهل البيت وأتباعهم؛ لما سبق من الحجج المنيرة، المتواترة الشهيرة، وغيرها من الكتاب والسنة. وقد جمع في ذلك المقام، السيد الإمام، الحسين بن القاسم (ع)، ماكثر وطاب، وأفعم الطواب، وفيه كفاية لأولي الألباب؛ ولم تفصل البراهين القاضية بكون الحق معه وكونه على الحق، وما شاكلها، بين أصول وفروع، ولا بين معقول ومسموع. فإن قيل: إن الحق في الاجتهادات متعدد، كما قد احتج بذلك بعضهم. قيل: هذا على فرض صحته؛ إنما هو فيما لم تبلغ المجتهد فيه الحجة؛ ومع قيام الأدلة على حجية قوله، تحب متابعتة، ولا تسوغ مخالفتة، كقول أخيه الرسول الأمين، وقول جماعة العترة الهادين، - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أجمعين -.. إلى آخر البحث وهو بحث نفيس فليرجع إليه من أراد استكمال الموضوع». (بلفظه).

وأما أحاديث حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرّجت عن: علي، وابن عباس، وعمر، وابن عمر، وأبي ذر، وسعد بن أبي وقاص، وأبي أيوب الأنصاري، وأبي بردة، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وزيد بن أرقم، وسلمان الفارسي، وأبي رافع، وأم سلمة، وعائشة، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبدالله، وأنس بن مالك، وعمران بن حصين، وأبي ليلى الأنصاري، وجريز البجلي، وعبدالرحمن بن أبي ليلى، والبراء بن عازب، وبريدة بن الحصيب، وسلمة بن الأكوع، وسهل بن سعد الساعدي، وعبدالله بن أحجم الخزاعي، وعامر بن سعد، وغيرهم، ولن يكون حبه علامة الإيثار وبغضه علامة النفاق إلا والحق معه.

[الكلام فيمن يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر، وما يشترط فيه وما لا يشترط]

مسألة: في بيان من يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر، وما يشترط فيه وما لا يشترط، ولها أطراف: الطرف الأول: في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة إذا حضر معهم^(١) الخوض في الحادثة، والمختار وفاقاً للجمهور: أن **(التابعي) المجتهد (معتبر)^(٢) مع الصحابة؛ لعدم انتهاض الأدلة** الدالة على حجية الإجماع لو لم يعتبر؛ إذ ليسوا بدونه كل الأمة.

(فإن نشأ) التابعي بأن بلغ درجة الاجتهاد (بعد إجماعهم فعلى انقراض

(قوله): «لها أطراف» يعني الثانية.

(قوله): «التابعي المجتهد» يعني عند انعقاد الإجماع كما يشعر به تفسير المؤلف عليه السلام لقوله: **فإن نشأ التابعي بقوله: بأن بلغ درجة الاجتهاد، فأشعر بأن المراد نشأ اجتهاده لا حدوث ذاته.**

(١) الظاهر أنه لا يعتبر حضور التابعي وقت الخوض من الصحابة، وإنما يعتبر اجتهاده حال خوضهم.

(٢) عند انعقاد الإجماع من الصحابة. (مختصر).

العصر^(١) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من أحدهم أو حدوث مخالف، فمن اشترط اعتبر^(٢) ومن لم يشترط لم يعتبر.

وعن بعض الناس: أنه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة^(٣)، وعزا الشارح العلامة هذا القول إلى أحمد بن حنبل في إحدى روايته وبعض المتكلمين، وعزاه في الفصول إلى الظاهرية، واحتجوا بما روي أن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض المسائل وزجرته عن ذلك، وقالت: فرُوج^(٤) يصقع مع الديكة.

(و) الجواب: أن **(إنكار عائشة على أبي سلمة^(٥))** إما لوقوعه **(بعد الإجماع)** من الصحابة **(أو كون النص)** الذي سمعته عائشة من النبي ﷺ في تلك الحادثة

(قوله): «فروج» الفروج: الصغير من الديكة الذي لم يبلغ أن يغشى الإنثى، والصقع: رفع الصوت [١].

(١) ويقائه، والمراد باستمرار الإجماع إلى انقراض العصر أن لا تظهر المخالفة من أحد من الذين كانوا أجمعوا ولا ممن نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم. (ميرزاجان).
(*) والمختار أنه لا يشترط انقراضه في صحة الإجماع.

(٢) هذا إن قيل: إن فائدة انقراض العصر هو أن يبلغ أشخاص آخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فباعتبار موافقتهم ومخالفاتهم يظهر حقيقة الإجماع وخلافه، وأما إن قيل: إن فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لأولئك المجمعين الأولين حتى لو رجع بعضهم عن ذلك علم أن إجماعهم لم يكن إجماعاً وإن انقضوا مستمرين على اجتهادهم صح إجماعهم - فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد إجماع الصحابة معتبراً عند القائلين بانقراض العصر أيضاً. (رفو).

(٣) لأنهم الأصول [في الأحكام] وهم المخاطبون حقيقة بالأداء. (فصول بدائع).

(٤) كنتور: قميص الصغير، وبقاء شق من خلفه، وفرخ الدجاج، ويضم كسبوح. (قاموس من باب الجيم). ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فرخ.

(٥) يؤخذ من إنكارها عليه مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض.

[١] - ومنه: خطيب مضقّع، أي: بليغ، ولفظ الصحاح: وصقع الديك أي صاح، وبالسین أيضاً، وفي القاموس: كمنبر: البليغ، والعالي الصوت، ومن لا يرتج عليه كلامه.

واقعاً **(على خلافه)** فإنكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الإجماع، ويحتمل أن يكون لأنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد، على أن قولها بانفرادها لا حجة فيه، **(و)** على تقدير تمامه فهو **(معارض بأنهم)** يعني الصحابة **(سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن^(١))** والتسوية دليل الاعتبار، روي أنه سئل ابن عمر عن فريضة فقال: سلوها سعيد بن جبير فإنه أعلم مني بها.

وروي أن علياً عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحاً^(٢) فيها خالفهما فيه باجتهاده.

(قوله): «ومعارض.. الخ» جعل المؤلف عليه السلام تسويغهم^[١] معارضة لإنكار عائشة، فلم يرد عليه ما ورد على ابن الحاجب حيث جعل التسوية دليلاً على اعتبار قول التابعي، وذلك أنه ورد عليه أن التسوية إنما كان مع اختلاف الصحابة، أما مع إجماعهم فلا.

(١) معهم والتفتوا إليه. (فصول بدائع).

(٢) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في لوامع الأنوار (١/٢٦٢/ط ٤) في آخر المبحث الذي تكلم فيه عن حجية كلام أمير المؤمنين عليه السلام ما لفظه: «فإن قيل: لو كان كذلك، لما خالفه الصحابة، ولأنكر عليهم المخالفة. قيل له: أما المخالفة فلا تنكر، وليست بدليل، ما لم يكن إجماعاً. كيف وقد خولف الرسول ﷺ مراراً؟ أشهرها ماجرى من خلاف يوم الخميس، الذي أشار إليه الإمام يحيى شرف الدين (ع)، في قوله:

وَفِي الْخَمِيسِ وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ بِهِ كُلُّ الرِّزْيَةِ قَالَ الْبَحْرُ هِيَ هِيَ هِيَ
عنى بالبحر ابن عباس رضي الله عنه.

قال الشارح: هذا إشارة إلى الحديث، الذي أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عباس قال: لما حُضِرَ رسول الله ﷺ وفي البيت رجال، فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي ﷺ: ((هلموا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده)). قال عمر - وفي رواية: قال بعضهم -: رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبكم كتاب الله.. إلى قوله ﷺ: «وأمر هذه الواقعة معلوم، وإنما أثرت رواية الصحاح لتسليم الخصوم. فبالله عليك، أترى هذا خلافاً لرسول الله ﷺ أم لا؟ وهل هذا يبطل حجية قوله ﷺ؟! بل نقول: لا اعتبار بمن خالف الحجة، وإن خالف من خالف، وإن اختلفت أحكام المخالفة، وعند الله تجتمع الخصوم؛ وأما عدم إنكار الوصي عليه السلام المخالفة فخلافاً للمعلوم من أقواله وأفعاله، وخطبه منادية بالإنكار على الاستمرار، منها قوله: ((أَيُّ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونُنَا؟)) وقوله: ((أَيُّ يَتَأَهَّبِكُمْ عَنْ عِلْمٍ تُوسِّخُ عَنْ أَصْلَابِ أَصْحَابِ السِّفِينَةِ؟)).. إلى آخر كلامه. (منه باختصار).

[١]- في المطبوع: التسوية تميم. والمثبت من هامش (أ).

وروي أن الحسن بن علي عليه السلام سئل في مسألة فقال: سلوا الحسن البصري. وربما سألوا أنساً شيئاً فقال: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا. وروي أن ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فأشار إلى مسروق^(١) وقال: سلوه، فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع إليه.

وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: تذاكرت مع ابن عباس^(٢) وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة - أي: لوفاة زوجها - فقال ابن عباس: عدتها أبعد الأجلين من الوضع^(٣) وأربعة أشهر وعشر، فقلت أنا: عدتها أن تضع حملها، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، فسوغ ابن عباس لأبي سلمة^(٤) أن يخالفه مع أبي هريرة، إلى غير ذلك من الوقائع^(٥) التي لا تحصى كثرة.

(قوله): «سلوا مولانا الحسن [١]» يقال: الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا حجة.

(قوله): «أنا مع ابن أخي، وذلك أنه عليه السلام أخى بينه وبين عبد الرحمن بن عوف.

(١) ابن الأجدع الهمداني، وهو من بني معمر بن وادعة. (من سيرة ابن هشام). قيل: سُرق وهو صغير ثم وُجد. (أذكار).

(٢) أخرجه البخاري عن أبي سلمة بلفظ: قال: جاء رجل إلى ابن عباس وأبو هريرة جالس عنده فقال: أفنتي في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة، فقال ابن عباس: بأخر الأجلين، قلت أنا: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، قال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، يعني أبا سلمة. (٣) بيان لقوله: (الأجلين).

(*) وقد ورد في القرآن العظيم بهما، أعني بالوضع في آية وبالأربعة الأشهر [والعشر] في أخرى، فالأول كقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، والثاني كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]. (٤) قيل: يحتمل أن يكون تسويع ابن عباس له لموافقة أبي هريرة له.

(٥) الجواب: أن هذه الصور التي نقلوها إنما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة، ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور، وأما صور الاتفاق فلا، فإذا الاعتماد على الدليل الأول. (غاية الوصول للحلي). وهو ما مر في قوله: (لعدم انتهاض.. إلخ). اهـ وقد يقال: إنما يصح ذلك لو قلنا: إن مخالفته لهم [٢] خطأ مطلقاً، ولا نقول به، بل إذا خالفهم مع إجماعهم، وما ذكرتموه من تسويع الاجتهاد معهم إنما كان مع الاختلاف، فلا يفيدكم. (قسطاس). والجواب: أنه إذا كان قول التابعي معتبراً في الاجتهاد كان معتبراً في الإجماع، ذكر معناه النيسابوري.

[١] - أراد البصري، قال في الجوهرة: إنما قال: مولانا لأن أباه كان مما أفاء الله به من السبي. اهـ فلا يرد ما قاله المحشي.

[٢] - في المطبوع: ومثبت من القسطاس.

(و) الطرف الثاني: في ندرة المخالف، أي: قلته غاية القلة، كإجماع من عدا ابن عباس على العول، ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء، ومن عدا أبا طلحة على أن البرد يفطر، ومنه ما حكاه أبو طالب والحاكم والأمير الحسين من الإجماع على تحريم الزكاة على الهاشمي^(١) مع ما روي عن أبي حنيفة ومالك من الجواز.

والمختار وفاقاً للجمهور أن **(النادر المجتهد كذلك)**^(٢) أي: معتبر كالتابعي مع الصحابة، فلا ينعقد إجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي؛ لعدم انتهاض أدلة الإجماع من دونه.

وذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وأبو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري^(٣) وأبو الحسين الخياط من المعتزلة إلى انعقاده، وفي كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام ميل إلى هذا القول.

ومن الناس من قال: إن كان الأقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الإجماع دونه، وإلا انعقد.

وقال أبو عبدالله الجرجاني^(٤): إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب

(قوله): «ندرة» ككثرة.

(١) أي: زكاة غير الهاشمي.

(٢) الضابط في ندرة المخالف وكثرة المجمعين [١] أن تكون النسبة بينهما بحيث يستبعد العقل توافقهم على المرجوح وإطلاعه على الراجح أو على المساوي. (ميرزاجان).

(٣) من الأشعرية.

(٤) هو الإمام الموفق بالله الحسين بن إسماعيل الجرجاني الذي قال فيه بعض علماء الديلم: هو أفقه من القاسم بن إبراهيم، وهو ممن بايع المؤيد بالله، ذكره في شرح الدواري.

[١]- في المطبوع: المجموع. والمثبت من حاشية ميرزاجان.

المخالف - أي: المصير إلى مذهبه - كان خلافه معتداً به، كخلاف ابن عباس في العول، وإن أنكرت الجماعة عليه ذلك كخلافه في تحليل^(١) المتعة فلا يكون خلافه معتداً به.

ومنهم من قال: يكون قول الأكثر حجة^(٢) ولا يكون إجماعاً قطعياً^(٣)، وهو اختيار ابن الحاجب.

احتج القائلون بانعقاده: بأن لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين، وذلك كما يقال: بنو تميم يحمون الجار، والمراد أكثرهم، وبقوله ﷺ: ((عليكم بالسواد الأعظم))، وقوله: ((إياكم والشذوذ))، وقوله: ((الشیطان مع الواحد، وهو عن الاثنين أبعد))، وبأن الأمة اعتمدت في خلافة أبي بكر على اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباد.

(و) الجواب عن الأول: أن (صدق المؤمنين على الأكثر مجاز) فإن الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق؛ ولهذا يصح أن يقال: إنهم ليسوا كل المؤمنين، والمجاز خلاف الأصل.

(و) عن الثاني: بأن (المراد من عليكم بالسواد الأعظم كل الأمة^(٤)) لأن كل ما عدا الكل فالكل أعظم منه (وإلا فدون النصف) من الأمة ولو
(قوله): «وإلا فدون النصف لا يضر» أي: ولا يحمل على كل الأمة بل حل على ما ذكره المخالف من أن المراد الأكثر.

(١) في نسخة: تحريم.

(٢) أي: إجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به، وكأن التعريف المذكور إنها هو للإجماع القطعي. (سعد).

(٣) بمعنى أنه لا يكفر جاحده. (سعد). ولا يفسق مخالفه من دون جحد.

(٤) إذ هو أعظم مما دونه، وإنها وجب الحمل عليه توفيقاً بين الأدلة. (تحرير وشرحه).

بواحد **(لا يضر)** ولا يقدح في حجية قول العدد الزائد على النصف، والإجماع على خلافه.

وعن الثالث: بأن المراد بالشذوذ المخالفة^(١) بعد الموافقة.

وعن الرابع: بأن المراد الحث على طلب الرفيق؛ ولهذا قال: والثلاثة ركب.

وعن الخامس: بالمنع، ولو سلم فلا نسلم اعتبار الإجماع في عقد الإمامة، بل العقد بمحضر من عدلين كاف.

واحتج ابن الحاجب بأن قول الأكثر يدل ظاهراً على وجود راجح^(٢) تمسكوا به؛ لأنه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً^(٣) لكان بعيداً^(٤).

(و) الجواب: أن **(بعد راجحية ما مع الأقل)** من الأدلة **(ممنوع)**^(٥) كيف وقد قال النبي ﷺ: ((ما اختلفت أمة بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها)) أخرجه الطبراني في الأوسط عن ابن عمر.

ومسألنا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما فيما إذا كان

(قوله): «على خلافه» لأن فرض الكلام في المخالف النادر.

(قوله): «على طلب الرفيق» أي: في السفر.

(قوله): «بمحضر عدلين» يقال: العقد غير معتبر عندنا، ولعل هذا إلزام للمخالف بما يلتزمه.

(قوله): «إلا ظهر أهل باطلها» إلخ قد يجاب بأن الظهور بأن يقل المخالف، والقلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف، ولعل الأولى في الجواب ما ذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤]، وذم الكثرة، نحو: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ونحوهما من الآيات.

(١) لأنه مأخوذ من شذ البعير وند إذ توحش بعدما كان أهلياً، فالشاذ من خالف بعد الموافقة لا من لم يوافق ابتداءً. (من شرح التحرير).

(٢) أو قاطع.

(٣) ولم يطلع عليه الأكثرون، أو اطلعوا عليه وخالفوا عمداً أو خطأ. (فصول بدائع).

(٤) غاية البعد. (فصول بدائع).

(٥) للخصم أن يقول: لست أعني بندرة المخالف وكثرة المجمعين إلا كون الأول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح أو المساوي وكون الثاني بحيث يستبعد العقل توافقه على المرجوح، وحيث فلا يتوجه المنع المذكور؛ لأنه مصادرة على المطلوب، والله أعلم. اهـ وأما الحديث فعلى تقدير صحته ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين: ((لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)) والأحاديث المصرحة بظهور أهل الحق على أهل الباطل أكثر من أن تحصى.

المخالف تابعياً نادراً، واقتراحهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس بتابعي.

(و) الطرف الثالث: أنه **(لا)** يعتبر **(من سيوجد)** من الأمة إلى انقطاع دار التكليف **(اتفاقاً)** بين القائلين بحجية الإجماع؛ لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة، ولأن الإجماع حجة، فلو اعتبرنا في الإجماع المكلفين جميعاً إلى آخر التكليف لم يكن حجة؛ لأنه ليس بعدهم تكليف فيكون إجماعهم حجة فيه، وأما من سيوجد في عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله.

الطرف الرابع: أنه لا يعتبر فيه إلا المجتهد **(ولا)** يعتبر **(غير المجتهد)** على المختار، وهو قول الأكثرين **(وقيل^(١): يعتبر المقلد مطلقاً^(٢))** يعني ولو كان

(قوله): «لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة» في الحواشي: للراد أن أدلة الإجماع تدل على أن هاهنا إجماعاً موجوداً أو تدل على أنه لا عبرة بمن سيوجد، فالقول باشتراط وفاق من سيوجد ينفي وجود الإجماع الذي دلت الأدلة على وجوده أو الذي دلت الأدلة على أنه لا يعتبر فيه بمن سيوجد؛ إذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين لا يتصور في جميع المؤمنين إلى يوم القيامة؛ إذ لا تكليف حيث ولا اتباع، والذي تواتر معنى هو سلب الخطأ عن جمع من الأمة لا جميعهم. قلت: وعجابه المؤلف رحمته تشعر باعتماد الوجه الثاني؛ لقول المؤلف رحمته: «لأن في أدلة الإجماع ما يقتضي أن أهل العصر الواحد حجة».

(قوله): «وقيل: يعتبر المقلد مطلقاً» كلام المؤلف رحمته مبني على أن الخلاف المذكور في العامي الصرف، وهو مقتضى كلام الإمام الهادي رحمته وابن الحاجب، ورجح هذا في شرح الجوهرية والإمام الحسن رحمته في القسطاس، وقيل: العامي المختلف في اعتباره على جهة الإطلاق هو الذي حصل طرفاً **[١]** من العلوم التي لها مدخل في الاجتهاد، وهو لا محالة يكون أصولياً أو فروعياً، وأما العامي الصرف فهو بمنزلة الصبيان والمجانين فلا يعاب به، وقد ذكر السعد أن شارح المختصر أشار إلى أن المراد بالملقلد المختلف في اعتباره هو ما ذكره هذا القائل.

(١) قال في مراقي الأصول: قال السيد أبو طالب: يجب اعتبار العوام جملة فيما عرفوه جملة، ويجب اعتبارهم تفصيلاً فيما عرفوه تفصيلاً، قال: وقد ذكر بعض المتأخرين في هذه المسألة قسمة حسنة، وهي: أن الأحكام إما أن تكون مما تعلم ضرورة أو دلالة، إن كان الأول فلا اعتبار بالإجماع مع الضرورة. وإن كان الثاني: فإما أن يكون ذلك في الفروع أو في الأصول، إن كان في الفروع فلا اعتداد بالعوام فيه؛ لعدم أهليتهم لذلك، وإن كان في الأصول فإما أن يكون ذلك من المسائل التي يتوقف صحة السمع على العلم بها أم لا. إن كان الأول فلا اعتداد بالإجماع كله فيها، وإن كان الثاني وجب اعتبارهم فيه، وذلك كنفى الرؤية ونفي الثاني وما أشبه ذلك. وعلى الشيخ في قوله: إن الحكم متى كان مما يمكن العوام معرفته ومثل ذلك بالأمور الضرورية سؤال، وهو أن يقال: إن الضرورة لا يعتبر فيها إجماع ولا خلاف. اهـ والله أعلم وأحكم.

(٢) يعني ولو كان عامياً، ولم يتعرض الشارح العضد لهذا المذهب؛ لبعد اعتبار العامي، وأشار القاضي ومن معه إلى أن المختلف في اعتباره هو الذي حصل.. إلخ. (سيلان).

[١] - فينبغي أن يكون ميل القاضي إلى اعتبار الأصولي والفروعي. (ح).

عامياً، وهو اختيار أبي طالب وأبي عبدالله البصري وأبي بكر الباقلاني^(١)، قال أبو طالب عليه السلام: ما يعتد بالإجماع فيه منه ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك، فالأول يعتد بإجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل^(٢)، ويعتبر قولهم فيه، وذلك كعلمهم بأن يومي العيد لا صيام فيهما، وأن الحدث ينقض الوضوء على الجملة، وأن ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت، وأن الخالة في ذلك بمنزلة الأم، وما يجري هذا المجرى مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وإن لم يعرفوا طريقه إلا على سبيل الجملة.

والثاني يعتبر إجماعهم على الجملة من حيث كان المعلوم من حالهم أنهم راضون بكل قول يجمع عليه علماء الأمة وأنهم لا يخالفون في ذلك، وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة، أو يطأ في الحج، أو يلحقه السهو^(٣) في الصلاة. انتهى والحجة على هذا القول عموم دليل الإجماع.

(وقيل:) يعتبر المقلد^(٤) **(الأصولي)** خاصة؛ لكونه أقرب إلى مقصود

(قوله:) «ما يشارك العوام» فاعل يشارك العوام، ومفعوله الخواص.

(١) غلط الأمدى في نسبة هذا القول إلى القاضي أبي بكر، وتبعه ابن الحاجب؛ فإن القاضي صرح في غير موضع من التقريب بعدم اعتبارهم، بل زاد أن نقل الإجماع على عدم اعتباره، وإنه الخلاف في أنه هل يصدق أن يقال: أجمعت الأمة أو لا يقال إلا: أجمع علماء الأمة، لا أن في قول العلماء مع خلاف العوام حجة أم لا، وبهذا التحقيق ظهر أن لا خلاف في المعنى، لكن ما صرح به أبو طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الأحكام والخفي منها ما يدل على افتقار الحجة اللازمة للإجماع إلى وفاقهم، إلا أن الغزالي قال: هذه المسألة فرضت ولا وقوع لها أصلاً؛ لأن العامي يفوض أمره فيما لا يدري إلى من يدري، فما أجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامي فهو مجمع عليه من الخواص والعوام، وما يشترك في إدراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة فيشترط في انعقاد الإجماع الكل، حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينعقد، إلا أنه غير واقع، وهذا معنى قول المستخب وشارحه: إلا فيما لا يستغني عن الرأي.

(٢) لا على الإجمال.

(٣) لعله يريد أنها لا تفسد صلاته بالسهو. اهـ وفي حاشية: ينظر هل المراد أنها لا تفسد صلاته بالسهو؟

(٤) المراد العارف بقواعد أصول الفقه، وهو كذلك في العضد، وصرح به الإسني وغيره. اهـ وفي جوهرة الرصاص: أن المراد المتكلم في أصول الدين، وتابعه المهدي عليه السلام في المنهاج.

الاجتهاد؛ لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك، بخلاف الفروع.

(وقيل:) يعتبر **(الفروعي)** ^(١) خاصة؛ لعلمه بتفاصيل الأحكام، دون الأصولي ^(٢).

(قلنا) في الاحتجاج للمذهب الأول: المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً ^(٣)، و**(وجوب وفاتهم يقتضي حجية قول المجتهدين)** أي: كونه حجة تامة

(قوله): يجب وفاتهم للمجتهدين هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال: ولنا أيضاً أنه عند اتفاق للمجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلًا قطعاً. واعترضه السعد بأنه كيف يتعقد الإجماع بدونه حتى يعصي بالمخالفة عند القائل باعتباره، قال: ثم مبنى الكلام على أن المقلد المخالف يعصي بالمخالفة اتفاقاً، وهو مشكل عند من يشترط في حجية الإجماع موافقته. قلت: وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شرح الفصول، وقد أجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وإن لم يكن عاصياً لمخالفة الإجماع عند من يشترط موافقته لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق، فإن المخالفة للإجماع أخص من مخالفته للحق، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فللرأى أنه تبيين للمقلد بعد مخالفته لهم حقيقة قولهم، وأن مخالفته لهم ليست بحق لا من حيث إنها مخالفة للإجماع، وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع. قلت: ووجه مخالفة المقلد للحق أنه يجب عليه الرجوع إلى العلماء، وقد أشار المؤلف رحمته الله إلى هذا بقوله: يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً. ويؤيده ما ذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال: ولا يختلف الجميع في أنه يجب على العوام الرجوع إلى العلماء في تكاليفهم الشرعية، وإنما الخلاف في ثبوت الإجماع. قلت: وما ذكره حق وإن لم يقل بوجوب التقليد والالتزام؛ لأن المراد أنه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع إلى العلماء في ذلك قطعاً، هذا ما ظهر في توجيه هذا المقام، وإذا تأملت فطريقة أبي الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتي قريباً أسلم وأقوى، وقد اعتمد طريقته في شرح الجوهرة، والله أعلم.

(١) في الفروع.

(٢) قال في الفصول: والمختار أن الحكم المجمع عليه إن كان من فنه أو يتمكن من النظر فيه اعتبر، وإلا فلا. قال في حاشيته: وهذا على قولنا بتجزؤ الاجتهاد وكان مجتهداً فيه، قال: وهو أحد قولي المنصور بالله، وذكره الحفيد والإمام يحيى.

(*) وقيل: كل منهما؛ لنوع من الأهلية. (فصول بدائع).

(٣) يقال: محل النزاع؛ إذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الإجماع بدونهم.

(*) إن قيل: الواجب على المقلد العمل عند التضيق بقول واحد إن اختلفوا، ويقوهم معاً إن اجتمعوا؛ لعدم طريق له في العمل إلا التقليد [١]، لا أنه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ما قالوا عند المخالف؛ لعدم حصول الإجماع مع خلافه عند من اعتبره.

[١] - في المطبوع: إلا التقليد له.

(فلو اعتبر) غير المجتهد لكان قوله جزءاً من الحجة، ولو كان كذلك **(لزم النقيض)**

لكون قولهم حجة، وهو كونه ليس بحجة؛ لانعدام الكل^(١) بانعدام جزئه، وعموم دليل الإجماع مخصص بالإجماع الذي ذكرناه^(٢)، والقرب إلى مقصود الاجتهاد

(قوله): «لزم النقيض لكون قولهم حجة» اللام متعلقة بالنقيض صلة له، وليست للتعليل.

(قوله): «عموم دليل الإجماع» وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتي: وعموم دليل الإجماع مخصص بالإجماع الذي ذكرناه، أعني قوله: المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً. وفي المنهاج أن دليل الإجماع مخصص بالعقل، فإنما نقطع بأنه لا تأثير للانقياد من غير اعتقاد لقوة دليل الإجماع أو ضعفه إلى آخر ما ذكره في المنهاج، ففيه بسط تركناه خشية التطويل.

(قوله): «مخصص بالإجماع الذي ذكرناه» يعني سابقاً حيث قال: للمقلدون يجب عليهم وفاتهم للمجتهدين إجماعاً. **(قوله):** «والقرب إلى مقصود الاجتهاد» إشارة إلى شبهة القائل بأنه يعتبر الأصولي، وذلك أنه استدل بأن الأصولي أقرب إلى مقصود الاجتهاد؛ لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالتها وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها.

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم، «بانعدام جزئه» هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره، فيكون جزءاً.

(٢) أراد الإجماع على أن العامي يجب عليه موافقة المجتهدين، وأراد بدليل الإجماع قوله ﷺ: ((لن تجتمع أمتي على ضلالة)) ونحوه من الأدلة العامة الشاملة للعامي. لكن أنت خير بأن تخصيص هذه الأدلة العامة بهذا الإجماع لا يتم إلا بعد ثبوت كون الإجماع من حيث هو حجة، وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه، وقد تقرر في موضعه أنه لا يصح الاستدلال بالدليل العام إلا بعد البحث عن مخصصه، فحيث ثبوت التخصيص متوقف على الدليلية، أي: كون الإجماع دليلاً، وثبوتها قد توقف على كون هذا الإجماع مخصصاً، وهذا دور. لا يقال: ثبوت دليل الإجماع إنما يتوقف على البحث عن المخصص لا على كونه مخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور؛ لأنه يقال: معنى البحث عن المخصص نظر المجتهد في الأدلة الخاصة هل تصلح للتخصيص أو لا، وهو -أي: النظر المذكور- متوقف على كون ذلك الخاص دليلاً، والله سبحانه أعلم. (من أنظار سيدي المولى العلامة المحقق صفي الدين أحمد بن إسحاق بن إبراهيم بن الإمام رحمهم الله تعالى). ولفظ حاشية: ولا دور في الاستدلال مطلقاً؛ لأن المخصوص هو عموم دليل الإجماع الذي يعم المجتهدين وغيرهم، وهو غير الإجماع؛ ضرورة اختلاف الدليل والمدلول، والخاص هو الإجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع المقلد المجتهد، وإلا لزم النقيض كما عرفت، فلا توقف لأحدهما على الآخر، ولو سلم فالمفارقة الاعتبارية كافية في دفع الدور؛ إذ الخاص الإجماع الخاص، والمخصوص دليل الإجماع مطلقاً.

والعلم بتفاصيل الأحكام لا يُفيدان المطلوب؛ لوجوب التقليد على الأصولي والفروعي، والتقليد اتباع قول المجتهدين، فمخالف قولهم عاص لا يعتبر. وقد احتج أبو الحسين البصري على ما ذهبنا إليه^(١) بقوله: إن الأمة إنما يكون قولها حجة إذا قالته بالاستدلال؛ لأنه لا يجوز أن تحكم بغير دليل، فهي إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها، والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه^(٢).

الطرف الخامس: النظر في اعتبار كافر التأويل وفاسقه كالخوارج، فنقول: **(وفي المتأول^(٣))** أربعة أقوال: الأول: **(الاعتبار)** لكافر التأويل وفاسقه معاً،

(قوله): «والعلم بتفاصيل الأحكام» إشارة إلى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي، وذلك أنه استدل بأن الفروعي عالم بتفاصيل الأحكام دون الأصولي. وقد نقل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي أظنه للسيد العلامة المفتي رحمته الله لفظه: هذا أحسن، وإلا خرج كثيرون من الصحابة، فإنه رجع إلى من هو كذلك منهم واعتبر إجماعه.

(قوله): «لا يفيدان» إشارة إلى جواب هاتين الشبهتين.

(قوله): «وفي المتأول أربعة أقوال» لم يذكر خلافاً في المصريح من كافر وفاسق، أما الكافر فلا لأنه لا يعتبر إجماعاً؛ لأنه ليس من الأمة، وأما الفاسق فظاهر الفصول أنه لا يعتبر أيضاً إجماعاً؛ لأنه قال: ولا يعتبر فاسق التصريح وكافره إجماعاً، فاعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول بناء على أن قوله: «إجماعاً» قيد للكافر والفاسق. وفي بعض شروحه أنه قيد للكافر فقط.

ويؤيده ما ذكره في القسطاس من أن ظاهر إطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهراً كان أو متأولاً. لكن سيأتي في فاسق التأويل أنه يعتبر؛ لأن الفسق لا يخرج عن مسمى الأمة، فيلزم مثله في فاسق التصريح، اللهم إلا أن يقال: منع من اعتبار هذه العلة فيه الإجماع على أنه لا يعتبر إن صح الإجماع، وقد عرفت ما في القسطاس من منع الإجماع، ومثله في شرح الفصول.

(١) أي: لمذهبنا الذي ذهبنا إليه.

(٢) أي: فيكون لها عصمة فيه؛ لأنه لا نظر لها ولا استدلال فلا تعصم؛ لأنه لم يوجد الأمر الذي تعصم فيه، فلا توجد العصمة لعدم محلها، والله أعلم.

(٣) والقائلون بالإجماع أجمعوا أن لا عبرة بالخارج عن ملة الإسلام وإن كان عارفاً باستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية؛ إذ لا يتناول المؤمن والأمة، وكذا لا تتناوله الأدلة العقلية؛ لأن الإجماع على القطع بتخطئة مخالف الإجماع إنما هو على القطع بتخطئة مخالف الإجماع المفسر بذلك التفسير.

فلا ينعقد إجماع من دونهما، ونسبه في الفصول إلى بعض أئمتنا^(١) وأبي هاشم وجمهور الأشعرية.

(و) القول الثاني: (عدمه) أي: عدم الاعتبار (مطلقاً)^(٢) أي: في كافر التأويل وفاسقه، ونسبه في الفصول إلى جمهور أئمتنا وأبي علي والقاضي عبد الجبار.

(و) القول الثالث: يعتبر (الفاسق في حق نفسه) أي: لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على من سواه.

(و) القول الرابع: يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهو قول الغزالي.
وقول خامس مروي عن جعفر بن مبشر: إنه يعتبر إجماع أهل القبلة جميعاً إلا الخوارج والرافضة؛ وذلك لأنهم يتبرؤون من السلف ويكفرونهم: أما الخوارج فلتكفيرهم علياً وعثمان وجلة الصحابة، وأما الرافضة - وهم الذين رفضوا إمامة زيد بن علي عليه السلام - فلتكفيرهم أبا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة أيضاً^(٣).

وقول سادس عن بعضهم: إن الخوارج والرافضة معتبرون في البحث لا النقل؛ لأنهم أفسدوه على أنفسهم بتكفيرهم الصحابة، فربما رووا المنسوخ من

(قوله): «لأنهم يتبرؤون» في شرح الجوهرية للدواري: أن تبرأهم إنما يمنع من روايتهم، لطرحهم الرواية عن السلف. قلت: وسيأتي توضيح ما ذكره في القول السادس، قال الدواري: فالأولى أن يقال: لا يعتد بهم لأنهم أهل كبيرة.
(قوله): «لأنهم أفسدوه.. إلخ» أي: أفسدوا على أنفسهم النقل؛ لأنهم بتكفيرهم لعيون الصحابة وللمؤمنين لا يرجعون إلى أقوالهم والرواية عنهم، فربما رووا المنسوخ عن غيرهم وطرحوا النسخ المروي عنهم، وأما البحث فهم فيه وغيرهم على سواء.

(١) الإمام يحيى.

في المعيار وشرحه عن أبي هاشم ما لفظه: قال أبو هاشم: بل المعتبر المصدقون لنبينا صلوات الله وسلامه عليه من مؤمن وفاسق؛ إذ عمدته في الاحتجاج على كون الإجماع حجة إنما هو الخبر، أعني قوله صلوات الله وسلامه عليه: ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) ونحوه، وظاهره عام لجميع أئمة، والأمة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق. اهـ وادعى في الفصول الإجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه، ونظر بعض الشارحين دعواه الإجماع في فاسق التصريح.

(٢) قيد للاعتبار وعدمه.

(٣) الظاهر أنهم معتبرون؛ لأنهم من الأمة. (شرح حابس معني).

غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم؛ لسوء اعتقادهم فيهم. إذا عرفت ذلك فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يُكفِّرون بالتأويل من أئمتنا وغيرهم؛ لأنه لم يخرج من الأمة عندهم، والقائلون بعدمه المكفرون، وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الأمة المشهود لها بالعصمة وإن صلى إلى القبلة واعتقد نفسه مسلماً؛ لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة، بل عن المسلمين، وهو كافر، والإسلام والكفر لا يجتمعان.

(و) أما فاسق التأويل فالأقرب اعتباره؛ لأن (الأدلة) الدالة على حجية الإجماع (لا تنهض دونه) ^(١) لأن الفسق لا يخرج عن مسمى الأمة، والعلم بخطئه في أمر

(قوله): «هم الذين لا يكفرون بالتأويل» مثل هذا ذكره ابن الحاجب، وقد اعترضه في حواشي الفصول بأن مذهب البصرية إكثار للتأويلين بما يتضمن كفره، وأبو هاشم من رؤوسهم، ومذهب القبول. قلت: والأولى اعتماد ما في المنهاج للإمام للهيدي عليه السلام، وقريب منه في شرح الجوهرة، وهو أن اعتبار التأويل وعدم اعتباره يفرض على الاستدلال على حجة الإجماع، فأبو علي قال: للمعتبر للمؤمنين، يعني القائمين بالواجبات للمجتبين القبايح؛ إذ حجه قوله تعالى: ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ..﴾ الآية [البقرة: ١٤٣]. ومن حق الشهادة [١] العدالة، وأبو هاشم قال: للصديقين علينا السلام كفاراً كانوا أو فساقاً إذا كانوا متأولين؛ إذ عملته في الاحتجاج على كون الإجماع حجة هو الخبر، وهو قوله عليه السلام: «(لا تجتمع أمتي على ضلالة)» ونحوه. **(قوله):** «وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الأمة» الذي بنى عليه الدواري شمول الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً. قال: لأن الاستدلال بالأخبار التي دلت على أن الأمة لا يجوز عليها الخطأ يقضي بدخول أهل التأويل في الإجماع فسقة كانوا أم كفرة. ومختار ابن الحاجب عدم شمول الآية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف. **(قوله):** «لأن الفسق لا يخرج عن مسمى الأمة» يلزم أن يعتبر فاسق التصريح؛ لأنه لم يخرج عن مسمى الأمة، وقد سبق ما عرفته.

(١) فليس من سواه كل الأمة، والدليل إنما دل فيه، وكل حكم شرعي لا دليل عليه وجب نفيه. (عضد). وذلك كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من غير [٢] المجتهد المبتدع أو كحجية الإجماع فيما نحن فيه، والحكم بكونه لا دليل عليه مطلقاً إما بناء على أن القوم بذلوا جهدهم في إثبات حجية الإجماع، فلو كان هناك دليل آخر ينبغي أن لا يفوت عن هؤلاء الجماهير الأعلام [رؤساء أهل الإسلام] [٣] المفتشين له الباحثين عنه، أو على أن الأصل عدمه، وتحقيقه ما سيجي أن كل حكم شرعي لا مدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه، أما عند المعتزلة فبناء على قاعدة اللطف، وأما عند الأشاعرة فبناء على حكم العادة، وبما قررنا ظهراً فائدة التقيد بالشرعي. (ميرزا جان).

(*) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح، وهو فاسق الجارحة، ولم يتعرض له، ولعل حكمه كذلك، والله أعلم. (مغربي).

[١]- في المنهاج: الشهود.

[٢]- في المطبوع: من المجتهد. والمثبت من حاشية ميرزا جان.

[٣]- ما بين المعقوفين غير موجود في حاشية ميرزا جان.

لا يوجب العلم بخطئه في كل أمر، ولأن الفاسق المجتهد يلزمه أن يتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده، وذلك يقتضي أن لا ينعقد الإجماع عليه في حقه، وإذا لم ينعقد في حقه استحالة تبعض حكمه حتى يقال: انعقد من وجه دون وجه^(١).

احتج النافون لاعتباره: بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة.

(و) الجواب: منع عليّة الوصف للحكم، بل إنما لم يعتبر **(الكافر لأنه ليس من الأمة، فلا) يصح (قياس) الفاسق (عليه)**^(٢).

الطرف السادس: في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابة **(و) المختار وفقاً لأكثر العلماء أن الإجماع (لا يختص بالصحابة) وحدهم، بل إجماع أهل كل عصر حجة، وخلافاً للظاهرية^(٣) وإحدى الروايتين عن ابن**

(١) وبهذا يحصل الرد للقول الثالث.

(٢) والحنفية تشترط عدالة المجتهد، فلا يتوقف الإجماع على موافقة المجتهد غير العدل، نص الجصاص على أنه الصحيح عندنا، وعزاه السرخسي إلى العراقيين، وابن برهان إلى كافة الفقهاء والمتكلمين، والسبكي إلى الجمهور؛ لأن الدليل الدال على حجية الإجماع يتضمنها، أي: العدالة؛ إذ الحجة لإجماع الأمة إنما هي للتركيم لهم، ومن ليس بعدل ليس من أهل التركيم، وهذا بناء على القول بثبوتها لهم بمعنى معقول، ولوجوب التوقف [١] في إخباره بأن رأيه كذا، قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ الآية [الحجرات: ٦]. وقال السرخسي: والأصح عندي أنه إن كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله، وإلا يعتد بقوله في الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد شهادته؛ إذ يقطع لمن يموت مؤمناً مصراً على فسقه أنه لا يخلد في النار، فهو أهل للكرامة بالجنة، وكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الإجماع. (تحرير ابن الهمام وشرحه لبادي شاه).

(٣) حيث قالوا: إجماع من عداهم ليس بحجة، قال الشارح: وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه. (شرح تحرير).

(*) المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة؛ وذلك لأن ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالخاصين بزعمهم، أقول: ولم يتبها أنه لو خص الآيات والروايات الدالة على حجية الإجماع بالخاصين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد نزول الآيات وصدور الروايات، إلى قول ميرزاجان: اعترف بجوازه فخذ.

[١] - في المطبوع: التوثق. والمثبت من تحرير ابن الهمام.

حنبل **(للعوم)** المعلوم من الأدلة القاضية بأن الإجماع حجة.

(و) احتج المخصصون بأن اعتبار إجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة إجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه) وذلك باطل إجماعاً^(١)، وبيانه: أنه انعقد إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الأحكام أنه يجوز فيه الاجتهاد، فلو اعتبر إجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يجوز فيه الاجتهاد إجماعاً^(٢).

والجواب: أن ما ذكرتموه **(منقوض بجريه فيهم بعد إجماعهم على جواز الاجتهاد)** فيما لا قاطع فيه، فلو صح ما ذكرتم لوجب أن لا يجوز إجماعهم في شيء منها^(٣)، واللازم باطل بالاتفاق **(والحق أنها)** يعني مسألة إجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف قضية **(عرفية)**^(٤) وهي التي يحكم فيها

(قوله): «منقوض بجريه فيهم» أي: في الصحابة، يعني لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يصح إجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها؛ لأنهم قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيها، فلو أجمعوا على شيء منها لزم بطلان الإجماع الأول.

(قوله): «بعد إجماعهم» في شرح المختصر: قبل تحقق إجماعهم، واعترضه في الحواشي بأن الأولى أن يقال: بعد تحقق إجماعهم؛ فلذا عدل المؤلف رحمه الله عن عبارة شرح المختصر.

(١) لأنه يقابل الإجماع.

(٢) لأنه يقابل الإجماع، بيانه: أنه بعد الإجماع الأخير لم يجوز فيه اجتهاد، والفرض جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه.

(٣) أي: من الأحكام التي لا قاطع فيها.

(٤) أي: عامة، قال في التحرير وشرحه: والجواب: أن الصحابة أجمعوا على مشروطة عامة، أي: كل ما لا قاطع فيه جائز الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه، فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه، وعدم جوازه في زمانه، فلا تناقض، وعند انعقاد الإجماع على أحد طرفي ما لم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع. اهـ. اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا، ولا يخفى أن جعلها عرفية عامة [١] كما فعله المصنف أولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه؛ لاتصاف النسبة في الأول بالدوام المقتضي لعدم انفكاك ما لا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد، واتصافها في الثاني بالضرورة المقتضية لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في المنطق، والمناسب الأول لا الثاني كما لا يخفى.

[١] - القضية العرفية العامة أعم من القضية المشروطة العامة مطلقاً؛ لأنه كلما صدقت الضرورة بحسب الوصف صدق الدوام بحسبه؛ إذ الدوام أعم كما عرفته في المنطق.

بثبوت^(١) المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع، وقد وقع الإجماع على أن ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقاً بل ما دام لا قاطع فيه، ولما وقع الإجماع الثاني زال وصف الموضوع، وهو كونه لا قاطع فيه، والحكم^(٢) مشروط به، فيزول بزواله.

الطرف السابع: في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الإجماع أم لا؟

(و) المختار وعليه الأكثرون: أنه (لا يشترط عدد التواتر؛ للدليل) فإنه

يتناول الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمؤمنين، واشترطه الجويني ومن وافقه؛ لاستدلالهم على حجية الإجماع بالعقل، وهو^(٣) أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل عادة، فلا بد لهم من القول بعدد التواتر^(٤)؛ لأن انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر.

(قوله): «ما دام وصف الموضوع» قال في شرح المختصر: وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به، فإذا قلت: لا شيء من النائم ييقظان فهم منه ما دام نائماً.

(قوله): «الأقل من عدد التواتر» تأويل الجمع بين اللام ومن معروف. وهذه العبارة تقتضي أن يكون المعنى أن دليل الإجماع تناول أقل عدد التواتر، وليس هذا مقصوداً هنا، بل المراد ما يحصل العلم الضروري عند إخبارهم بأمر مشاهد لا عدداً معيناً [١] محصوراً.

(قوله): «لا استدلالهم.. إلخ» لا يقال: إن ابن الحاجب قد استدلل بدليل العقل أيضاً - وقد نقلناه فيما سبق - مع أنه لا يشترط عدد التواتر في الإجماع؛ لأننا نقول: ليس المراد استدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير حتى يرد ذلك، بل بتقرير خاص هو تقرير الجويني لدليل العقل، وهو ما ذكره عنه المؤلف رحمته بقوله: لو لم يكن عن قاطع لما حصل - أي: الإجماع - عادة.. إلخ، فهذا التقرير يلزم منه ذلك. وتوضيح المقام: أن من استدلل بدليل العقل وقرره بأن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا بد من اشتراط ذلك عنده؛ لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر. ومن جعل الدليل العقلي - وهو ابن الحاجب - أن أهل الحل والعقد قد اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من غير قاطع، فيلزم قطعية خطأ المخالف وحقية ما عليه الإجماع، ودليل آخر أنهم قد اتفقوا على تقديمه على القاطع، وعلى أن غير القاطع لا يقدم على القاطع - لم يختص الإجماع عنده بعدد التواتر، ذكر معناه السعد، وقد نقلنا تقرير استدلال ابن الحاجب بدليل العقل فيما سبق.

(قوله): «لأن انتفاء حكم العادة في غيره» أي: في غير عدد التواتر «مشاهد.. إلخ» يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق ما دون التواتر لا يكون إلا عن قاطع.

(١) بدوام ثبوت. (شرح شمسية).

(٢) أي: جواز الاجتهاد.

(٣) أي: دليل العقل.

(٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً، بل ما يحصل العلم الضروري، كذا في السعد.. إلخ سيلان.

[١] - لا عدد معين محصور، كذا ظنن عليه في بعض النسخ، وهو أولى.

وإذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق إلا واحد^(١) من المجتهدين **(فالواحد حجة^(٢))** على المختار **(المضمونه)** أي: لمضمون دليل الإجماع، وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة، فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمعى وإن لم يخالف صريحه.

(وقيل: لا) يكون قول الواحد حجة، وهو قول الدواري من أصحابنا والسبكي؛ لأن الاجتماع هو المنفي عنه الخطأ، فلا يقطع بانتفائه عن قول^(٣) الواحد **(لعدم صدق الاجتماع)** فيه؛ لأن أقل ما يصدق به الاجتماع اثنان. قلنا: كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه.

الطرف الثامن: في اشتراط انقراض العصر^(٤) **(والمختار: أنه لا)** يشترط **(الانقراض)** وهو قول أصحابنا وأكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة

(١) أي: فلو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد.

(٢) أي: فقول الواحد حجة، ولا يظن من كونه حجة أنه يسمى إجماعاً؛ إذ لا يصدق تعريفه عليه؛ ولذا قال: حجة ولم يقل: إجماعاً، وإنما حجيته للدليل الدال على أن الحق لا يخرج عن هذه الأمة، فمع انحصار مجتهدهم فيه لو لم يكن حجة لخروج الحق عنهم، والحجة أعم من الإجماع، ولا يلزم من صدق الأعم صدق الأخص. اهـ لفظ العضد: وإذا قلنا: لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقليل: قوله حجة؛ لمضمون السمعى - وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة - وإن لم يخالف صريحه؛ لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه. اهـ وفي حاشيته السعدية: قوله: «المضمون السمعى» يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعى - وهو عدم خلو الأمة عن قائل بالحق مطلع عليه - وإن لم يخالف صريحه، بناء على أن قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين أو إجماع الأمة أو نحو ذلك، وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه. اهـ وفي جواهر التحقيق: [قوله: وكما تمتنع مخالفة صريح الدليل] ولقائل أن يقول: لو كانت المخالفة لصريح الدليل متمتعة لكانت حجة قول ذلك الواحد متمتعة؛ لاستلزام حجيته جواز المخالفة للصريح، لكن اللازم باطل؛ لكون حجيته ثابتة بمضمون السمعى. ويمكن أن يجاب عنه: بأن امتناع مخالفة صريح الدليل لا تقتضي إلا امتناع حجيته بالنسبة إلى صريح الدليل، ولا يلزم من امتناع حجيته بالنسبة إلى صريح الدليل امتناع حجيته بالقياس إلى مضمون السمعى، وهو ظاهر. (جواهر التحقيق).

(٣) في المطبوع: عن الواحد.

(٤) في انعقاد إجماعهم وكونه حجة. (عضد).

والأشاعرة^(١) **(لذلك)** الذي تكرر، وهو عموم أدلة الإجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض.

(وقيل: يشترط) وهو مذهب أحمد بن حنبل والأستاذ أبي بكر بن قُورك^(٢). ومن الناس من فصل فقال: إن كان الإجماع لاتفاقهم على الحكم بأقوالهم أو بأفعالهم أو بهما فالانقراض لا يكون شرطاً، وإن كان الإجماع بذهاب واحد من أهل الحلّ والعقد إلى حكم وسكوت الباقيين عن الإنكار مع اشتهاه فيما بينهم -وهو المراد بالإجماع السكوتي- كان شرطاً^(٣)، وهذا رأي أبي علي الجبائي كما يجيء إن شاء الله تعالى.

وقال الجويني: إن كان^(٤) عن قياس كان شرطاً، وإلا فلا، وإليه الإشارة بقوله: **(وقيل: إن كان عن قياس).**

قالوا: لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده^(٥)، لكن الرجوع جائز ثابت **(إذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع أم الولد ثم رجع)** عنه، قالوا: قال علي عليه السلام: «كان رأيي ورأي عمر أن لا ييعن، وقد رأيت الآن أن ييعن»، فقال

(قوله): «قالوا: لو لم يشترط لما جاز.. إلخ» بيان ذلك أنه إذا تغير اجتهاد بعض المجمعين وقد انعقد الإجماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الأول، ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني؛ لمخالفته الإجماع، وذلك ما ادعينا.

(١) فإذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولا لغيرهم مخالفته، وعليه المحققون. (عضد).
(٢) بفتح الفاء، ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي، وهو من العلماء الأجلة في المعقول والمنقول. (شرح جمع). اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته، فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم؛ حتى لا تصير المسألة إجماعية مع مخالفتهم، وذهب أحمد بن حنبل وجماعة إلى أنه لا يعتبر، بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع؛ حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة إجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين. فعلى الأول أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جميعاً، لكن إنما يشترط انقراض السابقين فقط، وعلى الثاني هم السابقون فقط، فيصح [اشتراط^[١]] انقراض المجمعين كلهم. (سعد).

(٣) لضعف الإجماع السكوتي.

(٤) ناشئاً.

(٥) فيما كان عن قياس.

عبيدة^(١) السلمي: رأيك مع الجماعة أحب إلينا^(٢) من رأيك وحدك^(٣).

(ورد بالمنع) أي: لا نسلم ثبوت الرجوع، ولو سلم فلا نسلم ثبوت الإجماع قبل الرجوع؛ لأن^(٤) كلام علي وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على أنه قول كل الأمة، ويؤيده: أن جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً.

[الكلام في الإجماع السكوني]

مسألة: إذا قال واحد^(٥) أو جماعة بقول فإما أن ينتشر أو لا، إن لم ينتشر^(٦)

(قوله): «السلمي [١]» بسكون اللام، وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن. كذا في القاموس.

(قوله): «رأيك مع الجماعة» أخرجه عبد الرزاق عن ابن سيرين.

(قوله): «إذا قال واحد أو جماعة بقول فإما أن ينتشر.. إلخ» أي: يشتهر، ولا بد من زيادة ولم ينكره [٢] أحد، وكأنه مراد المؤلف، ولذا قال في مقابله: فعدم الإنكار.. إلخ. وأما اشتراط معرفة الباقيين من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام؛ لأن الانتشار بين أهل العصر مغن عنه، ولذا قال فيما يأتي: وإن انتشر فعرف به الباقيون، حيث عطف المعرفة عليه بالفاء. قلت: وهو الظاهر؛ إذ يبعد انتشار قول البعض بين أهل العصر بدون معرفة الباقيين من المجتهدين، وإن كان في شرح الجمع ما يقضي بخلاف ذلك حيث قال: فإن انتشر ولم يدرك علموا به أو لا. وأما شارح المختصر فعبارة توهم أنه جعل الانتشار شرطاً مع معرفة المجتهدين؛ لأنه بعد أن جعل المعرفة شرطاً واستوفى البحث قال [٣]: واعلم أن هذا كله إذا أفتى وانتشرين أهل عصره ولم ينكر، وأما إذا لم ينتشر فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة قطعاً، وبه قال الأكثرون؛ لأنه يجوز أن لا قول لهم فيه، أو لهم قول مخالف لم ينقل، بخلاف ما تقدم. اهـ مع أنه يمكن تأويل عبارته بأن الانتشار مع المعرفة شرط في خلاف آخر [٤]؛ يظهر ذلك بتأمل كلامه، والله أعلم. والمؤلف عليه السلام لم يعترض لما ذكره شارح المختصر من قوله: واعلم.. إلخ لكون كلامه مبنيًا على أن الانتشار مغن عن اشتراط معرفة الباقيين كما عرفت، وذلك ظاهر.

(١) بفتح العين. (من شرح التحرير).

(٢) في نسخة: إلي.

(٣) فدل قول عبيدة أن الإجماع كان حاصلًا مع أن عليًا عليه السلام رجع. (أصفهاني على منهاج البيضاوي).

(٤) عبارة الأصفهاني في شرح المنهاج: فإن قول عبيدة السلمي: رأيك في الجماعة أحب - دل على أن المنع من بيع المستولادات كان رأي جماعة، ولم يدل على أنه رأي كل الأمة، يدل على ذلك قول علي رضي الله عنه: كان رأيي ورأي عمر، فأراد عبيدة أن ينضم قول عمر إلى قول علي رضي الله عنه؛ لأنه رجح قولهما على قول علي وحده.

(٥) أو عمل. (فصول بدائع).

(٦) بأن لم يبلغ الكل. (محلي).

[١] - السلمي - بسكون اللام - نص عليه الحذاق، وقال بعضهم: صح بإسكان اللام. اهـ وفي حاشية: بفتح اللام وسكونها. (كاشف). قوله: «وسلمان» بن ناجية.

[٢] - سيأتي للمؤلف الزيادة في النشر، فلا حاجة إلى الذكر هنا فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - لفظ (قال) ثبت في بعض النسخ. (ح).

[٤] - غير ما ذكرنا في بحث المسألة، وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لا غبار عليه. كذا في بعض النسخ وصحح نسخة. (حسين بن أحمد السياغي). وعليه ما لفظه: تأمل في كلام شرح المختصر؛ فإنه لم يفهم منه مقصود المحشي. (ح عن خط شيخه).

فعدم الإنكار لا يدل على الموافقة قطعاً، وبه قال الأكثرون؛ لأنه يجوز أن لا يكون لهم فيه قول أو لهم قول مخالف لم ينقل، وقيل: هو إجماع^(١)، وقيل: حجة^(٢)، وقال الرازي وابن الملاحي: إن عمت به البلوى فحجة، وإلا فلا.

وإن انتشر فعرف به الباؤون ولم ينكره أحد منهم: فإن علم قطعاً أن سكوتهم عن رضا فإجماع، وإن لم يعلم فإن كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بأن عماراً أفضل من حذيفة فلا إجماع^(٣) ولا حجة، وإن كان مما فيه تكليف: فإن كان قطعياً^(٤) وكان

(قوله): «وقيل: هو إجماع، وقيل: حجة» حكى هذين القولين في الفصول ولم ينسبهما إلى أحد، قال في شرحه: قالوا: الظاهر وصوله إليهم. قلنا: لا نسلم؛ لأن الفرض عدم الانتشار، فالظاهر عدم وصوله إليهم.

(قوله): «وقال الرازي وابن الملاحي: إن عمت به البلوى» يعني يقع فيه الناس كثيراً كتقصص الموضوع من مس الذكر، وحجتها أنه لا بد من خوض غير القائلين فيه، ويكون بالموافقة؛ لانتفاء ظهور المخالفة، بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه. وظاهر السياق أن خلافها ثابت وإن لم يتحقق علم الباين.

(قوله): «فإن علم قطعاً أن سكوتهم عن رضا» قال في شرح الفصول: بحيث يعلم أنهم لو أفتوا لما أفتوا إلا به، وذلك بأن يتشر وتنتهي التقية وتكون للسألة ما الحق فيها مع واحد. وفي شرح المختصر: إذا كرر وكان فيما تعم به البلوى ريباً أفاد القطع. ويرد على ما في شرح الفصول من قوله: «وتكون للسألة ما الحق فيها مع واحد» أن للمخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وإن كانت للسألة قطعية، كبعض مسائل الفروع، وكثير من مسائل هذا الفن القطعية، كمنكر كون الإجماع حجة، ومنكر كون القياس حجة، فإنه لا يفسد منكر حجتها وإن قطع بخطئه كما صرح به في الفصول؛ إذ لا دليل على التفسير، وحجته فلا يدل سكوتهم على العلم برضاهم؛ لعدم وجوب الإنكار على القائل بذلك. إذا عرفت ذلك فللؤلف عليه السلام أطلق قوله: «فإن علم قطعاً أن سكوتهم عن رضا فلم يقبله بأن وجهه كون للسألة ما الحق فيها مع واحد أو غير ذلك، وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال: «فإن علمت موافقة الساكنين كان إجماعاً، وإلا كان حجة. فمع هذا الإطلاق يحمل الكلام على ما يفيد العلم بأن سكوتهم عن رضا كالاتطلاع على أحوال الساكنين تفيد العلم، وكون المخالف في للسألة فاسقاً يجب إنكار قوله، ولذا صرح الإمام للمهدي عليه السلام بالتأنيب فقال: والمخالف خطيئته. ولعله أراد فاسق.

(قوله): «فإن كان قطعياً وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك» أي: لا إجماع ولا حجة، ولم يذكر للؤلف عليه السلام المقابل لهذا، وقد ذكره في الفصول حيث قال: وإن لم يكن له محمل فإجماع، قال في شرحه: كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباؤون. انتهى لعل الوجه في عدم ذكره ما عرفت من أن كونه قطعياً لا يفيد العلم بأن سكوتهم عن رضا - إذ قد يكون للمخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على أنه لا محمل للسكوت غير الرضا - إلا بما عرفت من الاطلاع على أحوال الساكنين، فللؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل لشمول قوله سابقاً [١]: «فإن علم قطعاً أن سكوتهم عن رضا فإجماع فتأمل. واعلم أن للؤلف عليه السلام لم يقيد ما ذكرناه بأنه يكونه قبل تقرير للمذهب، وإنما قيد بذلك فيما كان اجتهادياً كما يأتي، والظاهر تقييد القطعي بذلك هاهنا أيضاً.

(١) قطعي.

(٢) أي: ظنية. قال المحلي: قيل: حجة؛ لعدم ظهور خلاف فيه.

(٣) أي: لا يكون قطعياً.

(٤) بمعنى أنه من أصول الدين التي لا يكفي فيها الظن. (جلال).

[١] - تأمل في صحة هذا الكلام، فالسابق - وهو ما علم قطعاً - بخلاف هذا. (ح).

لسكوتهم محمل غير الرضا^(١)، فكذلك، وذلك كإمامة أبي بكر وعمر وعثمان فإن السكوت لا يدل على الرضا وإن كانت مسألة الإمامة^(٢) قطعية؛ لما كان هنالك ما يُصرف السكوت إليه، وهو التيقية والخوف من اختلاس الأرواح وانتهاك الأعراض والحرم. وإن كان اجتهادياً: فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً سواء قلنا: كل مجتهد مصيب أو لا؛ لأن المخطئة يقولون بأن المخطئ معذور معفو عنه مخاطب بما أداه إليه نظره القاصر فلا يجب الإنكار، وإن كان **قول البعض وسكوت بعض^(٣) قبل تقرر المذاهب** وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ففيه أقوال خمسة: **(قيل:)** هو **(إجماع)** قطعي، وهو قول أحمد بن حنبل وأكثر الحنفية^(٤) وبعض الشافعية، وهو قول الشافعي القديم.

(قوله:) «وإن كان اجتهادياً» عطف على قوله: فإن كان قطعياً.

(قوله:) «لأن المخطئة يقولون بأن المخطئ معذور فلا يجب الإنكار» هذا يجري فيما إذا كان قول البعض وسكوت الباقيين قبل تقرر المذاهب، فلا يظهر الفرق بهذا التعليل بين ما كان قبل تقرر المذاهب أو بعده، والذي ذكره في شرح المختصر^[١] من التعليل أن عدم الإنكار بعد تقرر المذاهب لا يدل على الموافقة لعدم جري العادة بإنكاره، فلا يكون حجة، بخلاف ما إذا كان قبل تقرر المذاهب فإن السكوت ظاهر في الموافقة؛ إذ يعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما يرى عليه الناس. والمؤلف رحمته أورد تعليل شرح المختصر في الطرف الثاني - أعني قبل تقرر المذاهب - وعدل في الطرف الأول إلى قوله: لأن المخطئة.. إلخ فورد ما ذكرنا.

(قوله:) «بأن المخطئ معذور» كأنه لم يعتد بخلاف الأصم.

(١) كالتيقية؛ لأنه لو كان سكوتهم لأجلها لم يكن رضاً. اهـ وفي حاشية: من خوف أو تقدم إنكار أو نحو ذلك. (جلال).

(٢) من حيث هي.

(٣) عبارة فصول البدائع: وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضي مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب.

(٤) قالت (الحنفية: لو شرط سماع قول كل) من المجمعين (انتفى) الإجماع (لتعذر) أي: سماع قول كل (عادة) قال الشارح: قال السرخسي: إذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون، فهو ساقط عنهم؛ لأن المتعذر كالممتنع، وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة؛ لما فيه من الحرج البين، لكن الإجماع غير متف، فالشرط المذكور متف. اهـ وأنت خبير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح، فكيف يقاس هذا عليه؟ الأول كالمحال والثاني فيه بعض حرج، والفرق بين السكوتي والقولي حيثئذ التسع لكيفية وقوعه. (شرح تحرير).

[١]- ويمكن أن يقال: ليس مراد المؤلف إيراد هذا للفرق بين أن يكون قبل التقرر وبعده، بل أوردته للفرق بين الاجتهادي والقطعي كما هو الظاهر من السياق، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي).

(وقيل:) هو **(إجماع بعدهم)** أي: بعد انقراض القائل والساكيتين، وهو قول أبي علي الجبائي.

(وقيل:) هو **(لا إجماع)** قطعي **(ولا حجة)** ظنية، وهو قول أبي عبدالله البصري وأهل الظاهر وبعض الحنفية، قال الدواري: وبه قال الجمهور من الزيدية، منهم الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر، وبه قال الشافعي في الجديد^(١) والغزالي والرازي.

(وقيل:) إن كان القول **(في الفتيا)** فهو **(إجماع، و)** إن كان **(في الحكم)** فهو **(لا أيها)**^(٢) أي: لا إجماع قطعي ولا حجة ظنية، وهذا مذهب أبي علي بن أبي هريرة^(٣) من أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

(و) القول الخامس وهو **(المختار)** وبه قال الإمام أحمد بن سليمان والمهدي وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخي والآمدي وابن الحاجب، وهو الظاهر من كلام الإمام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله أحمد بن الحسين عليه السلام: **(إنه حجة)** ظنية يحتاج بها كسائر الظنيات^(٤).

لنا حجة^(٥) فيما اخترناه: أن سكوتهم ظاهر في موافقتهم **(لبعد السكوت)** من الكل^(٦) **(عادة مع)** اعتقاد **(المخالفة)** كما ترى عليه الناس، فكان ذلك في

(١) قال المحلي: ونسب هذا القول للشافعي أخذاً من قوله: لا ينسب إلى ساكت قول.

(٢) وعكس المروزي، محتجاً بأن الحاكم ينفذ، ولا يسكتون على تنفيذ باطل، ولا كذلك المفتي. (جلال).
 (*) وقال أبو إسحاق المروزي عكسه، أي: أنه حجة إن كان حكماً؛ لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم، بخلاف الفتيا. وقال قوم: إنه حجة إن وقع فيما يفوت استدراكه، كإراقة دم واستباحة فرج؛ لأن ذلك لخطره لا يسكت عنه إلا راض به، بخلاف غيره. (من الجمع وشرحه للمحلي).

(٣) من الظاهرية.

(٤) فإن علمت موافقة الساكيتين كان إجماعاً قطعياً، وإلا كان حجة؛ لأن الاحتمال إنما يقدر في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد، قال في المنتهى: وأما كونه غير قطعي فلانقداح الاحتمال. (سعد، وشرح أصفهاني).

(٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه: حال.

(٦) في المطبوع: من كل.

إفادة الاتفاق ظناً كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها، وحيثئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة، وبالجمله فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر أخبار الآحاد، فوجب العمل به^(١).

واحتمج القائلون بالمذهب الأول: بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقة^(٢)، فقلنا في الجواب عليه: **(وهذا غير كاف للأول)** لأنه يدعي كونه إجماعاً قطعياً، والظهور لا يفيد مطلوبه.

وقال أبو علي الجبائي^(٣): الاحتمالات من تجويز ترك الإنكار لعدم تمام النظر أو لتعارض الأدلة أو للتوقير والتعظيم أو للهيبه أو للفتنة^(٤) كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول أنه سكت أولاً^(٥) ثم أظهر الإنكار فقل له في ذلك فقال: إنه والله كان رجلاً مهيباً فهيبته^(٦) - يعني عمر - أو لغير ذلك - تكون قبل الانقراض قوية فلا يكون إجماعاً، وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات [فيكون ظاهراً في الموافقة]^(٧) فيكون إجماعاً.

(قوله): «الاحتمالات» مبتدأ، وقوله: «تكون قبل الانقراض» خبره.

(قوله): «كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه» أخرجه البيهقي مطولاً من حديث الزهري، وأخرجه الحاكم مختصراً.

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح: وهذا هو الحق والإنصاف.

(*) في شرح الأصفهاني على المنهاج: قال أبو هاشم: العلماء لا يزالون يتمسكون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً، وذلك يدل على أنه حجة، وإلا لم يتمسكوا به، وجوابه: المنع من التمسك به، وأنه إثبات الشيء بنفسه، فإن التمسك بالقول المنتشر مع عدم الإنكار هو المتنازع فيه؛ لأنه كقول البعض وسكوت الباقيين، والله أعلم وأحكم.

(٢) يعني أن سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً.

(٣) وكذا الإمام سراج الدين في شرحه للفرائض.

(٤) أي: لخشية ثورانها. (غاية وصول بالمعنى).

(٥) يعني قبل موت عمر «ثم أظهر الإنكار» يعني بعد موته.

(٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا العضد.

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من المطبوع.

والجواب: أن ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيد^(١)؛ لأن^(٢) غايته قوة ظهور الموافقة، وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه؛ لبقاء الاحتمال وإن كان ضعيفاً، ولا يضرنا وجوده؛ لأننا لا ندعي إلا الظن، وهذا ما أشار إليه بقوله: **(ولا يضر^(٣) الاحتمال^(٤))** فيه **(فيُضَعَّفُ بالانقراض)** أي: يحتاج إلى تضعيفه بالانقراض.

(و) قال أهل المذهب الثالث: يحتمل **(كون السكوت لخوف أو توقف)** في المسألة **(أو تصويب)** أي: لا اعتقاد أن كل مجتهد مصيب، أو غير ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها، ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة، فلا يكون إجماعاً ولا حجة.

والجواب: أنها وإن كانت محتملة فهي **(خلاف الظاهر^(٥))** لما علم أن من

(قوله): «لا يدل على القطع الذي يدعيه» لأن قوله: هو إجماع بعدهم عبارة عن الحجة القطعية.

(قوله): «ولا يضرنا وجوده» أي: وجود الاحتمال.

(قوله): «فيضعف» بضم الياء وفتح الضاد وتشديد العين المهملة، وضمير يضعف عائد إلى الاحتمال، ويضعف منصوب بفاء السببية، أي: حتى يضعف، أي: يحتاج إلى تضعيف الاحتمال بالانقراض.

(قوله): «التي ذكرناها آنفاً» في الاستدلال لأبي علي الجبائي.

(١) أي: مطلوبه.

(٢) في المطبوع: إلا أن غايته.

(٣) في المطبوع: ولا يضرنا.

(٤) أقول: هذه العبارة لا تناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض، وحق الكلام أن يقال: ولا يزول الاحتمال بالانقراض أو نحو ذلك. نعم، إن أراد الجواب عما يرد على المذهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً، لكنه لا يناسب تأخيره عن قوله: «وهذا غير كاف للأول»؛ لكونه رجوعاً إلى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالأساليب، والله أعلم. (من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش قدس سره).

(٥) لفظ الجلال: لكن لا يخفى صحة منع الظهور؛ لأن العادة إنما جرت في الإنكار عند انتفاء المانع منه، فأين الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الإنكار؟ ولا سبيل إلى أن يقال: الأصل عدم المانع كما يصح أن يقال: الأصل وجود المقتضي؛ لأن المقتضي عدالتهم المستلزمة لإنكار الباطل، وهي متحققة، بخلاف انتفاء العارض فليس بمتحقق، بل وجود ذلك وعدمه سيان في الإمكان، فلا شيء رجح عدمه على وجوده؟ (من شرح الجلال على مختصر المستهين). هذه دعوى لا يساعد عليها الإنصاف؛ إذ الاحتمالات من الاستواء بحيث لا ينكره إلا مكابر فليتأمل، إذا عرفت ذلك علمت أن السكوتي من الإجماع غير حجة، وما أحسن قول الشافعي: لا ينسب إلى ساكت قول، والله أعلم. (من خط سيدي صلاح الأخفش رحمته الله).

عادتهم ترك السكوت في مثله، كقول معاذ^(١) لعمر لما رأى جلد الحامل: ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً، فقال: لولا معاذ لهلك عمر، وقد روي أن القائل بذلك^(٢) علي عليه السلام، وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور: أيعطينا الله بقوله: ﴿وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠٠] وبمنعنا عمر؟ فقال: «كل الناس أفقه من عمر حتى المخدّرات^(٣)»، وغير ذلك مما يوقف عليه التبع لآثارهم.

وقال ابن أبي هريرة: العادة في الفتيا أنها تُخالف ويُبحث عليها دون الحكم، فإن كلاً يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي.

والجواب: منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع، وهو قبل تقرر المذاهب؛ لأنهم حيثئذ بصدد البحث والمناظرة في حكم المسألة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر، **(والفرق)** الذي أبداه المستدل **(بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار)** للمذاهب **(وهو غير الفرض)** وقد علم اعتراض الصحابة على الأحكام، فتجوز الهيبة لا يدفع الظهور.

[الكلام في مستند الإجماع]

مسألة: في الكلام في مستند الإجماع **(المختار وجوب^(٤) السند)** دليلاً كان

(قوله): «والفرق» مبتدأ، خبره «بعد الاستقرار للمذاهب».

(قوله): «وهو غير الفرض» لأن الكلام فيها كان قبل تقرر المذاهب.

(١) هذا الإنكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له، ولا يلزم وجوب الإنكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة، فتأمل. (من خط سيدي صلاح بن حسين الأخفش رحمته الله).

(٢) في المطبوع: لذلك.

(٣) في البيوت.

(٤) قال في شرح الجمع: وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في تعريفه معنى، أي: فائدة، وهو الصحيح؛ لأن القول في الدين بلا مستند خطأ، وجوز قوم الإجماع بلا مستند؛ بأن يوفق الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند، والخلاف في الجواز لا في الوقوع؛ لأن هؤلاء القوم وافقوا على عدم وقوعه كما نقله الأمدى عنهم، واعترضه المصنف فنقل عنهم دعوى وقوع صور منه. (جمع وشرحه).

أو أمانة، وهو قول عامة العلماء، إلا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الإجماع عن توفيق لا عن توقيف؛ بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة، وهو مناسب لمذهب مؤسس بن عمران^(١) كما يجيء إن شاء الله تعالى.

قال أئمتنا عليهم السلام والجمهور: **(ولو كان السند^(٢) قياساً^(٣) واجتهاداً^(٤)) (وفيه)** أي: في القياس أقوال: منها: **(المنع)** لصدور^(٥) الإجماع عنه **(مطلقاً)** جلياً كان

(قوله): «بأن يوفقهم الله.. إلخ» بهذا يندفع ما ذكره ابن الحاجب من أن عدم المستند يستلزم الخطأ.

(قوله): «وهو مناسب لمذهب موسى» إشارة إلى رد القول [١] بأن الله يوفقهم.

(قوله): «كما يجيء» في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

(قوله): «قياساً» هو ما له أصل معين، وقوله: «واجتهاداً» يعني بالمعنى الأخص، وهو ما لم يكن له أصل معين.

(١) من أصحاب النظام، واسمه موسى.

(*) فإن مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد فقد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في دلالة ولا أمانة [٢]، وأن ما قضى به في الحادثة فهو موافق لمراد الله تعالى؛ لأن الله تعالى يوفقه لإصابة مراده؛ لأن هذا عنده حال النبي صلّى الله عليه وآله، فكذلك يجوز مثله في المجتهد [٣]، وكذلك قال في الأمة إذا اجتمع رأيها فهي مفوضة، فلها أن تجزم بها [٤] شاءت لا عن دليل ولا أمانة. (من منهاج الإمام المهدي).

(٢) عبارة الكافل: وأنه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهداً. قال شارحه الطبري: وهو مرادف القياس عند الشافعي، ومباين له عند الكرخي؛ لأنه عنده ما لا أصل له، والحق أنه أعم مطلقاً لاجتماعهما فيما له أصل يرد إليه، ووجوده بدون القياس فيما لا أصل له يرد إليه كأروش الجنائيات، فحيث كان مذهب المصنف الأول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيراً، وإن كان الثاني فظاهر لتباينهما، وإن كان الثالث كان من عطف العام على الخاص [٥]، فكان الأنسب العطف بالواو؛ إذ هي المختصة بجواز عطف المرادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه.

(٣) في دلالات النصوص، كالفاهيم وقرائن تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك. (نظام الفصول للجلال).

(٤) اللام صلة، وكذا فيما يأتي. أهـ أي: المنع لجواز صدوره، لا للوقوع فسيأتي.

[١] - فلما كان مناسباً لمذهب موسى وقد أبطل مذهبه فيما سيأتي فهو إشارة إلى الرد. (ح عن خط شيخه).

[٢] - في المطبوع: من دون نظر في الأدلة. والمثبت من المنهاج.

[٣] - في المطبوع: الاجتهاد. والمثبت من المنهاج.

[٤] - في المطبوع: أن تحرم ما. والمثبت من المنهاج.

[٥] - في المطبوع: من عطف الخاص على العام.

أو خفياً، وهذا رأي داود الظاهري وأتباعه والإمامية^(١) وابن جرير الطبري^(٢).
(و) منها: المنع (للخفي) أي: لصدور الإجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز، وهذا قول بعض الشافعية.

(و) منها: المنع (للقوع) لصدور الإجماع عنه دون الجواز.
(و) منها: المنع (للحجية) أي: لكون الإجماع الصادر عن القياس حجة، فتجوز مخالفته، حكى هذا القول قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر.
(لنا) حجة فيما اخترناه - وهو ثلاثة أمور^(٣): وجوب السند، وجواز كونه قياساً، ووقوعه عن قياس - حجة الأمر الثاني (القطع بالجواز) لأنه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال، وذلك (كغيره) من الأمارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة؛ إذ لا مانع يقدر إلا كونه مظنوناً.
(و) حجة (الوقوع) قوله: (كإجماعهم على حد الشارب) فإنه أثبتته علي

(قوله): (صاحب المختصر) على مذهب أبي حنيفة، وهو أبو الفضل المروزي من الحنفية، وهو معاصر للحاكم أبي سعد^[١] صاحب شرح العيون، ذكره في حواشي الفصول.
(قوله): (لنا حجة) لعل «حجة» مبتدأ خبره قوله: (لنا) في عبارة الشرح، وأما في المتن فقوله: لنا خبر قوله: القطع، ولو نصب «حجة» وكان قوله: (لنا) خبر «القطع» لم يستقم ذلك في الشرح؛ لأن القطع في الشرح خبر قوله: حجة الأمر الثاني، فالعبارة لا تخلو عن قلق.
(قوله): (على حد الشارب) لعله أراد على إثبات تقليد^[٢] حد الشارب؛ إذ إثباته كان في زمن النبي ﷺ؛ لما ثبت في الصحيحين عن أنس: جلد النبي ﷺ في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبدالرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر، وقد استوفى الكلام في ذلك في شرح الفتح.
(قوله): (فإنه أثبتته علي كرم الله وجهه) حديث علي كرم الله وجهه أخرجه مالك والشافعي عن ثور بن يزيد الدبلي^[٣]، وهو منقطع^[٤]، لكن وصله الحاكم من وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس، لكن قد عرفت ما ثبت في الصحيحين.

(١) بناء على أصلهم في نفي القياس.
(٢) قال السبكي: وهو غريب؛ لأنه من القائلين بالقياس. (من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له).

(٣) بل أربعة، الرابع: كونه حجة، وسيأتي استدلال المخالف عليه.
[١] - ينظر، فإن الراوي عنه قاضي القضاة - وهو - يعني قاضي القضاة - أقدم من الحاكم بكثير فتأمل. (ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة).
[٢] - ظاهر كتب الفن أن الإجماع على نفس الحد لا على تقديره فتأمل. (ح عن خط شيخه).
[٣] - في المطبوع: الديلمي. وهو تصحيف.
[٤] - بل قد وصله أبو داود في سته عن عبدالرحمن بن أزهر آخر حديث عنه ما لفظه: وقال علي: إن الرجل إذا شرب افتري. (ح عن خط شيخه).

عَلَيْهِ السَّلَامُ بالقياس^(١) حيث قال: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترين»، وقال عبدالرحمن بن عوف: «هذا حد، وأقل الحدود ثمانون»، وكتحريم شحم الخنزير^(٢) قياساً على لحمه^(٣)، وغير ذلك.

(و) حجة الوجوب قوله: (أما) الإجماع (بلا سند فمحال عادة) لأن اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العادة كالا اجتماع^(٤) على أكل طعام واحد في وقت واحد. احتج المانعون على الإطلاق^(٥) والمانعون عن الخفي أما أولاً: فبأن العادة

(١) يحقق كلام الهادي عَلَيْهِ السَّلَامُ من شرح الفتح. (من خط العلامة الجنداري). وفي حاشية ما لفظه: في شرح الفتح: أن حد الشارب ثمانين ثبت بالنص، من ذلك أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أتى بشارب خمر فجلبه ثمانين ثم قال: ((فإن عاد فاقتلوه)) فعاد فانتظروا أن يأمر بقتله فأمر بجلبه ثانية فجلبه، وفي أصول الأحكام عن محمد بن علي عن النبي ﷺ أنه جلد رجلاً في الخمر ثمانين. اهـ باختصار. وفيه أيضاً: وقد ذكر في تلخيص ابن حجر ما لفظه: قال ابن دحية في كتاب وهيج الجمر في تحريم الخمر: لقد هممت أن أكذب في المصحف أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر ثمانين. (من خط المولى ضياء الدين قدس سره).

(٢) في شرح الجلال على المختصر: وأما في تحريم شحم الخنزير وإرافة نحو الشيرج^[١] فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذي ماتت فيه فأرة، أما الشحم فلا أن اسم اللحم يطلق عليه؛ ولهذا يقولون: شحم الحنظل تارة ولحم الحنظل تارة أخرى، ولو سلم فهو من تنقيح المناط كما في السمن والشيرج، وهو من النص لا من القياس. وأما قول بعضهم: إن حد الخمر أجمع عليه عن قياس فوهم؛ لأنه إن أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة، وإن أراد مقداره فلا إجماع عليه، وقد حققنا ذلك في ضوء النهار. (بحروفه).

(٣) المنصوص عليه؛ بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم، والظاهر أنه منه وإن اختص باسم منفرد كاختصاص بعض اللحم باسم، كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك، فإن شحم^[٢] كل شيء ليه وما في جوفه، ومنه لحم الحنظل وشحمه لما يحويه قشره. (نظام الفصول).

(٤) ولأن عدم المستند يسلمتزم الخطأ، فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ. (عضد). لأن القول في الدين بلا دليل ولا أمانة خطأ، ورد بالمنع؛ لجواز أن يوفقهم الله.. إلخ كلام السعد.

(٥) في شرح ابن جحاف: احتج القائلون بمنعه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرائح المجتهدين وأظواهرهم وأفكارهم تمنع الاتفاق عادة، والجواب: أننا لا نسلم أن اختلاف القرائح تمنع الاتفاق؛ لوقوع ذلك كما تقدم وكغيره من الظنيات. قالوا ثانياً: لو ثبت عن قياس تناقض الإجماعان، بيان الملازمة: أن الإجماع منعد على جواز مخالفة القياس قبل الإجماع، ومنع الاختلاف فيه لصدور الإجماع عنه يناقض جواز المخالفة، فيتناقض الإجماعان، واللازم باطل. والجواب: أن هذا منقوض بخبر الواحد لجريه فيه؛ بأن يقال: الإجماع على جواز مخالفته قبل الإجماع، ومنع الاختلاف فيه لصدور الإجماع عنه يناقض جواز مخالفته.. إلخ، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه؛ للاتفاق على جوازه عنه، والحق أنها قضية عرفية، بمعنى أن مخالفته تجاوز ما دام لم يجمع على موجبها لا دائماً.

[١]- دهن السمسم.

[٢]- في نظام الفصول: لحم.

تمنع الاتفاق عنه؛ لأنه ظني، والقرائح فيه تختلف، والأنظار تتباين.

(و) الجواب: أنا (لا نسلم منع اختلاف القرائح للاتفاق) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس، ولو سلم لزوم في كل ظني؛ إذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنياً. وأما ثانياً: فبأنه لو صدر عنه لجازت مخالفته، أما الملازمة فلا أنه يجوز للمجتهد مخالفة القياس إجماعاً، وجواز مخالفة الأصل تقتضي جواز مخالفة الفرع، وأما بطلان اللازم فللالتفاق على امتناع مخالفة الإجماع.

(و) الجواب: أن (الإجماع على جواز مخالفته) أي: القياس (قبل الإجماع) وأما إذا اقترن بالقياس إجماع فلا تجوز المخالفة؛ لاعتضاده به^(١). وأما ثالثاً: فبأن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس، والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الإجماع عنه.

(و) الجواب: أن ما ذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الإجماع عنه)^(٢) منقوض بخبر الواحد) والعموم، فإن الخلاف^(٣) قد وقع في حجيتها مع جواز

(قوله): «منع اختلاف القرائح للاتفاق» اللام للتقوية متعلقة بمنع، لا للتعليل، كذا نقل عن المؤلف رحمته الله.
(قوله): «منع الاختلاف فيه لصدور.. إلخ» اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع.

(١) ولذا قال في هامش الفصول: وإذا أجمعوا عن [١] قياس لعل ظنية صارت بعد الإجماع القطعي قطعية، قال الحفيد: وهذا من غرائب النظر [٢].

(٢) قال في التلويح: أما جواز كونه -أي: المستند- خبر واحد فمتفق عليه، كذا في عامة الكتب، وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة أن الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري خالفوا في الظني قياساً كان أو خبر واحد، ولم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي؛ لأنه قطعي فلا يبتني إلا على قطعي؛ لأن الظن لا يفيد القطع. وجوابه: أن كون الإجماع حجة ليس مبنياً على دليله، أي: سنده، بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع.

(٣) في المطبوع: الاختلاف.

[١]- في المطبوع: على قياس. والمثبت من هامش الفصول.

[٢]- في هامش الفصول: الأنظار.

صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً.

احتج القائل بكون الإجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز مخالفة الأصل يستلزم جواز مخالفة الفرع.

(و) الجواب: أن (قياس الإجماع على الطريق) وإجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل^(١) القطعي الدال على كونه حجة لا تجوز مخالفتها من غير تخصيص إجماع عن إجماع.

احتج القائل بجواز الإجماع من دون مستند: بأنه لو كان عن مستند لاستغني عنه بالمستند^(٢) فيعري عن الفائدة.

(قوله): «مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما» أي: خبر الواحد والعموم، لكن ما ذكره المؤلف ﷺ نقض لشبهة المخالف فأين الحل لشبهته [١]؟ فإن الاختلاف في حجية ما ذكر مانع عن كونه المستند فينظر. (قوله): «اتفاقاً» هذا الاتفاق ذكره الدواري، وكذا ذكره في التلويح، إلا أنه نسب إلى الميزان رواية الخلاف عن الشيعة وداد الظاهري ومحمد بن جرير الطبري في الظني مطلقاً، فلم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي؛ لأنه قطعي فلا يثبتني إلا على قطعي، ورد بأن الإجماع حجة لذاته كرامة لهذه الأمة لا لا يثبتانه على سنده. قلت: ومقتضى ما رواه أبو طالب ﷺ عن شيخه أبي عبدالله البصري - وقد نقله المؤلف ﷺ فيما يأتي قريباً - أنه لا يجوز الإجماع عن أخبار الأحاد حيث قال: إن عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على خبر الخبر إذا كان من أخبار الأحاد، وإنما كانت تتفق عليه إذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن.

(١) عبارة شرح ابن جحاف: الجواب أن قياس الإجماع في جواز المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الإجماع فلا تجوز مخالفته، نحو: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ((لا تجتمع أمتي على ضلالة)) كما تقدم في دليل الإجماع، بخلاف القياس، فيكون قياسه على طريقه باطلاً؛ لوجود الفارق. (٢) يعني لا يكون لإثبات كون الإجماع حجة فائدة، واللازم باطل؛ لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالعوا فيه إثباتاً ونفيّاً فلا يكون عبثاً، وأما إذا حمل على أنه لم يكن لنفس الإجماع على المسألة فائدة فيتعذر إبطال [٢] اللازم [٣] كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر [قطعيته] [٤]. (سعد الدين).

[١] - لعل الحل أنه يجوز أن يكون أهل الإجماع الذي يكون سنده قياساً أو خبر الواحد أو العموم خالين عن مخالفة في أيها، وهذه الصورة كافية في المطلوب. (سيدنا أحمد الحبيشي. ح).
[٢] - في المطبوع: بطلان. والمثبت من حاشية السعد وحاشية ميرزاجان.
[٣] - لجواز كون إجماعهم لا لثبوت الحكم به. (ميرزاجان).
[٤] - ما بين المعقوفين ليس في حاشية السعد.

(و) الجواب: أن **(العراء^(١))** عن الفائدة لو كان عن مستند **(ممنوع)** إذ فائدته سقوط البحث^(٢) وحرمة المخالفة^(٣) **(وإن سلم)** ما ذكروه **(لم يصح عن)** وذلك مما لم يقل به أحد.

إذا عرفت أن الإجماع لا بد له من سند^(٤) فهنا **(فرع)** يترتب عليه، فنقول: **(ما أجمع على مؤجبه)** من الأدلة إما أن يكون قطعياً أو ظنياً **(إن كان قطعياً)** عند أهل الإجماع **(فهو السند)** لذلك الإجماع قطعاً، لا امتناع أن لا يقفوا على

(قوله): «إن كان قطعياً عند أهل الإجماع» بأن يكون [١٦] نصاً في دلالة متواتراً في نقله.

(قوله): «فهو السند لذلك الإجماع قطعاً» يرد هنا ما سيأتي نقلاً عن أبي الحسين من أنه وإن تواتر إلينا خبر صريح فيما أجمعوا عليه فإنه لا يمنع من تجويز [٢٦] كونهم أجمعوا لخبر آخر تواتر إليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الإجماع عن نقل ذلك الخبر. قلت: وكلامه قوي، وقول المؤلف **(عليه السلام): «لا امتناع أن لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم»** لا يدفع ما ذكره أبو الحسين؛ لأن كلامه مبني على أنهم قد تواتر إليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا امتناع. واعلم أنهم ذكروا في هذا المقام مسألتين على ما في الفصول والمنهاج والقسطاس وشرح الجوهرة: الأولى: أن يتواتر إلى أهل الإجماع وإلى من بعدهم ويكون نصاً، فهذه المسألة هي التي حكي فيها صاحب الفصول الاتفاق. المسألة الثانية: أن يتواتر إليهم لا إلى من بعدهم، قال في الفصول: فإن علم بدليل أنه المستند فكالأولى، وإن لم يعلم بدليل أنه المستند فعند أئمتنا **(عليهم السلام)** والجمهور منهم أبو هاشم أنه المستند قطعاً، وروى الخلاف فيها عن أبي عبد الله البصري. والمؤلف **(عليه السلام)** قد أطلق ما حكاه في الفصول من الاتفاق ولم يقيد بكونه في المسألة الأولى، بل أشعر قوله: **(إن كان قطعياً عند أهل الإجماع)** أنه لم يتواتر لمن بعدهم، وأن الاتفاق في المسألة الثانية فقط، فينظر. وقد استشكل الإمام المهدي وشارح الجوهرة تواتره إليهم لا إلى من بعدهم؛ فإن المستند إذا لم يتواتر إلى من بعدهم فلا سبيل إلى القطع بأنه تواتر للمجمعين، فإذا نعلم ضرورة إحالة ذلك، وكيف يحصل لنا العلم بأنهم أجمعوا لأجله ولم ينقل إلينا أنه متواتر بينهم إلا من طريق الأحاد، وخبر الواحد لا يحصل به العلم؟ وقد أجابا عن هذا الإشكال بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير لا التحقيق، ومعناه أنه إذا نقل إلينا خبر آحادي صريح فيما أجمعت عليه الأمة ولم يتواتر إلينا فإننا نقطع بأنه إذا تواتر إليهم أنهم أجمعوا لأجله. ويمكن أن يجاب أيضاً بمثل ما ذكره أبو عبد الله من أن الخبر وإن كان في هذا الوقت من أخبار الأحاد فإن عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على خبر الخبر إذا كان من الأحاد.. إلخ كلامه.

(١) في (أ، ج، د): العري.

(٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه [٣] وتعدد الأدلة. (فصول بدائع).

(*) والاجتهاد عن المجتهد. (غاية الوصول).

(٣) بعد الإجماع، وقبله كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل. (غاية الوصول).

(٤) في (أ، ج، د): مستند.

[١] - في المطبوع: بأن يكون القطعي نصاً. والمثبت من نسخة.

[٢] - لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلاً عن أبي هاشم فيما سيأتي قريباً. (ح).

[٣] - في فصول البدائع: وعن تعيينه.

القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم، ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجوز أن يكون صارفاً لدعاء القطعي إياهم إلى الحكم به والاتفاق عليه. وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة. وهذا قول أئمتنا عليه السلام والجمهور، منهم أبو هاشم وأبو الحسين البصري، وحكى في الفصول الاتفاق على ذلك، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه: إن كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه.

قال أبو طالب عليه السلام: وقد ذكره شيخنا أبو عبد الله البصري، إلا أنه يقول: إن الخبر إن كان من أخبار الآحاد في هذا الوقت فإنه يجب أن يقطع على أنه مما قامت به الحجة في الأصل. قال: وقد بينا مذهبه في هذا الباب، وهو أنه يقول: إن عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبر الخبر إذا كان من أخبار الآحاد، وإنما كانت تتفق عليه إذا كان الخبر الوارد فيه طريقه العلم دون الظن.

وقال البيضاوي: لا يجب أن يكون صادراً عنه؛ لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد.

(قوله): «وأبو الحسين» لم يذكر في الفصول ولا في المنهاج قولاً لأبي الحسين، وهو مقتضى ما عرفت من المنقول عنه.
(قوله): «وقال القاضي عبد الوهاب: إن كان الخبر متواتراً.. إلخ» لم يذكر مقابله، وهو الآحادي؛ لأنه سيأتي في شرح قوله: «والأصل فهو محتمل» ذكر حكم الآحادي عند القاضي عبد الوهاب. وأعلم أن عطف كلام عبد الوهاب على ما سبق يقتضي مقابله له، وليس كذلك؛ إذ للتواتر من قسم القطعي، إلا أن يكون المراد أن متته متواتر مع ظنية دلالة استقامت للمقابلة، ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف للمقابلة لما سبق، بل أوردته تأييداً لما حكى في الفصول من الاتفاق.

(قوله): «مما قامت به الحجة» أي: مما حصل به الاحتجاج.
(قوله): «في الأصل» أي: في عصر للمجمعين؛ لكونه متواتراً عندهم.
(قوله): «وقد بينا مذهبه» أي: قد بين أبو طالب عليه السلام مذهب أبي عبد الله. وقوله: «في هذا الباب» أي: في الكلام على مستند الإجماع.

(قوله): «وهو أنه» أي: أبا عبد الله «يقول: إن عادة الصحابة جارية.. إلخ» قد سبق أن هذا يدل على أن مذهب أبي عبد الله عدم صحة كون مستند الإجماع من أخبار الآحاد.

(قوله): «طريقه العلم» كالتواتر.
(قوله): «وقال البيضاوي» هذا مقابل لما سبق من أنه إن كان قطعياً فهو السند قطعاً.

(قوله): «لجواز إجماع دليلين.. إلخ» فيكون مستند الإجماع دليلاً غير ما ذكر، وقد ذكر أبو الحسين ما هو أوفى حيث قال: إنه وإن تواتر إلينا خبر صريح فيما أجمعوا عليه فإنه لا يمنع من تجويز كونهم أجمعوا الخبر آخر متواتر إليهم قبل هذا الخبر، ثم استغنوا بقل الإجماع عن نقل ذلك الخبر، قال: إلا أن تواتر إلينا أنهم نصوا على أنهم أجمعوا لأجله أو أنهم كانوا متنازعين أو متوقفين حتى روي لهم الخبر فارتفع النزاع والتوقف لأجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك. قال الإمام المهدي: قلت: وكلامه قوي.

(وإلا) يكن قطعياً **(فهو محتمل)** لأن يكون سنداً وأن لا يكون؛ لسعة الظنيات، ونقل ابن برهان^(١) في الأوسط عن الشافعي أنه يجب أن يكون سنداً؛ لوجوب السند في الإجماع وصلاحيته هذا له، والأصل عدم غيره.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه: إن كان الخبر من الأحاد فإن علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام، وإن علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكننا لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب: ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم^(٢)، وإلا فلا^(٣).

وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله، وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلاً على صحته؟ فيه خلاف، منهم من قال: لا يدل، كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود، والصحيح دلالة عليه؛

(قوله): «ففيه ثلاثة مذاهب» الأول: أن يكون مستندهم، الثاني: أن لا يكون مستندهم.

(قوله): «إن كان على خلاف القياس» أي: يكون مخالفاً للقياس.

(قوله): «فهو مستندهم» إذ لولاه لما ارتكبوا خلاف القياس.

(قوله): «والصحيح دلالة عليه» اهـ كلام القاضي عبد الوهاب، كذا نقل.

(١) بفتح الباء الموحدة.

(٢) فيه بحث، وذلك لأن أهل الإجماع لم يحكموا بصحته، ولا يلزم من عملهم بموجبه أنهم علموه فضلاً عن تصحيحه، لا سيما مع قولنا: إنه لا يدل علمهم بما يتضمنه على أنهم عملوا من أجله، اللهم إلا أن يكون المراد أن المفروض وقوع الإجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً؛ إذ لا بد للإجماع من مستند، فإن كان ذلك الظني فقد دل على صحته، وإن كان ظنياً آخر فلا بد أن يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه؛ إذ الفرض أن الإجماع على موجبه، فيلزم صحة معناه قطعاً وإن لم يكن مستنداً، وغايته أنه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الأمر. (من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي).

(*) للقطع بوجوب السند، ولا قطعي فيكون سنداً، ولا قياس لكونه على خلافه، وقد علمنا ظهور الظني بينهم، فتعين أن يكون هو السند.

(٣) لجواز جهلهم، وفي حاشية: لجواز أن يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم؛ لجواز قدحهم فيه أو قدح بعضهم أو ترجيح القياس عليه من الكل أو البعض أو خفائه على بعضهم متناً أو دلالة أو نحو ذلك. اهـ والله أعلم.

لأن السمع دل على عصمتهم؛ بخلاف الحاكم.

(قوله): «لأن السمع دل على عصمتهم» فيه بحث، وذلك أن أهل الإجماع لم يحكموا بصحته، ولا يلزم من عملهم بموجبه أنهم علموه فضلاً عن تصحيحه، لا سيما مع قوله سابقاً: «فلا يدل على أنهم عملوا من أجله»، اللهم إلا أن يجاب بما ذكره أبو هاشم حيث قال: ولو قدرنا أنهم أجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى [نقل إليهم قبل أن ينقل هذا الخبر، ثم نقل إليهم هذا، فلا سبيل لهم إلى رده بعد قبول موافقه في المعنى] [١] فإجماعهم لأجل ما هو بمعناه إجماع على صحة مقتضاه، وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لا محالة؛ إذ المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه، فإجماعهم لأجل أحدهما إجماع لأجل الآخر؛ لأنها خبر واحد وإن تغاير طريق نقلهما وألفاظهما. هكذا رواه في المنهاج عن أبي هاشم.

قلت: وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الإجماع على صحة ما أجمع على موجب موافق لما يأتي في الأخبار في متن الغاية، فإن المؤلف رحمته الله صدر هنالك هذا القول حيث قال: ومنه خبر الواحد إذا أجمع على العمل بمقتضاه؛ للعصمة عن الخطأ.

وفي الفصول في الأحادي تفصيل آخر حيث قال: وأما الأحادي فإن علم أنهم أجمعوا لأجله بأن نصوا على ذلك أو تنازعوا أو توقفوا ثم انقطع التنازع أو التوقف عنده أو عرف بالنظر أنه المستند [٢] فهو المستند اتفاقاً، قال: وهو قطعي في الأظهر.

ثم قال: وكذا إن انقطع التنازع والتوقف بالقياس. قلت: أو بالعموم أو المفهوم.

قال شيخنا: وما عدا ذلك فلا سبيل إلى القطع بأن ما أجمعوا على موجب فهو مستند إجماعهم.

ومثال انقطاع التنازع: خبر الغسل من التقاء الحتاتين، فإنهم تنازعوا حتى روي الخبر فأجمعوا، ومثال انقطاع التوقف حديث عبد الرحمن في المجوس، فإن الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا.

وقوله في الفصول: «في الأظهر» إشارة إلى كلام المهدي رحمته الله والخفيد أنه ظني، ورواه في المنهاج عن أصحابنا، قال: إذا أجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على أن تلك الأمانة صحيحة في نفس الأمر.

وقد ذكر السيد العلامة محمد بن إبراهيم في العواصم ما يؤيد هذا حيث قال: يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا لمطلوب الله منه، ولا يناقض العصمة دليل العقل والسمع: أما العقل فلأن معنى الظن يستلزم الخطأ، فلو امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً، والفرض أنه ظن.

وأما السمع فلقول يعقوب رحمته الله في قصة بنيامين: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» [يوسف: ٨٣]، وقوله: «فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ» [الأنبياء: ٧٩]، ولأن النبي صلوات الله عليه سها في صلاته وهو يظنها تامة، ولقوله عليه السلام: «(فمن حكمت له بئال أخيه...)» الخبر، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار، فإذا جاز على النبي صلوات الله عليه الحكم بالظاهر وإن كان في نفس الأمر على خلافه فالأمة أحرى. نقل هذا في حواشي الفصول.

[١] - ما بين المعقوفين من المنهاج.

[٢] - وذلك بأن لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد سوى هذا الخبر، فلا بد من القطع على أنهم أجمعوا لأجله. (شرح فصول ح).

[الكلام فيما إذا اختلف المجتهدون على قولين هل يجوز لمن بعدهم

إحداث قول ثالث]

مسألة: إذا تكلم المجتهدون^(١) في مسألة واختلفوا فيها على قولين أو أقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين إحداث قول آخر في تلك المسألة؟ فيه ثلاثة مذاهب: أولها: المنع مطلقاً، وهو قول الأكثر، منهم أبو طالب والمؤيد بالله في أحد قوليهِ وأبو علي وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري، وإليه ذهب الإمامية؛ بناء على أصلهم أن الإمام في إحدى الفئتين، فالمحدث للثالث مخطئ وإن فصل^(٢).

وثانيها: الجواز مطلقاً، وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكلمين وأحد قولي المؤيد بالله.

(قوله): «إذا تكلم المجتهدون في مسألة» قيد بذلك لأن إحداث قول ثالث غير رافع في مسألتين متفق عليه كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه، وسننقل بيانه إن شاء الله تعالى. وأما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسألتين حيث قال: وإذا اختلفت الأمة على قولين في مسألة أو مسألتين.. إلى آخر كلامه.

(قوله): «الاختلاف على قولين مثلاً» أشار بهذا إلى أن الاختصار على قولين لكونهما أقل المراتب، وإلا فالاختلاف في أكثر يأتي فيه هذا التفصيل.

(١) قال في التحرير وشرحه التيسير في مسألة الاختلاف على قولين هل يجوز إحداث قول ثالث أم لا في مختاره -أي: ابن الهمام فيها- ما لفظه: (ولنا) على المختار، وهو عدم جواز إحداث الثالث مطلقاً: (لو جاز التفصيل كان) جوازه (مع العلم بخطئه) أي: التفصيل (لأنه) أي: التفصيل لا عن دليل ممتنع، فهو (عن دليل)، وحيث (فإن اطلعوا) أي: المطلقون (عليه) أي: على ذلك الدليل (وتركوه أو لم يطلعوا) عليه (حتى تقرر إجماعهم على خلافه) وهو الإطلاق وعدم التفصيل (لزم خطؤه) أي: ذلك الدليل (إذ لو كان) ذلك الدليل (صواباً) لزم أن المطلقين وهم جميع مجتهدي العصر السابق (أخطأوا) بترك العمل به علموه أو جهلوه، (والتالي) أي: خطأهم (متنف) وإلا يلزم اجتماع الأمة في ذلك العصر على الضلالة (فليس) دليل التفصيل (صواباً)، وإذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثاً بلا تفصيل أولى بالخطأ؛ إذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء، وقد عرفت. (والمانع) من إحداث القول الثالث (لم ينحصر في المخالفة) لما أجمع عليه؛ لجواز أن يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت (مع أننا نعلم أن المطلق) من الفريقين (ينفي التفصيل) لأنه يقول: الحق ما ذهب إليه لا غير (فقتضيه) أي: نفي التفصيل (إطلاقة) أي: المطلق، فيكون بمنزلة التنصيص على نفي التفصيل من الكل.

(٢) وأخذ من كل قول بطرف.

والمختار وفاقاً للمنصور بالله وأبي الحسين البصري والرازي وأتباعه والآمدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين: أن **(الاختلاف على قولين مثلاً لا يمنع) قولاً (ثالثاً) (١) لا يرفعهما) أي: القولين الأولين،** فيجوز إحداهما؛ لأنه لا محذور فيه؛ إذ لم يرفع إجمالاً.

وإن رفعهما لم يحز؛ للقطع بأن الحق فيهما، وإلا لزم خطأ الأمة. وذلك **(كالمذبح بلا تسمية قيل: يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أو سهواً، (وقيل: لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحریم مع العمد (٢) (غير رافع) للقولين،** وكهذه المسألة فإن القدماء اختلفوا فيها على قولين: الجواز مع التفصيل وعدمه، والمنع كذلك، فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين.

(قوله): «لا يمنع» خبر الاختلاف، وقوله: «لا يرفعهما» صفة قوله: ثالثاً.

(قوله): «لأنه لا محذور فيه.. إلخ» إشارة إلى دليل المختار.

(قوله): «كالمذبح بلا تسمية» الاختلاف في هذا المثال في مسألة واحدة، فلو أورد المثال [١] في الاختلاف فيه في مسألتين لكان دليلاً على المخالف؛ للاتفاق على ذلك كما عرفت؛ ولذا أورد ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسألتين حيث قال هو وشرح كلامه: لو قال بعضهم: لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع الغائب، وقال الآخرون: يقتل ويصح، فلو جاء ثالث قال: يقتل ولا يصح، أو لا يقتل ويصح، لم يكن ممتنعاً بالاتفاق؛ لأنها مسألتان خالف في إحداهما بعضاً وفي الأخرى بعضاً، وإنما الخلاف فيما أجمعوا على قولين في مسألة.

(قوله): «وكهذه المسألة» أعني مسألة الاختلاف على قولين وإحداث قول ثالث.

(قوله): «الجواز مع التفصيل وعدمه» ينظر في تصحيح العبارة؛ فإن التفصيل معناه المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع، فالمنع مع الرفع الذي هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه السلام: الجواز مع التفصيل، وقس قوله: والمنع كذلك، أي: مع التفصيل [٢].

(١) عبارة مختصر المنتهى: إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع.

(٢) فالقول أنه يحل مع السهو لا مع العمد غير رافع لهما؛ لأن القائل به أخذ من كل قول بطرف، فهو موافق للأول بقوله: يحل مع السهو، وللثاني بقوله: لا يحل مع العمد، فلم يرفعهما ولا رفع ما اتفقا عليه، بل وافق كلا منهما من جهة. (شرح ابن جحاف).

[١] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: لا يكفي إيراد فقط؛ إذ ابن الحاجب أورد عدة أمثلة للاختلاف في مسألة واحدة ثم ذكر مثال الاختلاف في مسألتين دليلاً على المختار من التفصيل، والمؤلف اقتصر على المثال للمسألة فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه). وإلا بقي بلا مثال. (منه أيضاً).

[٢] - مراد المؤلف بالتفصيل ما لم يكن رافعاً للقولين، وبعدمه ما رفعها فتأمل. (ح عن خط شيخه).

ومثال ما يرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً^(١) ف قيل: الوطء يمنع الرد^(٢)، وقيل: بل يردها مع أرش النقصان، وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً، فالقول بردها مجاناً قول ثالث رافع للقولين^(٣).

احتج المانعون: أما أولاً: فباتفاق الأولين على عدم التفصيل، فالقول به خلاف الإجماع، والجواب: منع اتفاقهم على عدم التفصيل^(٤)، غايته أنهم لم

(١) وكالجد مع الأخ قيل: للمال كله للجد، وقيل: بل للقاسمة، فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة، ونحو ذلك، فلا يجوز لخرقه الإجماع، وبخلاف ما لو صرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجبو في مسألتين بجواب واحد فلفصل خارق للإجماع، أو يعلموا بعلامة جامعة بينها يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع، كورث العمة والحالة فإن العلماء يبن مورث لها ومات، والجامع بينهما عند الطائفتين واحد، وهو كونها من ذوي الأرحام، فالقاتل بتورث واحدة دون الأخرى خارق لما اتفقوا عليه ضمناً، فلا يجوز التفصيل إلا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً أو ضمناً. (شرح ابن جحاف).

(٢) قال في شرح التحرير ما لفظه: نقل الأول - يعني عدم الرد - عن علي وابن مسعود، والثاني - يعني الرد مع الأرش - عن عمر وزيد بن ثابت وأنها قالوا: يرد معها عشر قيمتها إن كانت بكراً، ونصف عشر قيمتها إن كانت ثيباً، فقد اتفقوا على عدم ردها مجاناً. قال الشارح: وقال شيخنا الحافظ: وفي هذا المثال نظر، فإن الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم، وأما التابعون فصحت عنهم الأقوال الثلاثة، الأول عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري، والثاني عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وكثير، والثالث عن الحارث العكلي، وهو من فقهاء الكوفة من أقان إبراهيم النخعي. (بلفظه). قلت: وحكاية جواز الرد مجاناً قد ذكرها أيضاً الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، والشافعي، حيث قال في المسألة العاشرة من الباب الثاني من الحاوي في بيان المعتبرين في الإجماع في سياق حجية قول أمير المؤمنين عليه السلام ما لفظه: وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب إليه الشافعي. اهـ وفيما تراه عن شرح التحرير والحواوي ما يدفع ما اشتهر بين الأصوليين من أن القول بالرد مجاناً خارق للإجماع، اللهم إلا أن يبدو بذلك مجرد التمثيل.

(٣) فلنهم قائلون جميعاً: إنها لا ترد مجاناً.

(٤) فيه بحث؛ لأن من يقول بأن العيوب الخمسة يفسخ بها النكاح يمنع أن بعضها لا يفسخ؛ ضرورة أن السلب الجزئي ينافي الإيجاب الكلي، وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لا يفسخ به النكاح يمنع أن البعض مما يفسخ به، ومعلوم أن التفصيل قول بالإيجاب للبعض والسلب عن البعض، فكان ينافيهما، فيكون باطلاً. والحاصل: أن القول بالإيجاب الكلي في قوة القول بطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم من له، وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول بطلان الإيجاب الجزئي، فالقول بمجموع الإيجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بما أجمعوا على بطلانه. أقول: وبما قررنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقائع المتجددة؛ إذ فيها لا يلزم القول بالبطالان، بخلاف ما نحن فيه على ما قررناه، وظهر أيضاً [اتدفاع] ١٩ ما يقال في الجواب: من قال بأن العيوب المشتركة بين الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح، والعيوب للمختصة بأحدهما مما لا يفسخ بها مثلاً قال يحكمين عند التحقيق، و[في] كل حكم لا يخالف إلا جماعة واحدة، ومخالفة الإجماع إنها تكون إذا أجمع الكل على حكم ثم جاء أحد وقال بقول واحد ينافيه، كمسألة الجد والنية، على أن فيه تعسفاً؛ لأن هذا التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع؛ إذ محل النزاع أن يحدث القول الواحد الثالث [٢٢] بعد الاتفاق على قولين على ما يشعر به تكبير قول ثالث، فقد جعلوا التفصيل قولاً واحداً ثالثاً، وإلا فيخرج عن محل النزاع. (ميرزا جان).

[١] - ما بين المعقوفين من حاشية ميرزا جان. وفي المطبوع: وظهر أيضاً ما يقال في الجواب على من قال:.. إلخ.

[٢] - في المطبوع: القول لواحد والثالث. والمثبت من حاشية ميرزا جان.

يقولوا به **(وعدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه)** أي: التفصيل، وإنما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا إثبات **(وإلا امتنع)** القول **(فيما تجدد)** من الوقائع؛ إذ لم يقولوا فيها بحكم.

(و) أما ثانياً: فبأن في القول بالتفصيل **(لزوم تخطئة الأولين)** إذ كل فئة مخطئة بالتعميم، وفيه تخطئة كل الأمة، والأدلة تنفيها.

والجواب: أن ذلك **(ممنوع فيما قلناه)** من التفصيل؛ لأن ما تنفيه الأدلة تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطئ بعض في مسألة^(١) وبعض في أخرى فلا، وإلا لزم أن يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدي كل الأمة في أحكام متعددة، ولا خلاف فيه لغير الإمامية.

(قوله): «مخطئة بالتعميم» أي: بتعميم الحكم وعدم التفصيل.

(قوله): «لأن ما تنفيه الأدلة» أي: الذي تنفيه.

(قوله): «وأما فيما لم يتفقوا عليه.. إلخ» يئنه أن القائل بالحل مطلقاً أخطأ في العمد، والقائل بعدم الحل مطلقاً أخطأ في السهو، ولم تنفق الطائفتان على الحل في العمد ولا على عدم الحل في السهو.

(قوله): «وإلا لزم.. إلخ» يعني وإلا نقل بعدم التخطئة^[١] فيما لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة كل واحد من المجتهدين. وإنما قال: «في أحكام متعددة» ليكون هذا كما نحن فيه من تخطئة بعض في مسألة وبعض في أخرى.

(قوله): «ولا خلاف فيه» أي: في تجويز الخطأ في تلك الأحكام، مثلاً يجوز تخطئة مجتهد في تحليل النيذ، ومجتهد آخر في وجوب الوتر، وآخر في نقض الوضوء بمس الذكر، ونحو ذلك؛ إذ لم يتفقوا على كل واحد منها.

(قوله): «لغير الإمامية» ظاهره أن القائلين بأن كل مجتهد مصيب يقولون بتجويز الخطأ على كل مجتهد، فينظر في ذلك^[٢].

(١) ولأزم التفصيل من هذا القبيل، قال البيضاوي: وفيه نظر، ولم يبينه، ووجهه السنوي وغيره بأن الأدلة المقتضية لعصمة الأمة عن الخطأ شاملة للصورتين، وقال السبكي: وهذا النظر له أصل مختلف فيه، وهو أنه [هل] يجوز انقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطئ في مسألة؟ الأكثر أنه لا يجوز، واختار الأمدي وابن الحاجب خلافاً، وهو متجه ظاهر؛ فإن المحذور حصول الاجتماع منها على الخطأ؛ إذ ليس كل فرد من الأمة بمعصوم، فإذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه فلا إجماع. اهـ قلت: يرجع هذا الكلام إلى أن المراد من الضلالة في قوله ﷺ: «(لا تجتمع أمتي على ضلالة)» الضلالة الشخصية؛ إذ لو حمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين، والله أعلم. (من التيسير شرح التحرير لبادي شاه).

[١] - شكل على قوله: عدم، وظن بجواز.

[٢] - ولعله أراد بالخطأ ما من شأنه أن تجوز مخالفته، فهو من عموم المجاز، ولذا نسب الخلاف إلى الإمامية؛ إذ المعصوم عندهم لا تجوز مخالفته. (سيدي أحمد بن حسن إسحاق رحمه الله ح).

احتج القائل بالجواز مطلقاً: أما أولاً: فبأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي إليه الاجتهاد، فكيف يكون مانعاً منه؟ وهذا معنى قوله: **(قيل: الاختلاف يشهد بالجواز، قلنا: لا اختلاف في الممنوع)** لأن ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث، كالاتفاق على عدم الرد مجاناً فإنهم لم يختلفوا فيه، فلا يكون اجتهادياً.

وأما ثانياً: فبأنه لو كان الثالث باطلاً لأنكر^(١) وقع، لكنه لم ينكر، أما الأولى فلأمر بالنهي عن المنكر، والسلف لا يتفقون على مخالفة الأمر، وأما الثانية فلأن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: للأُم ثلث الأصل قبل فرض الزوج والزوجة، وقال الباقر: للأُم ثلث الباقي بعد فرضهما، وأحدث التابعون قولاً ثالثاً، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وأبوين دون زوج وأبوين، ولم ينكر عليه أحد^(٢)، وإلا لنقل.

(و) الجواب: أن (ما وقع من التابعين) من إحداث ما لم يقل به الصحابة (إن رفع) مذاهبهم (فمحمول على أنه) وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في

(قوله): «في الممنوع» أي: فيما حكمنا بمنعه، وهو الذي يرفع القولين.

(قوله): «ويرفعه القول الثالث» عطف على «اتفقوا عليه»، فهو من جملة الموصول، ويحتمل أنه حال.

(قوله): «كالاتفاق على عدم الرد» مثال لما اتفقوا عليه.

(قوله): «على عدم الرد مجاناً» فإنه يرفعه الرد مجاناً.

(قوله): «لكنه لم ينكر» وإلا لنقل؛ لتوفر الدواعي على نقله.

(قوله): «دون زوج وأبوين» لأنه لو كان لها ثلث الأصل في زوج وأبوين لأخذت أكثر من الأب.

(قوله): «إن رفع» كمسألة الرد مجاناً.

(١) في المطبوع ومخطوطة: إذا.

(٢) في العضد والجلال على المختصر: فقال ابن سيرين في مسألة الزوج بقول ابن عباس: لها ثلث الأصل وإن فضلت على الأب، وفي مسألة الزوجة بقول الصحابة: لها ثلث الباقي. وعكس تابعي آخر الحكم فيهما، فقال في مسألة زوج: ثلث ما بقي؛ لثلاث فضل على الأب، وفي مسألة زوجة: ثلث الأصل؛ لأنها لا تفضل فيها عليه، ولم ينكر عليها [١] أحد، وإلا لنقل.

الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك المذاهب، وذلك (كما حكي عن مسروق^(١)) أنه أحدث فيما اختلفت فيه الصحابة من مسألة الحرام قولاً آخر، قال جابر الله: روي عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد: أن الحرام يمين، وعن عمر: إذا نوى الطلاق فرجعي، وعن علي رضي الله عنه ثلاث، وعن زيد واحدة بائنة، وعن عثمان ظهار، وكان مسروق لا يراه شيئاً ويقول: ما أبالي أحرمتها أم قصعة من ثريد، وكذلك عن الشعبي قال: ليس بشيء؛ محتجاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]، وقوله: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧]، وما لم يحرمه الله فليس لأحد أن يحرمه، ولا يصير بتحريمه حراماً.

(قوله): «فمحمول على أنه قبل الاستقرار.. إلخ» كلام المؤلف سالم عما أورد على كلام ابن الحاجب، وذلك لأنه لما استدلل للقائل بالجواز بقوله: قالوا: لو كان الثالث باطلاً لأنكر لما وقع، وأجاب بأن ذلك من قسم الجائز - اعترض عليه بأن هذا الاستدلال إنما يرد على المانعين مطلقاً، والجواب إنما يتم على رأي القائلين بالتفصيل، وأما على رأي المانعين فالجواب أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار المذاهب. وأما المؤلف رحمه الله فإنه أجاب على رأي المانعين بقوله: فمحمول.. إلخ، وأشار إلى الجواب على رأي القائلين بالتفصيل بقوله: وإلا فواضح.. إلخ، فتم بما ذكره المؤلف رحمه الله الجواب على المذهبين.

(١) وكما نقل عن مسروق في ميراث الجد مع الأخ أنه قال بحرمانه وأن الأخ يسقطه، وهو رافع للقولين المتقدمين؛ لأن الصحابة فريقان: قائل بأن المال كله للجد، وقائل بالمقاسمة، فالحرمان رافع، فإن صح هذا عن مسروق فهو محمول على أنه قال به قبل استقرار الخلاف، والاجتهاد قبله سائغ كما مر. (شرح ابن جحاف).

(*) مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية الهمداني، روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وسمع عمر وابن مسعود وخباب بن الأرت وزيد بن ثابت وعبدالله بن عمرو والمغيرة بن شعبة وعائشة وعبيد بن عمير، وروى عنه الشعبي والنخعي وآخرون. قال الشعبي: ما علمت أطلب للعلم في الآفاق من مسروق، وما ولدت همدانية مثله، وقال يحيى بن معين: ثقة لا يسأل عنه، وقال ابن المديني: ما أقدم عليه أحداً من أصحاب عبدالله، وقال ابن سعد: وكان ثقة وله أحاديث صالحة، وقال العجلي: تابعي ثقة. توفي سنة ثلاث أو اثنتين وستين، روى له الجماعة، وكان يصلي حتى ترم قدماه. (من الإكمال). وحج فما نام إلا ساجداً، ذكره في الأحباب. [قال في الجداول مختصر الطبقات: شهد مع علي رضي الله عنه حرب الخوارج، عداة في ثقات الشيعة. (منه بتصرف)].

قال أبو طالب عليه السلام: وأما ما حكي عن مسروق فإنه لا يلزم؛ لأنه كان لحق زمان الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد، فلا يمتنع أن يكون الاجتهاد الذي ذهب إليه إنما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من أهل العصر الأول على تلك الأقاويل الأخر.

(وإلا) يكن ما وقع من التابعين كذلك **(فواضح^(١))** أنه من قسم الجائز، كما روي عن ابن سيرين؛ لأنه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين؛ ولذلك لم ينكر عليه.

[الكلام في إحداه دليل أو تأويل لم يقل به المتقدمون]

وهاهنا مسائل ذكرت تبعاً لهذه المسألة لوجوه مناسبة:

المسألة الأولى: إذا استدل أهل العصر في مسألة بدليل أو تأولوا بتأويل فهل لمن بعدهم إحداه دليل أو تأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه^(٢) ولا صحته؟ منعه الأقلون، وتوقف أبو عبدالله البصري في ذلك^(٣).

(و) قال الأكثرون وهو المختار: (يجوز إحداه^(٤) دليل أو تأويل^(٥)؛ إذ)

(قوله): «وهاهنا مسائل» هي ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام، والمناسبة فيها لهذه المسألة ظاهرة^[١]، ما خلا الثانية فالظاهر أنها من توابع الفرع المتقدم.

(١) أي: وإلا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسألة زوج أو زوجة وأبوين فواضح أنه من قبيل الجائز؛ لأنه لم يرفع ما اتفق عليه الأولون، فلم يخرق الإجماع المتقدم. (من شرح ابن جحاف مختصراً).

(٢) أما إذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً. (عضد).

(٣) في شرح ابن جحاف: وكذا أبو عبدالله، أي: توقف في إحداه دليل أو تعليل، ومنع أبو عبدالله وبعض أئمتنا وجهور المتكلمين من إحداه تأويل، وعن المنصور بالله إن كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع، لا من جهة النظر فجائز.

(٤) وإطلاق الإحداه على الكل تغليب كما لا يخفى. (طبري).

(٥) ثالث أو رابع أو أكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى أقوالهم. (طبري).

أما لو غير مقتضى أقوالهم من الحكم فلا كالقول الثالث الرافع للقولين، ومثاله: لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً بالكيل وآخر بالطعم، فجاء من بعدهم علله بالآقتيات، فإنه لا يجوز؛ لرفعه القولين الأولين المتضمنين للإجماع على تحريم بيع الملح بالملح بمثله كذلك، وتجويز علته ذلك. (طبري).

[١]- وهي المناسبة في الإحداه. (حسين بن أحمد السياغي).

هو قول باجتهاد **(لا مخالفة)** فيه لما أجمع عليه أهل العصر الأول^(١)؛ لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم^(٢)، فكان جائزاً.

(و) أيضاً لو لم يكن جائزاً لأنكر لما وقع (إذ لم تزل العلماء يستخرجون الأدلة والتأويلات) المغايرة لأدلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير نكير من أحد، بل يمدحون به ويعد لهم فضلاً.

احتج المانعون: أما أولاً: فبأن سبيل المؤمنين ما تقدم، وهذا غيره، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين.

(و) الجواب: أن **(سبيل المؤمنين)**^(٣) مراد به الحكم **(المتفق عليه)**^(٤) لا ما لم يتعرضوا له **(وإلا امتنع)** الحكم **(فيما تجدد)** من الوقائع؛ لصدق غير سبيلهم عليه، وهو باطل بالاتفاق.

(قوله): «المغايرة لأدلة من تقدمهم» المراد المغايرة لها في كونها عموماً وتلك مفهوماً، أو في كونها قرآناً وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد.

(قوله): «أما أولاً» لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني [١]، فالأولى عدم ذكر أولاً.

(قوله): «مراد به الحكم المتفق عليه» حل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لا على طريقته الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتي من جواب المؤلف [٢] عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار إليه بقوله: قيل: هنا سبيل للمؤمنين لا هناك؛ لأن جوابه عليه السلام مبني على هذا الحمل، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) إذا لم يكن فيه إبطال لما أجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للإجماع، فهو قول لم يقولوا بخلافه، وعدم القول ليس قولاً بالعدم كما تقدم فلا مخالفة. (شرح ابن جحاف).

(٢) بخلاف صورة التنصيص. (فصول بدائع).

(٣) وإن كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد.. إلخ.

(*) عبارة العضد: الجواب أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرتموه لكنه مؤول بأن المراد: اتبع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له، وإلا لزم المنع عن الحكم في كل واقعة تتجدد، وأنه باطل بالضرورة والاتفاق.

(٤) لا دليلاً؛ لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لامتنع إحداث دليل على ما تجدد من الوقائع؛ إذ يصدق عليه أنه غير سبيلهم، واللازم باطل اتفاقاً. (شرح ابن جحاف). ولفظ حاشية: يراجع هاهنا ما سبق له عليه السلام في مسألة حجية الإجماع حيث قرر قول المعترض: وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالإجماع.. إلخ، حكاية هناك عن المعترض ولم يجب عنه.

[١] - كما ذكره في شرح المختصر فكان ذلك مناسباً في كلامه. (حسين بن أحمد السياغي).

[٢] - المراد الجواب الذي ارتضاه آخره بقوله: والحق، لا الأول فتأمل. (ح عن خط شيخه).

(قيل:) فرق بين^(١) ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه؛ إذ **(هنا سبيل)** للمؤمنين، وهو استدلالهم وتأويلهم السابق، فأحداث الآخر يكون اتباعاً لغيره، و**(لا)** سبيل لهم **(هناك)** أي: في الواقعة المتجددة، فأحداث القول فيها إحداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم؛ إذ لا سبيل لهم فيها.

(قلنا): لا نسلم الفرق؛ إذ **(لا سبيل)** لهم أيضاً **(في المتنازع)** فيه، وهو الدليل والتأويل الحادث، وإنما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد، والمفروض خلافه.

والحق أن المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا

(قوله): «قيل هنا سبيل لا هناك» هذا ذكره في شرح المختصر، وأجاب عنه المؤلف عليه السلام بأنه لا سبيل لهم في المتنازع فيه، أي: لا سبيل للأولين فيه كالحادثة المتجددة، فالضمير عائد إلى الأولين لا إلى من بعدهم كما قد يتوهم^[١]؛ إذ يفسد المعنى ولا يندفع الاعتراض، والمعنى أن الأولين إنما يكون لهم سبيل في المتنازع فيه لو حكموا فيه بصحة فيكون من بعدهم متبعين لسبيلهم، أو حكموا فيه بفساد فيكونون متبعين لغير سبيلهم.

(قوله): «والحق.. إلخ» لما كان الجواب الأول^[٢] مقتضاه أن المراد^[٣] بالسبيل الحكم بالصحة والفساد خاصة ذكر المؤلف عليه السلام أن الحق التعميم، فيراد بالسبيل الحكم المتعبد به أعم^[٤] من الصحة والفساد، وحينئذ فلا إشكال في قوله: «والحق» بعد قوله: الحكم بالصحة والفساد كما قد يتوهم.

(١) في شرح ابن جحاف: قيل: ها هنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنفي ولا إثبات فلم يستدلوا عليه بدليل، وبين إحداث دليل على حكم قد استدلوا عليه المجمعون بدليل آخر - بأن هنا سبيلاً لهم وقد اتبع غيره، لا هناك - أي: فيما تجدد من الوقائع - فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن اتباع غيره، فلا يصح الإلحاق، ولا ملازمة، فيمتنع فيما استدلوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه؛ لوجود الفارق. (منه).

[١] - ينظر من أين ينشأ التوهم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - وهو قوله: قلنا: لا سبيل.. إلخ.

[*] - في المطبوع: لما كان هذا الجواب الأول. والمثبت من نسخة.

[٣] - عبارة المؤلف: لو حكموا فيه بصحة أو فساد. (ح عن خط شيخه).

[٤] - شكل على قوله (أعم)، وعليه ما لفظه: يقال: بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول عائدتين إلى الطريق، يدل عليه قوله: والمفروض خلافه، وفي الثاني إلى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل. اهـ وفي حاشية عليه أيضاً: ينظر في أعمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد؛ إذ المراد به الأحكام الخمسة.. إلخ فتأمل. (ح عن خط شيخه).

طريقه^(١)، وإلا^(٢) لزم أن تكون العامة متبعة لغير سبيل المؤمنين؛ لتخصيص المؤمنين في الآية بالمجتهدين؛ لما سبق من أن غيرهم لا يعتبر في انعقاد الإجماع، وسبيلهم إلى الأحكام الأدلة من الكتاب والسنة، وسبيل العامة التقليد، وهو غير ذلك، واللازم باطل بالضرورة والاتفاق.

[مسألة في الخلاف في جواز عدم علم الأمة بدليل راجح معمول على وفقه]

المسألة الثانية قوله: **(واختلف في جواز عدم علم الأمة)** في عصر من الأعصار **(براجح)** أي: بدليل^(٣) لا يساويه دليل يخالفه **(معمول على وفقه)** يعني غير متروك حكمه^(٤) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم - على قولين، والمختار: الجواز، أما إذا لم يقع من أحد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز؛ لأنه اجتماع على الخطأ.

(قوله): «أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه» يعني أن المرجوح الذي لا يساوي الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح، لا الموافق للراجح في الحكم. وينظر ما المانع^[١] من كون المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً؟ وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم يقيده.

(قوله): «غير متروك حكمه» أي: حكم الراجح لكن للدليل مرجوح. **(قوله):** «سواء عمل بحكمه» أي: بحكم الراجح «من دونه» أي: من دون علم الأمة بالراجح «كلهم» يعني سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم، ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض، والمؤلف عليه السلام زاده لأن عمل البعض على موجه كاف في جواز عدم علم الأمة بالراجح؛ إذ لا يصدق حينئذ عدم عمل كل الأمة على موجه اللازم منه الإجماع على الخطأ الذي هو الممتنع. **(قوله):** «على قولين» متعلق بقوله: «اختلف».

(١) وفي فصول البدائع: أو نقول: المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجمعين لا دليلهم، وإلا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول.

(٢) أي: وإلا يرد بالسبيل نفس المتعبد به بل أريد الطريق لزم.. إلخ.

(٣) في المطبوع: أي بدليل راجح لا يساويه.. إلخ.

(٤) لكن للدليل مرجوح موافق للراجح.

[١] - لا يخفى أن الترجيح إنما يكون مثلاً بين دليلين متماثلين في الصحة متغايرين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر، فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل. (ح عن خط شيخه).

وحكى العلامة في شرحه على المختصر أن في المسألة قولاً بالجواز مطلقاً وقولاً بالامتناع مطلقاً وقولاً بالتفصيل، وهو الجواز إن عمل على وفقه وإلا فالامتناع، وفيما حكاه نظر؛ لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه^(١) القول بجواز اجتماع الأمة على الخطأ.

احتج **(المجيز^(٢))** لعدم علمهم براجع معمول على وفقه: عدم العلم به **(ليس إجماعاً على عدمه، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم^(٣))** وإلا لزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به، وهو باطل بالضرورة.

احتج **(المانع)** لذلك: الدليل الراجح سبيل المؤمنين، وقد عملوا بغيره^(٤)، فقد اتبعوا **(غير سبيل المؤمنين، وفيه)** من الجواب **(ما سبق^(٥))** من أن سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له.

وقد أجيب بأنه ليس سبيلهم، بل من شأنه أن يكون سبيلهم.

(قوله): «وحكى العلامة» مقابل لقوله: فلا خلاف.. إلخ.

(قوله): «قولاً بالجواز مطلقاً» أي: سواء عمل به أحد من الأمة أو لا.

(قوله): «وإلا لزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به» يعني لو كان عدم العلم علماً بالعدم لزم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به، مثلاً إذا لم تعلم الأمة وجود زيد في الدار لزم أن يعدم وجوده؛ إذ لو وجد فيها مع عدم علمهم به لأجمعوا على الخطأ؛ بناء على أن عدم علمهم به علم بالعدم [١]، وهو باطل؛ ضرورة أنه يصح وجود زيد مع عدم علم الأمة به؛ إذ لا خطأ.

- (١) لمعارض. (سبكي). أي: دليل يدل على نفي ذلك الحكم وإن كان مرجوحاً. (سعد).
- (٢) وصرح صاحب فصول البدائع أيضاً باختيار الجواز للعلّة المذكورة.
- (٣) فليس إجماعاً على الخطأ. (فصول بدائع).
- (٤) أي: غير ذلك الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وإن كان عملهم على وفقه؛ فإن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس اتباعاً له، بل إذا أخذوه منه. (سعد).
- (٥) في شرح ابن جحاف: وفيه ما سبق من الجواب من أنه لا سبيل للمؤمنين فيه؛ لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له، وإنما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به، فأما قبل ذلك فهم بصدد أن يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك.

[١] - في المطبوع: علم بالخطأ. والمثبت من هامش (أ).

[مسألة في الخلاف في اختلاف أهل العصر الأول على قولين واتفاق من بعدهم على أحدهما]

المسألة الثالثة: إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر خلافهم في ذلك، واتفق أهل العصر الثاني^(١) على أحدهما ففيه خلاف^(٢)، **(والمختار: أن (الاتفاق) من أهل العصر الثاني (على أحد قولي الأولين) جائز وأنه (إجماع) يجب اتباعه، وهو قول أكثر أئمتنا عليه السلام، منهم أبو العباس وأبو طالب، وقول ابن سريج وأتباعه، وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي وأبي الحسين وأبي عبدالله البصريين، والرازي وابن الحاجب (لا تقدم^(٣)) من الأدلة الدالة على أن الأمة لا تجتمع في عصر على خطأ.**

(وقيل:) جائز وقوعه ولكنه **(لا)** يكون إجماعاً يجب اتباعه، وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية، ورواه أبو طالب عن الصيرفي.

(وقيل:) إن الاتفاق المذكور **(ممتنع)** وقوعه، وهو قول أحمد بن حنبل والأشعري

(قوله:) «استقر خلافهم» كان الأولى أن يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسألة الرابعة، وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتي بعدها، وستأتي فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج.

(قوله:) «وابن الحاجب» حيث قال: والحق أنه بعيد إلا في القليل. وقد فسره شارحه بأن المراد إلا في القليل من المسائل، يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً.

(١) كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ونكاح المتعة. (شرح ابن جحاف).

(٢) فعند أحمد والأشعري والجويني والغزالي والصيرفي ممتنع، وعند أئمتنا عليه السلام والجمهور بل يجوز، ثم اختلفوا في وقوعه، فأكثرهم على أنه واقع، ثم اختلف أيضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته أم ليس بإجماع فتجوز مخالفته، فعند بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والمتكلمين ليس بإجماع؛ إذ لا يموت القول بموت قائله، وعند جمهور أئمتنا عليه السلام وأبي علي وأبي الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع، فتحرم مخالفته؛ لانقراض قائله وانعقاد الإجماع بعده، وهذا هو المختار، وقيل: إن كان المجمعون هم المختلفين بأن اتفقوا بعد اختلافهم فإجماع تحرم مخالفته، وإلا فلا. (شرح ابن جحاف).

(٣) من أنه لم يرفع ما اتفق عليه الأولون فكان جائزاً، وكان إجماعاً لأنه قول كل الأمة. (من شرح جحاف).

والجويني والغزالي والآمدي وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي^(١). واحتج أهل القولين الآخرين: أما المانعون لوقوعه فيها أشار إليه بقوله: **(إذ لو وقع)** لكان حجة؛ لتناول الأدلة له، فيتعارض الإجماعان: إجماع هؤلاء على عدم تسويغ الآخر، وإجماع الأولين على تسويغ كل منهما، وأنه محال عادة. وأما المانعون لحجيته فيها أشار إليه بقوله: **(أو كان حجة)** يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة **(تعارضاً)** أي: الإجماعان: إجماع الأولين على جواز الأخذ بكل من القولين وإجماع الآخرين على تعيين أحدهما، فقوله «تعارضاً» هو التالي في الحجتين، وقوله «لو وقع» مقدم الحجة الأولى، و«كان حجة» معطوف عليه، وهو مقدم الثانية، وقوله: **(لأن اختلافهم إجماع على التخيير^(٢))** يبان الملازمة؛ لأنها لا تتم إلا ببيان الإجماع الأول، فيحصل التعارض بينه وبين الثاني. **(قلنا)** في الجواب على ما احتج به الطائفتان: ما ذكرتموه من اتفاق الأولين على جواز الأخذ بكل من القولين **(ممنوع)** إذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر **(سملنا^(٣))** ذلك **(فمع انتفاء القاطع)** أي: مشروط بعدم ظهور القاطع في أحدهما، وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الإجماع الثاني؛ لكونه قاطعاً.

(قوله): «تعارضاً» جواب قوله: «إذ لو وقع»، وكذا قوله: «أو كان حجة»، وهذا معنى قول المؤلف **[١]** **عليه السلام** فيما يأتي: إن قوله: «تعارضاً» تالي الحجتين.

(١) وقواه الإمام يحيى بن حمزة **عليه السلام** في الانتصار، وفي المعيار له **عليه السلام** أنه لا يصح الإجماع بعد الخلاف قطعاً، وأن خلاف الميت معتبر وإن أجمع أهل العصر الثاني، وذكر أنه محكي عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وأنه اختياره **عليه السلام**، ذكر ذلك عنه السيد محمد بن إبراهيم عادت بركاته في الروض الباسم.

(٢) بمعنى أن المكلف له أن يختار ويرجح أي القولين شاء، فإذا انعقد بعدهم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع عليه أولاً فتعارض الإجماعان. (شرح ابن جحاف).

(٣) أي: ولو سلم فإنها أجمعوا على تسويغ كل من القولين بشرط انتفاء القاطع المانع من ذلك التسويغ، وقد وجد القاطع، وهو الإجماع، فلا تعارض.

[١] - فلا حاجة إلى هذا بعد تبين المؤلف. (حسن كبسي. ح).

واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخر، وهو أن العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف؛ إذ لا تزال إحدى الطائفتين تصر على مذهبها. وبوجه آخر، وهو أنه لو وقع الإجماع الثاني لكان ناسخاً للأول، والإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً.

والجواب عن الأول: منع قضاء العادة؛ إذ لو امتنع لم يقع، وقد وقع، كخلاف الصحابة في مسألة العول واتفاق التابعين فيها على أحد القولين، ولو سلم فإنما يمتنع عادة إذا كثرت أهل كل واحد من القولين، أما إذا كان القائل بأحدهما نادراً فلا، كما نجده في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع. وعن الثاني بأن الإجماع الأول إن سلم مشروط بعدم الثاني، فإذا ظهر انتفى الشرط فينتفي المشروط.

واحتج المانعون لحجته بوجه آخر أيضاً، منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((أصحابي^(١)

(قوله): «إذ لا تزال إحدى الطائفتين» أي: من العصر الثاني.

(قوله): «تصر على مذهبها» أي: الموافق لأصحابها من أهل العصر الأول.

(قوله): «واتفاق التابعين» الاتفاق ممنوع؛ إذ فيه خلاف ابن الزبير وابن الحنفية وعطاء، وروي عن الصادق والباقر وموسى بن جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر وغيره، كذا نقل.

(قوله): «ولو سلم» أي: قضاء العادة بالامتناع «فإنما يمتنع إذا كثرت أهل كل واحد من القولين».

(قوله): «فينتفي المشروط» فلا نسخ حينئذ للإجماع، بل انتفاء الإجماع لانتهاء شرطه.

(١) قال الإسني: وجوابه أن الخطاب مع العوام -أي: المقلدين- دون المجتهدين؛ لأن المجتهد لا يقلد المجتهد، ولأن قول الصحابي ليس بحجة، وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة؛ لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم، وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولاً لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولاً، ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً، وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة؛ لأن الكلام في اتفاق أهل العصر الثاني. وفي الجواب نظر [١]؛ لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية، وإلا لم يكونوا مأمورين الآن، وهو باطل، وأيضاً [٢] فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين.

[١]- في المطبوع: وفيه نظر. والمثبت من شرح الإسني.

[٢]- في المطبوع: وهو باطل أيضاً. والمثبت من شرح الإسني.

كالنجوم...) الحديث، [فإنه^(١)] يقتضي جواز الأخذ بأي القولين سواء حصل إجماع بعد أو لم يحصل.

ومنها: أن أهل العصر الثاني بعض الأمة فلا يكون اتفاقهم حجة.
ومنها: أنه لو كان حجة لكان لدليل، وأنه باطل، وإلا لما خفي على العصر الأول.
ومنها: أنه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك.
والجواب عن الأول: بأن الاقتداء بأيهم للمقلدين^(٢)، وإلا لزم أن يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها، ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية، وهي لا تقاوم الإجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات.

(قوله): «بأي القولين» أي: بأي قولي الصحابة المختلفين سواء حصل إجماع بعد اختلافهم أو لم يحصل.
(قوله): «ومنها أن أهل العصر الثاني بعض الأمة.. إلخ» هذه الشبهة مبنية على أن قول العالم لا يفرض بموته، صرح بذلك شارح الجوهره والمحقق في شرح المختصر حيث قال: قالوا: لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً؛ لأن القول لا يموت بموت صاحبه، فلا إجماع. اهـ ويحتمل أن المؤلف رحمته بنى هذه الشبهة على اعتبار من سيوجد، فيكون للمجموع بعض الأمة، وسيأتي في جواب هذه الشبهة ما يؤيد هذا، والله أعلم. وأما الشبهة التي أشار إليها المؤلف بقوله فيما يأتي: «ومنها أنه لو كان حجة لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك» فمبنية على العكس من ذلك، وهو أن قول العالم يموت بموته، فالجواب عنهما مختلف كما يأتي.
(قوله): «لكان قول إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى كذلك» أي: حجة، وذلك لأن الباقي كل الأمة الأحياء في ذلك العصر، والباقي هو المعتبر؛ إذ لا عبرة بالميت، واللازم باطل اتفاقاً، ذكره في شرح المختصر.
(قوله): «بأن الاقتداء بأيهم للمقلدين» عبارة المؤلف فيما سبق: والجواب: أن الخطاب للمقلدين خاصة. وأراد المؤلف رحمته بالخطاب في قوله: اقتديتم، وعبارته فيما تقدم واضحة، وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدر فيها مضاف ليتضح المراد، فيقال: المراد أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر، أي: لا **[١]** للمستقلين بأقوالهم؛ إذ ليست حجة. وقوله: «وإلا لزم» أي: وإن لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لزم أن يكون قول كل واحد من الصحابة حجة، فيلزم التناقض عند اختلافهم، بأن تجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها، ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الآخر، وليس كذلك إجماعاً.
(قوله): «ولو سلم» أي: كون قول كل واحد منهم حجة.
(قوله): «وهي لا تقاوم الإجماع» فيبطل قول المستدل: سواء حصل إجماع بعد أو لم يحصل.

(١) ما بين المعقوفين من (أ).

(٢) في زمانهم.

[١] - في المطبوع: أي للمستقلين. والمثبت من نسخة.

وعن الثاني^(١) أن ذلك يقتضي أن لا يكون إجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة، وأنه باطل [بالاتفاق]^(٢).

وعن الثالث: أنه لا يجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز أن يخفى عن البعض.
وعن الرابع: بأنه مُلتزم كما يجيء إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وعن الثاني» أي: الوجه الثاني، وهو أن أهل العصر الثاني بعض الأمة.

(قوله): «أن ذلك يقتضي أن لا يكون إجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة» قد عرفت أن المخالف بنى الوجه الثاني على أن القول لا يموت بموت صاحبه، فعلى هذا كلام المخالف في هذا الوجه مبني على أنه قد سبق قول المخالف، وجواب المؤلف رحمته مبني^[١] على أنه لم يسبق قول مخالف؛ لقوله رحمته: «الخالي عن سبق المخالف»، فلا يتوجه ذلك، ولعل المؤلف رحمته بنى هذا الجواب على ما عرفت من أن شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الأمة. وقوله: «وأنه باطل بالاتفاق» يعني بين من جعل الإجماع حجة. وأما إذا كانت شبهة المخالف مبنية على أن القول لا يموت بموت صاحبه فجوابها بغير ما ذكره المؤلف، وهو أن ما ذكره المخالف منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه ما ذكره المخالف، مع أن المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن ما لم يستقر عليه رأي فليس قولاً لأحد عرفاً؛ إذ يقال: لم يقولوا بشيء، فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف.

(قوله): «كما يجيء» يعني في بحث جواز تقليد الميت، فإن المؤلف ذكر هنالك أن الذي منع من تقليد الميت استدلل بانعقاد الإجماع بعده، فلو اعتبر الميت لم ينعقد إجماع اللاحقين، وأجاب المؤلف رحمته ^[٢] بأنه مسلم لولا قيام الإجماع بعد الخلاف المستقر، ولا يلزم من سقوط قول الميت مع انعقاد الإجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خلاف قوله أم لا. وأما صاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثاني ليس بإجماع؛ بناء على أنه لا يموت قول المخالف بموته، وقواه السيد العلامة محمد بن إبراهيم رحمته. قلت: وعلى ما حققه المؤلف رحمته يتم القول بانعقاد الإجماع مع القول بجواز تقليد الميت، وهو الحق.

(١) تقرير الإلزام أنه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الأمة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الأمة لزم أن لا ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف؛ لأنهم بعض الأمة باعتبار من يأتي بعدهم، فيلزم أن لا ينعقد إجماع أصلاً، والاتفاق من المختلفين في هذه المسألة على بطلان هذا اللازم. وقد نقل السيد صلاح بن أحمد في شرح الفصول الفرق بين المسألتين - وهما اعتبار من مضى وعدم اعتبار من يأتي - عن السيد محمد بن إبراهيم الوزير بأن قال: من مضى ظاهر الدخول في الأمة، بخلاف من سيوجد؛ لأنه لا يعلم هل يوجد أو لا، وإذا كان عالماً لم يعلم هل يخالف أو لا، ولأن اعتبار من سيوجد يؤدي إلى بطلان اعتبار الإجماع، فلا يمكن اعتباره، فلا يستوي اعتبار ما يمكن كمن مضى واعتبار من لا يمكن كمن يجوز أنه سيأتي. اهـ وهذا فرق جيد.

(٢) ما بين المعقوفين من (أ).

^[١] - تأمل، فكلام المؤلف إلزام للمخالف، لكن ينظر في هذا الإلزام؛ لأنه إنما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسألة، بخلاف من سيوجد؛ ولذا ألزمهم العضد بالإجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل. (ح عن شيخه). وفي حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن محسن الكبيسي رحمته ما لفظه: يقال: المقصود إلزام المخالف في شيء متفق عليه ما هو متفق على بطلانه، وإنما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف، أي: لزوم كونه ليس بحجة فتأمل، وسيندفع بهذا جميع ما في القولة الآتية ويعرف وجه العدول عما في العضد. (عن خط السياغي).
^[٢] - عبارة المؤلف في سياغي: قلنا: مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الإجماع بعد الخلاف للمستقر. وهي أولى من عبارة اللحني، فهي عبارة سقط. (سياغي).

[مسألة في اتفاق أهل العصر عقيب اختلافهم]

المسألة الرابعة: الاتفاق من أهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقراره - بأن لم يطل^(١) زمان الاختلاف - جائز إلا عند شذوذة قليلة.

(و) أما (الاتفاق بعد الخلاف)^(٢) المستقر فالخلاف فيه **(كما تقدم)** في مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، إلا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر^(٣) مما سبق؛ لأنه لا قول لغيرهم مخالف لهم في هذه المسألة، وقولهم بعد ظهور خطئه والرجوع عنه لم يبق معتبراً، فهو اتفاق كل الأمة، بخلاف ما قبلها فإنه إذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الأمة؛ ولذا فرق الدواري بين المسألتين فقال في هذه المسألة: إنه يحسن الإجماع بعد الخلاف وإنه يكون حجة، بخلاف المسألة الأولى، ووجه الفرق بما ذكرناه.

إذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام والباقلاني، والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً **(وكل معتبري الانقراض جوزه)** لأنه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم إجماعاً على تجويز الأخذ بكل من القولين؛ لعدم انقراض العصر، فلم يكن اتفاقهم رفعاً لمجمع

(قوله): «بأن لم يطل زمان الاختلاف» ينظر؛ فإنه لا مدخل [١] للطول وعدمه في استقرار الخلاف وعدمه.

(قوله): «وقولهم» مبتدأ، خبره قوله: لم يبق معتبراً، والمعنى أن قول المتفقين «بعد ظهور خطئه» أي: خطأ قولهم «والرجوع عنه» بسبب اتفاقهم «لم يبق معتبراً». وهذا جواب عما يقال: سلمنا أن لا قول لغيرهم، لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر، فهو كقول غيرهم، وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطؤه والرجوع عنه باتفاقهم لم يبق معتبراً، فهو اتفاق كل الأمة، بخلاف ما قبلها.. إلخ.

(قوله): «وجه» أي: الدواري «الفرق بما ذكرناه» من كون من خالفهم من الموتى بعض الأمة.

(١) بأن تمضي عليه [٢] مدة يمكن كل أن يعمل بمقتضى مذهبه، وقال الإمام الحسن عليه السلام: إن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقية شيء من الطرفين. (شرح السيد صلاح للفصول).

(٢) في المطبوع: الاختلاف.

(٣) عبارة فصول البدائع: والحجة ها هنا أظهر؛ لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً، فهو اتفاق كل الأمة، بخلاف ما قبلها إذا اعتبر قول المخالفين من الموتى.

[١] - يقال: هو لازم عرفاً.

[٢] - في شرح الفصول: أي لم تمض عليه.. إلخ.

عليه، بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الأولين فإنه رفع لمجمع عليه.
وذهب الأقل إلى أنه ليس بإجماع.

وحجة المانعين لوقوعه وحجتيه كما تقدم من أنه لو وقع أو كان حجة تعارض الإجماعان منهم؛ بناء على عدم اشتراط الانقراض، والجواب: كما تقدم^(١) أيضاً.

[مسألة: إذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما]

المسألة الخامسة: إذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فهل يجوز لمن بعدهم أن يفصل بينهما؟ نظر: فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل أو علم أن طريقة الحكم فيها واحدة لم يجوز، وإلا فالمختار الفرق^(٢)، والخلاف فيها كاخلاف في مسألة إحداث قول ثالث^(٣)؛ ولذا لم يذكرها الآمدي ولا ابن الحاجب، بل

(قوله): «فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل.. إلخ» قد نقل الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج عن أبي الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى.

(قوله): «أو علم أن طريقة الحكم فيها واحدة» قال الإسني: كتوريث العمة والخالة، فإن علة توريثها كونها من ذوي الأرحام، وكذلك علة عدم توريثها، فكل من ورث واحدة [أو منعها] قال في الأخرى كذلك، فصار بمثابة قولهم: لا تفصلوا بينهما.

(قوله): «والإ» أي: وإن لم يقل أهل الإجماع بعدم الفصل ولا علم أن طريقة الحكم فيها واحدة جاز الفرق، ومثال ما لم تكن الطريقة في المسألتين واحدة ما إذا قال بعضهم: لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح، وقال بعضهم بالوجوب فيها، فيجوز الفصل، ذكره الإسني.

(قوله): «والخلاف فيها كاخلاف في مسألة إحداث قول ثالث» ذكره الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، فخله من هنالك إن شاء الله تعالى، وأما شارح الجمع ففرق بينهما [٢] بأن التي قبلها مفروضة في الأعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً، وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعدداً، فالأولى أعم.

(١) منعنا الإجماع، سلمنا فمع انتفاء القاطع.

(٢) أي: جواز الفصل.

(٣) في الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: تنبيه: توهم بعضهم أنه لا فرق بين هذه المسألة والتي قبلها؛ لأن الآمدي وابن الحاجب جمعاً بينهما وحكماً عليهما بحكم واحد؛ لأن في كل منهما إحداث قول ثالث، لكن الفرق بينهما أن هذه فيما إذا كان محل الحكم متعدداً، وتلك فيما إذا كان متحداً، كذا فرق القرافي وغيره، ويمكن أن يقال: تلك مفروضة في الأعم من كون محل الحكم متعدداً وكونه متحداً، وهذه في كونه متعدداً، فالأولى أعم.

[١] - ما بين المعقوفين من شرح الإسني.

[٢] - وصدر الفرق بأن محل الحكم هنا متعدد وهناك متحد، ثم ذكر إمكان الفرق بما نقله المحشي بعد ذلك، والفرق إنها هو بين ماهيتي المسألتين، لا في الخلاف فيها فهو واحد، والله أعلم. (حسن يحين ح).

جعلها مسألة واحدة وحكما عليها بالحكم السابق. وذلك كما حكي عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسياً والأكل ناسياً بقوله: إن الجماع يفطر والأكل لا يفطر، والإجماع ممن تقدم من العلماء أن لا فصل بينهما، وكما روي عن ابن سيرين من فصله بين مسألة الزوج والأبوين ومسألة الزوجة والأبوين. والأدلة والشبه وجواباتها تؤخذ إلى هذه المسألة مما سبق.

[لا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم]

المسألة السادسة: قد عرف مما تقدم أنه لا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم، ولا خلاف إلا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبدالله أنه قال: إنما لم يجوز أن يتفقوا على مخالفتهم لأن أهل العصر الأول أجمعوا^(١) على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم، فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم ويكون الإجماع الثاني في حكم الناسخ للأول.

(قوله): «بل جعلهما مسألة واحدة» أخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأمثلة في هذه المسألة، من ذلك قول ابن الحاجب وشارحه: ورابعها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة قيل: يفسخ بها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فالفرق - وهو القول بأنه يفسخ بالبعض دون البعض - قول ثالث. فقول ابن الحاجب: «فالفرق» كقولهم [١] في هذه المسألة: فالفصل بينهما وبين باقي الأمثلة.

(قوله): «كما حكي عن الثوري» هذا مثال لما قال أهل الإجماع بعدم الفصل.

(قوله): «وكما روي عن ابن سيرين» مثال لعدم قول أهل الإجماع بعدمه.

(قوله): «مما سبق» في مسألة إحداه قول ثالث.

(قوله): «إلا ما حكاه قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبدالله» سيأتي في النسخ الخلاف عن أبي الحسين الطبري. وفي رواية المؤلف عليه السلام هذه تقوية لرواية الفصول عن أبي عبدالله، فيضعف تضعيفه لروايته عنه، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

(قوله): «أن يتفقوا» أي: أهل العصر الثاني «على مخالفتهم» أي: أهل العصر الأول.

(قوله): «لأن أهل العصر الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد» ظاهره أنه وقع منهم الإجماع على منع جواز الإجماع على المخالفة، وقد ذكر الإمام للهلي عليه السلام أنهم إذا أجمعوا على منع الإجماع بعد إجماعهم أنه لا خلاف في ذلك.

(قوله): «كالناسخ للأول» إنما قال: كالناسخ [٢] دفعا لما يقال: الإجماع لا ينسخ، وحاصل الدفع على ما أشار إليه في شرح الجوهرة أنه ليس بنسخ، وإنما هو كالنسخ في أنه أزال حكم الإجماع الأول، كالاتجاهين فإن الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولا يكون نسخاً.

(١) في حاشية: يريد إجماعاً قولياً صريحاً لا بالالتزام.

[١] - يقال: لعل هذا من المسألة الأولى؛ إذ ليس محل الحكم - وهو الفسخ - متعدداً، بل هو أمر واحد، فلا يستقيم، والله

أعلم. (حسن يحسن ح).

[٢] - عبارة المؤلف: في حكم الناسخ.

[الكلام في أن الدليل على عصمة الأمة يمنع ردتها]

مسألة: (الدليل) الدال على عصمة الأمة عن الخطأ (يمنع) وقوع (الردة) (١)

منهم جميعاً؛ لأنها أعظم الخطأ، وكذلك الفسق، وشذ المجوزون، قالوا: الردة تخرجهم عن أن تناولهم تلك الأدلة [السمعية] (٢) لأنهم إذا ارتدوا لم يكونوا أمة.

(و) الجواب: أن ما ذكره من (كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت

الأمة (٣) وارتدت قطعاً (٤)، وهو محال، ووجه صدقه أن زوال اسم الأمة عنهم

(قوله): «وشذ المجوزون» لردة الأمة؛ استدلالاً بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذي في آخره: ((ويبقى شرار الناس يتهارجون [١] فيها تهارج الحمر، فعليهم تقوم الساعة))، وبما ثبت في صحيحه أيضاً عن عبدالرحمن بن شماس الذي في آخره: ((ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة))، وبما ثبت في صحيح البخاري عن مرداس الأسلمي: ((وبقى حثالة كحثة الشعير لا يعبا الله بهم))، ونحو ذلك مما يدل على كفر الأمة جميعاً قبل الساعة. وقد أجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتفاع التكليف، وقيام الدلالة على عدم اجتماع الأمة على الخطأ إنها هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي، وفيه جمع بين الأدلة. وقال السيد للمحقق الجلال في شرح الفصول: الحق أن الردة فرع الإبان، والمتنع إنها هو ارتداد كل من آمن، وأما من تقوم عليهم الساعة فإنها هم كفار بالأصالة؛ لحديث: ((لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: الله))، وأولئك ليسوا من الأمة ضرورة.

(١) أي: اجتماعهم على الكفر. (منتخب).

(٢) ما بين المعقوفين في المطبوع فقط.

(٣) حال ردتهم. (رفو).

(*) بمعنى ما صدقت عليه الأمة، كما يقال: الكاتب بمعنى ما صدق عليه في حين من الأحيان أنه كاتب يصدق عليه بالإطلاق أنه قائم، فيصدق كون الأمة موصوفين بالارتداد. (رفو).

(٤) يعني يصدق ذلك قطعاً؛ وذلك لأن الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول، فلا يصح الأمة مرتدة إلا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيها مضي، وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع، فيصح: ارتدت الأمة حقيقة، فيلزم الإجماع على الخطأ. وتحقيق ذلك: أن زوال اسم الأمة.. إلخ ما في الشرح هنا. (من السعد). أورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم، وإنها هو مجاز باعتبار ما كان، وأجيب بأن ذلك إذا أطلق بعد وقوع الردة، أما في حاتها فالظاهر أنه حقيقة، قال السبكي: الارتداد علة الخروج، فإن كانت العلة سابقة فهي حقيقة، وإلا فلا. (من شرح التحرير).

[١] - لفظ النهاية: فيه: ((بين يدي الساعة هرج)) أي: قتال واختلاط، وقد هرج الناس يهرجون هرجاً إذا اختلطوا، وأصل المهرج الكثرة في الشيء والاتساع. (ح).

لما كان بارتدادهم كان متأخراً عن الارتداد بالذات، فعند أن حصل الارتداد^(١) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة، فصدق الإسناد، فتناولتهم الأدلة.

وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة أخطأت في مسألة وأصاب في أخرى فالأصح جوازه؛ لأن المخطئ في كل واحدة من المسألتين بعض الأمة، والخطأ ممتنع على الكل دون البعض. ومنعه الأكثر من القدماء؛ لأن ذلك يوجب اجتماع الأمة على الخطأ.

قلنا: المراد لا تجتمع على الخطأ في حكم واحد بحيث تخرج الأمة كلها عن الصواب في ذلك الحكم؛ إذ لو كان المراد ما ذكره لكان تجويز الخطأ أي خطأ كان في كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً، والتالي باطل، أما الملازمة فلأن الأمة معصومة، وقد أثبت^(٢) للبعض حكم الكل، فيمتنع التجويز للعصمة، وأما

(قوله): «وأما انقسامهم فرقتين.. إلخ» قد ذكر هذه المسألة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف، وقد أشار إليها ابن الحاجب والمؤلف رحمهما في حجج المانعين لإحداث قول ثالث، حيث قال المؤلف رحمهما [١]: بأن يخطئ بعض في مسألة وبعض في أخرى فلا.. إلخ. ويصلح في مثاله المذبوح [٢] بلا تسمية كما سبق، ومثلها الدواري بما لو قال بعض الأمة: القرآن مخلوق والشفاعة لأهل الكبائر، وقال البعض الآخر: الشفاعة للمؤمنين والقرآن غير مخلوق، فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ؛ إذ خطأ كل قول في غير ما أخطأ فيه القول الثاني، والمانع المخالف نظر إلى أنهم أخطأوا بالنسبة إلى مجموع المسائلين.

(قوله): «ومنعه الأكثر من القدماء» إذ المانع هاهنا هو المانع عن إحداث قول ثالث، وهم الأكثرون.

(قوله): «إذ لو كان المراد ما ذكره» يعني من منع خطأ كل فرقة في مسألة غير ما أخطأت فيه الأخرى.

(قوله): «فيمتنع التجويز» أي: تجويز الخطأ في كل واحد.

(١) فرضاً.

(٢) وذلك لأنكم قلتم بوجوب اجتماع الأمة على الخطأ فيما أخطأ فيه بعض الأمة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر، بحيث لزم البعض الأول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر، ولزم البعض الآخر اتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الأول، لما ثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكمين المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه، ولولا اتصاف البعض بوصف الكل من تلك الحثية لما كان فيه اجتماعهم على الخطأ، وحيث يظهر بطلان التالي، وهو امتناع التجويز، وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أي عصر الخطأ في بعض المسائل والإصابة في بعض، وإلا لزم عصمة كل مجتهد، وهو باطل بالاتفاق. وإنها قال: لا تنكره إلا الإمامية لأن الإمامية تقول بعصمة الإمام، فلا تقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهد الأعصار، بل تقول: إن الإمام في كل عصر لا يخطئ. (من إملاء سيدنا حسن المغربي).

[١]- وأما فيما لم يتفقوا عليه بأن.. إلخ، ولعله سقط من القلم. (سياغي).

[٢]- لا يخفى أن الأولى ما مثل به الدواري؛ لأن الكلام من المؤلف في انقسامهم إلى فرقتين في مسألتين لا في مسألة واحدة، والله أعلم. (إسماعيل بن محمد بن إسحاق رحمهما ح).

بطلان التالي فلأننا نجوز تجويزاً لا ينكره إلا الإمامية في كل واحد من مجتهدى الأعصار الخطأ في بعض المسائل والإصابة في بعض، بل لا يبعد أن يقطع المخطئة بذلك.

[مسألة في بيان ما يثبت بالإجماع وما لا يثبت به]

مسألة: في بيان ما يثبت بالإجماع وما لا يثبت به، فنقول: يجوز أن **(يتمسك بالإجماع فيما لا يترتب)** الإجماع **(عليه)** أي: في كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً. وأما ما يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالإجماع، والأول: **(كحدوث العالم ونفي الشريك)** للصانع جل وعلا، لأن كون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما، وذلك لأننا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الإجماع حجة؛ بأن نعلم إثبات الصانع بإمكان العالم وبحدوث الأعراض^(١)، ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة، ثم نعلم بصحة

(قوله): «فلأننا نجوز تجويزاً لا تنكره إلا الإمامية.. إلخ» قد سبق ما عرفت بالنظر إلى مذهب المصوبة. **(قوله):** «بإمكان العالم» لم يقل: بحدوث العالم^[١] ليندفع ما قيل: إن ثبوت الباري سبحانه يتوقف على ثبوت حدوث العالم، وقد توقف الإجماع على ثبوت الباري تعالى، فليكن الإجماع متوقفاً على الحدوث. ووجه الدفع أن ثبوت الباري -أي: العلم به- متوقف على إمكان العالم دون حدوثه. ومما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث العالم ذهب الفلاسفة مع اعترافهم بثبوت الباري إلى قدم العالم، كذا وجد^[٢]، لكن لو قال المؤلف عليه السلام: وبإمكان الأعراض لثم الدفع؛ لأن الاستدلال على إثبات الباري تعالى إما بحدوث الأجسام والأعراض أو بإمكانها، وبيان الإمكان أما في الأجسام فلأنها مركبة من الهيولى والصورة أو من الجواهر المفردة، وكل مركب مفترق إلى أجزائه التي هي غيره، وكل مفترق ممكن، وكل ممكن له سبب، فالأجسام لها سبب، كذا نقل، ومثله في شرح المواقف، وقد ذكروا في بيان إمكان الأعراض والاستدلال به على الصانع كلاماً يؤخذ من موضعه. وما ذكر من الاستدلال بالإمكان على إثبات الصانع تعالى مبني على أن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث، وإنها هو شرط أو شرط، ومبني على أن الواجب لا يكون مركباً، ولتحقيق ذلك موضع آخر يؤخذ منه إن شاء الله بمعونة الله تعالى.

(١) فإن حدوث الأعراض كاف لصحة الاستدلال^[٣] على وجوده تعالى. (فصول بدائع).

[١] - لا حاجة إلى هذا التنكيث، تأمل كلام المؤلف. (سياغي عن خط شيخه).

[٢] - نسبه في بعض الحواشي إلى ابن قاسم. (سياغي وغيره).

[٣] - في فصول البدائع: كاف في الاستدلال.

النبوة كون الإجماع حجة، ثم نعلم بالإجماع حدوث العالم ووحدة الصانع^(١).
والثاني^(٢): كوجود الباري وصحة النبوة، فإن العلم بكون الإجماع حجة
مستفاد من الكتاب والسنة، وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود
الصانع وصحة النبوة، فلو توقفنا عليه لزم الدور.

والتمسك بالإجماع في الأمور الدينية سواء كانت عقلية لا يتوقف عليه^(٣) أو
شرعية وفي اللغوية متفق على صحته^(٤)، **(وفي الدنيوية خلاف)** وذلك كالآراء
والحروب وتدمير الجيوش وتدمير^(٥) أمر الرعية، فللقاضي عبد الجبار فيه قولان:
أحدهما: امتناع مخالفته^(٦)، والآخر: جوازها^(٧)، وتابعه على كل من القولين

(قوله): «والتمسك بالإجماع» مبتدأ، خبره قوله: متفق عليه، وما ذكره شروع في شرح [١] قوله: وفي
الدنيوية خلاف.

(قوله): «لا يتوقف عليه الأولى عليها، أي: لا يتوقف الإجماع على الأمور العقلية؛ إذ لو توقف عليها لزم الدور.»
(قوله): «قولان» ذكر الامتناع في النهاية، والجواز في العمدة وشرحه.

(١) قال الأصفهانى في شرح المنهاج ما لفظه: وفي إثبات وحدة الصانع بالإجماع نظر؛ فإنه كيف
يمكن إثبات النبوة بدون العلم بوحدة الصانع؟ اهـ وفي فصول البدائع: ونحو وحدة الصانع،
فإن تعدده لا ينافي حجيته.

(٢) أي: ما لا يثبت بالإجماع.

(٣) لفظ (لا) لم يثبت في بعض نسخ المؤلف إلا ملحقاً بغير خطه من دون تصحيح، وعلى فرض عدم ثبوته
يستقيم المعنى؛ إذ حاصله يصح أن يتوقف عليه، وأما على ثبوته فتذكير الضمير في قوله (عليه) باعتبار
العقلي أو المذكور؛ إذ الظاهر يقتضي التأنيث، وهو ظاهر. (سيدنا علي البرطي رحمته الله).

(٤) قد حكى الخلاف في العقلي الذي لا يتوقف الإجماع عليه في أول بحث الإجماع في شرح قوله:
(على أمر) وأحال على ما هنا فينظر.

(٥) في (أ، ب): وترتيب أمر الرعية.

(٦) وفي الميزان: لكن إنما يجب العمل به في العصر الثاني إن لم تتغير الحال، وتجوز مخالفته إن تغير؛
لأن المصالح العاجلة تحتل الزوال. (فصول بدائع).

(٧) لأنه ليس أعلى من قول الرسول ﷺ، وأنه ليس حجة في أمور الدنيا، كما قال عليه السلام في قصة التلقيح:
(«أنتم أعلم بأمور دنياكم»)). والحق أن هذا فيما لا يتعلق به عمل أو اعتقاد. (فصول بدائع).

[١] - ليس ما ذكره شروع في قوله: وفي الدنيوية خلاف فتأمل. (سياغي عن خط شبخه).

جماعة. وحجة المنع: عموم أدلة الإجماع، والمجوزون يخصصونها بالدينية؛ لأنها المتبادرة منها^(١).

[الكلام في الإجماع القطعي والظني]

مسألة: الإجماع ينقسم إلى قطعي وظني، فالقطعي ما نقل إلينا متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه، وكذا في الأصح ما سبقه^(٢) خلاف أو لم ينقرض العصر عليه؛ لإفادة الأدلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ. والظني كالإجماع السكوتي^(٣)، وقد سبق الخلاف فيه، وما نقله الآحاد، وقد

(قوله): «عموم أدلة الإجماع» فإنها لم تفصل بين الأحكام الدينية والدنيوية، قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس: «وقد يقال: إن أريد إجماع للجهلدين وإن لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عداهم وإن كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف، وإن أريد العكس لزم حرمة مخالفة أهل كل صناعة، ولا قائل به، وإن أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الديني لعدم علمهم بالمسألة وعدم تكليفهم بها. أهـ ومثله ذكر الدواري في الآراء والحروب. قلت: والأولى أن الدنيوي إن تعلّق به عمل أو اعتقاد فهو حجة؛ لرجوعه إلى الديني، وإلا فلا تصور حجة فيه، وقد أشار إلى هذا في شرح للمختصر جواباً عن اعتراض ابن الحاجب على حد الغزالي للإجماع حيث قال الغزالي: على أمر من الأمور الدينية - بأنه غير منعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي، فذفع هذا الاعتراض في شرح للمختصر بأن ذلك إن تعلّق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني، وإلا فلا تصور حجة فيه. وفي الفصول: المراد بالدنيوي غير العبادات وإن كان دينياً كالحروب التي هي جهاد، فأما الدنيوية التي لا تعلّق بها تكليف كالزراعة ونحوها فهي كونه حجة خلاف. وقد مثل الدواري لما يتعلّق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين، ولما لا يتعلّق به أن يجمعوا على أنه يستثنى من هذا النهر أو أنه يقع للمقبل أو التبريس في موضع معين.

(قوله): «ما نقل إلينا متواتراً» لم يذكر المتلقّي بالقبول، وسيأتي للمؤلف في الأخبار [١٧] خلاف ما هنا، وكأنه بنى عليه السلام في هذا للحل على أحد القولين في المتلقّي.

(قوله): «كالإجماع السكوتي» أطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق؛ فإن السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق [٢٢].

(قوله): «وما نقله الآحاد أي: من الإجماع القطعي كما يدل عليه قوله: فنقل الآحاد للدليل»

(١) قال أبو زرعة ما لفظه: وجه المنع - أي: من كونه حجة - اختلاف المصالح بحسب الأحوال، فلو كان حجة للزم ترك المصلحة وإثبات المفسدة، وقطع به الغزالي، وصححه ابن السمعاني.

(٢) في المطبوع: يسبقه.

(٣) يقال: ما لم يعلم أن سكوتهم عن رضا فإنه قطعي. أهـ وفي حاشية ما لفظه: هذا إذا لم يتكرر العمل به، أما إذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم أحد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله: احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبه به من جهة السمع حيث قال: ومثل ما سبق في خبر الآحاد إلى أن قال: فإن قيل... إلخ.

[١] - من أن المتلقّي بالقبول من المعلوم صدقه على الأصح. (سياغي عن خط شيخه).

[٢] - لعله في كلامه الذي نقله من شرح المختصر. (سياغي).

اختلف في وجوب العمل به، والمختار الوجوب، وهو قول أئمتنا والجمهور، منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية، وأنكره أبو عبدالله البصري وبعض الحنفية^(١) والغزالي من الشافعية.

لنا^(٢): نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الأحاد فيجب العمل به اتفاقاً، فنقل الأحاد للدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به؛ لأن الأول ظني بحسب الأصل، فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون^(٣)، فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع أولى. واحتج أبو عبدالله البصري بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة^(٤)، ورد بالمنع؛ لجواز أن يستغنى عن نقله بغيره^(٥).

= القطعي الدلالة أولى، وهو كما في شرح المختصر، والتخصيص [١] بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الإجماع، لكن في تقرير المؤلف لاستدلال أبي عبدالله ما يشعر بالتعميم، وقد عرفت ما أسلفناه في هذا البحث، وخلاصته أن الخلاف في هذه المسألة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق عام؛ لأن للمخالف هناك هو الثاني [٢] للإجماع رأساً، والله أعلم. **(قوله):** «بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله.. إلخ» هذا الاستدلال يقضي [٣] بأن المراد أن نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع، وليس كذلك؛ فإن المراد أن نفس الإجماع يبعد أن يطلع عليه الواحد دون غيره؛ لأنه أمر مشهور يتعلق بجمع كثير ليس كالأخبار. وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لأبي عبدالله ذكره الإمام الحسن عليه السلام والدواري حيث قال: العادة تقضي بنقل ما أجمع عليه من الأحكام نقلاً متواتراً لتعلق غرض الجميع به، ثم أجاب الدواري بأننا لا نسلم أن العادة تقضي بذلك. وأجاب الإمام الحسن عليه السلام بأننا لا نسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجميع لا يقبل إلا أن يحصل العلم به، كما أنه يقبل نقل الأحادي فيما عمت به البلوى عملاً كمس الذكر. وأما جواب المؤلف عليه السلام فكما ترى، ولعله أراد بقوله: أن يستغنى عن نقله - أي: عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر - بنقل غيره، أي: بنقل غير الإجماع تواتراً، ولا يخلو من تكلف.

(١) ظاهر استدلالهم أنهم أنكروا وقوعه.

(٢) قوله: لنا نقل الدليل.. إلخ، وفي العضد ما لفظه: ولنا أيضاً أنه عليه السلام قال: «نحن نحكم بالظاهر.. إلخ كلامه فخذ.

(٣) واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد.

(٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضي التوفر على نقله، بخلاف خبر الأحاد.

(٥) كمستنده.

[١]- في المطبوع: التخصيص.

[٢]- في المطبوع: النفي.

[٣]- ولعله يقال: إن [نقل] الحكم المجمع عليه نقل للإجماع؛ إذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للكل؛ لأنه يبعد نقل نفس الإجماع مجرداً أو بتواتر، بل لا يتضح ذلك إلا مع الحكم فتأمل. (حسن يحين).

إذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض؛ لأن مخالفه إما قطعي أو ظني، والكل ممتنع، وإلا لزم في القطعي أن يثبت مقتضاها وهما نقيضان، والظن يتنفي بالقطع بالنقيض. وأما الإجماع الظني فتجوز معارضته، وحكمه **(إذا عارضه نص)** من الكتاب أو السنة حال كون الإجماع والنص **(ظنيين فالجمع)** واجب بين الدليلين إن أمكن، وذلك **(بالتأويل^(١))** حيث كان أحدهما قابلاً له بوجه ما، فيؤول القابل له من الإجماع والنص **(أو التخصيص^(٢))** حيث كان أحدهما قابلاً له **(ثم)** إن لم يمكن الجمع بأحد الأمرين وجب **(الترجيح)** بأي وجوهه

(قوله): «أن يثبت مقتضاها.. إلخ» والنسخ للإجماع أو به متعذر. واختار في الفصول جواز تعارض الإجماع والدليل القطعيين، ويعتبر حيث لا دليل القاطع لا لأن الإجماع ناسخ، بل لأن الأمة لا تجمع على خلاف القاطع إلا وقد علموا نسخه؛ لعصمتهم عن جهل القطعي وعن مخالفته. واعترض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه إنما يمتشئ على أحد أمرين بعينين: إما على جواز استناد الإجماع إلى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني، وإما على جواز خفاء المستند القطعي على من بعدهم، والقطعي مما لا يجوز عادة اختصاص عصر به دون عصر.

(قوله): «أو التخصيص» ظاهره سواء خصص بالإجماع أو خصص بالإجماع، فالتخصيص به جائز كما يأتي، وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول؛ لأن الإجماع إنما نشأ بعد موت النبي ﷺ، والتخصيص إنما هو في مدته. قلت: وكان المؤلف رحمه الله اعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال: خصصنا الأعم [١] بالأخص. فأطلق الكلام ولم يقيده، لكن قد أورد عليه الدواري أن الإجماع متأخر - إذ لا إجماع في أيام النبي ﷺ - فكيف يخص بالخاص المتقدم مع أن الصحيح أن الخاص إذا كان متقدماً كان منسوخاً؛ ثم أجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام، والإجماع العام لا يصح النسخ به. قلت: فينبغي أن يحمل كلام المؤلف رحمه الله على أن المراد التخصيص بالإجماع [٢].

(قوله): «حيث كان أحدهما قابلاً له» بأن لا يتراخى الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتي إن شاء الله تعالى.

(١) كأن يجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، مثلاً الإجماع منعقد على أن الذهاب والمجيء على الله محال، وقد عارضه الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر]، فيحمل المجيء على المجاز بأن يقال: وجاء رحمة ربك أو نحوها. (بالمعنى وأكثر اللفظ من الإيهام شرح المنهاج للشيرازي).

(٢) مثاله: الإجماع منعقد أن من لم يجن لم يغرم، فهذا الحكم قد عارضه نص وجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ مع أنه لم يصدر منهم جنائية، فيخص الإجماع بغير العاقلة. (من الإيهام).

[١] - قال الدواري ما لفظه: قوله: «خصصنا الأعم بالأخص» اعلم أن الإجماع متأخر؛ إذ لا إجماع في أيام النبي ﷺ، فيقال: إنه قد يتقدم بعض الأخبار، وإذا كان كذلك وكان هو الخاص خص به، وإن كان هو العام فكذلك أيضاً. (سياغي).

[٢] - وليس لذاته، بل لتضمنه المخصص، وهو مستند الإجماع كما سيأتي، فلا يشكل شرط عدم التراخي، ذكر معناه الحبشي.

التي تحي في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى (ثم) إن لم يمكن الترجيح لأحدهما على الآخر وجب (الإهمال^(١)) لأن العمل بهما غير ممكن، والعمل بأحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح.

[هل الأخذ بأقل ما قيل أخذ بالإجماع]

مسألة: (الأخذ بأقل ما قيل^(٢)) في المسألة (إذا لم يجد دليلاً على ما عدها) أي: الأقل قيل: هو (أخذ بالإجماع) ومثل باستدلال أصحابنا على قصر الإمامة

(قوله): «ثم الإهمال» هنا كما في الفصول حيث قال: أو الاطراح، وقد اعترضه بعض شراح كلامه بأن الإجماع أقوى وأولى من النص؛ ولهذا قدم على القطعي، وعلل ذلك بأنهم لا يجمعون إلا وقد علموا نسخ القطعي، فما ظنك بالظني. وقد نقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف القول بالإهمال بما سيأتي في الترجيح من أن الإجماع مع التساوي أرجح؛ لاحتمال النص للنسخ، فلعل المراد إذا عارض هذا الوجه وجه آخر من وجوه الترجيح.

(قوله): «أخذ بالإجماع» ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسألة وفي حل كلام الشافعي ظاهر لا إشكال فيه؛ لأنه عليه السلام حل أقل ما قيل على جزء مقالة الشافعي؛ لأنها مركبة من إثبات الثلث ونفي الزيادة، فأقل ما قيل هو مجرد إثبات الثلث، وهو مجمع عليه، ولذا قال المؤلف فيما يأتي في الشرح: فالإثبات في البعض بالإجماع والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب، وقال: وليس المراد أن النفي والإثبات مأخوذان من الإجماع. وأما قوله عليه السلام: «ومثل» أي: الأخذ بالإجماع على أقل ما قيل «باستدلال أصحابنا على قصر الإمامة.. إلخ» فالظاهر أنه قصد به الاعتراض على التمثيل به، فإن للمجمع عليه إنما هو مجرد صحتها فيهم، وهو جزء المدعى، وأما القصر فيهم فهو مركب من صحتها فيهم ونفيها عما عدها؛ لأن ذلك معنى القصر، ولا إجماع عليه، وصاحب الفصول إنما استدلل به على صحتها فيهم فقط ونسبه إلى أئمتنا كالأدي والقاسم عليه السلام؛ إذ صحتها فيهم هو أقل ما قيل، ونفيها عن غيرهم بمثابة الاختصار على الأقل الثابت بغير الإجماع، بل إنما ثبت بفقد الدليل في غيرهم كما يأتي، وقد أورد على هذا حديث: ((الأئمة من قريش)) وأجاب عنه النجاشي، والاستيفاء يحتاج إلى بسط [١] لا يليق بالمقام.

(١) والأخذ في الحادثة بغيرها.

(٢) في شرح ابن جحاف: الأخذ بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلاً على ما عده أخذ بالإجماع، كتتمسك الشافعي رحمته الله في أن دية الذمي الثلث بأن الأمة ما بين قائل بالكل وبالنصف وبالثلث، فالكل متفقون على وجوب الثلث، فيكون ثابتاً بالإجماع، ويجب الاختصار عليه؛ لفقد الدليل على الزيادة؛ لأن فقده بعد البحث والنظر مستلزم لعدم الحكم، ويجب نفي ما لا دليل عليه، وإلا لزم تكليف الغافل لو فرض وجود حكم لا دليل عليه.

[١] - قال النجاشي ما لفظه: فإن قيل: مدعاهم هو قصرها على البطين فكيف يصح الاحتجاج بالإجماع عليه والإجماع إنما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم؟ قلنا: لم نحتج بالإجماع على قصرها عليهم، بل القصر له طرفان: صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم، فاحتجنا على الطرف الأول بالإجماع، وعلى الثاني بعدم الدليل، وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذين الطرفين وكيفية الاحتجاج عليهما؛ لأن الإمامة شرعية، وإنما تؤخذ أحكامها من الشرع، ولا دليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم، فوجب نفيه، فإن قيل: كثيراً ما يتكرر أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول عليه، فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها [في غيرهم] على عدم الجواز؟ قلنا: عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الأمور العقلية، وأما في الشرعية فيدل، وإلا لجوزنا تكاليف شرعية [كثيرة] ولا دليل عليها، وفيه هدم الشريعة وبطلان التكاليف، وأنه محال. (بلفظه ح).

في ولد السبطين بالإجماع على صحتها فيهم، ويقول الشافعي بأن دية الذمي ثلث^(١) دية المسلم؛ لشمول القول بالكل وبالنصف له^(٢) مستدلاً بالإجماع فيه، وهذا القول قريب إلى الصواب.

(والاقتصار) على أقل ما قيل **(لفقد الدليل)** بعد البحث عن مدارك الأحكام **(إذ هو)** أي: فقد الدليل **(بعد النظر)** البليغ **(مستلزم ظن عدم الوجود)** للدليل **(المستلزم ظن عدم الحكم)** في الزائد على ما اقتصر عليه **(وإلا لزم تكليف الغافل)** فثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم، والعمل بالظن واجب، وقولهم: إنه رجوع إلى القول باستصحاب البراءة الأصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالإجماع غير صحيح؛ لأن للإجماع دخلاً في الاستدلال، وهو في إثبات الحكم؛ إذ لولاه لاستصحب البراءة الأصلية في نفي الكل، فالإثبات في البعض بالإجماع،

(قوله): «يقول الشافعي» عطف على باستدلال أصحابنا، أي: ومثل الأخذ بأقل ما قيل بقول الشافعي رحمته الله **(قوله):** «له» أي: الثلث.

(قوله): «وهذا» أي: استدلال الشافعي على إثبات الثلث «قريب إلى الصواب» إذ هو أحد جزئي المدعى. **(قوله):** «والاقتصار» مبتدأ، و«لفقد الدليل» خبره^[١]، ومعنى الاقتصار نفي الزيادة، فهو استدلال على الجزء الآخر من الدعوى. وقوله: «مستلزم» خبر الضمير المنفصل العائد إلى فقد الدليل. **(قوله):** «لفقد الدليل» قال في شرح الجمع: أما إذا قام دليل على الزيادة فإن الشافعي يأخذ به، كما قال بالتسبيح في غسلات الكلب لقيام الدليل عليه، ولم يتمسك بأقل ما قيل، وهو ثلاث غسلات. **(قوله):** «إذ هو» علة لكون فقد الدليل دليلاً.

(قوله): «وإلا لزم تكليف الغافل» إذ القول بأن عليه حكماً في الواقع مع بحثه عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لا يعلم، وسيأتي إن شاء الله تعالى تقرير ما ذكره المؤلف رحمته الله هنا في التنبيه الذي جعله المؤلف رحمته الله خاتمة الكتاب.

(١) فمن قائل من الصحابة وغيرهم: إن في اليهودي والنصراني نصف دية مسلم، ومن قائل: دية مسلم، ومن قائل: ثلث دية مسلم، فكان هذا أقلها. (برماوي).

(٢) لأن الثلث بعضها، فمن أوجب الكل أو النصف فقد أوجبه، فكان مجمعاً عليه. (سبكي).

^[١] - في نسخة عوض هذا: ينظر أين خبر الاقتصار؟ وقد ذكر بعض الناظرين بأنه قوله: مستلزم، وهو وهم، وبعضهم: أنه قوله: لفق الدليل، وهو أيضاً خطأ، ومعنى الاقتصار.. إلى آخر سيلان.

والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب، وليس المراد أن النفي والإثبات مأخوذان من الإجماع، فذلك مما لم يقل به أحد.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين، فالقائل بأن ما هذا شأنه أخذ بالإجماع يريد في إثبات المتفق عليه لا في نفي الزيادة، والقائل بأنه ليس بأخذ بالإجماع يريد في نفي الزيادة أو في مجموع الأمرين لا في إثبات المتفق عليه وحده.

ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في مسألة دية اليهودي: فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، ولا يخالف فيه، والمختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع. وقول الرازي في المنتخب في هذه المسألة: فهذه قاعدة مفرعة على الإجماع والاستصحاب، بيانه: أن الأصل عدم الوجوب ترك العمل به في الأقل لانعقاد الإجماع عليه، فيبقى الباقي على الأصل، والله أعلم.

(قوله): «والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب» فإن قيل: قد سبق أن عدم الحكم - وهو النفي عن البعض الآخر - لفقد الدليل، فكيف قال هاهنا: إنه بالاستصحاب ونقله فيما يأتي أيضاً عن الرازي مع أن الاستدلال بفقد الدليل استدلال مستقل غير الاستصحاب، ذكره المؤلف رحمته في تنبيه ختم به هذا الشرح؟ فينظر [١].

(قوله): «مما لم يقل به أحد» إشارة إلى دفع ما يفهم من كلام ابن الحاجب حيث استدلل للشافعي بالإجماع على إثبات الثلث ونفي الزيادة، ثم رده بأن الإجماع لا يدل على نفي الزيادة، بل على وجوب الثلث، وهو بعض المدعى. واعلم أنه وجد كلام من خط مولانا الإمام المتوكل على الله إسماعيل عادت بركاته مضمونه الفرق بين تمسك أصحابنا على الإمامة بالإجماع وبين تمسك الشافعي، وذلك أن مسألة الدية ليس فيها إجماع على إغناء الثلث وكفايته، بخلاف مسألة الإمامة فإن الإجماع ثبت على كفاية الفاطمي. قلت: لكن هذا الفرق غير مفيد في المقصود؛ فإن كفاية الفاطمي لا تمنع صحتها في غيرهم، فإن الكفاية وإن قام عليها الإجماع فهي أحد جزئي الدعوى لا مجموعها. وأما قوله: إن مسألة الدية ليس فيها إجماع على كفاية الأقل فمسلّم، فإن كفاية الثلث تفيد مجموع جزئي المدعى؛ إذ معنى كفايته عدم وجوب الزيادة، فقد اشتملت على الإثبات والنفي، فالكفاية في مسألة الدية بمثابة قصر الإمامة في الفاطمي في إفادتها جزئي المدعى، ولم يقم الإجماع على مجموعها.

[١] - بياض هنا في الأم، وفي حاشية هنا: لعله يقال: بينهما تلازم فتأمل. اهـ (ح عن خط شيخه).

خاتمة

الحكم (١) المجمع عليه إن كان قطعياً فجاحده لا يكفر إن لم يكن مما علم من الدين

(قوله): «إن كان قطعياً» يحتمل أنه كان قطعياً لكون الإجماع المثبت له قطعياً، ويحتمل أن الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لا يكفي فيها الظن، ولعل الاحتمال الأول أظهر فتأمل. وأما إنكار حكم الإجماع الظني فليس بكفر إجماعاً، كذا في شرح المختصر. قلت: ولا فسق أيضاً؛ ولهذا قال في حواشي الفصول: الذي يفسد مخالفته من الإجماع إنما هو القطعي، فأما الظني فتجاوز مخالفته لأرجح منه؛ لجواز مخالفة الأمانة الظنية لمرجح وإن كانت من الكتاب أو السنة.

(قوله): «فجاحده لا يكفر» ذكر في حواشي الفصول في هذا المقام مسألتين: الأولى: إنكار المجمع عليه، بأن يجمعوا مثلاً على تحريم الحرير ويقول قائل: هو مباح، فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسد - لا يتابعه غير سبيل المؤمنين - أو لا أيها. الثانية: مخالفة مقتضى الإجماع، بأن يجمعوا على تحرير الحرير ثم يلبسه واحد مع اعتقاد تحريمه لقيام الإجماع على التحريم، قال: فهو معصية لا يقطع بكبرها إلا لدليل خاص على الكبر؛ لأن الأمة وإن أجمعت على التحريم فلم تجمع على أنه كبيرة، قال في حواشي الفصول: وقد وقع في هذا لبس لنحارير العلماء.

(قوله): «فجاحده لا يكفر» لم يذكر المؤلف رحمته الله الفسق تبعاً لابن الحاجب، وفي الفصول وشرحه: ومخالفته كفر لرده القطعي، أئمتنا والجمهور: بل هو فسق للوعيد عليه، الأمدى: لا أيها، بناء على أن أدلة الإجماع ظنية. وقد اعترض الإمام المهدي عليه السلام القول بالتفسيق بأنه مبني على القطع بالآية الكريمة، أعني: «وَتَبِعَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» [النساء: ١١٥]، وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع، ومبني على كون الوعيد دليلاً على كبر المعصية، وقد خالف في ذلك كثير من المحققين، وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الإجماع.

(قوله): «إن لم يكن مما علم من الدين ضرورة» فأما ما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس فإنه يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره، هكذا في شرح المختصر. قال الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج: لا وجه لتكفير مخالف الإجماع؛ إذ لا دليل يقتضيه، فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الإجماع، وإنما يكفر لإنكاره ما علم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فالمُنكر لو جوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم، فحكمنا بكفره لذلك.

(١) أقول: إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعاً، وأما القطعي ففيه مذاهب: أحدها: كفر، ثانيها: ليس بكفر، ثالثها وهو المختار: أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره، والحق أنه لا يكفر، هكذا أفهم هذا الموضع. (عضد). قال في شرح الشرح: إنما قال ذلك لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الأمدى أن في المسألة ثلاثة مذاهب: الأول: التكفير مطلقاً، الثاني: عدم التكفير مطلقاً، الثالث وهو المختار: التفصيل: بأن حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فإنكاره يوجب الكفر، وإلا فلا، ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر؛ ولذا قال في المستهني: أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض، والظاهر أن نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه، وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين. اهـ قال ميرزا جان هنا بعد كلام ما لفظه: هذا والخلاف في أن منكر الإجماع القطعي هل هو كافر أم لا مبني على الخلاف في أن الدليل الدال على حجيته هل هو قطعي أم لا، كذا قيل، فتأمل، والله أعلم.

بالضرورة، خلافاً لبعض الفقهاء.

لنا: أن الإجماع غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها.

(قوله): «خلافاً لبعض الفقهاء» فقالوا: يكفر؛ إذ هو رد للقطعي، قلنا: لا نسلم ذلك إلا إذا كان من ضرورة الدين. واعلم أن المؤلف رحمته الله لم يذكر في هذه الخاتمة إلا بيان مخالفة إجماع الأمة، والأولى أن يبين مخالفة إجماع العترة لتحسن الخاتمة، وقد ذكر ذلك في الفصول، قال فيه وفي حواشيه: واختلف في مخالفة إجماع العترة القطعي، قيل: فسق قياساً على مخالفة إجماع الأمة. قال في شرحه: ولقوله رحمته الله: ((من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق))، والغارق هالك. قلت: لكنه آحادي. وقيل: إثم، وبه جزم الإمام رحمته الله؛ لمخالفة القاطع، ومثله ذكر القاضي عبدالله الدواري، قال: كالخلاف في المسائل القطعية التي لا توجب الفسق. وقيل: خطأ، كمن خالف الحرمة التي عليها قاطع وهو لا يعلم فإنه مخطئ ولا إثم عليه، كذا في حواشي الفصول وشرحه، ولا يخلو بعض هذه الأدلة عن عدم انتهاض. قال بعض المحققين من شراح الفصول: يريد بالخطأ هنا غير المعفو؛ لأن إرادة المعفو يستلزم أن لا تكون حجته قطعية، والساع لا يصح إلى ذلك [١]، كيف وقد صححوا أن إجماعنا حجة الإجماع؛ ضرورة أن أدلة إجماعنا أقوى من أدلة إجماع الأمة، مع حكمهم بأن إجماع الأمة حجة قطعية، وأن مخالف القطعي آثم؟ قال في الفصول: ولا يفسق منكر كونها حجة - إذ لا دليل - وإن قطع بخطئه. فائدة: قال في الفصول: ومسائل الإجماع قليلة فلترجع بسانطها. قال بعض المحققين من شراح كلامه: إن أراد مسائله التي تحقق فيها الإجماع فمعدومة لا قليلة [٢] إلا في الضروريات، والحجة فيها الضرورة لا الإجماع. وإن أراد مسائله التي ادعي فيها الإجماع فليست بقليلة، بل لا تنحصر، كدعاوي أبي جعفر ومن سلك مسلكه من القاصرين، فإنهم إذا عجزوا عن السير مع العلماء في مهامه الأدلة فزعوا إليه كذباً على أمة محمد رحمته الله، فإن الله وإنا إليه راجعون.

[١] - في نظام الفصول: وأسماح الزيدية لا تصيخ إلى ذلك.

[٢] - يحقق الحكم بالعدم؛ فإن كثيراً منها لا ينكر وهي غير ضرورية، كالإجماع على توريث العصبية، وتحريم الرضاع ما يحرم النسب، ورجم المحصن، وغير ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه كثير من الناس، فهذه قواعد ما تحتها طائل. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي رحمته الله).

[المقصد الرابع: في أمور عامة]

المقصد الرابع من مقاصد هذا الكتاب **(في أمور عامة)** لما تقدم من المقاصد الثلاثة **(وهو)** نوعان تجمعهما **(أبواب)** ستة: النوع الأول يتعلق بالنظر في السند^(١)، وهو الباب الأول، والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن^(٢) من أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، ومنطوق ومفهوم، وظاهر ومؤول، وناسخ ومنسوخ، وقد شملتها بقية الأبواب.

والسند هو الإخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد، مقبول أو مردود، ولا شك أن الطريق إلى الشيء مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعاً فقال:

(الباب الأول في الأخبار)

وفيه خمسة فصول: الأول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه، والثاني في الخبر المعلوم صدقه، والثالث في الخبر المعلوم كذبه، والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه، والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه. وأتى بها على هذا الترتيب فقال:

(قوله): «في أمور عامة» يشترك فيها الكتاب والسنة والإجماع كما ذكره ابن الحاجب. وعمومها على جهة التغليب، فإن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به على الصحيح، وإن أطلق النسخ به فباعتبار مستنده.

(قوله): «والسند: هو الإخبار» أي: الإخبار بالخبر الصادر عن النبي ﷺ.

(قوله): «عن طريق المتن» أي: الإخبار من طريق المتن، و**(قوله):** «من تواتر.. إلخ» بيان لطريق المتن وبيان ذلك أن السند.. إلخ.

(١) يشير إلى أن البحث عن الخبر من جهة كونه من مباحث السند، وإلا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث أصولي؛ فإن علم الأصول إنما ينظر في أدلة الحكم، والخبر من حيث هو خبر ليس منها. ثم إنه بدأ بالأمر والنهي بعد البحث فيما يتعلق بالنظر في السند لأن معظم الابتداء بهما وبمعرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام، ثم لما كان النسخ من الأحوال المشتركة بين الكتاب والسنة والإجماع ذكره آخر أبواب المقصد.

(٢) أي: ما يتضمنه الكتاب والسنة والإجماع. (عضد معنى).

[فصل: في الخبر وأقسامه]

(فصل: الخبر) قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم: الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب، وقد يقال بمعنى الإخبار كما في قولهم: الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به؛ بدليل تعديته بـ«عن».

إذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين **(صدق وكذب)** ولا قسم له ثالث عند الجمهور^(١)، وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج^(٢)، والمراد

(قوله): «وقد يقال بمعنى الإخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء.. إلخ» إنا قال: كما في قولهم.. إلخ إشارة إلى ما ذكره في المطول دفعا لاعتراض صاحب المفتاح على تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بأنه يستلزم الدور؛ لأنهم عرفوا الصدق بأنه الخبر عن الشيء على ما هو به، فيتوقف معرفة الخبر على معرفة الصدق المتوقفة على معرفة الخبر، فأجاب في المطول عن ذلك بأن الخبر المذكور في تعريف الصدق غير الخبر المحدود بالكلام المحتمل للصدق والكذب؛ لأنه في تعريف الصدق بمعنى الإخبار، وفي قولهم: الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب بمعنى الكلام. والمراد بالإخبار الإعلام بالنسبة لا الإتيان بالجملة الخبرية، فلا يلزم الدور أيضا.

(قوله): «وكل خبر [١] لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج.. إلخ» قد تقدم في بحث هل يتعلق الخطاب بالمعلوم أن مدلول الكلام اللفظي ليس شيئا غير الحكم، وهو الإذعان والقبول، وهو العلم، يريد المؤلف ﷺ بذلك نفي الكلام النفسي، وها هنا جعل مدلوله مجموع الحكم والنسبة مع أن النسبة ليست هي الإذعان، ولعله يجاب بأن الدلالة على النسبة من حيث إنه يلزم من الدلالة على الحكم الدلالة عليها لا من حيث نفسها، وقد أشار المحقق الشريف إلى هذا في بحث الذكر الحكمي حيث قال: الإنباء عن النفي والإثبات يستلزم الإنباء عن النسبة قطعاً. وأراد فيما سبق الدلالة على الحكم بغير واسطة، فيكون المعنى فيما سبق أن مدلول الكلام بغير واسطة ليس شيئا غير الإذعان والقبول، فلا مخالفة، ويؤيد هذا قول المؤلف بعد هذا: ولستأ نريد بالدلالة عليه وجوده، فأرجع الضمير في عليه وجوده للحكم فقط لا إلى الحكم والنسبة، فتأمل.

(١) لا عند من أثبت الواسطة، وهو الجاحظ ومن قال بقوله.

(٢) ونعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ. (عضد).

[١]- وفي بعض النسخ ما لفظه: قوله: وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة، لم يذكر هنا متعلق الحكم، وهو النسبة النفسية، ولا بد من ذكرها؛ لأن دلالة الخبر على النسبة الخارجية بواسطة دلالة على النسبة النفسية كما ذكره السعد في الحواشي حيث قال: العبارة تدل على ما في الذهن، وما في الذهن على ما في العين. وسيصرح المؤلف قريباً بالنسبة النفسية التي هي متعلق الحكم حيث قال: أي التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها. إلخ، واشتمال الخبر عليها من حيث إنه دال كما ذكره الشيخ في حواشي شرح التلخيص، قال في هذه النسخة هنا: صح ملحقاً بخط المصنف رحمه الله. قال في حاشية على هذه النسخة ما لفظه: هذه الزيادة لم تثبت في كثير من النسخ، وهو الأولى؛ لأنه لم يظهر قوله وسيصرح المؤلف قريباً بالنسبة النفسية، بل الظاهر إنها أراد المؤلف بقوله: ثبوت نسبته إنها هي النسبة التي دل عليها الكلام، فتأمل (ح) قال أهد شيخنا المغربي دامت إفادته).

بالحكم^(١) الإيقاع أو الانتزاع، أي: التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها أو انتفائها، ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف عنها، بل يجوز تخلفه عنها والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم؛ لأن الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها.

والمراد بدلالته على النسبة الخارجية: دلالاته على تحققها في أحد الأزمنة الثلاثة سواء كانت كذلك في نفس الأمر أم لا؛ لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية^(٢).

بيان ذلك: أنك إذا قلت: «قام زيد» فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الأمر، وعلى الحكم بذلك الثبوت؛ فإن كان الموجود في الواقع أن زيدا قائم تطابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما في الواقع، وتطابق أيضاً قيامه في الواقع^(٣) الذي هو مدلول الخبر

(قوله): «التي اشتمل عليها» اشتماله عليها من حيث أنه دال عليها.

(قوله): «ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده» ظاهره أن الضمير يعود إلى الحكم؛ بقرينة قوله: كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم بالحكم الذي هو إيقاعها أو انتزاعها، وقال المحقق الشريف: بل قد يكون المتكلم شاكاً في النسبة ويذكر ما يدل على الإيقاع أو الانتزاع، وقد يكون جازماً بأحدهما ويذكر ما يدل على الآخر كما في خبر الكاذب.

(قوله): «من عدم الجزم» بيان لما في قوله: كما في خبر المجنون.

(قوله): «على ثبوت القيام.. إلخ» إشارة إلى النسبة التي دل عليها الكلام اهـ. وقوله: (وعلى الحكم) إشارة إلى الإيقاع الذي هو التصديق.

(قوله): «وتطابق أيضاً قيامه» أي: ثبوت قيامه.. إلخ، صرح المؤلف عليه السلام هنا بأن المطابق للواقع أمران: الحكم الذي هو التصديق والنسبة، وفيما يأتي جعل المطابق أحدهما حيث قال: حكمه أو نسبته، ولعل الوجه أن المذكور هاهنا على جهة الاتفاق، أعني اتفاق المطابقة لمجموعهما كما هو الفرض حيث قال: وإن كان الموجود في الواقع أن زيدا قائم. والمذكور فيما سيأتي على جهة الشرطية في تحقق الصدق وذلك أن الشرط في تحققه إنما هو مطابقة أحدهما، إما النسبة على قول أو الحكم على قول.

(١) قال الشريف: الحكم يطلق على النسبة الحكمية وهي إيقاعها. اهـ وقد صرح بذلك في شرح المطالع، وذكره الشيخ لطف الله.

(٢) بخلاف العقلية والطبيعية.

(٣) فإن المطابقة مفاعلة من الطرفين، وقد يطلقان -أي: الصدق والكذب- على نفس المطابقة، وبه اندفع الدور المورد على تعريف الخبر.

وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه، وإن كان الذي في الواقع أنه لم يقيم فلا تطابق بين مدلولي الخبر وما في الواقع. وقد يظن عدم التغير بين المطابق الذي هو فيما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه، وهو ظن فاسد؛ لأنها متغيران بالاعتبار كما أشرنا إليه. وتوضيحه: أن ثبوت القيام له اعتباران: أحدهما: كونه مفهوماً من الكلام مع قطع النظر عن الواقع، والآخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه، فالوقوع بأحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الآخر.

إذا استقر عندك ذلك **(فالصدق مطابقة حكمه)** أي: حكم الخبر الذي هو الإيقاع^(١) أو الانتزاع أو نسبته^(٢) **(للوواقع)** والخارج وما في^(٣) نفس الأمر،

(قوله): «فلا تطابق بين مدلولي الخبر» أي: الحكم والنسبة.

(قوله): «وقد يظن عدم التغير... إلخ» ذكر المحقق الشريف في شرح المفتاح وحاثيه أن الموصوف بالصدق والكذب ليس إلا الإيقاع والانتزاع، وكذا للموصوف باحتمال الصدق والكذب، ووجهه أن الخبر لا يدل إلا على الوقوع الواقعي، فهي النسبة للفهم من الكلام والخارجية أيضاً، فكيف يتصور تطابقهما مع اتحادهما ودفع ذلك بما ذكره المؤلف عليه السلام.

(قوله): «مطابقة حكمه أو نسبته» [٢١] إشارة إلى أنهم قد يعبرون عن الصدق بمطابقة نسبته لما في الواقع، وقد يعبرون عنه بمطابقة حكمه، فالأول قوله في شرح المختصر وحاثيه في تعريف الباقلاني للخبر: الصدق هو الكلام الذي تكون نسبته التي في النفس مطابقة لنسبته التي في الواقع، والكذب بخلافه، وقوله في التلخيص: إن كان نسبته خارج تطابقه.. إلخ، وقوله في شرحه: أن تكون نسبته بحيث يقصد [٢٢].. إلخ. والثاني قوله في شرح المختصر: الخبر ينقسم إلى صدق وكذب؛ لأن الحكم إما مطابق للخارج أو لا.. إلخ، وقول السعد في شرح التلخيص: صدق الخبر بمطابقته أي: مطابقة حكمه.

(١) هذا موافق لما ذكره الشريف في حاشية القطب حيث قال: نختار حده بقولنا: الصدق مطابقة النسبة الإيقاعية والانتزاعية للواقع، والكذب: عدم مطابقتها للواقع.

(٢) عطف على حكمه، وهي تعلق أحد الشئيين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان إيجاباً أو سلباً. (شرح تلخيص).

(٣) قوله: «أو نسبته للواقع وما في نفس الأمر» معناه نفس الشيء في حد ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قلنا مثلاً: «الشيء موجود في نفس الأمر» كان معناه أنه موجود في حد ذاته، وأن وجود ذلك ليس باعتبار المعبر وفرض الفارض، بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجوداً، وذلك الوجود إما وجود أصلي أو وجود ظلي، فنفس الأمر يتناول الخارج والذهن، لكنه أعم مطلقاً؛ إذ كل ما هو في الخارج فهو نفس الأمر قطعاً، وأعم من الذهني من وجه؛ إذ ليس كل ما هو في الذهن يكون في نفس الأمر، فإنه إذا اعتقد كون الخمسة زوجاً كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر مع ثبوته في الذهن؛ ولذلك قال: ولا يجب مطابقتها لما حصل في العقل.

[١] - رجع إلى قوله: صرح المؤلف.. إلخ، كذا في نسخة جرى عليها قلم المصنف. (ح).

[٢] - في المطبوع بحيث تصدق. والمثبت من شرح التلخيص.

(والكذب عدمها) أي: عدم مطابقة حكمه أو نسبته للواقع.

(لا) أن حقيقة الصدق مطابقة حكمه أو نسبته **(لاعتقاد المخبر، و)** حقيقة

الكذب **(عدمها)** أي: عدم مطابقة حكمه أو نسبته لاعتقاد المخبر **(خلافًا للنظام)**

ومن تابعه، فقالوا: إن حقيقتها ذلك حتى إن قول القائل: «السماء تحتنا» معتقداً ذلك صدق، وقوله: «السماء فوقنا» غير معتقد^(١) كذب.

والمراد بالاعتقاد معناه المشهور، وهو: التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن.

فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق، والموهوم كاذب؛ لأنه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح.

ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد أن يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر أن يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب؛ لأنه لا اعتقاد فيه، لتباين الاعتقاد والشك، والنظام ممن لا يثبت الواسطة، فلا بد أن يقال: إن عدم مطابقة الاعتقاد إما بأن يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة، أو بأن لا يكون هناك اعتقاد أصلاً.

(ولا) أن حقيقة الصدق مطابقة حكمه أو نسبته **(للمجموع)** من الاعتقاد

والمطابقة **(و)** حقيقة الكذب **(عدمها)** أي: عدم مطابقة حكمه أو نسبته للمجموع

من الأمرين **(خلافًا للجاحظ)** وأتباعه **(فما عداها)** أي: ما عدا مطابقة المجموع

وعدمها على هذا القول **(واسطة)** بين الصدق والكذب.

وتحقيق كلامهم أن الخبر إما مطابق للواقع أو لا، وكل منهما إما مع اعتقاد

(قوله): «أو بأن لا يكون هناك اعتقاد أصلاً» فيعود النفي إلى القيد والمقيد جميعاً.

(قوله): «من الاعتقاد والمطابقة» صوابه: والواقع.

(١) في المطبوع: غير معتقد ذلك.

المطابقة أو اعتقاد عدمها أو بدون الاعتقاد.

فهذه أقسام ستة، صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة، وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها، والباقي ليس بصادق ولا كاذب، وهو: المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة أو بدون اعتقاد، وغير المطابق مع اعتقادها أو بدون اعتقاد.

(لنا) في الاحتجاج لمذهب^(١) الجمهور: (الإجماع على تكذيب الكافر إذا قال:

الإسلام باطل) مع مطابقته لاعتقاده (وتصديقه إذا قال: هو حق) مع مخالفته لاعتقاده، فلو كان للاعتقاد أو لعدم مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك؛ إذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام أو واسطة على قول^(٢) الجاحظ.

(و) حجة النظام (قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿٥﴾)) [المنافقون]، فإن الله تعالى حكم عليهم حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ مع

(قوله): «لنا الإجماع، وقوله: وحجة النظام» قال في حاشية الشليبي: التعريفات وإن كانت من قبيل التصورات ولهذا لا يجري فيها المنع كما تقرر في المعقول إلا أنها تتضمن [١] دعوى أن هذا حد لذلك الشيء أو رسم مثلاً، فالتمسك الذي هو إقامة البرهان [٢] إنها هو بالنظر إلى الدعوى الضمني، فلا إشكال. **(قوله): «على تكذيب الكافر»** قال في الجواهر: الإجماع على ذلك دليل قطعي على أن مرجع الصدق والكذب مطابقة الحكم للواقع فقط، وعدم مطابقته له، وبهذا يبطل مذهب الفريقين، ويضمحل ما ذكره في إثبات مذهبه من الدلائل الظنية.

(قوله): «فإن الله حكم عليهم حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون.. إلخ» قد أورد أن الآية لم يثبت بها إلا بعض مدعي النظام، وهو كون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد، لا البعض الآخر، وهو كون الصدق مطابقة الاعتقاد، فأشار المؤلف رحمته إلى تقرير الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال: فلو كان لمطابقة الواقع أو لعدمها مدخل.. إلخ؛ =

(١) ومما يصلح أن يحتج به للجمهور قوله تعالى: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَثُرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴿٥﴾ [الكهف].

(٢) قال العضد: الذي يحسم النزاع الإجماع.. إلى آخره. اهـ. قال صاحب جواهر التحقيق: معناه أن الإجماع على ذلك دليل قطعي.. إلخ ما في سيلان. اهـ والله أعلم.

[١]- في المطبوع: أنه يتضمن. والمثبت في حاشية الشليبي.

[٢]- في المطبوع: فالتمسك بالبرهان. والمثبت من حاشية الشليبي.

مطابقته للواقع، فلو كان لمطابقة الواقع أو لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك؛ إذ يكون إما صدقاً أو واسطة.

والجواب: أن الدليلين إذا تعارضا في الظاهر وأمكن حمل أحدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب، وما ذكره **(محمول على رجوع التكذيب إلى خبر تضمنه «نشهد»)** في: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، والخبر المتضمن هو أن شهادتنا هذه من صميم القلب وخلص الاعتقاد بشهادة «إنَّ، واللام» والجملة الاسمية، ولا شك أنه غير مطابق للواقع؛ لأنهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم.

(أو) تضمنه^(١) (المؤكدات) التي هي «إن، واللام، والجملة الاسمية»، فإنها

= فالآية على ما ذكره المؤلف عليه السلام أثبتت الصدق عند النظام بالالتزام، والشيخ العلامة في حاشيته على شرح التلخيص قد بسط الكلام في دفع هذا الإيراد بما لا يحتمله للمقام. وعدل المؤلف عليه السلام عن عبارة المطول وهي: فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع إلى ما ذكره ليشمل نفي^[١] مذهب الجاحظ، فإن الصدق عنده ليس عبارة عن مطابقة الواقع فقط، بل مع الاعتقاد، فللمطابقة عنده دخل في تحقق الصدق كما ذكره المؤلف عليه السلام، وأما شمول عبارته عليه السلام للمذهب الجمهور فبالنظر إلى مجموع المذهبين؛ لأنه يصدق بالنظر إلى المجموع أنه لو كان لهما دخل إما بأن يكونا نفس حقيقة الصدق والكذب كمذهب الجمهور، أو بأن يكون كل منهما جزءاً من حقيقتيهما كمذهب الجاحظ.

(قوله): «لما صح ذلك.. الخ» إذ يكون إما صدقاً كمذهب الجمهور أو واسطة كمذهب الجاحظ لمطابقته للواقع مع اعتقاد عدم المطابقة.

(قوله): «تضمنه نشهد» إنما قال: تضمنه لأن نشهد هنا إنشاء يمين فلا يصح رجوع التكذيب إليه، وقد ذكر الشيخ العلامة عليه السلام عن شرح المفتاح أنه لا مانع من حمل نشهد على الإخبار بالشهادة على الاستمرار، فيرجع التكذيب إليه بذلك الاعتبار.

(١) يعني ليس التكذيب راجعاً إلى نفس مدلول «يشهد»؛ لظهور أنه إنشاء للشهادة لا إخبار عن شهادة حالية أو استقبالية، بل إلى ما يتضمنه من الخبر الغير المطابق للواقع، وهو أنهم يقولون ذلك عن علم ذلك بشهادة العرف، أو أنهم يستمرون عليها^[٢] في الغيبة والحضور بشهادة الفعل المضارع المنبي عن الاستمرار، أو أن هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلص الاعتقاد بشهادة إن واللام والجملة الاسمية، ويجوز أن يراد أنهم قوم شأنهم الكذب وإن صدقوا في هذه القضية خاصة، أو كاذبون في تسمية مثل هذا الإخبار الخالي عن المواطة شهادة. (سعد).

[١]- وجد نسخة عوض هذا إلى قوله: قوله: تضمنه، هي: ليشمل نفي مذهب الجمهور ونفي مذهب الجاحظ، فإن لمطابقة الواقع وعدمها دخلاً عند الجميع، أما على مذهب الجمهور فظاهر، وأما على مذهب الجاحظ فلأن الصدق عنده عبارة عن مطابقة الواقع والاعتقاد، والكذب عبارة عن عدم مطابقته لها.

[٢]- في المطبوع: أو أنهم يقولون ذلك في الغيبة. والمثبت من حاشية السعد.

وإن دخلت على المشهود به وهو: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ وحققها أن تنفيذ تأكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بأن الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة، والواقع بخلاف ذلك.

(أو) على رجوع التكذيب (إلى الخبر المشهود به) ^(١) وهو قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ لا في نفس الأمر، بل (في زعمهم) الفاسد واعتقادهم الكاسد؛ لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع، فكأنه قال تعالى: والله يشهد إن المنافقين يعتقدون أنهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم: إنك لرسول الله.

(أو) على رجوع التكذيب (إلى حلفهم بإنكار ما قالوا) لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن أرقم قال: كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن أبي بن سلول يقول: لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله، ولو رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل، فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي ﷺ فدعاني فحدثته، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عبد الله بن أبي وأصحابه فحلفوا ما قالوا،

(قوله): «عن جد كامل.. إلخ» هذا هو الخبر الذي تضمنته المؤكدات.

(قوله): «لا في نفس الأمر» لما كان الكذب عبارة عن عدم مطابقة الواقع فإن نسب الكذب إلى الواقع كان هناك عدم مطابقة الواقع، وإن نسب إلى الاعتقاد كان هناك عدم مطابقة الواقع في الاعتقاد، ولما نسب الكذب هنا إلى اعتقادهم الفاسد كان المراد به عدم مطابقة الواقع في اعتقادهم، فالكذب ليس إلا عدم مطابقته الواقع.

(قوله): «في زعمهم» الزعم بالحركات الثلاث في الفاء؛ يجيء بمعنى القول ويستعمل في الحق والباطل، لكن استعماله في الثاني أكثر [١]، كذا في حاشية الشلبي.

(قوله): «أو على رجوع التكذيب إلى حلفهم» حلف بكسر اللام مصدر حلف من باب ضرب.

(قوله): «ابن سلول» سلول أم عبدالله، فيكتب ابن سلول بألف في ابن، وينون أبي، ذكره في شرح البخاري، وابن سلول صفة لعبدالله بعد صفة، نسب إلى أبيه وأمه، وقد ينسب إلى أحدهما فيقال: عبدالله بن أبي.

(١) وهاتنا وجه آخر ذكره الشلبي في حاشيته، وهو أن معنى الآية الكريمة أن المنافقين قوم عادتهم الكذب، فلا تعتمد عليهم بمجرد أن صدر عنهم خبر صادق، وهو شهادتهم برسالتك، فإن الكذب لا يصدق.

[١] - وفي الحديث «زعموا مطية الكذب» رواه أبو داود وغيره (حسن بن يحيى).

فكذبني رسول الله وصدقه، فأصابني هم لم يصبني مثله قط، فجلست في البيت، فقال لي عمي: ما أردت إلى أن كذبك رسول الله ومقتك، فأنزل الله: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾، فبعث إلي النبي ﷺ فقال: ((إن الله صدقك يا زيد)).

(و) حجة الجاحظ قوله تعالى: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٨].

وتقرير استدلاله: أن الكفار حصروا إخبار النبي ﷺ بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا مُزِفْتُمْ كُلُّ مُمَرِّقٍ﴾ [سبأ: ٧]، في الافتراء على الله وكونه خبراً حال الجنة، وأرادوا بكونه خبراً حال الجنة غير الكذب لأنه قسيمه، وقسيم الشيء يجب أن يكون غيره، وغير الصدق؛ لأنهم اعتقدوا عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من أهل اللسان عارفون باللغة، فيجب أن يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وإن كان صادقاً في نفس الأمر^(١)، فانتفى المذهبان الأولان وثبت الوساطة، وهو المطلوب.

والجواب: أن (معنى قوله تعالى: أم به جنة، أم لم يفتري؛ لذكره قسيماً للافتراء)

(قوله): «ما أردت إلى أن كذبك» في الأساس: ما أردت إلى ما فعلت أي: ما حملك، فكان المعنى ما حملك على أن قلت ما كذبك رسول الله ﷺ فيه ومقتك لأجله؟ وفي حاشية الشلبي: ما أردت إلى أن كذبك، أي: أي شيء أردت حتى انتهت إلى تكذيب رسول الله ﷺ. والمقت: بغض.

(قوله): «لأنهم اعتقدوا عدم صدقه» عدل عن قوله في التلخيص: لأنهم لم يعتقدوه لما يرد عليها من أن عدم اعتقادهم صدقة لا ينفي تجويزه المستلزم لجواز إرادته، فلا يتم أن الصدق غير مراد.

(قوله): «ليكون هذا منه بزعمهم» إنما قيد به ليندفع الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق، ووجه الاندفاع أنه لم يجعل عدم اعتقاد الصدق دليلاً على عدم كونه صادقاً، بل على^[١] عدم إرادتهم كونه صادقاً، والفرق ظاهر، ذكره في المطول.

(١) فيه دفع لما ذكره بعضهم من أنه يلزم من ثبوت الوساطة في زعمهم ثبوتها في نفس الأمر. (سمرقندي).
(*) لوجود المطابقة فيه فليتأمل. (مطول). إنما أمر بالتأمل لأنه لما كان هذا الخبر غير مطابق للواقع في اعتقادهم وغير مطابق للاعتقاد فربما يشكل جعل كذبه لعدم مطابقته الواقع دون عدم مطابقة الاعتقاد، ولكن يزول هذا الإشكال بتقرير هذا الجواب الثالث على وجه المنع هكذا لا نسلم أن كذب هذا الخبر لعدم مطابقة الاعتقاد كما ذكرتم، لم لا يجوز أن يكون لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم.

[١] - في المطبوع: بل عدم. والمثبت من المطول.

فعبر عن^(١) هذا بذلك لأن المجنون لا افتراء له؛ إذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقاً، يدل عليه استعمال العرب ونقل أئمة اللغة عنهم، والمجنون لا عمد له، فقوله: «أم به جنة» ليس قسيماً للكذب، بل لما هو أخص منه وهو الافتراء، فيكون هذا حصراً للكذب في نوعيه: الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد^(٢).
وأما استدلاله بما روي عن عائشة وقد سمعت بخبر رواه بعض الصحابة: «والله ما صدق ولا كذب» فمعارض بما روي عنها أيضاً أنها قالت: «فلان^(٣) يكذب ولا يعلم أنه يكذب»، على أنه يحتمل أنها أرادت ولا كذب تعمداً تحسیناً للظن بالراوي؛ جمعاً بين الأدلة.

(قوله): «ما صدق ولا كذب» هكذا في شرح الجوهرة، والذي ذكره الإمام المهدي عليه السلام وابن الحاجب: ما كذب ولكنه وهم، فدل على أن الوهم - وهو ما ليس عن اعتقاد - وإن خالف الواقع ليس بكذب.
(قوله): «فلان يكذب ولا يعلم أنه يكذب» قال في المنهاج: فسمت من لم يعلم أنه كاذب كاذباً، وهذا نص على خلاف مذهب الجاحظ.
(قوله): «ولا كذب تعمداً» فأطلقت عاماً وأرادت خاصاً، وذلك شائع، كذا في شرح المختصر. قال في المنهاج: وإنما حملنا كلامها على ذلك لقولها: فلان يكذب ولا يعلم أنه يكذب، فلا بد من الجمع بين كلاميها [لئلا يكذب أحدهما] [٢١] وهذا التأويل يجمع بين كلاميها صادقين كما ترى، وتأولنا هذا لاحتماله لهذا [٢٢] التأويل، بخلاف قولها: يكذب ولا يعلم أنه يكذب فإنه لا يحتمل خلاف ظاهره أصلاً.

(١) من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم؛ لأن عدم الافتراء لازم للجنة.
(٢) ولو سلم أن الافتراء هو الكذب مطلقاً فالمعنى أقصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذباً أم لم يقصد فلا يكون خبراً خلوه عن القصد والشعور المعتقد به على ما هو حال كلام المجنون، فهو على الأول جزم بالكذب وحصر له في نوعيه العمد وغير العمد، وعلى الثاني حصر كلامه في الكذب وفيها ليس بخبر، وأياً ما كان فلا واسطة بينهما. (سعد الدين).
(٣) ومثل ذلك كثير، ومنه في حديث سلمة بن الأكوع وقد قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: إن جماعة من الصحابة قالوا: بطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ((كذب من قال ذلك، بل له أجره مرتين)) أخرجه الشيخان. ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي سفيان وقد قال له: إن سعد بن عبادة قال: اليوم نستحل الكعبة: ((كذب سعد بن عبادة، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة)) رواه البخاري في حديث الفتح من رواية عروة بن الزبير. (من خط سيدي العلامة هاشم بن يحيى كثر الله فوائده ورضي عنه).

[١] - ما بين المعقوفين من المنهاج.

[٢] - في المطبوع: وتأولنا هذا الاحتمال هذا التأويل. والمثبت من المنهاج ونسخة.

وقد استدلل بقوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [١٦] [المجادلة] على إبطال قول الجاحظ في الكذب؛ لأنه لو كان كما زعم لم يكن لقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [١٦] فائدة، بل يكون تكراراً صرفاً.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [١٧] [المجادلة]، فقد احتج به صاحب الجوهرية على إثبات المذهب الأول وإبطال ما عداه، متوهماً أن معنى قوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ أنهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه، وهو وهم كاذب؛ لأن المعنى أنهم يحلفون لله في الآخرة أنهم ما كانوا مشركين^(١) كما يحلفون لكم في الدنيا أنهم منكم، ويحسبون أنهم على شيء من النفع

(قوله): «فقد احتج به صاحب الجوهرية على إثبات المذهب الأول وإبطال ما عداه» وذلك لأن مقتضى كلام النظام أنه صدق، ومقتضى كلام الجاحظ أنه واسطة، وقد حكم الله بكذبه.

(١) قال السيد العلامة صفى الدين أحمد بن محمد إسحاق رحمته الله هنا بعد كلام ما لفظه: وما ذكره ابن الإمام من معنى الآية هو الذي في الكشف والبيضاوي، إلا أنها لم يمنعنا من اعتقادهم صحة ما حلفوا عليه في وقت الاضطراب بالمعرفة، بل جعلنا ذلك صحيحاً باعتبار شدة نفاقهم ومروهم عليه حتى استمر ذلك معهم إلى وقت تصير المعارف فيه ضرورية، وأن الكشف عن الحقائق لقوة نفاقهم وصيرورته طبعاً في الحياة وبعد بعثتهم لا يجديهم نفعاً، وحيث لا يتوجه على صاحب الجوهرية منع ابن الإمام عليه السلام بأنه وهم كاذب. بقي هاهنا أبحاث ينبغي التنبيه عليها: أولها: أن الذهن الكليل الفاتر والفهم السقيم القاصر تبادر إليه من عبارة صاحب الكشف أن مراده بالكاذبين هم المتصفون بهذه الصفة القبيحة، أعني رذيلة الكذب، وليس المراد أنهم هم الكاذبون فيما حلفوا عليه، بل المراد أن من صدر عنه الكذب في الدنيا والآخرة والحلف عليه هو البالغ في هذه الصفة الغاية القصوى، والله ولي التوفيق والهادي إلى سبيل التحقيق. وثانيها: ما ذكره صاحب الكشف وتعرض له، وهو اختلاف العلماء في كذبهم في الآخرة، فقال بعضهم: القرآن ناطق بذلك نطقاً لا اشتباه ولا مرية فيه، كما ترى في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [٣٦] انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [٣٧] [الأنعام]، وقال بعضهم: عند ذلك يختم على أفواههم، هذا ملخص ما تعرض له جار الله [١٧]. وثالثها: أن الخبر عند النحاة هو الجزء المتمم للفائدة، وهو مورد الصدق والكذب ومحل الحكم،=

[١٧]- وفي حاشية ما لفظه: وهذا على القول بجواز الكذب في الآخرة، ومنعه أبو علي وأبو هاشم وغيرهم من المعتزلة، وتأولوا الآية بأنهم قد نسوا كفرهم لما شاهدوا أحوال القيامة وأهوالها، ويكون معناه أنهم كاذبون في الدنيا، ذكر معناه في تجريد الكشف، فعلى هذا يمكن توجيه كلام صاحب الجوهرية من دون تكير فتأمل. (من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد).

بالأيمان الكاذبة ألا إنهم هم الكاذبون في حلفهم أنهم ما كانوا مشركين.
وكيف يصح التفسير بأنهم يعتقدون هناك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار
إلى علم ما أنذرتهم به الرسل.
ولو الدنا قدس الله روحه قول في الصدق والكذب مغاير لما تقدم حاصله: موافقة
الجاحظ في معنى الصدق، وموافقة النظام في معنى الكذب إن كان ثمة اعتقاد.
فالواسطة عنده ثلاث صور: مطابق الواقع وغير المطابق إذا كان من دون اعتقاد
كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك، ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجهل
المركب، وأما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ^(١)
كذب في هذا القول^(٢).

= فإذا قلت لمن قال: زيد بن عمرو قائم: صدقت أو كذبت رجع إلى قوله: «قائم» لا إلى الحكم بالبتة،
فإذا تقررت هذه القاعدة فكيف يصدق على ما ورد في الحديث الصحيح أنه يقال للنصارى يوم
القيامة: ما كنتم تعبدون؟ فيقولون: كنا نعبد المسيح بن مريم، فيقال: كذبتُم ما اتخذ الله من صاحبة
ولا ولدا، فإنه رجع فيه التكذيب إلى غير محل الحكم. قيل: وجه صدق القاعدة وانطباقها على ما في
الحديث أن تكذيبهم واقع في محل الحكم، وذلك أنهم لما أخبروا بعبادتهم للمسيح بن مريم ونسبوه
إلى أمه التي هي نسبة الحق وعدلوا عما كانوا ينسبونه وأمه في دار الدنيا متوهمين أنهم منزّهون له عن
ذلك فكذبوا لذلك، فلم يقع التكذيب إلا على محل الحكم. وهذا الجواب في غاية الجودة والمناسبة.
البحث الرابع: قول ابن الإمام فيما نقله عن صاحب الجوهرة آخر البحث فإنه فسق بالإخلال.. إلخ:
وهو أن يقال: كيف يحكم بالفسق على من تكلم بكلمة الكفر ومقتضاه الحكم بالإكفار لا بالتفسيق؟
قلت: لعل ذلك محمول على اختيار صاحب الجوهرة لمذهب أبي هاشم من عدم ثبوت الكفر على من
جرى على لسانه الكلمة الكفرية إلا مع مساعدة العقيدة على ذلك الجاري؛ فلذا قال: وأما إذا كان مكلفاً
بذلك أي بالإخبار بخلاف ما أخبر به وكان مأخوذاً باعتقاده فالتفسيق يتوجه إلى ما جرى على لسانه ثم
يختبر بعد ذلك اعتقاده، وينظر ما انطوى عليه فؤاده فيؤاخذ بما هو مقصوده ومراده، والله أعلم
بالصواب، وإليه المرجع والمآب. حرره أحمد بن محمد بن إسحاق وفقه الله للصواب. اهـ باختصار.

- (١) لأنها لم تحصل فيه مطابقة المجموع ولا عدم مطابقة المجموع حتى يكون صدقاً أو كذباً.
(٢) قوله: «كذب في هذا القول» ومثل معنى هذا للإمام شرف الدين، أعني مطابق الواقع مع اعتقاد
عدمها كذب، وقد ذكره ابن رافع في شرحه على الأثر، قال: لأنه يعبر عن اعتقاده، فهو كاذب. اهـ.
وهاهنا مذهب آخر أشار إليه المحقق الوجونفوري في الفرائد شرح الفوائد الغيبانية بعد حكاية
الثلاثة المذاهب المشهورة بلفظ: وهاهنا احتمال أقرب من مذهب الجاحظ لم يذهب إليه أحد، وهو أن

ومن أثبت الواسطة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين عليه السلام؛ لأنه صرح في شرح

يكون الصدق بتحققها، والكذب بانتفاء واحد منهما. أقول: وإليه ذهب السيد حسن الجلال في عصام المتورعين. وها هنا قول لمح إليه المحقق عصام الدين الإسفرائيني في شرحه على تلخيص المفتاح محصولة: أن الصدق والكذب كما يتصف بهما الخبر يتصف بهما المخبر، وهو في وصفيته بكل منهما بمعنى يخالف الآخر، غير أن ذلك المحقق لم يوضح القول في تحقيق ذلك بحيث ينزاح الإشكال ويعرف من أين اعتور هذه الأقوال الاختلال.

وأقول في تحقيق ذلك: إن الصدق والكذب كما يوصف بهما الخبر يوصف بهما المخبر، وهذا معلوم من اللغة وموارد الاستعمال ضرورة، لكنه متى قصد اتصاف الخبر بأيهما مع قطع النظر عن المخبر فلا شك أنه يكون الملحوظ إليه حيثئذ كون الخبر حكاية عن الواقع ونفس الأمر، فإن طابقه الخبر كان صادقاً، وإلا كان كاذباً، ولا واسطة بين النقيضين، فصح بهذا قول الجمهور، وهو أن الخبر إما صادق أو كاذب ولا واسطة، ومتى قصد وصف المخبر بأيهما مع قطع النظر عن نفس الخبر فالملاحظ إليه حيثئذ حال المخبر، ولا شك أن إخباره حكاية عما في ذهنه من نسبة إيقاعية أو انتزاعية، فإن طابقت الحكاية المحكي كان الخبر صادقاً، وإلا كان كاذباً، وبهذا يصح أن صدق المخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها، فإن فرض عدم الاعتقاد كإخبار النائم والساهي والمجنون بل الظان والشاك لم يتصف المخبر بصدق ولا كذب، وبهذا يتضح تحقيق الواسطة في المخبرين، فيكون منهم من ليس بصادق ولا كاذب، وعلى هذا دلت آية: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾، فإن القائلين بهذا القول بصدد بيان حال المخبر، فمع جزمهم بعدم صدقه صح لهم ترديد حاله بين الكذب والجنون، وتأويل الآية المشهور وإن كان ممكناً لكنه خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلا لدليل، واستدلال الجمهور بالإجماع على تصديق اليهودي إذا قال: الإسلام حق، وتكذيبه إذا قال: الإسلام باطل إن عونا بتصديقه وصف خبره بكونه صادقاً سلمنا ولا يضرنا، بل هو مطلوبنا، وإن عونا به وصف المخبر بكونه صادقاً منعنا الإجماع.

ومنشأ الوهم والاختلاف في هذه المسألة هو ظن أن وصف المخبر بالصدق لصدق خبره واعتقاد التلازم بينهما، وليس بشيء؛ بدليل آية المنافقين، فإن قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ صريح في تصديق الخبر، وقوله بعده: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ نص في تكذيب المخبر، فدل على أن صدق أحدهما لا يستلزم صدق الآخر، وأنه في كل منهما بمعنى يخالف الآخر، وبهذا التحقيق يتضح الصدق من المين، ويعرف به ما يرفع الخلاف من البين. ثم بعد تحرير هذا رأيت المحقق الجونفوري قد قال في آخر مباحث الصدق والكذب ما لفظه: ولا يبعد أن يدعى أن للصدق والكذب إطلاقين: أحدهما وهو الشائع: ما ذكره الجمهور، والثاني: ما ذكره النظام، سواء كان الإطلاق بطريق الاشتراك، أو يكون الثاني بطريق التجوز، وعليه يحمل الكذب في الآية، وفي حديث عائشة: «يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ». اهـ كلامه، وهو كما ترى فتأمل وأنصف. (من إفادة الشيخ العلامة محمد بن صالح السبوي رحمته الله).

التجريد في باب الإقرار بأن إقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب، وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على أن خبر الساهي والناسي يوصف بالكذب إذا خالف الواقع، فخالف كلامه من هذا الوجه^(١) هذا القول.

وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر حاصله: أن مطابق الواقع صدق كما قاله الجمهور، ومخالف الواقع كذب في صورتين: إحداهما: أن يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ، والأخرى: أن يصدر الخبر لا عن أمانة سواء وافق الاعتقاد أو لم يكن ثمة اعتقاد، وأما إن صدر الخبر المخالف للواقع عن أمانة لم يسم خبره كذباً ولا يسمى كاذباً، وهذا كأن يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر أنت بذلك وينكشف عدم قدومه.

قال: إذ المعلوم لغة وشرعاً أن مثل هذا لا يسمى كذباً ولا المتكلم كاذباً. وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما إذا لم يكن مكلفاً بالإخبار بخلاف ما أخبر عنه ومأخوذاً باعتقاده.

وأما إذا كان مكلفاً بذلك فإن فسق بالإخلال بما كلف به وخرج إلى عداوة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب، وهذا كالإخبار بأن الله تعالى جسم، وأن له ثانياً، وسواء أخبر بذلك لشبهة أو جرأة، وإن لم يفسق كالإخبار بالشفاعة للفساق^(٢) فهو محتمل للكذب وعدمه. انتهى كلامه.

وأنت خير بأن هذه تفصيلات يبعد أن تنتهض على شيء منها دلالة. وإذا قد عرفت أن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب فمعه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه أيهما^(٣)، وقد وضع لكل من الثلاثة الأقسام فصلاً فقال:

(١) له أن يقول: مع الهازل اعتقاد لا الساهي والنائم. اهـ منقولة.

(٢) في المطبوع: للفاسق.

(٣) وهل يجري التقسيم على الأقوال كلها؟ الظاهر ذلك، والله أعلم.

[فصل في الخبر المعلوم صدقه]

(فصل: والمعلوم صدقه) من الأخبار منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه، فالمتفق عليه أربعة: الأول: **(خبر الله تعالى)** فإنه لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى.

والثاني: **(خبر رسول الله ﷺ)** لأنه معصوم عن الكذب^(١) عمداً على الإطلاق، وسهواً في التبليغ؛ لدلالة المعجزات، وقد تقدم تقريره.

(و) الثالث: (ما علم وجود خبره ضرورة) كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وكقولنا: الصلاة واجبة^(٢) فإنها معلومة من ضرورة الدين.

(أو نظراً) كقولنا: العالم حادث^(٣)، وكخبر أحدنا الموافق لخبر المعصوم.

(و) الرابع: (خبر الأمة^(٤)) كلها؛ لشهادة الله ورسوله بعصمتها.

والمختلف فيه ستة: الأول: **(الخبر (المحفوظ بالقرائن)^(٥))** كخبر ملك عن موت

(قوله): «المتفق عليه أربعة» لا يخفى أن خبر الله وخبر رسوله ﷺ وخبر الأمة داخل تحت ما علم وجود خبره نظراً، فيكون المتفق عليه قسمين: ما علم وجود خبره نظراً، وما علم وجود خبره ضرورة، ولو صرح المؤلف ﷺ في المتن بالاتفاق فيما هو متفق عليه والاختلاف فيما هو مختلف فيه لكان صواباً؛ لإيham عبارة المتن بالاتفاق على أن الكل مما علم صدقه.

(قوله): «والمحفوظ بالقرائن» أي: الخبر الأحادي المفيد للعلم بمعونة القرائن، وحينئذ يفراد بالقرائن القرائن المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر عادة كما ذكره المؤلف ﷺ في خبر الملك، فيخرج المتواتر؛ فإنه قد يتوقف على القرائن أيضاً، لكن المراد القرائن المتصلة اللازمة للخبر،=

(١) هذا التعليل يدل على أن بعض خبر الرسول ﷺ غير معلوم الصدق، وهو ما كان في غير التبليغ سهواً فينظر، والله أعلم.

(٢) إلا عند النظام إذا صدر من كافر فهو كاذب؛ لأنه مخالف لاعتقاده، وهو عند الجاحظ واسطة، والله أعلم.

(٣) إلا عند الجاحظ والنظام إذا صدر من ملحد.

(٤) وكذلك العترة. (فصول).

(*) لفظ العضد: كخبر أهل الإجماع. اهـ وفي بعض الحواشي: أن خبر الأمة أعم من أن يكونوا مجتهدين أو لا، بخلاف ما سلف في الإجماع، فالإجماع أخص مما هنا.

(٥) ويعز وجوده في الشرع، بل قال عضد الدين: إن ذلك لا يوجد في الشرع، وإنه لا يشترط عدالة المخبر فيما يعلم بالقرائن. اهـ والله أعلم.

ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة وخروج الملك وراء الجنائز على نحو تلك الهيئة، فإنه يفيد العلم، وهو اختيار والدنا قدس الله روحه^(١)، وقول النظام والجويني والرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي.

وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب: «والباقون أنكروه» أن المنكرين لإفادته العلم هم الأكثر.

= وكان ينبغي من المؤلف إخراجها إذ ليست هي المرادة هنا، ولعل للمؤلف عليه السلام أغفل هاهنا الفرق بين القرائن المنفصلة والمتصلة اللازمة اعتماداً على ما سيأتي في شرح قوله: وفي أقله أقوال، فإنه أشار إلى القرائن المتصلة اللازمة وإلى جواز توقف المتواتر عليها، وأنه يتفاوت لأجلها حيث قال: لأنه إنما يصح إذا تساوى الخبران في القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين.. إلخ، وصرح أيضاً باختلافه لأجلها بقوله فيما سيأتي: والصحيح اختلافه باختلاف المخبر والخبر والمخبر عنه، وتوضيح المقام أن القرائن منها ما يفصل عن الخبر ولا يلزمه بل يفك عنه كما ذكره المؤلف عليه السلام من خبر للملك.. إلخ، ومنها ما يلزم الخبر ولا يفك عنه، وهي أربعة أنواع؛ لأنها إما أحوال راجعة إلى نفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له للموجبة لتحقيق مضمونه، أو أحوال راجعة إلى المتكلم بالخبر مثل كونه موسوماً بالصدق مباشرة للأمر الذي أخبر به، أو أحوال راجعة إلى الواقعة التي أخبروا عن وقوعها مثل كونها قريب الوقوع فيحصل بإخبار عدد أقل أو بعيدة فتشتر إلى أكثر، أو أحوال راجعة إلى السامع مثل فطائه وقرسه. فحصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن لا يقدح في التواتر؛ ولذلك يختلف باختلافها. قال في الجواهر: اختلف العلماء في إفادة المتواتر للعلم هل يجوز أن يتوقف على القرائن أم لا، فمنهم من منعه؛ لأن العلم بصدق الخبر المتواتر ضروري بنفس الخبر لا بغيره، ومنهم من جوزه، وهو المختار، وإليه ذهب النظام من المعتزلة؛ محتجين بأنه لو لم يميز لزم أن لا تكون الأخبار المتواترة متفاوتة في إفادتها للعلم، واللازم متنف؛ لأنها تتفاوت قطعاً، فتارة تتفاوت في الخبر، أي: المتكلم؛ إذ قد تخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم السامع العلم بها، وقد تخبر جماعة أخرى بتلك الواقعة المعينة مع تساويهم في العدد ولا يفيد خبرهم السامع العلم بها، وليس ذلك إلا لتحقيق القرائن الدالة على الصدق في الجماعة الأولى وانتفاءها في الجماعة الثانية، وإلا فالواقعة متحدة وعدد المخبرين متساو والسامعون متحدون، مثل ما علم أن الجماعة الأولى لا داعي لهم إلى الكذب في ذلك الخبر أو لهم صارف عنه، أو مثل كونهم محتفظين عن الكذب موسومين بالصدق. وتارة تتفاوت في المخبر عنه، أي: الواقعة التي أخبروا بها؛ إذ يفيد خبر جماعة معينة في واقعة علم السامع بها ولا يفيد خبر الجماعة المعينة في واقعة أخرى لاختصاص الواقعة الأولى بكونهم متلبسين بها، كما إذا أخبر دخاليل للملك بأحواله الباطنة. وتارة تتفاوت في المخبر بلفظ اسم المفعول، أي: السامع؛ إذ قد يخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم العلم للسامعين المخصوصين ولا يفيد العلم للسامعين الآخرين مع اتحاد المخبرين واتحاد الواقعة، وليس ذلك إلا لفظانة السامعين وقرسهم دون السامعين الآخرين.

(قوله): «وظاهر كلام الرازي» مبتدأ خبره قوله: أن المنكرين.. إلخ، وقوله: حيث قال بيان لعل كون المنكرين هم الأكثر.

(١) وحاصل المذاهب فيه أربعة: الأول: أنه يفيد العلم عند انضمام القرائن فقط، وهو المختار. الثاني: أنه يفيد العلم مطلقاً على الأطراد. الثالث: أنه يفيد لا على أطراده. الرابع: أنه لا يفيد أصلاً، بل إنما يفيد الظن فقط. (سعد).

(و) الثاني: الخبر (المتواتر، وهو) في اللغة ما تتابع من الأمور واحداً بعد واحد بفترة، من الوتر، ومنه: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى﴾ [المؤمنون: ٤٤].

وفي الاصطلاح: (خبر بلغت رواته عدداً لا يكذب عادة^(١)) أي: يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد (خلافاً للسُّمَنِيَّة^(٢)) وهم قوم من الهند.

(و) كذا (البراهمة) وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل، فإنهم أنكروا إفادته العلم حال كونه (ماضياً وحاضراً عند أكثرهم، وماضياً) فقط (عند الأقل) منهم، حيث قالوا: لا علم في غير الضروريات إلا ما يعلم بالحواس دون الأخبار وغيرها.

(قوله): «بفترة» بأن لا يتخلل زمان كثير فيعد منقطعاً، ولا يقل التخلل فيعد متصلاً، فأما مع عد التراخي فهو المداركة والمواصلة كذا في حواشي الفصول.

(قوله): «السمنية» بضم السين وفتح الميم مع تخفيفها، قوم من عبدة الأوثان، كذا في شرح الفصول.

(قوله): «لا يجوزون على الله بعثة الرسل» فأنكروا المتواتر سدا لطريق الشريعة؛ لأنه لا طريق لنا إليها إلا الكتاب والسنة، ولا طريق لنا إليها إلا النقل المتواتر، ذكره في الجوهرة وشرحها.

(قوله): «ماضياً» كالأمام الماضية والقرون الخالية.

(قوله): «وحاضراً» وهي ما كانت موجودة الآن، نحو الأخبار بوجود مكة.

(قوله): «عند الأقل منهم» من بيانية لا تفصيلية، وقد سبق نظيره.

(قوله): «حيث قالوا: لا علم في غير الضروريات إلا ما يعلم بالحواس دون الأخبار وغيرها» ينظر في تطبيق [١] هذا الكلام على مدعاهم المذكور في الفن وفي معناه؛ إذ لا يصح استثناء المعلوم بالحواس من الضروريات ولا من غيرها، ولعله أراد بالضروريات الوجدانيات، فما يعلم بالحواس هو غيرها، فصح استثناءه من الغير، والأخبار المتواترة هي من الغير أيضاً لكنها لا تعلم بالحواس، فصح قوله: دون الأخبار. (وقوله): «وغیرها» لعله أراد به ما يعرف بالأدلة العقلية القطعية.

(١) قال ابن الهمام: المتواتر: خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة بل بنفسه. وقال ابن الملك في شرح المنار: عرفه المحققون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، فقوله: «بنفسه» يخرج خبر جماعة أفاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر، كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت ولده على الصحيح أي الذي عليه الجمهور. (من شرح ملا علي قاري على النخبة).

(٢) السُّمَنِيَّةُ، كعُرَيْيَّةٍ: قَوْمٌ بِالْهِنْدِ، ذَهْرِيُونَ، قَائِلُونَ بِالتَّنَاسُخِ. (قاموس).

[١] - لعل بناء كلامه أن المحسوسات من الضروريات، وليس كذلك، فكلام المؤلف مستقيم، ولا وجه لتخصيص الضروريات بالوجدانيات، فتأمل اهـ لا يخفى أن المحسوسات من الضروريات كما صرح به العضد في بحث القياس، فكلام القاضي المحشي مستقيم (ح عن خط شيخه).

(لنا) أنا نجد من أنفسنا (العلم) الضروري^(١) (ضرورة بالبلاد النائية) كمكة والمدينة (والأمم الماضية) كالأنبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم، وما ذاك إلا بالأخبار قطعاً. وقد أورد عليه شكوك^(٢)، منها: أن التواتر لا يقع؛ لأنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد، وهو ممتنع عادة.

ومنها: أنه لو وقع لم يفد العلم؛ لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة؛ إذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً، ولأن الجملة مركبة من الآحاد، بل هي نفسها، فإذا جاز كذب الآحاد جاز كذب الجميع قطعاً؛ لأن لازم الجزء لازم الكل، وتجوز الكذب ينافي حصول العلم.

ومنها: أنه لو أفاد العلم لأدنى إلى تناقض المعلومين؛ لجواز أن يخبر جمع كثير بشيء ومثلهم بنقيضه، وذلك محال.

ومنها: أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى عليه السلام أنه قال: «لا نبي بعدي^(٣)»، وهو ينافي نبوة نبينا صلوات الله عليه، فيكون باطلاً.

(قوله): «ضرورة» هذا قيد للوجدان، أي: وجدان كوننا علمين بالبلاد النائية ضروري، أي: حاصل بلا نظر.

(قوله): «فيما يعود إلى الجزم» وإن كان أحدهما أوضح [١].

(١) لا يقال: الضروري يغني عنه قوله: ضرورة؛ لأنه يقال: ضرورة قيد للوجدان كون العلم التواتري ضرورياً لا نظرياً فافترقا.

(*) قال البرماوي في شرح منظومته في أصول الفقه في ذكر تواتر السنة من مباحث التواتر ما لفظه: لكن التواتر في السنة قليل حتى إن بعضهم نفاه إذا كان لفظياً، وهو أن يتواتر لفظه بعينه، لا إذا كان معنوياً، كأن يتواتر معنى في ضمن ألفاظ مختلفة ولو كان ذلك المعنى المشترك فيه بطريق الزوم، ويسمى التواتر المعنوي. اهـ المراد نقله. وهو بحث طويل نفيس صحح فيه كون التواتر اللفظي مستفيضاً في السنة، ونقل كلام ابن الصلاح في ذلك وما تعقب به، ودفع ذلك التعقب، فليراجع إن شاء الله تعالى.

(٢) ستة.

(٣) المشهور في الكلام قول موسى: شريعتي لا تنسخ أبداً، وتمسكوا بالسبب أبداً.

[١] - إذ الجزم متفق فيها وإن اختلفا بأن العلم في أحدهما بالتواتر والآخر بالحس. (ح).

ومنها: أنه لو أفاد العلم لم يكن ضرورياً؛ إذ لو كان كذلك لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات، واللازم باطل؛ لأننا إذا عرضنا على أنفسنا وجود إسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

ومنها: أنه يستلزم الوفاق فيه، وهو متنف في المتواتر؛ للمخالفة. والكل مردود، أما إجمالاً فبأن دليلنا ضروري، وما ذكرتموه تشكيك في ضروري فلا يسمع، وأما تفصيلاً فالجواب عن الأول: بأنه قد علم وقوعه، والفرق وجود الداعي هنا لا في الطعام.

وعن الثاني: بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الأحاد^(١)، فإن الواحد جزء العشرة لا العشرة، والعسكر^(٢) يغلب ويفتح، والواحد منه لا يغلب ولا يفتح. وقولهم: لازم الجزء لازم الكل إنما يصح في الأجزاء المحمولة، وأما الأجزاء الخارجية فلا.

وعن الثالث: بأنه فرض محال^(٣).

(قوله): «إنه يستلزم» يعني لو كان ضرورياً.

(قوله): «لا العشرة» فليست جزء العشرة.

(قوله): «في الأجزاء المحملة» أي: العقلية، كجزء الماهية، نحو الإنسان حيوان ناطق.

(قوله): «لا الخارجية» فلا يثبت للكل ما يثبت لها في الخارج.

(قوله): «فرض محال» فإن تواتر التقيضين محال.

(١) حاصله أن حصول العلم سواء كان بخلق الله بطريق العادة أو بإيجاب الإخبار إياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة؛ بأن يزول بانضمام الواحد إليه احتمال الكذب عند السامع وإن كان محتملاً له في نفسه من حيث إنه خبر. ثم لا يخفى أن الشبهة الأولى تنفي وقوع التواتر، والأخيرتين تنفيان إفادته العلم الضروري، والبواقي إفادته العلم. (سعد الدين).

(٢) متألف من الأشخاص، وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراد. (عضد [والتصحيح منه]).

(٣) لأن التواتر إنما يفيد العلم في الأخبار من المحسوسات، ولا يمكن وقوع التناقض فيها. (من الإيهاج شرح المنهاج).

(*) قوله: وعن الثالث: «وأجاب المحقق الجلال عن هذا بأن الضابط حصول العلم بخبر الجماعة، فما حصل به العلم من خبر إحدى الجماعتين فهو المتواتر دون الآخر. (شرح المختصر).

وعن الرابع: بمنع^(١) كمال العدد في جميع المراتب^(٢).

وعن الخامس: بأن الضروري أنواع مختلفة يفارق بعضها بعضاً بالسرعة وغيرها.

وعن السادس: بأن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد، وإلا ورد خلاف السوفسطائية^(٣).

وإذ قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فهذه **(مسألة)** تشتمل على أمور ثلاثة: أولها: في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري أو نظري. وثانيها: في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها. وثالثها: في التواتر المعنوي.

[الخلاف في العلم الحاصل عن التواتر]

أما الأول: وهو الخلاف في العلم الحاصل عنه فقال الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام صرح به في كتاب «البالغ المدرك» والجمهور من أئمتنا والفقهاء والمتكلمون من المعتزلة والأشاعرة: **(وهو ضروري؛ لوقوعه لمن لم ينظر)** في أحوال المخبرين من العدد وانتفاء المواطة ونحو ذلك **(و) لمن (لم يبلغ حد النظر كالصبيان)**

(قوله): «في جميع المراتب» إذ يحتمل أن في بعضها من لم يبلغ عدد التواتر، فلم يحصل شرط العلم.
(قوله): «لجواز العناد» يعني من الشرذمة القليلة.

(١) في تحرير ابن الهمام وشرحه ما لفظه: (وأخبار اليهود آحاد الأصل) يكفي للمانع احتمال كونه آحاد الأصل، على أنه ثبت بالنقل أن بخت نصر قتلهم بحيث قتلوا ولم يبق منهم عدد التواتر، وقد اشترط في التواتر استواء الطرفين والوسط في الكثرة التي يحصل بها [١] التواتر.

(٢) لأن شرط حصول العلم بالتواتر العلم بكمال نصابه في كل مرتبة، فلا نسلم حصول نصابه ولا بعضه في أول مرتبة هذا الخبر المختلق، وإنما اشتهر بين الفريقين مختلفاً كما تشتهر الأكاذيب المصنوعة. (شرح جلال للمختصر).

(٣) فإن منهم من ينكر ثبوت حقائق الأشياء ويقول: إنها خيالات باطلة، وهم العنادية، ومنهم من يزعم أنها تابعة للاعتقاد، فلو اعتقد المعتقد العرض جوهراً أو العكس فالأمر كما اعتقد، وهم العندية، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا بثبوته، ويزعم أنه شاك وأنه شاك في أنه شاك وهلم جرا، وهم اللا أدريّة، والحق أنهم لا يستحقون الجواب، بل يقتلون ويضربون ويقال لهم: لا تجزعوا فإنه لا ثبوت لشيء. وسوفسطاء: اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف، ويقال: سفسط في الكلام إذا هذى. (شرح تحرير).

[١] - في المطبوع: منها. والمثبت من شرح تحرير ابن الهمام.

والبله الذين لا يتأتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظرياً لما حصل لغير الناظرين.
(وقيل^(١)): بل العلم الحاصل عن التواتر **(نظري)** وهو قول البغداديين وأبي الحسين البصري وابن الملاحي من المعتزلة والجويني من الأشاعرة وبعض الفقهاء؛ وذلك **(لاحتياجه إلّا)** المقدمتين، ولو كان ضرورياً لم يحتج.
 بيان ذلك أن العلم لا يحصل إلّا بعد **(العلم بانتفاء اللبس في خبره)** بأن يكون محسوساً لا اشتباه^(٢) فيه، **(و)** بعد علم انتفاء **(داعي الكذب، وذلك بأن يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم)** إليه وكل ما كان كذلك فليس بكذب، وما ليس بكذب فهو صدق؛ لعدم الوسطة.

(ورد بالمنع) لاحتياجه إلى سبق العلم بذلك، بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن إلى الأمور المذكورة، وقد لا يلتفت إليها على التفصيل^(٣)، وإمكان الترتيب

(قوله): «ورد بالمنع لاحتياجه» اللام متعلقة بالمنع، وليست للتعليل، والمعنى ورد بمنع احتياجه.. إلخ.

(قوله): «وإمكان الترتيب» أي: ترتيب المقدمتين ليحصل الإنتاج [١].

(١) وميل الغزالي إلى أنه قسم ثالث. (عضد). حاصل كلامه: أنه ليس أولياً ولا كسبياً، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا: العشرة نصف العشرين؛ لأنه قال في المستصفي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أن الوسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا: الموجود لا يكون معدوماً، فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين: إحداهما: أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع. الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه [كغيره من النظريات]. (سعد الدين).
 (٢) إشارة إلى وجه اشتراط الاستناد إلى الحس، يعني أن العقلي قد يشبه على الجمع الكثير، كحدوث العالم على الفلاسفة. (سعد).

(٣) وتحقيقه أن العلم الحادث إنما يفتقر إلى العلم بسببه لا إلى العلم بانتفاء سبب نقيضه، لكن الضرورة إذا استقرت في الذهن غفل عن ملاحظة سببها فلم يحتج إلى العلم بها إلى ملاحظة ترتيبه على قانون الكسب وإن احتاج إلى إدراك السبب غير مرتب كما في الحدسيات، فإن الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب بلا ملاحظة ترتيبها، والعلم التواتري من هذا القبيل، وهو ظاهر كلام الغزالي، وهو الحق، وإليه ينبغي رد كلام الفريقين. (شرح الجلال).

لا يوجب الاحتياج، وإلا لزم في كل ضروري؛ لأنك إذا قلت: الأربعة زوج فلك أن تقول: لأنه منقسم بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، وإذا قلت: الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول: لأن الكل مركب منه ومن غيره، والمركب من الجزء ومن غيره أعظم من الجزء، فالكل أعظم من الجزء.

(وقيل بالوقف) للتعارض بين الأدلة وعدم تميز الصحيح منها عن غيره، وهذا قول المرتضى الموسوي والآمدي.

[شروط التواتر]

وأما الثاني: فمن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد.
أما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في أهل التواتر، وقد جمعها قوله:
(وشرطه^(١) في كل مرتبة^(٢) بلوغ المخبرين عدداً يمنع الاتفاق عادة مستندين إلى الحس) فأولها: تكثر المخبرين وبلوغهم حداً يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب.

وثانيها: إسنادهم لذلك الخبر إلى الحس، لا إلى غيره كالعقل^(٣) فإنه لا يفيد قطعاً.

(قوله): «يمنع الاتفاق» أي: يمنع ذلك العدد توافقهم على الكذب.

(قوله): «كالعقل» نحو حدوث العالم.

(١) وشروط التواتر الصحيحة في المخبرين ثلاثة: أحدها: تعدد النقلة بحيث يمنع التواطؤ عادة على الكذب. وثانيها: الاستناد في إخبارهم إلى الحس، أي: إحدى الحواس الخمس، لا إلى العقل لما سبق، ولا يشترط الاستناد إلى الحس في كل واحد منهم. وفي الشرح العضدي: لأنه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً. وقال السبكي: وعندي هنا وفقه. (المراد نقله من التحرير وشرحه).

(٢) قوله: «في كل مرتبة» إشارة إلى أنه شرط لتعدد الطريق في التواتر، فإن لم تتعدد كان متواتراً فيها حصل به الشرط ومن بعد آحادي. قال المحلي في شرح قول الجمع: فيشترط ذلك في كل الطبقات: أي في كل طبقة ليفيد خبرهم العلم، بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الأولى فلا يفيد خبرهم العلم، ومن هذا يتبين أن التواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحاداً فيها بعدها، وهذا محمل القراءات الشاذة. اهـ المراد نقله من خط السيد إسماعيل بن محمد إسحاق رحمته الله.

(٣) نحو أن يخبر أن الله قادر وأنه ليس بجسم ونحو ذلك مما لا تعلق للحس به. (منهاج).

وثالثها^(١): استواء مراتب المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الأولين، فلا تخلو مرتبة عنهما.

(وضابطه) أي: ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند القائلين بأن العلم الحاصل عن التواتر ضروري **(حصول العلم^(٢))** بصدقه، فإذا علم ذلك علم

(قوله): «وضابطه.. إلخ» هذا بيان لكيفية العلم بحصول هذه الشرائط، يعني هل يتقدم العلم بها على العلم بالتواتر كما هو شأن العلم النظري، أو لا يتقدم عليه، بل يكشف حصول العلم بالتواتر عن حصولها؟ وهذا معنى ما في شرح المختصر حيث قال: وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله، وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه، فإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط. فقول المؤلف عليه السلام: والعلم بحصوله من قبيل أعجبني زيد وكرمه [١]. وضمير حصوله لشرط التواتر. **(قوله):** «عند القائلين» قيد للضابط.

(١) قال بعض الأذكياء: لا حاجة إلى هذا الشرط الثالث؛ لأنه يحصل العلم بخبر التواتر بمجرد حصول الشرطين الأولين، ألا ترى أنه إذا أخبر أهل التواتر عمن لا يحصل العلم بخبره فإنه يحصل العلم بصدور مضمون ما أخبر به أهل التواتر عمن نقلوه عنه وإن لم يحصل العلم بحصول ما نقله عمن نقله عنه فليتأمل. (من خط السيد صلاح الأحمش).

(*) أراد عليه السلام باستواء مراتب المخبرين ما صرح به ابن الحاجب وشارحه العضد وصاحب الفصول من اشتراط استواء طرفي الناقلين، وهما الأول والآخر والوسط، وظاهر كلام ابن الحاجب اشتراط الاستواء الحقيقي، واعترضه الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج وضعف ذلك الاشتراط، ولكن كلام شارحه العضد يقتضي أن ليس مراد ابن الحاجب المساواة الحقيقية؛ فإنه فسر استواء الطرفين والوسط بقوله: «أعني بلوغ طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر» فقوله: «ما بلغ عدد التواتر» يقتضي أن ليس المراد إلا المساواة في بلوغ عدد التواتر في الثلاث المراتب لا في قدر العدد كما صرح بذلك صاحب الفصول حيث قال: واستواء عددهم في الطرفين والوسط في عدم النقص لذلك العدد عن أقل عدد يحصل العلم بخبرهم. واحتراز عن ذلك في شرحه بما لو أخبر واحد ثم أخبر بخبره بعد ذلك جمع عظيم كحديث: تمسكوا بالسبب أبداً فإنه لا يكون متواتراً. قال: وأما أنه إذا روى الحديث عشرة فلا بد أن ينقله عنهم عشرة فلا يشترط، بل يكفي نقل خمسة عشر عن عشرة ونقل عشرة عن مائة، وليس المقصود إلا كمال العدد. فعرفت أن ليس المراد المساواة في مراتب المخبرين حقيقة، بل في كمال العدد، والله أعلم.

(*) هذا الشرط الثالث إنما يتم فيها وقع على أكثر من مرتبة واحدة، فأما ما وقع عليها فلا، وكذا حد التواتر بأنه نقل جماعة عن جماعة لا يظن تواطؤهم على الكذب أو يحيل العقل تواطؤهم.. إلخ، فإنه لا يتناول ما وقع عليها فليتنظر، والله أعلم. (من خط السيد إسماعيل بن محمد إسحاق).

(٢) قوله: «حصول العلم.. إلخ» قيل عليه: العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر، وإثبات التواتر به دور، وأجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم، والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر، وهذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الحقيقية مثل الصانع مع العالم، فإن قلت: العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة، قلت: عدم الدلالة ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل. (خيالي من حاشية شرح العقائد).

[١] - أي: مما أسند الفعل إلى شيء والمقصود إسناده إلى ما عطف عليه ليفيد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه ولا كذلك العطف بالمعهود ولا الإبدال. (حسن بن يحيى ح).

وجود الشرائط، لا أن الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها، خلافاً لمن يرى أنه نظري.

(و) إذ قد عرفت أنه لا بد فيه من العدد فقد وقع **(في أقله)** أي: أقل ما يحصل به العلم **(أقوال)** كثيرة^(١) **(فقيل)** يكفي في حصول العلم **(أربعة)** ذكر هذا القول صاحب الفصول^(٢)؛ إذ كم من أربعة يحصل العلم بقولهم دون ألف، وقطع أبو الحسين البصري وأبو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بأنه لا يحصل العلم بخبر الأربعة.

قال الباقلاني: إذ لو أفاده قول الأربعة الصادقين لأفاده قول كل أربعة صادقين، ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا^(٣)، لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق.

أما الملازمة الأولى فلأن الحكم على الشيء حكم على مماثله.

وأما الملازمة الثانية فلأنه إن علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية، وإن لم يعلم بذلك لزم أن يعلم كذبهم^(٤)؛ لأن الفرض أن محصل العلم بالصدق قول أربعة صادقين، فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فيتبني الملزوم وهو قول أربعة صادقين وانتفاؤه ليس بانتفاء القول ولا بانتفاء

(قوله): «في حصول العلم عنه» أي: عن التواتر.

(قوله): «سبق العلم بها» أي: بالشرائط.

(قوله): «أن محصل العلم بالصدق» بكسر الصاد وتشديده اسم فاعل.

(قوله): «فقد انتفى اللازم» أي: العلم بالصدق.

(قوله): «فيتبني للملزم» وهو قول أربعة صادقين. وتقرير الملازمة لو حصل قول أربعة صادقين لحصل العلم بالصدق، لكن لم يحصل، فيتبني للملزم، وانتفاؤه بانتفاء أحد أجزائه، وهو الصدق، لا بانتفاء القول ولا بانتفاء الأربعة، فإذا انتفى الصدق تعين الكذب فلم يحتج إلى التزكية.

(١) المذكور منها هنا عشرة.

(٢) نسبة في تعليق الشرح إلى أبي هاشم. (شرح فصول).

(٣) وهذا ليس بشيء؛ للتشديد في الزنا؛ ولهذا لا يجوز للشاهد أن يشهد بغير رؤية الإيلاج. (من شرح الجلال).

(٤) يقال: لا يلزم من انتفاء العلم بالصدق العلم بالكذب؛ لجواز ظن الصدق أو مرجوحيته أو استواء طرفيه هو والكذب، وبالجمل لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم إلا بدليل يرفع الأعم حتى يلزم العلم بالكذب، فالتزكية محتاج إليها مع عدم العلم والظن بالصدق، ومع ظن الصدق إن كان الجرح لمجرد خفة الضبط وغلبة السهو والنسيان، وبمثل هذا يورد على ما يلي هذا القول، فتأمل.

الأربعة؛ لوجودهما، فتعين أن يكون لانتفاء الصدق، وبانتفائه يتعين الكذب؛ لعدم الوساطة، وإذا تعين كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التزكية؛ لخلوها عن الفائدة.

والجواب: أن ما ذكره من الشرطية مبني على ما يجيء لهم من أن كل خبر أفاد علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة، وكليته ممنوعة؛ لأنه إنما يصح إذا تساوى الخبران في القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم والوقائع والسامعين من كل وجه؛ للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها، واستواؤهما من كل وجه بعيد عادة.

وقولهم: «لأن الحكم على الشيء حكم على مماثله» مسلم، ولكن لا مماثلة مع الاختلاف.

نعم، إذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم الصدق، ولكنه في غاية البعد.

(و) قيل: لا يكفي أربعة، بل لا بد من **(خمس^(١))** واختاره صاحب الفصول ونسبه إلى الجمهور.

وقطع قاضي القضاة وأبو رُشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم، وتوقف الباقلاني فيها.

وحجة القاطعين بمثل ما احتج به الباقلاني وهو أنه لو أفاده قول خمسة صادقين لأفاده قول كل خمسة صادقين.. إلى آخره، والجواب كالجواب.

(قوله): «إذا تساوى الخبران في القرائن» هي ما عرفت ما نقلناه سابقاً من الأحوال الأربعة اللازمة للخبر. وكان ينبغي من المؤلف رحمته هنا بيان الفرق بين القرائن اللازمة والقرائن المنفصلة؛ إذ لم يتقدم ذلك حتى يكفي الإجمال هاهنا.

(١) عدد أولي العزم من الرسل على قول من فسرهم به، وهم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام (برماوي). وقد جمعهم أبو شامة فقال:

أولو العزم نوح والخليل كلاهما وموسى وعيسى والنبي محمد

وقد أورد على الباقلاني^(١)، وأجيب عنه بأن خبر الخمسة قد يكون موجباً للعلم بدون التزكية وقد لا يكون موجباً له فيعلم كذب واحد، فتجب التزكية لا لأن الخمسة ليس محلاً للعلم^(٢) حتى يتساويا في كونها غير مفيدتين للعلم بأنفسهما، بل لتعلم عدالة الأربعة^(٣) وصدقهم، بخلاف الأربعة^(٤) فإنه يجب التزكية فيه لأجل أن هذا القدر ليس محلاً للعلم فيعدل بالتزكية، فلا تكون التزكية مشتركة بينهما، بل تختص بالأربعة.

(و) قيل: أقل ما يحصل به العلم **(سبعة)** ذكر هذا القول أيضاً صاحب

(قوله): «وقد أورد» أي: أورد ما احتج به الباقلاني، فثابت أورد ضمير عائد إلى ما احتج به الباقلاني فيما تقدم على الجزم بعدم حصول العلم بخبر الأربعة، وهو قوله فيما سبق: لو أفاده قول خمسة صادقين لأفاده قول كل خمسة صادقين.. إلخ، والمعنى: وقد أورد على توقف الباقلاني في الخمسة احتجاجة في الأربعة، فإنه يقتضي الجزم بعدم حصول العلم بخبر الخمسة أيضاً، فلا معنى للتوقف فيها؛ لأن التزكية كما تجب في الأربعة تجب في الخمسة، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم.

(قوله): «قد يكون موجباً للعلم بدون التزكية.. إلخ» الذي في الجواهر جواباً على الباقلاني ما لفظه: هذا إنما يرد على الباقلاني لو كان قائلاً بأن قول الخمسة في الشهادة يحتاج إلى التزكية مطلقاً، أما لو قال بأن قول الأربعة في الشهادة بالزنا يحتاج إلى التزكية مطلقاً، وقول الخمسة في الشهادة قد لا يحتاج إلى التزكية مطلقاً لإفادته العلم، وقد لا يحتاج إليها لعدم إفادتها العلم، فلذلك ترددت في الخمسة - فلا يلزم النقض، وإذا احتاجت إلى التزكية فإنما يحتاج إليها ليعلم عدالة الأربعة الذين هم أقل شهود الزنا عدداً من غير احتياج إلى تعديل الخامس.

(١) يعني أنه أورد على الباقلاني ما تقدم في منعه للأربعة، فكأنه قيل: لم منع في الأربعة وتوقف في الخمسة؟ فأجيب عنه بالفرق كما ترى.

(٢) بل هي محل له ولكن بمعنى أنها قد تكون موجبة له كما أنها تكون غير موجبة له، بخلاف الأربعة فليست محلاً للعلم أصلاً، وبتفسير محلية الخمسة للعلم بما ذكرنا يندفع ما لعله يفهم من مناقضة ذلك الظاهر مذهب الباقلاني؛ إذ هو قائل بالتوقف، فإذا كان قائلاً بالتوقف فكيف يقال: فتجب التزكية لا لأن الخمسة ليست محلاً للعلم؛ لإفهام هذه العبارة إفادة الخمسة للعلم دون الأربعة، فمع حمل العبارة على ما ذكرنا يندفع ذلك المفهوم الموهوم ويتلاءم منطوقها والمفهوم. (سيدي أحمد بن محمد إسحاق رحمته الله).

(٣) ظنن في نسخة بالخمسة.

(٤) فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا، وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضيّق وبالاختياط أجدر. (سعد). يريد أنه قد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأنه لا يلزم من الجزم بعدم حصول العلم بقول الأربعة في باب الشهادة الجزم بعدم حصوله بقول الأربعة في باب الخبر والرواية؛ لأن أمر الشهادة أضيّق وبالاختياط أجدر. (جواهر).

الفصول^(١)، ولعله من مقالات الباطنية.

(و) قال الإصطخري: أقله (عشرة) لأن ما دون العشرة آحاد.

(و) قيل: (اثنا عشر) كعدد النقباء في قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢]، وذلك لأنهم نصبوا للتعريف بأحوال بني إسرائيل، فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا.

(و) قال أبو الهذيل: أقله (عشرون) لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم بإسلام الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم.

(و) قيل: أقله (أربعون) لأن الله تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ﴾^(٢) وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦﴾ [الأنفال]، وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلاً، فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي؛ لاحتياجه إلى من يتواتر به أمره.

(و) قيل: أقله (سبعون) لقوله تعالى^(٣): ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وإنما خصهم لما مر.

(قوله): «آحاد» والعشرة عقد.

(قوله): «بإسلام الذين يجاهدونهم» وفي شرح الجمع: فيتوقف بعث عشرين على إخبارهم بصبرهم، وكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

(قوله): «إلى من يتواتر به أمره» فيكون قوله: «ومن اتبعك» عطف على الاسم العظيم، وهو الله [١].

(١) في حواشيه: ولا يعرف لهذا القول وجه مناسبة إلا ما قيل في أصحاب الكهف.

(٢) إن عطف قوله: «ومن اتبعك» على الضمير فلا يكون كافيهم وناصرهم إلا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم، وإن عطف على الاسم العظيم فلا يكونون كافين له ﷺ ويقرن فعلهم بفعل الله إلا وهم مؤمنون. ذكر معناه الأسنوي. (من خط المولى ضياء الدين قدس سره).

(٣) لأن الله تعالى قال: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ أي: للاعتذار إلى الله تعالى من عبادة العجل ولسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعون فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك. (محلي).

[١] - وإن عطف على المجزور فلا يكون الله كافيهم إلا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم (أسنوي).

(و) قيل في أقله: (غير ذلك) كما قيل من أنه ثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل غزوة بدر؛ لأن الغزوة تواتر عنهم، وكما حكى الرازي عن قوم أنهم شرطوا عدد أهل بيعة الرضوان، قال في البرهان: وهم ألف وسبعمائة^(١). وهذه الأقوال **(مما لا دليل عليه)**^(٢) وما ذكره ليس مما يتمسك به؛ لأنه لا يعد شبهة فضلاً عن أن يكون حجة؛ لأنها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط تلك الأعداد في إفادة العلم، وذلك ظاهر.

(والصحيح اختلافه) أي: عدد التواتر في تحصيل العلم (باختلاف المخبر)

(قوله): «والصحيح اختلافه» اختار هذا في الفصول [١] وابن الحاجب، يعني فلا ينحصر في عدد مخصوص، بل يختلف باختلاف المخبر.. إلخ، قال في شرح المختصر وحواشيه: وضابطه ما حصل العلم عنده، وهو المختار؛ لأننا نقطع بحصول العلم بالتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً [٢]، أي: لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول: إنه نظري، ولا بعده على رأينا، ولا سبيل إلى العلم به عادة؛ لأنه يتقوى الاعتقاد بتدريج كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي، والقوة البشرية قاصرة على ضبط ذلك. ونقطع أيضاً أن حصول العلم التواتري يختلف بالقراين التي تتفق في تعريف مضمون الخبر والإعلام به وهي غير زائدة على القراين المحتاج إليها في حصول العلم، فتخرج الأمور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة؛ لكون الخبر المفيد للعلم بمعونتها غير متواتر، بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بل اللازمة فإنه متواتر داخل في المفيد بنفسه العلم بصدقه اهـ. وقد ذكر المؤلف رحمته هذه القرائن اللازمة غير الزائدة بقوله: باختلاف المخبر بكسر الباء.. إلخ.

(١) لكن الذي في الصحيح عن البراء بن عازب وهو رواية عن جابر ألف وأربعمائة، وقال النووي: إنه الأشهر، وعن سلمة ورواية عن جابر: ألف وخمسمائة، وعن عبدالله بن أبي أوفى ألف وثلاثمائة، وقال الواقدي وموسى بن عقبة: ألف وستمائة، وقيل غير ذلك. (برماوي).

(٢) ويلزم أن يقول القائل بمثل هذا في تسعة عشر؛ لقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر]، وثمانية؛ لقوله تعالى: ﴿وَوَكَّلْنَاهُمْ كُلُّهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، وأشبه ذلك مما لا ينحصر ويتكلف له مناسبات كما تكلف في هذه المذكرات ولا قائل به والله أعلم. (برماوي).

[١] - صاحب الفصول اختار كونه غير معلوم العدد، بل يختلف، واختار أن أقل ما يفيد العلم خمسة. (حسن بن يحيى).

[٢] - أقول: فيه بحث؛ لأن من اعتبر العدد المخصوص في التواتر لعله يقول: إن إفادته العلم مشروطة بهذا العدد في الواقع، ولا يلزم منه العلم به قبل أو بعد. والجواب أن الظاهر من حال من قال: أقل عدد التواتر كذا أنه يحصل من هذا العدد العلم فإن كان العلم، الحاصل منه ضرورياً كان العلم الحاصل بحصول هذا العدد حاصلاً بعد العلم الحاصل بالتواتر، وإن كان نظرياً كان مستفاداً منه، فكان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين، يشهد لما ذكرنا ما قال الشارح قيل هذا حيث قال: فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله.. إلخ، نعم، ما ذكرناه احتمال قوي، لكن الظاهر أنه لم يذهب إليه أحد (ميرزا جان).

والمراد به الجنس، وذلك في التدين والحزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تهم الأغراض، والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كدخايل الملك^(١) إذا أخبروا عن أحواله الباطنة، وفي انتفاء تلك الصفات ونحو ذلك.

(و) باختلاف (المخبر) وهو السامع، فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لآخر بذلك الخبر؛ وذلك لاختلافهم^(٢) في تفرس آثار الصدق والإدراك والفطنة.

(و) باختلاف (المخبر عنه)^(٣) إذ لا يخفى على الذكي أن الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر أقل أو أكثر، وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين.

وأما الشروط الفاسدة فقد بينها بقوله: **(واشترط الإسلام)** في أهل التواتر **(والعدالة)** فيهم **(و) كون (المعصوم)** منهم عند الإمامية^(٤) وابن الراوندي وأبي

(قوله): «والمراد به الجنس» ليصح نسبة الاختلاف إليه؛ إذ لا يصح نسبة الاختلاف إلى الواحد.

(قوله): «وذلك» أي: اختلاف المخبر،

(قوله): «وفي انتفاء تلك الصفات» عطف على قوله: في الدين^[١]، بمعنى اختلف المخبرون في تلك الصفات وفي انتفائها، فمنهم من وجدت فيه تلك الصفات فأفاد خبره العلم، ومنهم من انتفت عنه فلم يفد خبره العلم.

(قوله): «وذلك لاختلافهم في تفرس آثار الصدق.. إلخ»، يعني وفي انتفائها، وإنها ترك ذكر الانتفاء استغناء بما تقدم. **(قوله):** «وباختلاف المخبر عنه»، أي: الواقعة التي أخبروا عن وقوعها، ككونها أمراً قريب الوقوع فيحصل بأخبار عدد أقل، أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر. ولم يذكر المؤلف عليه السلام الاختلاف في أحوال نفس الخبر، وهو القسم الرابع من القرائن اللازمة للتصلة كما عرفت من للمقول سابقاً، وهي الهيئات للمقارنة للخبر للموجة لتحقيق مضمونه.

(قوله): «إذ لا يخفى» علة لكون الاختلاف في المخبر عنه مقتضياً لاختلاف عدد التواتر. وقوله: (وكذلك) أي: كاختلاف المخبر عنه (اختلاف المخبرين والسامعين) في أن الاختلاف فيها موجب للاختلاف في العلم.. إلخ للتعليل المذكور، وهو أنه لا يخفى على الذكي.. إلخ.

(١) الدُّخْلُ والدُّخْلُ كقنفذ ودرهم: المداخل والمباطن. (قاموس).

(٢) ولاختلافهم بين من يغلب على طبعه الإنكار ومن يغلب عليه الانقياد ومن هو متوسط في ذلك. اهـ منقولة.

(٣) أي: الواقعة، مثل أن تكون أمراً خفياً أو ظاهراً غريباً أو مبتدلاً.

(٤) وهذا يقتضي أن لا يصح تواتر بعد مضي أئمتهم الأحد عشر واستتار الثاني عشر، وفيه مدافعة الضرورة، ذكر معناه الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، ولم يرو مقالته عن أبي الهذيل وابن الراوندي. اهـ وفي الزبدة للعالم الإمامي: وقول المخالف باشتراطنا دخول المعصوم افتراء؛ لأننا لم نشترط دخول المعصوم إلا في الإجماع.

لهذيل؛ لأنه اشترط عصمتهم جميعاً أو وجود المعصوم فيهم.

(وأهل الذلة) عند اليهود (و) حصول (اختلاف النسب) فيهم (و) اختلاف (الدين و) اختلاف (الوطن)، وجميع ما ذكره (فاسد؛ لحصول العلم بدونها) ضرورة، وللجميع شبه واهية، أما الأولان فلأن الكفر عرضة للكذب والتحريف، والإسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق؛ ولهذا اختص المسلمون بدلالة إجماعهم على الصدق، ولم يحصل العلم بإخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم، وليس ذلك إلا لأن الكفر مظنة الكذب، وكذلك الفسق مظنة الكذب، فعدمهما يكون شرطاً.

وما ذكره باطل؛ للقطع بأن أهل قسطنطينية^(١) لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وإن كانوا كفاراً.

وأما دلالة الإجماع على الصدق فإنها اختصت بالمسلمين بالأدلة السمعية دون العقلية. وأما حديث النصارى فلا نسلم أن عدم العلم إنما كان للكفر والفجور؛ لجواز أن يكون لاختلال الأصل^(٢) أو الوسط بأن لا يكون المخبرون فيهما متصفين

(قوله): «على الصدق» متعلق بدلالة.

(قوله): «بأخبار النصارى» هكذا عبارة ابن الحاجب، والظاهر أن الأخبار من اليهود^[١]؛ لقوله تعالى: «وقولهم إنا قتلنا المسيح» وضمير قولهم عائد إلى أهل الكتاب.

(قوله): «وإن كانوا كفاراً» قيل: أهلها مسلمون الآن، لكن لم يرد المؤلف عليه السلام إلا على تقدير كفرهم.

(قوله): «وأما دلالة الإجماع» هذا دفع لقولهم: ولهذا اختص المسلمون بدلالة الإجماع.

(قوله): «وأما حديث النصارى» لعله اليهود.

(١) بضم القاف وسكون السين المهملة وفتح الطاء المهملة وسكون النون وكسر الطاء الثانية وسكون الياء المثناة من تحت وكسر النون وفتح الياء الثانية وفي آخرها هاء: وهي من أعظم مدائن الروم، بناها قسطنطين ملك الروم، وهو أول من تنصر من ملوك الروم فنسبت المدينة إليه. ذكره ابن خلكان.

(٢) أي: في المستند، فإنهم إنما استندوا إلى وهم لا إلى حس صحيح؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ شَهِدَتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]، ولا حاجة بعد ذلك إلى قوله: «والوسط». (شرح مختصر للجلال عليه السلام).

(*) الظاهر أن المراد بالأصل أول مرتبة من مراتب التواتر كما لا يخفى. (السيد أحمد إسحاق).

[١] - يقال: والنصارى مطبقون أنها قتلته اليهود كما ذلك معروف، ولعله إنما خص أخبار النصارى لانتفاء داعي كذبهم، بخلاف اليهود، والله أعلم. (أفاده سيدي حسن بن يحيى ح).

بالصفات المذكورة^(١).

وأما الثالث فلأنه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع الكذب، أما الملازمة فلأن غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد، وإذا جاز كذب الأحاد جاز كذب الجميع.

وأما بطلان اللازم فلأن تجويز الكذب ينافي حصول العلم. واحتجاجهم باطل، أما أولاً فلأنه نصب للدليل في مقابلة الضرورة؛ لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار.

وأما ثانياً فبأن حكم الجملة يخالف حكم الأحاد، وقد تقدم. وأما ثالثاً: فلأنه لو كان كذلك لكان العلم حاصلاً بقوله بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر.

(قوله): «حاصلاً بقوله» أي: بقول المعصوم بالنسبة إلى من سمع قوله.

(١) في بعض الحواشي: مرجعه أي: حديث النصارى إلى الأحاد، فإن اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح، ويتفق من مثلهم التواطؤ على الكذب. فإن قيل: تواتر الخبر بينهم بالصلب، والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب. قلنا: إنهم نقلوا الصلب بعد القتل، والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة، ففي الطبائع نفرة عن التأمل في المصلوب، والحلى تتغير بالصلب أيضاً وتشبهه لبعد مسافة النظر، فعلم أنه كما لم يتحقق النقل المتواتر في قتله لم يتحقق في صلبه، ولأن النقل المتواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه لكنه لم يكن ذلك الرجل عيسى في نفس الأمر، وإنما كان كما قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾. فإن قيل: كيف جاز ذلك ووقع وهو يؤدي إلى الشك في حق غيره، فلا يقطع بالأخبار المتواترة من رسول الله ﷺ لجواز أن يكون قد شبه لهم، أي للسامعين منه ﷺ، ويؤدي إلى بطلان الإيمان بالرسول عليهم الصلاة والسلام؛ لجواز أن غيرهم شبهوا بالأنبياء، وكيف جاز ذلك والإيمان بعيسى ﷺ كان واجباً عليهم وما كانوا يعرفونه إلا بالعيان، فكان يجب الإيمان بالشبيه، وهو كفر. قلنا: إلقاء شبه المسيح ﷺ على غيره غير مستبعد في القدرة، وفيه حكمة بالغة، وهي دفع شر الأعداء عن المسيح ﷺ، فقد كانوا عزموا على قتله، فكان هذا دفعاً للمكروه بوجه لطيف، والله تعالى لطائف في دفع الأذى عن الرسل، وقد علم منهم أنهم لا يؤمنون، فألقى شبهه على غيره استدراجاً لهم ليزدادوا طغياناً، وفي حق غيره مستبعد لما يؤدي إليه من التليس وعدم المقتضي مما ذكر فلا يحصل التجويز.

وأما الرابع فلأن أهل التواتر إذا لم يشتملوا على أهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض، بخلاف ما إذا اشتملوا عليهم فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب تمنعهم عنه. ولو صح ما ذكره ثبت غرضهم من إبطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما وعلى جميع الأنبياء حيث لم يدخلوا في الأخبار بها؛ لأنهم هم أهل الذلة والمسكنة، لكنه باطل^(١) لحصول العلم بأخبار العظماء أهل الشرف والسيادة، بل ربما كان حصول العلم هنا أسرع من حصوله بخبر أهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة أهل الذلة به لخستهم. وأما الخامس والسادس والسابع فلأن اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض، وهو باطل أيضاً؛ للعلم بحصول العلم بأخبار متوطني بقعة واحدة وإن اتفقت أديانهم وأنسابهم كما ذكرناه في أهل قسطنطينية. وشرط قوم: أن لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم، وهو أيضاً فاسد^(٢) لأنه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج وأهل

(قوله): «ليثبت غرضهم» أي: غرض اليهود؛ لأنهم هم المشترطون لأهل الذلة في حصول العلم. وقوله: (من إبطال)، بيان لغرضهم، أي: ليثبت غرضهم الذي هو إبطال العلم. وقوله: (بمعجزات) متعلق بالخبر المتواتر. **(قوله):** «حيث لم يدخلوا» أي: من حيث إن اليهود لم يدخلوا في الأخبار بها، أي: في المخبرين بمعجزات عيسى صلى الله عليه وسلم أو بمعجزات نبينا ﷺ إذ ليسوا من الناقلين لمعجزاتهم، بل هم منكرون لها. وقيد الحيشة تعليل لقوله: ليثبت غرضهم، فإن التعليل أحد استعمالات حيث. **(قوله):** «لأنهم» أي: اليهود (هم أهل الذلة) لا غيرهم؛ علة لكون هذه الحيشة علة للسابق. **(قوله):** «بخبر أهل بلد من البلاد» هذا رد للشرط الأول، أعني أن لا تحويهم بلد. **(قوله):** «بل بخبر الحجيج» هذا رد لقوله: ولا يحصرهم عدد، ولعله أراد حجيج أهل كل بلد فهم منحصرين فيستقيم قوله بعد هذا: مع كونهم محصورين، لكن ينظر في وجه العطف [١] بيل في قوله: بل بخبر الحجيج.

(١) أي: ثبوت غرضهم.

(٢) عبارة فصول البدائع: والكل فاسد لحصول العلم الضروري وإن كان البعض مقلداً أو ظاناً أو مجازفاً، وعند انحصارهم كإخبار الحجيج عن واقعة صدتهم.

[١] - وجه العطف أن حجيج أهل بلد أخص من أهل بلد، فيفيد الترتي. وفي حاشية: لعله قصد الترتي إلى ما هو دون البلد، فإن الحجيج وأهل الجامع قد حوهم المسجد الحرام والجامع، ولعل الوقعة مما تتعلق بها، والله أعلم. (حسن بن يحيى). وفي حاشية: المراد حجيج أهل بلد، وهم أخص من جميع أهلها. (من خط ح وغيره).

الجامع^(١) بواقعة وقعت^(٢) مع كونهم محصورين، والفرق بين متوطني بقعة وأهل بلد لا يخفى.

(وقولهم) أي: قول أبي الحسين البصري وأبي بكر الباقلائي ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي جعفر بن أحمد **(كل خبر)** من جماعة **(أفاد علماً بواقعة)** لشخص **(فمثله)** أي: مثل ذلك الخبر في العدد سواء كان أهل الخبر الثاني هم أهل الأول أم غيرهم يجب أن **(يفيد العلم بغيرها)** لذلك الشخص أو لغيره: قال أبو الحسين في المعتمد: ومن حكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد أن يقع بخبر من سواه في ذلك العدد، فإذا وقع العلم لعادل لزم أن يقع لكل عاقل. وقال المؤيد بالله والمنصور بالله وأبو رشيد والصاحب الكافي وصاحب الجوهرة: إن ذلك يجب في العدد الكثير، فأما القليل فيجوز أن يقع العلم بخمسة دون خمسة ولشخص دون شخص. هذا محصل الخلاف في هذا الحكم.

(قوله): «والفرق بين متوطني بقعة وأهل بلد لا يخفى» يدفع بهذا ما يقال: هذا الشرط قد أغنى عنه اشتراط اختلاف الوطن وقد جمع بينها أيضاً ابن الحاجب، ووجه الدفع أن اشتراط أن لا يحويهم وطن يخرج خبر أهل وطن كبغداد مثلاً سواء حواهم بلد بأن يقيموا فيه أو كانوا متفرقين، واشتراط أن لا يحويهم بلد يخرج خبر المقيمين في بلد سواء كانوا أهل وطن أم لا، ويدخل خبر أهل وطن مع التفرق. وفهم بعض الناظرين أن المؤلف أشار إلى ما في القاموس من الفرق بين البقعة والبلد فنقل على كلامه ما لفظه: في القاموس البلد جنس المكان كالعراق والشام، وفيه: البقعة بالضم وتفتح القطعة من الأرض على غير^[١] هيئة التي إلى جنبها اهـ فجعل مدار الفرق في مجرد البقعة والبلد.

(قوله): «وقولهم» مبتدأ، خبره قوله: صحيح. لما ذكر المؤلف عليه السلام أن الصحيح اختلاف العلم في التواتر باختلاف الخبر والمخبر عنه أشار إلى دفع قول من قال: كل خبر.. إلخ؛ إذ مقتضاه أن لا اختلاف^[٢] بذلك. وضمير قولهم في المتن عائد إلى جنس القائلين، وأما في الشرح فقد خصصه بأبي الحسين ومن معه ولم يتقدم لهم ذكر، ولعله مبني على أن جنس المخالف صادق على أبي الحسين ومن معه لا لتقدم ما يدل عليهم. وعبرة ابن الحاجب: وقول أبي الحسين والقاضي.. إلخ.

(١) كما لو أخبروا بسقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق كان إخبارهم مفيداً للعلم.

(٢) سقط من المطبوع: وقعت.

[١]- في المطبوع: على هيئة. والمثبت من القاموس.

[٢]- في المطبوع: أن الاختلاف. والمثبت من هامش (أ).

وما ذكره أبو الحسين ومن معه فيه **(صحيح إن تساوي)** لا في العدد وحده كما ذكروه، بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر **(من كل وجه)** لما علمت من تفاوت إفادته العلم بتفاوتها **(وهو)** أي: التساوي من كل وجه **(بعيد)** جداً لتفاوتها عادة.

[التواتر المعنوي]

وأما الأمر الثالث فقد بين الكلام فيه بقوله: **(واختلاف الأخبار في الوقائع)** ^(١) يعني أن المخبرين إذا بلغ عددهم إلى حد التواتر لكن اختلفت أخبارهم بالوقائع التي أخبروا بها مع اشتراك جميع أخبارهم في معنى مشترك بين مخبراتهم، سواء كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كأن يكون داخلياً في الوقائع التي أخبروا بها وجزءاً من كل واحدة منها أو على جهة الالتزام كأن يكون ذلك المشترك خارجاً لازماً لكل واقعة - فإنه **(يفيد تواتر القدر المشترك)** ^(٢) ضرورة لاتحاد أخبارهم فيه، ونظائره أكثر من أن تحصي **(كشجاعة علي عليه السلام)** فإن الأخبار بوقائعه في حروبه من أنه فعل يوم بدر كذا وقتل يوم أحد كذا وهزم في خيبر كذا، ونحو ذلك - تدل بالالتزام على شجاعته ^(٣)؛ وذلك لأن الشجاعة من الملكات النفسانية فيمتنع أن تكون نفس الهزم المحسوس أو جزءاً منه، لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم والقتل في الوقائع الكثيرة، فتكون دلالة الهزم ونحوه في الوقائع الكثيرة على الشجاعة بطريق الالتزام ^(٤).

(قوله): «وأما الأمر الثالث» يعني من الأمور الثلاثة التي اشتملت عليها المسألة.

(قوله): «واختلاف الأخبار في الوقائع» هذه العبارة أحسن من قول ابن الحاجب: وإذا اختلف المتواتر في الوقائع؛ إذ لا معنى لاختلاف المتواتر في الوقائع، فلذا حمله شارحة على اختلاف الأخبار في الوقائع.

(قوله): «فيمتنع أن تكون نفس الهزم المحسوس» فلا تكون الدلالة مطابقة.

(قوله): «اللازمة لجزئيات الهزم» هكذا في الجوهر، ولعله أراد بها لازمة لمجموع الجزئيات لا لكل فرد منها، ويحتمل أنه أراد أنها لازمة لكل فرد كما هو مقتضى قوله سابقاً: وجزءاً من كل واحدة منها، وقوله: لازماً لكل واحدة، وسيأتي استيفاء الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) الظاهر أن معنى: «في الوقائع» بالنظر إلى الوقائع وباعتبارها كما يدل على ذلك قوله عليه السلام في الشرح: لكن اختلفت أخبارهم بالوقائع، فيكون كقولهم: ما دل على معنى في نفسه.

(٢) ويسمى المتواتر من جهة المعنى. (عضد).

(٣) وإن لم تصرح بأنه شجاع. (شرح فصول للجلال).

(٤) فقد دل المزوم وهو الوقائع على اللازم وهو الشجاعة.

(و) من ذلك (جود حاتم) فإن ما يحكى من عطاياه من الخيل والإبل والعين وغيرها^(١) يدل بالتضمن على جوده. وجعلت هذه دلالة تضمينية من جهة الظاهر؛ إذ الجود بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الأثر الصادر عنها، وقد أريد بالجود هاهنا ما هو الظاهر، وهو إعطاء ما يُبتغى لا لعوض مطلقاً، فيكون جزءاً من الإعطاء المخصوص^(٢) (فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الإعطاء عليه بطريق التضمن)^(٣) ولو أريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل إعطاء مخصص عليه بالتضمن؛ لأن الملكة النفسانية يمتنع أن تكون جزءاً من الإعطاء المخصص، بل يكون من الدلالة الالتزامية. واعلم أن هاتين الدالتين المذكورتين في المثالين^(٤) معلومتان قطعاً من جهة

(قوله): «لا لعوض مطلقاً» قيد الإطلاق ذكره في الجواهر، ولم يتعرض له السعد، وقيد الإطلاق لا ينافي كونه جزءاً من الإعطاء المخصوص؛ لأنه إنما ينافيه لو كان قيد الإطلاق شرطاً، بأن يكون معناه بشرط عدم التقيد، كما ذكرنا أن الماهية بشرط لا شيء لا توجد في الجزئيات، وليس كذلك، بل المراد بقيد الإطلاق لا بشرط شيء، كما في الماهية لا بشرط شيء فإنها توجد في الأشخاص.

(قوله): «بل تكون من الدلالة الالتزامية» ولنا ذكر بعض شراح الفصول أن الحق كون المثالين جميعاً من دلالة الالتزام.

(قوله): «واعلم أن هاتين الدالتين.. إلخ» قال في شرح المختصر: ..

- (١) الثوب وإقراء الضيف. (عضد ونظام). وقوله: يدل بالتضمن على جوده وإن لم يصرح بأنه كريم. (نظام فصول).
- (*) فإن العرف قاضي بأن نفس الإعطاء جود. (حاشية فصول). قال الأسنوي: والقدر المشترك هنا هو مجرد الإعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه. وعلى كلام الأسنوي: المتواتر هو العقل لا الشجاعة، وكلام الجمهور بخلافه، وهو الذي في شرح المنهاج لغير الأسنوي.
- (٢) فالإعطاء المخصوص دل على ما في ضمنه، وهو الإعطاء لا لعوض.
- (٣) ويمكن اعتبار ذلك في شجاعة علي عليه السلام إذا أريد بالمتواتر شدة البطش وغلبة الأقران، فتكون تضمينية أيضاً.
- (٤) هذه العبارة أولى مما وقع في شرح الشرح حيث قال: واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة؛ فلذا قال في حاشية ملا حبيب ميرزاجان: أقول: هذا الكلام منه يدل على أنه أراد بالالتزام في الدلالة على الشجاعة والتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحداً، فاختلاف اللفظ لمجرد التنفن، فلا توجه أن السخاوة صفة للنفس مبدأ للإفادة كما أن الشجاعة صفة لها مبدأ للحروب والقتال، وكلتا الدالتين التزامية، فلما دل بالتضمن والالتزام هنا ما أرادوا بقولهم: هذا تصريح بما علم ضمننا، وبعبارة أخرى: هذا تصريح بما علم التزاماً، وحاصله الفهم لا بالمطابقة، ولا حاجة إلى الاعتذار بأن هذا بالنظر إلى الظاهر كما في شرح الشرح، ولا يخفى أن الواقعة الواحدة تدل التزاماً على الشجاعة فمما معنى قوله: لا تتضمن، والمفهوم من شرح الشرح أن المراد أنه لا يحصل به العلم لأنه لا يحصل به الظن، وأقول: الأظهر أن يقال: لما كانت الشجاعة والسخاوة من ملكات النفس فمجرد واقعة واحدة لا تدل عليها ما لم تتكرر، وقد مر ذلك فتذكر. اهـ وفي شرح الفصول للجلال: تنبيه: اختلف في تعيين مثال التضمن.. إلى آخره. فخذ.

التواتر وإن لم يكن شيء من الوقائع الجزئية معلوماً قطعاً.

وتحقيق ذلك: أن الأخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان: حالة الانفراد، وحالة الاجتماع، وهي في حالة الانفراد لا تفيد علماً قطعياً أصلاً لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثاليين المذكورين، ولا بالشجاعة والسخاوة المطلقتين، وهما القدر المشترك بين الجزئيات؛ لأنها باعتبار الانفراد من جملة أخبار

= وإعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة [١] ولا الشجاعة، بل القدر المشترك الحاصل [٢] من الجزئيات ذلك، وهو متواتر، لا لأن أحدهما صدق قطعاً، بل بالعادة. اهـ قد استفيد من كلامه أمران الأول: أن الواقعة الواحدة لا تدل على الجود ولا على الشجاعة وإن كانت تلك الواقعة معلومة؛ لأنها من الملكات النفسانية، وهي لا تتحقق بواقعة واحدة، إنها تتحقق بمجموع تلك الوقائع. الثاني: أن القدر المشترك معلوم، لا لأن كل واحدة من الوقائع معلوم بل بالعادة عند سماع مجموعها. وما ذكرناه هو مقتضى ما في الجواهر، فإنه قال في بيان الأمر الأول ما حاصله: إن الجود ملكة نفسانية أو الأثر الصادر عنها، ومن البين أن كل واحدة من الوقائع لا تتضمن الجود، إنها تتضمن إعطاء [٣]، وكذا لا يستلزم شيء من وقائع علي كرم الله وجهه شجاعته؛ لأنها أيضاً من الملكات، فكل واحدة من الوقائع إنما تتضمن محاربتة لا شجاعته، فالقدر المشترك ما يلزم مجموع الأحاد من حيث هو مجموع. ثم ذكر [٤] في بيان الأمر الثاني ما أورده للمؤلف عليه السلام من التحقيق. وأما السعد فجعل كلام شرح المختصر مفيداً لأمر واحد فقط، وهو بيان أن الواقعة الواحدة لا تتضمن العلم بالشجاعة أو الجود، فظاهره أنها تتضمن نفس الشجاعة أو الجود لكن لم يعلم منها، إنها يعلمان من مجموع الوقائع، وذلك أنه قال في بيان ما ذكر في شرح المختصر: لا شيء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة والشجاعة بمعنى حصول العلم بهما منها، بل القدر المشترك بين الجزئيات هو الشجاعة أو السخاوة، وهو متواتر، لا بمعنى أن شيئاً من تلك الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعاً، كيف وهو آحاد؟ بل بمعنى أن العلم القطعي بالقدر المشترك يحصل من سماعها بطريق العادة. إذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أجمل الكلام وأورد ما ذكره في الجواهر من بيان الأمر الثاني فقط، وكأنه اعتمد ما أفاده السعد، وكأنه هو الأولى؛ لأن المقصود بالبحث هو الأمر الثاني، وهو بيان ما يفيد العلم بالقدر المشترك لا يبان كون القدر المشترك حصل من المجموع أو من الأحاد، وأيضاً في الجمع بين الأمرين شبه المنافاة؛ إذ مقتضى الأمر الأول أن الواقعة الواحدة لا تدل على القدر المشترك وإن علمت، ومقتضى الأمر الثاني أنها لو علمت لأفادت القدر المشترك كما يظهر بالتأمل [٥] فيما ذكره المؤلف عليه السلام في التحقيق كقوله: بخصوصية الشجاعة والسخاوة، وقوله: بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة، والله أعلم.

(قوله): «لأنها باعتبار الانفراد. إلخ» علة لقوله: لا تفيد علماً قطعياً.

[١] - أراد بالتضمن ما يشمل الالتزام. (منه).

[٢] - هو الشجاعة والسخاوة. (سعد).

[٣] - أي: إعطاء المعطي. (ح).

[٤] - أي: صاحب الجواهر.

[٥] - ينظر في ظهوره من كلام المؤلف إن شاء الله تعالى. (ح عن خط شيخه). لعله يفهم من تعليل المؤلف بقوله: لا باعتبار الانفراد. إلخ، مفهومه أما لو كانت من غير الأحادية لأفادت العلم قطعاً. (حسن بن يحيى الكبسي ح).

الآحاد فلا تفيد علماً قطعياً.

وأما في حالة الاجتماع فتفيد علماً قطعياً بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقين، ولا تفيد علماً قطعياً بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة؛ لأنها باعتبار القدر المشترك من جملة الأخبار المتواترة، وباعتبار الخصوصيات من جملة أخبار الآحاد، فتأمل.

[ذكر ما اختلف في العلم بصدقه من الأخبار]

والثالث مما اختلف في العلم بصدقه قوله: **(ومنه^(١))** عند الأكثر **(خبر الواحد إذا أجمع على العمل بمقتضاه)** أي: وقع الإجماع من الأمة أو من العترة على العمل به وأخذ الحكم عنه، وذلك **(للعصمة)** للأمة والعترة **(عن الخطأ)** فلو كان كذباً لكانوا مخطئين في الاستناد إليه.

(وقيل:) إنما يعلم صدقه **(مع الحكم)** من أهل الإجماع **(بصحته)** لعصمتهم عن الخطأ في الأحكام، بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز أن يكون العمل حقاً وله دليل لم يطلعوا عليه. ويلزم منه تخطئهم في الاستناد. لا يقال: فيلزم أن لا يجوز إحداث دليل؛ لأنه يقال: يجوز تعدد الأدلة، فلا تستلزم صحة دليل فساد آخر موافق له في الحكم.

(قوله:) «لأنها باعتبار القدر المشترك.. إلخ» علة لإفادتها القطع حال الاجتماع وقوله: (وباعتبار الخصوصيات) علة لعدم إفادتها القطع بالخصوصيات. ولخفاء الفرق في حال الاجتماع بين إفادتها القطع بالقدر المشترك وعدم إفادتها القطع بالخصوصيات أمر بالتأمل، والله أعلم.

(قوله:) «وله دليل لم يطلعوا عليه» أي: له دليل صحيح لم يطلعوا عليه واستندوا إلى دليل موافق له لكن سنده ضعيف مثلاً.

(قوله:) «ويلزم» هذا الإلزام جواب عن قولهم: وله دليل لم يطلعوا عليه.

(قوله:) «في الاستناد» أي: إلى غير الدليل الصحيح.

(قوله:) «لا يقال.. إلخ» هذا اعتراض [١] على هذا الإلزام.

(١) قلت: لم يذكر صاحب الفصول هذا القسم، وكأنه جعله من المتلقى بالقبول كما هو مقتضى تفسيره المتلقى بالقبول بما حكم بصحته المعصوم، والله أعلم. (من خط السيد صلاح الأخصف رحمته الله).

[١] - الظاهر أنه اعتراض على أهل القول الأول لا على الإلزام. (ح قال: أهد شيخنا المغربي دامت إفادته).

والرابع مما اختلف في العلم بصدقه قوله: **(ومنه) الخبر (المتلقى) ^(١) بالقبول على الأصح وهو ما كانت الأمة أو العترة بين عامل به ومتأول ^(٢) له) وذلك (لتضمنه الإجماع على الصحة) أي: كون أهل الإجماع بين عامل به ومتأول له متضمن لصحة ما عملوا به وتأولوه؛ إذ لو لم يصح لما عمل به بعض وتأولوه آخرون؛ لعدم الحاجة إلى تأويل الباطل ^(٣)، وهذا قول أكثر أئمتنا وأبي هاشم**

(قوله): «ومنه المتلقى بالقبول على الأصح» هذا من المختلف فيه كما صرح به المؤلف رحمته الله هاهنا وفيما سبق؛ فلا ينتظم حيثن **[١]** قوله: على الأصح؛ إذ يكون المعنى من المختلف فيه على الأصح، وإنما ينتظم لو كان المراد ومنه أي: مما علم صدقه. وكذا يأتي ما ذكرنا في قوله فيما يأتي: ومنه على الأصح، والله أعلم.

(قوله): «أي: كون أهل الإجماع.. إلخ» هذا مبتدأ خبره قوله: متضمن لصحة ما عملوا به. وهذا تفسير للضمير في قوله: لتضمنه؛ ليعلم أنه عائد إلى ما دل عليه قوله: ما كانت الأمة.. إلخ وهو الكون.

(١) أقول: لا يخفى على المتأمل أن المتلقى بالقبول بالتفسير المذكور - أعني كون البعض عاملاً به والبعض متأولاً له - لا يتضمن الإجماع على الصحة، وما ذكر في بيانه من قوله: لو لم يصح لما عمل به بعض وتأولوه آخرون غير مسلم؛ إذ لا مانع من تأويل ما لم يصح، وعدم الحاجة إلى التأويل كما ذكر ليس مانعاً منه. نعم، وقد فسر صاحب الفصول المتلقى بالقبول بما حكم بصحته المعصوم، أي: ما أخبر به أو عمل به كما فسره في الهامش، ولا إشكال في تضمنه الإجماع المذكور، وهذا هو المناسب لقوله: «وأما الخبر العامل به الأكثر» فإنه مقابل لما عمل به الكل فليتأمل، والله أعلم. (من خط السيد صلاح الأخفش رحمته الله).

(*) قال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في العواصم ما لفظه: أنه لا طريق إلى العلم بأن الحديث المتلقى بالقبول هو بنفسه لفظ الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وإنما يقطع بأنه معنى لفظه عند من يقول: إن التلقي بالقبول يوجب الصحة، وإنما قلت بذلك لأنه يجوز أن يكون الصحابي أو غيره قد روى الحديث بالمعنى، ولا وجه للقطع بارتفاع هذا الاحتمال، والله أعلم.

(*) لا يخفى أنه يرد على المتلقى بالقبول ما ورد على الإجماع من التشكيك في إمكان الوقوع وإمكان العلم، والله أعلم. (من خط السيد صفى الدين أحمد بن إسحاق قدس سره).

(٢) لا بد من زيادة قيد آخر، وهو أنه تأوله المتأول ولم يقدح فيه، أما إذا تأوله مع القدح فلا إجماع على الصحة؛ لأننا وجدنا أخباراً كثيرة تتأول مع القدح فيها، والتأويل مع قدح القادح إنما يكون منه على فرض الصحة.

(٣) لقائل أن يقول: لعل تأويل بعض أهل الإجماع له إنما كان منهم على تقدير صحته، وحيث لا يتضمن تأويلهم له صحة ما عمل به البعض الآخر، فلا يدل التأويل مع عمل البعض على قطعته. (حسن مغربي).

(*) اعلم أن من قال: إن المتلقى بالقبول من الأخبار معلوم يلزمه ما ذكر من عصمة الأمة ظاهراً وباطناً، ومن قال: إنه ظني لا يلزمه ذلك. (من حاشية الفصول من باب الإجماع).

[١]- لا غبار على عبارة المؤلف عادت بركاته إذا جرد النظر إلى المتن، بل هو مستظم غاية الانتظام فليتأمل في كلامه في المتن من أول الفصل. (ح).

وبعض المحدثين^(١) وقاضي القضاة والغزالي، والجمهور على أنه ظني^(٢).

قالوا: لأن قبول الأمة له لا يخرج عن الأحاد.

قلنا: مسلم، لكن المدعى قطعيته لا خروجه عن الأحاد، ولا تنافي بين القطع والأحاد، كخبر الواحد المحفوف بالقرائن.

(وأما الخبر العامل به الأكثر) من الصحابة وغيرهم حال كونهم **(منكرين على المخالف)** العامل بغيره **(ففرع على الخلاف في حجية قول الأكثر)** وقد تقدم^(٣)، وقد ذهب عيسى بن أبان إلى أنه يفيد القطع.

واحتج فيه بما رواه أبو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من خبر الصرف^(٤)، وما رواه غيرهما من خبر تحريم المتعة، وقال: لما أجمع أكثر الصحابة على العمل بموجبها وأنكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة، فأجمع التابعون على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك.

وما ذكره لا حجة فيه، وقوله: لما أجمع أكثر الصحابة على العمل بموجبها وأنكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة احتجاج بنفس المتنازع كما لا يخفى، وإجماع التابعين لا حجة فيه؛ لجواز إجماع أهل العصر الثاني

(قوله): «المدعى قطعيته» أي: المدعى هو القطعية، أي: كونه قطعياً لا كونه متواتراً.

(قوله): «وإجماع التابعين لا حجة فيه لجواز إجماع أهل العصر الثاني.. إلخ» يعني أن إجماع التابعين على قول الأكثر من الصحابة كل إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، وهو لا يدل على أن أحد قولي العصر الأول حجة [١]، فكذا فيما نحن فيه، غاية الأمر أن أحد قولي الصحابة فيما نحن فيه قول الأكثر منهم.

(١) ابن الصلاح وغيره، فإنهم حكموا بأن حديث البخاري ومسلم معلوم لتلقيهما بالقبول. (شرح فصول).

(٢) وقال أبو طالب: إنه قطعي في ابتداء الحكم لا في نسخه للمعلوم. (شرح فصول).

(٣) في مسألة من يعتبر في الإجماع كالتابعي مع الصحابة هل يعتبر، كقول ابن الحاجب: لا يعتبر لندوره، والمختار اعتباره كما تقدم.

(٤) وهو ما أخرجه أبو داود أن الرسول ﷺ قال: ((الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مد بمد، والشعير بالشعير مد بمد، والتمر بالتمر مد بمد، والملح بالملح مد بمد، فمن زاد أو أزداد فقد أربى، ولا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيداً، وأما نسيئة فلا.

[١] - الظاهر من المعلوم صدقه. (حسن عن خط السياعي).

على أحد قولين الأولين كما سبق.

والخامس مما اختلف في العلم بصدقه قوله: **(ومنه خبر) الواحد (في) مشهد (جماعة لا يعتمد مثلها الكذب) (١) بما لو كان لعلومه** وذلك بأن يكون المخبر به ظاهراً مكشوفاً لا لبس فيه **(ولا مانع) يصرفهم (عن تكذيبه) من تدين (٢) أو رغبة أو رهبة**، فسكت ذلك الجمع الكثير **(ولم يكذبوه)** فإنه يعلم صدقه؛ لأن سكوتهم عن تكذيبه كالإخبار بتصديقه (٣)، فإذا لم يجوز أن يخبروا بصدقه وهم عالمون بكذبه لم يجوز أن يسكتوا، ولأن النفوس ميالة إلى تكذيب الكاذب، ومتى كفت عنه وجدت من الكف ضرراً، فإذا لم يصرف عنه صارف وجب أن تكذبه بأجمعها أو بعضها إن كان كاذباً.

(قوله): «لا يعتمد مثلها الكذب» ذكر المؤلف رحمه الله هذا القيد بناء على أن العلم بصدق الخبر فيما ذكر استدلال لا عادي؛ فيتم بهذا القيد ما سيأتي من الاستدلال بقوله: فإذا لم يجوز أن يخبروا.. إلخ، ويوافق ما روي في حواشي الفصول عن المنصور بالله أنه استدلال، ولذا قال في للمهاج: هو من مقمتين كسائر الاستدلالات. وأما ابن الحاجب وغيره فلم يذكروا هذا القيد؛ لأن العلم عندهم بصدقه عادي؛ ولذا قال في شرح المختصر: لأن سكوتهم وعدم تكذبيهم مع علمهم بكذب الخبر ممتنعان عادة، ثم قال: لا يقال: لعلمهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكوا؛ لأننا نقول: ذلك معلوم الانتفاء بالعادة.

(قوله): «بما لو كان» متعلق بقوله: خبر.

(قوله): «ظاهراً مكشوفاً» كقتل الخطيب على المنبر، لا خفياً كخبر غريب لا يقف عليه إلا الأفراد.

(قوله): «ولا مانع يصرفهم» يعني وعلم أنه لا مانع.. إلخ، فهو عطف على معنى ما سبق [١].

(قوله): «وهم عالمون» حال من ضمير يخبروا.

(قوله): «لم يجوز أن يسكتوا» جواب إذا.

(قوله): «ولأن النفوس.. إلخ» استدلال آخر على العلم بصدقه، لكن هذا إنما يعلم بالعادة، فكأنه إشارة إلى ما بنى عليه ابن الحاجب من أنه علم عادي.

(قوله): «ومتى كفت» أي: الجماعة (عنه) أي: عن التكذيب.

(قوله): «ضرراً» فيندفع الضرر بالتكذيب.

(قوله): «فإذا لم يصرف عنه» أي: عن التكذيب (صارف) يقاوم ضرر الكف. لا يقال: ما ذكر من الاستدلال يستلزم أن يكون كل إجماع سكوتي قطعياً، وقد تقدم خلافه؛ لأننا نقول: الذي تقدم فيما لم يعلم أن سكوتهم عن رضا، وما ذكر هنا فيما علم، فإن خبر الواحد بالخبر المذكور الجامع لما ذكر من الشروط يقتضي العلم بأن سكوتهم عن رضا، أو نقول: ما تقدم في المسائل الاجتهادية، فيحتمل أن يكون السكوت في حال النظر والبحث، بخلاف ما نحن فيه، فإن المخبر أخبر عن أمر ظاهر لا يقدر فيه ذلك الاحتمال.

(١) هذا يستلزم أن كل إجماع سكوتي يكون صدقاً وقطعياً.

(٢) كأن يكذب لمصلحة دينية فيكف السامع عن التكذيب تديناً.

(٣) واعلم أن هذا تواتر سكوتي نظير الإجماع السكوتي، والمراد بالخلق الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر. (ميرزا جان).

[١] - الظاهر أنها جملة حالية فتأمل (ح عن خط شيخه).

والسادس مما اختلف في العلم بصدقه قوله: **(ومنه على الأصح ما أخبر به بحضرته ﷺ مع دعوى علمه به)** أي: دعوى المخبر علم النبي ﷺ بما أخبر به **(مطلقاً)** دينياً كان أو دنيوياً **(أو)** مع **(عدمها)** أي: دعوى العلم **(إن كان)** المخبر به **(دينياً لم يعلم)** من الدين **(خلافه، أو علم)** خلافه **(و)** لكنه **(يجوز تغيره)** بأن لا يمنع من جواز نسخه مانع.

(أو) كان المخبر به **(دنيوياً لا يخفى عليه)** بأن يكون ظاهراً لا لبس فيه **(ولم ينكره)** فإن إمساكه عن إنكار ما هذا شأنه يدل على صدقه.

وحاصل ما ذكرناه أن المخبر إما أن يدعي علم الرسول ﷺ بما أخبر به أو لا. إن كان الأول فسكوت النبي ﷺ عن الرد عليه مع كونه كاذباً^(١) يقضي

(قوله): «ومنه على الأصح» إشارة إلى خلاف ابن الحاجب والآمدي أنه لا يدل سكوته ﷺ على صدق المخبر؛ لجواز أن يكون ﷺ قد بينه [١] أو ما سمعه أو نحو ذلك مما ذكره في شرح المختصر، لكن أطلق ابن الحاجب المسألة ولم يقيد بما ذكره المؤلف ﷺ من الأمور المفيدة للعلم؛ فلذا اختار ابن الحاجب عدم دلالة السكوت على الصدق حيث قال: إذا أخبر واحد عن شيء بحضرته ﷺ ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعاً. أما المؤلف ﷺ فإنه قيد إفادته للعلم بأن يدعي للمخبر بحضرته ﷺ علمه بالمخبر به، يعني يقول بحضرته ﷺ وأن النبي ﷺ عالم به، قال في شرح الجوهرة: إذ لو لم يدع العلم لم يدل؛ إذ هو ﷺ غير محيط علمه بالأمور جميعاً، إلى آخر ما ذكره المؤلف من الأمور التي قيد بها واستدل لذلك في شرحه، فلا ينبغي أن يجعل خلاف ابن الحاجب فيها ذكره المؤلف ﷺ، وما اختاره المؤلف ﷺ هو الذي بني عليه في الفصول وجمع الجوامع لكن مع تقييده بأن يكون مما يتعلق بشريعته أو معجزاته أو ما لا يعلم إلا من جهته كأخبار الآخرة، وبني عليه في جمع الجوامع.

(قوله): «مع دعوى علمه» أي: مع دعوى المخبر بحضرة النبي ﷺ علمه، يعني أن الدعوى المذكورة كانت بحضرته ﷺ. وفي بعض النسخ هنا ما لفظه: ومع حمل كلام المؤلف ﷺ على هذا يندفع ما يقال لا فائدة لاشتراط هذه الدعوى. والذي في شرح الجوهرة: كأن يقول: زيد في الدار مع دعوى علمه ﷺ بذلك فسكوته دليل على صدقه، وإن لم يدع العلم لم يدل؛ إذ هو ﷺ غير محيط علمه بالأمور جميعاً، قال: وقد ضرب عليه.

(قوله): «أو دنيوياً» كأن يقول: باع زيد داره أو نحو ذلك.

(قوله): «يجوز تغيره» أي: تغير الحكم المخالف لما أخبر به.

(قوله): «بأن لا يمنع من جواز نسخه مانع»؛ بأن لا يمكن العمل به أو يكون من الأحكام التي لا يجوز نسخها.

(قوله): «أو كان المخبر به دنيوياً لا يخفى عليه» يعني فإنه لا يشترط دعوى المخبر علمه ﷺ.

(قوله): «ولم ينكره» قيد للأقسام جميعاً.

(قوله): «مع كونه كاذباً» لو قال: كان كاذباً لكان أولى.

(١) لا يخفى أنه لا حاجة ولا صحة لقوله: مع كونه كاذباً، فالصواب إسقاطه. (من خط السيد صلاح). لو قال: لو كان كاذباً.

أهـ لا يخفى بقاء الإشكال على هذه العبارة، فالصواب حذفها كما ذكره المحشي الأول. (السيد أحمد بن زيد الكبسي).

بصدقه، فكان دليلاً عليه. وإن كان الثاني فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً.
وعلى الأول: إما أن يعلم خلاف ذلك من شرعه أو لا. إن لم يعلم فسكوته دليل
الصدق، وإلا كان إيماءاً في الدين. وإن علم: فإن كان مما يجوز تغييره فكذلك، وإلا
فلا يدل على الصدق؛ لجواز أن يكون مما لا يؤثر فيه الإنكار كمضي كافر إلى كنيسة.
وعلى الثاني: إن علمنا أنه لا يخفى عليه صدق الخبر من كذبه فسكوته دليل
الصدق، وإلا قبح لما فيه من السكوت على المنكر والإيماء.

[فصل: في الخبر المعلوم كذبه]

(فصل: والمعلوم كذبه) منه (ما كذبه التنزيل) ^(١) أو الرسول ﷺ أو جمع
يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة) والكل ظاهر.
(وما علم خلافه ضرورة) كقول القائل: النار باردة (أو نظراً) كقول القائل:

(قوله): «فكان» أي: كان السكوت دليلاً.

(قوله): «وعلى الأول» أي: الديني.

(قوله): «إما أن يعلم خلاف ذلك» أي: خلاف ما أخبر به.

(قوله): «وإن علم» أي: خلاف ما أخبر به، أي: علم حكم مخالف له (فإن كان مما يجوز تغييره) أي: تغير الحكم

المخالف، بأن يكون مما يجوز نسخه.

(قوله): «وإلا» أي: وإن لم يميز تغييره، أي: تغير الحكم المخالف.

(قوله): «كمضي كافر.. إلخ» الكلام فيما نحن فيه في تقرير خبر المخبر بالحكم الذي لا يجوز تغييره بمخالفه، والنبى ﷺ إنما قرر فعل الكافر، فلا يطابق البحث، وعبرة شرح الجمع: بأن يكون قد بين الحكم قبل ذلك والمخبر معاند لا ينفع فيه الإنكار اهـ وقد يتكلف لمطابقته لما نحن فيه بأن يقال: المراد أنه أخبر بحضرة ﷺ بتحليل مضي كافر إلى كنيسة، ولم ينكره، فإن السكوت لا يدل على الصدق؛ لأن إنكار التحليل مما لا يؤثر في ترك الكافر للاستمرار على المضي إلى الكنيسة، فالحكم المخالف هو التحريم، وهو لا يجوز تغييره. أو يقال: المراد من قوله: كمضي كافر هو التشبيه لا التمثيل، أي: لا بجواز أن يكون المخبر مما لا يؤثر فيه الإنكار خبره، كما أن مضي الكافر لا يؤثر فيه إنكاره.

(قوله): «وعلى الثاني» وهو أن يكون دنيوياً.

(١) أقول: كأن المراد ما صرح التنزيل بتكذيبه كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾

[المنافقون]، أو أخبر بنقيض ذلك الخبر، فقوله: كذبه مراد به كلاً معنييه الحقيقي والمجازي. (من خط

السيد صلاح الأحمش رحمه الله).

العالم قديم **(وما نقل^(١) عنه)** **(بعد تدوين^(٢) الأخبار)** واستقرار السنن **(ثم بحث عنه)** بحثاً بليغاً **(فلم يوجد في بطون الكتب^(٣))** المدونة لجمع الأحاديث **(ولا) في (صدور^(٤) الحفاظ)** الذين اشتهروا بالسنة النبوية وأتبعوا نفوسهم في ضبطها وحفظها؛ وذلك لعلمنا أن الأخبار قد دونت وجمعت وحفظت، فإذا لم يوجد علمنا كذبه، كما إذا قال الراوي: هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه.

(قوله): «بعد تدوين الأخبار، إلّا قوله: ولا صدور الحفاظ» قيل: في القطع بكذب ما هذا حاله نظر؛ إذ غايته الظن، ذكر معناه الزركشي عن ابن دقيق العيد.
(قوله): «كما إذا قال الراوي، الكاف للتشبيه لا للتشليل، كذا نقل.

(١) في شرح أبي زرعة على الجمع عند الكلام على أنواع الخبر المقطوع بكذبه ما لفظه: الرابع الخبر المنقول عن النبي ﷺ بعد استقرار الأخبار إذا فتن عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا صدور الرواة، ذكره الإمام فخر الدين، وسبقه إليه صاحب المعتمد، وكان القرافي يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وكشف أمره في جميع الأقطار والأرض، وهو عسر أو متعذر. وقد ذكر أبو حازم في مجلس هارون الرشيد حديثاً وحضره الزهري فقال: لا أعرف هذا الحديث، فقال: أعرفت حديث رسول الله ﷺ كله؟ قال: لا، قال: فنصفه، قال: أرجو، قال: اجعل هذا في النصف الذي لم تعرفه. هذا وهو الزهري فما ظنك بغيره؟ نعم، إن فرض دليل عقلي أو شرعي يمنع منه عاد إلى ما سبق. قلت: ليس هذا مما نحن فيه؛ لأن الكلام بعد استقرار الأخبار كهذه الأزمنة وقبلها بمدد لما دونت الأخبار وضبطت، وأما في الأعصار الأولى فقد كانت السنة منتشرة لانتشار أصحاب النبي ﷺ في الأمصار، بحيث لا يفتش الآن على الأحاديث من صدور الرواة، وإنما يرجع إلى دواوين الإسلام الحديثية، وهي معروفة محصورة، فما لم يوجد فيها لا يقبل من راويه. ومن العجب قوله في هذه الحكاية: إن الزهري وأبا حازم اجتمعا في مجلس هارون وقد ماتا قبل مجيء الدولة العباسية، وإنما كان اجتماعهما في مجلس سليمان بن عبد الملك.

(٢) قال ابن دقيق العيد: وفيما قالوه نظر عندي؛ لأنهم إن أرادوا جميع الدفاتر وجميع الرواة فالإحاطة بذلك متعذرة مع انتشار أقطار الإسلام، وإن أرادوا الأكثر من الدفاتر والرواة فهذا لا يفيد إلا الظن القوي ولا يفيد القطع. (زركشي).

(٣) قال في الفصول: فلم يوجد عند أهله غير مستندين في فقدته ورده إلى أصل مرفوض. أهـ قلت: ومن الأصل المرفوض الذي اعتمدوه أن لا يقبلوا رواية ما روته الشيعة، وهذا القيد لازم.

(٤) هذا قول المحدثين، وجعلوا جهل الحفاظ قادحاً فيه، وقال الفقهاء: يقبل إذا كان راويه عدلاً، وجهل الحفاظ لا يقدح فيه؛ إذ هم بعض الأمة [١]. (حواشي الفصول). قوله: قادحاً فيه قد علم من هذا أنهم لم يقطعوا بكذبه؛ إذ القدح لا يلزمه القطع بالكذب.

[١] - واختاره الإمام المهدي ﷺ وقد اضطر إلى ذلك الكلام السابق في البحر حتى قال: فانظر واعجب. (حاشية فصول).

(ومنه في الأصح^(١) خبر الواحد) المنفرد (بما تتوفر الدواعي إلى نقله وشورك فيه) بأن يطلع عليه الجهم الغفير، وأما إذا كان مما لا يقف عليه إلا الأفراد فلا يدل الانفراد على الكذب.

وتوفر الدواعي إلى نقله **(إما لتعلقه بالدين)** أي: بأصل من أصوله، وإلا لم تتوفر كما يجيء إن شاء الله تعالى، وذلك **(كأصول الشريعة)** كصلاة سادسة ينفرد بنقلها واحد أو اثنان، وكالخبر بالنص على إمامة أبي بكر وعلى إمامة الاثني عشر.

(أو) يكون توفر الدواعي إلى نقله **(لغرابته كقتل خطيب على منبر)** في مسجد الجامع يوم الجمعة إذا انفرد بنقله واحد أو اثنان.

(أو) يكون التوفر **(للمجموع)** من التعلق بأصل من أصول الدين والغرابة **(كمعارضة القرآن)** لو أخبر بها مخبر.

وإنما جعل من المعلوم كذبه **(للقطع بكذب مدعيها)** أي: معارضة القرآن **(و) كذب من ادعى (أن بين^(٢) مكة والمدينة) مدينة (أعظم منها) فلو لم يجب**

(قوله): «المنفرد» أراد بالمنفرد الذي لم يشارك فيما أخبر به بما توفر الدواعي إلى نقله، إن كان اثنين أو ثلاثة مما لا يفيد العلم التواتري، ويؤيده قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي: واحد أو اثنان. فقوله: بما تتوفر الدواعي إلى نقله متعلق بالمنفرد [١].

(قوله): «وشورك فيه» أي: شاركه فيما يدعيه سبباً للعلم خلق كثير.

(قوله): «كما يجيء إن شاء الله تعالى» يعني قريباً حيث قال: وأما الفروع.

(قوله): «كمعارضة القرآن» أي: كما لو ادعى أن القرآن قد عورض؛ إذ الكلام في نقل المعارضة لا في نفسها؛ ولهذا قال المؤلف: لو أخبر بها مخبر.

(قوله): «وأن بين مكة [٢]» إلخ عطف على الهاء في مدعيها، ولعله عطف على المعنى؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام: وكذب من ادعى؛ لئلا يلزم العطف على المجرور بغير إعادة الخافض.

(١) في فصول البدائع ما نصه: القسم الثالث: خبر الواحد وهو ما لم يثبت إلى حد التواتر والشهرة، وليس تعريفاً بما يساويه؛ لسبق العلم بهما، وقيل: خبر أفاد الظن، ولا ينعكس؛ لأنه قد لا يفيد الظن إلا أن يزداد في المحدود لعدم الاعتداده في الأحكام فلا يرد، والفرق بين التعريفين أن الثاني يتناول المشهور دون الأول.

(٢) قوله: وإن بين مكة والمدينة. إلخ، قيل: قوله: وإن بين مكة.. إلخ عطف على ضمير مدعيها المضاف إليه، ولا يخفى أنه فاسد؛ للقطع بأنه مقابل لقوله: كمعارضة القرآن معطوف عليه لا من متعلقاته كما يقتضيه عطفه على ضمير مدعيها، وهذا بناء على كون قوله: للقطع بكذب مدعيها من متن الكتاب، ولعل الصواب كونه من الشرح كما تراه في هذه النسخة، فحيث لا شبهة في الكلام، فتأمل، والله أعلم. (من خط السيد صلاح الأحمش رحمته الله). يتأمل، فالظاهر من صيغ عبارة المصنف الأول، ولا فساد فيه مع التأمل.

[١] - بالنظر إلى الشرح، وبالنظر إلى المتن بخبر (ح) عن خط شيخه.

[٢] - يعني في المتن. (ح).

تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما تتوفر الدواعي على نقله لجاز أن يقال: إن القرآن قد عورض وإن بين مكة والمدينة أعظم منهما لكنه لم ينقل؛ لأنه لا موجب لنقلها يُقدَّر إلا توفر الدواعي، والمفروض خلافه.

وخالف في ذلك الإمامية والبكرية ذهاباً منهم إلى أن النبي ﷺ نص نصاً جلياً على إمامة الاثني عشر وإمامة أبي بكر ولم ينقل نقلاً متواتراً مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله، فحكموا بأن الانفراد بها هذا شأنه لا يدل على الكذب. واحتجوا بأنه إن لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان للخبر لم يحصل الجزم^(١) بالكذب، والمقدم حق، فكذلك التالي.

بيان حقية المتقدم أن الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة كالخوف والتهالك في الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الأغراض الحاملة على السكوت والكتمان، وإذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم

(قوله): «لكنه» أي: القول [١] بأن القرآن قد عورض. وقوله: (لأنه) علة لعدم النقل، وضمير (لنقلها) للمعارضة الدال عليها قد عورض.

(قوله): «والمفروض خلافه» أي: أن توفر الدواعي لا يوجب نقلها متواتراً عندهم كما سيأتي في قوله: فحكموا بأن الانفراد... إلخ.

(قوله): «إن لم يعلم انتفاء الحامل» حاصل ما ذكره المؤلف ﷺ أن مجرد كون الواقعة صادرة بمشهد عظيم مع توفر الدواعي على نقلها لا يوجب نقلها متواتراً، إنما يجب النقل بحسب ارتفاع الموانع، وربما كان للعالمين بها مانع حامل على الكتمان؛ إذ الحوامل المقدرة كثيرة... إلخ.

(قوله): «وإذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها» أي: الحوامل، هذه العبارة يلزم منها اتحاد الشرط والجزاء، وهي مأخوذة من الجواهر مع تصرف، ولفظه [٢]: «فها هنا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة؛ إذ لا يمكن ضبطها، فلا يحصل بانتفائها جزم» أي: جزم أي: جزم بالكذب، فلو قال المؤلف: لم يحصل الجزم بانتفائها [٣] لكان صواباً، وقد اعتمد المؤلف ﷺ هذا في قوله: (وبانتفائها) أي: العلم (ينتهي الجزم بكذبها) أي: كذب الأخبار.

(١) هذا الكلام يستلزم اتحاد الشرط والجزاء إن أريد بالجزم مرادف العلم، وإن أريد به ما يتناول جميع أنواعه من الجهل المركب والعلم بالمعنى الأخص فانتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم، إلا أن يقال: إن المراد من العلم هنا مطلق التصديق ومن الجزم اليقيني، والله أعلم.

[١]- بل الظاهر أن الضمير يعود إلى كون القرآن قد عورض كما يفهم من عبارة العضد (ح قال: اهـ شيخنا المغربي عافاه الله).

[٢]- ينظر كيف كلام الجواهر وكيف ترتيبه، فإن كلام القاضي لا يتخلو من شيء؛ لعدم فهم المراد (ح عن خط شيخه). ولفظ حاشية: الظاهر اتحاد كلام المؤلف والجواهر، والمراد بعدم حصول العلم مطلق العلم من غير جزم، بل مجرد حصول الصورة في الذهن، ويعدم حصول الجزم العلم مع الحكم والجزم، ففي كلام المحشي خبط (حسن بن يحيى الكبسي).

[٣]- الأولى لم يحصل الجزم به. (ح).

بانتفائها، وبانتفائه يتنفي الجزم بكذبه؛ ولذلك لم تنقل النصارى كلام المسيح في المهد نقلاً متواتراً مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم، وكذا انشقاق القمر وتسييح الحصن وحنين الجذع وتسليم الغزالة^(١) وغيرها من المعجزات الثابتة بالآحاد مع أنها من الغرائب، ولم يتواتر أيضاً ما يتعلق بأمر الدين مع توفر الدواعي إلى نقله كأفراد الإقامة وتثنيتهما، وإفراد الحج عن العمرة وقرانه بها، وقراءة البسملة في الصلاة وتركها.

(و) الجواب أن (قولهم: لم يعلم انتفاء الحامل على الكتابان) المدعى حقيقته (ممنوع) فإن انتفاء الحامل يعلم بالعادة^(٢) كالحامل على أكل طعام واحد فإنه معلوم الانتفاء عادة.

وأما كلام عيسى عليه السلام في المهد فإن جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم

(قوله): (ممنوع) أي: القول المدعى حقيقته وهو مقدم الشرطية المشار إليه بقوله: والمقدم حق. وأشار المؤلف عليه السلام إلى إبطال ما جعل دليلاً على حقيقته بقوله: فإن انتفاء الحامل الخ.

(قوله): (وأما كلام عيسى عليه السلام) اعتمد المؤلف عليه السلام ما في شرح المختصر، وقد اعترضه الشارح العلامة بأنه لا معنى لكون النقل قطعياً بتقدير واحداً بتقدير؛ لأنه إن كان النقل واقعاً اتصف بأحدهما فقط ضرورة، وإن لم يكن واقعاً فلا معنى لتسليم كونه قطعياً على تقدير. فكان المؤلف عليه السلام اعتمده لاندفاع الاعتراض بما ذكره صاحب الجواهر أن كلامه عليه السلام في الواقع وإن كنا نعلم قطعاً أنه لا يخلو عن أحد الأمرين إما أن يكون بمشهد جمع عظيم أو بحضور جمع قليل، لكن لم يكن أحدهما بعينه وخصوصه معلوماً عندنا بالتعيين وكذا الكلام في كونه منقولاً متواتراً واحداً [أي: لم يكن أحدهما بعينه معلوماً عندنا بالتعيين] [١٧]؛ فلذلك بنينا الجواب على التردد فقلنا: إن كان كلامه في المهد بمشهد جمع عظيم فقد نقل نقلاً متواتراً في نفس الأمر بحسب الأصل وإن انقطع في الوسط أو الآخر، وإن كان بحضور جمع قليل في نفس الأمر كان نقله واحداً في نفس الأمر، وعلى التقديرين لا يرد النقض المذكور؛ إذ لا يلزم كون النقل المتواتر في الواقع واحداً على تقدير آخر وبالعكس.

(١) الظاهر أن يقال: الغزال؛ إذ المراد الظبية، ولا يقال: غزالة بناء التأنيث إلا للشمس كما تشهد به كتب اللغة. اهـ منقولة. وفي المصباح: يقال: غزال للذكر، وللأنثى: غزالة.

(٢) التحقيق في هذه المسألة أن يفصل ويقال: لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل في عدم نقلها كما إذا كان بين مكة والمدينة مدينة أعظم منهما فإذا نقل واحداً كان كاذباً قطعاً؛ إذ من المعلوم عادة أنه لا حامل لهم على عدم النقل لو كانت، وإن لم يكن من هذا القبيل بأن كان لهم فائدة في عدم النقل أو خوف أو غير ذلك فلا نعلم الكذب قطعاً. نعم، يبعد الصدق في مثله، ولا يخفى أن هذه الوجوه وإن كان بعضها بعيداً في الكل فليس بعيداً في البعض ويحصل به الغرض فتأمل جداً. (ميرزا جان).

النقل تواتراً، وعدم التواتر بالنسبة إلينا يجوز أن يكون لانقطاع^(١) المخبرين في الوسط أو في الطرف الأخير.

وإن جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضاً^(٢)؛ لخروجه مما نحن فيه، وهكذا الكلام في المعجزات ما كثر شاهدوه تواتر وما قل فغير محل النزاع^(٣)، مع أنا لا نسلم أنها مما تتوفر الدواعي على نقلها؛ لإغناء القرآن عن نقلها إلينا، وذلك لأنه لما اشتهر وهو أعظم المعجزات^(٤) وأقواها ضعفت الدواعي إلى نقل غيره.

وأما الفروع^(٥) فليست مما ذكرناه لعدم الأصالة^(٦) فيها والغرابة، ولو سلم فالاستمرار والتكرار أغنى عن النقل، وذلك أنها إنما تنقل لتعليم من لا يعلم، والاستمرار كاف في ذلك.

(١) يفهم منه أن توفر الدواعي إلى النقل لا يلزم في كل مرتبه، ولا يخفى أنه يقود إلى تجويز نقل معارضة القرآن بنقل متواتر لم يصل إلينا، فيلزم القطع وانتفاء المعارضة تأمل. (من خط كاتبه السيد صلاح الأxfش رحمته الله).

(٢) إذ ليس مما تتوفر الدواعي على نقله. (نيسابوري على المختصر).

(٣) قال صاحب جواهر التحقيق: المعجزات المذكورة للنبي صلوات الله وسلامه عليه إن جرت بالليل والنهار في غير مشهد جمع عظيم فلا ترد نقضاً، وإن جرت بمشهد جمع عظيم فإنما لم تنقل متواتراً للاستغناء بواسطة القرآن إلى آخر ما ذكره. اهـ وهو معنى ما في الكتاب. (ع برطي).

(٤) لأنها إنما تنقل لتستمر بين الناس، وقد استغني عنها وعن استمرارها بالقرآن الدائر على كل لسان في كل مكان. (عضد).

(٥) وأما الفروع كإفراد الإقامة والحج وترك البسملة. (نيسابوري على المختصر).

(٦) أي: ليست من أصول الشريعة. اهـ ولا تتوفر الدواعي إلى نقلها. (نيسابوري).

[خبرنا الغدير والمنزلة ليسا مما انفرد به واحد مع توفر الدواعي إلى نقله]

(وليس منه^(١)) أي: مما نحن فيه (حديث الغدير والمنزلة ونحوهما، للتواتر لمن بحث) في كتب الحديث، فإن من أطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها.

[حديث الغدير]

أما حديث الغدير فأخرجه المحامي في أماليه عن ابن عباس بلفظ: ((علي بن أبي طالب مولى من كنت مولاه)).

وأبو داود الطيالسي^(٢) والحسن بن سفيان وأبو نعيم في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ: ((إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي^(٣) كل مؤمن)).

وأحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ: ((دعوا علياً دعوا علياً، إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدي)).

وابن أبي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ: ((علي مني وأنا من علي، وعلي ولي كل مؤمن بعدي)).

وأحمد في مسنده عن عبدالله بن بريدة عن أبيه بلفظ: ((لا تقع في علي؛ فإنه مني وأنا منه، وهو وليكم بعدي)).

وأبو نعيم في فضائل الصحابة عن زيد بن أرقم والبراء بن عازب معاً بلفظ: ((ألا إن الله وليي، وأنا ولي كل مؤمن، من كنت مولاه فعلي مولاه^(٤))).

(١) قوله: «وليس منه حديث الغدير.. إلخ» ظاهر ما سيأتي من كثرة طرق حديث الغدير أنه اسم يدخل فيه جميع الأحاديث التي ذكر فيها لفظ مولى وولي ونحوهما والدعاء بنحو: ((اللهم وال من والاه))، وأضيف إلى الغدير لأنه أشهر موارده التي ورد فيها، والله أعلم.

(*) حديث: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) له مائة وخمسون طريقاً، لكن لم يعرف كل ذلك من حفاظ الحديث إلا الأفراد. اهـ منقولة. وقد نقل هذا العلامة السيد عبدالله بن علي الوزير في طبق الحلوى تأريخه المعروف عن السيد محمد بن إبراهيم رحمتهما الله تعالى.

(٢) في تهذيب الكمال: أبو داود الطيالسي اسمه سليمان بن داود.

(٣) في نسخة: مولى، وفي نسخة أيضاً: كل مؤمن بعدي.

(٤) قال السيد العلامة محمد بن إسماعيل الأمير: ومن ذلك ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) فإن له مائة وخمسين طريقاً. قال العلامة المقبلي بعد سرده لبعض طرق هذا الحديث: فإن لم يكن هذا معلوماً فما في الدنيا معلوم، وجعل هذا في الفصول من المتواتر لفظاً، وكذلك حديث المنزلة، وأقر الجلال كلام الفصول في تواتر حديث الغدير ولم يسلمه في حديث المنزلة. قال: وإنما هو صحيح مشهور لا متواتر. اهـ باختصار يسير.

والطبراني عن حُبْشِي^(١) بن جنادة^(٢): ((اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وانصر من نصره وأعن من أعانه)).
 والطبراني أيضاً عن ابن عباس: ((اللهم أعنه وأعن به، وارحمه وارحم به^(٣)، وانصره وانصر به، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) يعني علياً.
 والطبراني أيضاً عن جرير: ((من يكن الله ورسوله مولاه فإن هذا مولاه -يعني علياً- اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، اللهم من أحبه من الناس فكن له حبيباً، ومن أبغضه من الناس فكن له بغيضاً، اللهم إني لا أجد أحداً أستودعه في الأرض بعد العبدین الصالحین غیرک، فاقض عني فيه بالحسنى)).
 والدليمي عن بريدة بلفظ: ((يا بريدة، إن علياً وليكم بعدي، فأحب علياً فإنه يفعل ما يؤمر)).

وأحمد في مسنده وابن حبان وسمويه^(٤) والحاكم في المستدرک وسعيد بن منصور، عن ابن عباس، عن بريدة بلفظ: ((يا بريدة، أأست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ من كنت مولاه فعلي مولاه)).

والطبراني عن ابن عمر، وابن أبي شيبة عن أبي هريرة وأثنى عشر رجلاً من الصحابة، وأحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن أبي أيوب وجمع من الصحابة، والحاكم في المستدرک عن علي وطلحة، وأحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي

(قوله): «بعد العبدین الصالحین» لم يذكر في بعض روايته: غيرك، ولعله سقط من النسخ.

(قوله): «سمويه» ينظر في ضبط اسمه وفي مساه.

(١) بضم الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة التحتية فمعجمة بعدها ياء مشددة: صحابي نزل الكوفة. (شرح الجامع الصغير للمناوي).

(٢) جنادة بضم الجيم وتخفيف النون وبالذال المهملة. (جامع أصول).

(٣) في المطبوع: واحمه واحم به، والمثبت من المخطوطات والطبراني.

(٤) صح بضم السين المهملة والميم مشددة وسكون الواو وفتح الياء التحتانية، واسمه: إسماعيل بن عبدالله الحافظ، له المسند والفوائد. توفي سنة ٢٦٧ سبع وستين ومائتين. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري).

وزيد بن أرقم وثلاثين رجلاً من الصحابة، وأبو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن أبي وقاص، والخطيب عن أنس بن مالك، هؤلاء كلهم بلفظ: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)).

والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن أرقم معاً بلفظ: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، وأعن من أعانه)). وأحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس، وابن أبي شيبه وأحمد أيضاً عن بريدة، وأحمد أيضاً وابن ماجه عن البراء بن عازب، والطبراني عن جرير، وأبو نعيم عن جندب الأنصاري، وابن قانع عن حبشي بن جنادة، والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن أبي الطفيل^(١) عن زيد بن أرقم وحذيفة^(٢) بن أسيد الغفاري، وابن أبي شيبه والطبراني عن أبي أيوب الأنصاري، وابن أبي شيبه أيضاً وابن أبي عاصم وسعيد بن منصور عن سعد بن أبي وقاص، والشيرازي في الألقاب عن عمر بن الخطاب، والطبراني عن مالك بن الحويرث، وأبو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن أرقم، وابن عقدة في كتاب الموالة عن حبيب بن بديل بن ورقاء وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الأنصاري، وأحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب وثلاثة عشر رجلاً، وابن أبي شيبه عن جابر - بلفظ: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)).

(قوله): «وحذيفة بن أسيد» ككريم، وفي حاشية: وحذيفة عن ابن أسيد [١].

(١) في تهذيب الكمال أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي.
(٢) هو أبو سريحة حذيفة بن أسيد بن خالد الأغوس بن الوقعة بن حرام بن غفار كان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين. روى عنه أبو الطفيل والشعبي وسريحة بفتح السين المهملة وكسر الراء وبالحاء المهملة وأسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة وبالدال المهملة والأغوس بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسین المهملة والوقعة بفتح الواو وكسر القاف وبالعین المهملة وحرام ضد حلال. (جامع الأصول).

[١] - (قوله): «عن ابن أسيد» الظاهر الأول، وهو حذيفة بن أسيد، أبو سريحة الغفاري، شهد الحديبية، وعنه الشعبي وأبو الطفيل والربيع بن عميلة، أخرج له مسلم والأربعة. (كاشف للذهبي ح).

وابن أبي شيبه وأحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد بن منصور عن بريدة. والطبراني عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم: ((من كنت وليه فعلي وليه)).
والطبراني عن ابن عباس بلفظ: ((اللهم أعنه وأعني به، وارحمه وارحم به، وانصره وانصر به، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) يعني علياً.
والطبراني عن محمد بن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر، عن أبيه، عن جده، عن عمار بلفظ: ((اللهم من آمن بي وصدقني فليتول علي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي، وولايتي ولايتي ولاية الله)).

والطبراني عن عمرو بن شراحيل: ((اللهم انصر علياً، اللهم أكرم من أكرم علياً، اللهم اخذل من خذل علياً)).

وفي قسم الأفعال^(١) من جمع الجوامع للسيوطي عن أبي الطفيل عامر بن واثلة^(٢) قال: لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع فنزل غدِير خُم^(٣) أمر بدوحات فقممن ثم قام فقال: ((كأن قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تحلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض))، ثم قال: ((إن الله مولاي، وأنا ولي كل مؤمن)) ثم أخذ بيد علي فقال: ((من كنت وليه فعلي وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)). فقلت لزيد: أأنت سمعته من رسول الله؟ فقال: ما كان في الدوحات أحد إلا قد رآه بعينه وسمعه بأذنيه. أخرجه ابن جرير.

(قوله): «قممن» أي: كنسن.

(١) يحقق في الأفعال. (من خط المولى زيد بن محمد). يريد أن محله قسم الأقوال. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) الظاهر أن أبا الطفيل رواه عن زيد بن أرقم وسقط هنا، ويدل عليه ما تقدم، وآخر الحديث. (من خط العلامة الجنداري).

(٣) موضع بالبحفة بين الحرمين. (قاموس). والدوحة: الشجرة العظيمة. (قاموس أيضاً).

وعن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري مثل ذلك، أخرجه ابن جرير أيضاً، وعن ميمون بن عبدالله قال: كنت عند زيد بن أرقم فجاء رجل فسأل عن علي فقال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر بين مكة والمدينة فزلنا مكاناً يقال له: غدير خم، فأذن: «الصلاة جامعة» فاجتمع الناس، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ((يا أيها الناس، أليست أولى بكل مؤمن من نفسه؟)) قلنا: بلى يا رسول الله، نحن نشهد أنك أولى بكل مؤمن من نفسه، قال: ((فإني من كنت مولاه فهذا مولاه)) وأخذ بيد علي ولا أعلمه إلا قال: ((اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)). أخرجه ابن جرير أيضاً.

وعن عطية العوفي عن زيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ أخذ بعصدي علي يوم غدير خم بأرض الجحفة ثم قال: ((أيها الناس، أليست تعلمون أي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟)) قالوا: بلى يا رسول الله، قال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) أخرجه ابن جرير أيضاً. وعن أبي الضحى^(١) عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله ﷺ: ((من كنت وليه فعلي وليه)) أخرجه ابن جرير أيضاً.

وعن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: خطب علي فقال: «أُشَدُّ الله امرأ^(٢) أُشَدُّه

(قوله): «وعن عطية العوفي» بسكون الواو وفاء.

(قوله): «أُشَدُّ الله امرأ أُشَدُّه» لعل الثاني تأكيد.

(١) في تهذيب الكمال: أبو الضحى مسلم بن صبيح بالتصغير الحمداني الكوفي، مشهور باسمه وكنيته. اهـ وكذا في الطبقات والخلاصة هكذا أبو الضحى، وضبط في بعض النسخ هنا أبو الضحى بالياء الموحدة منسوباً إلى خط بعض العلماء، ولعله تصحيف، وفي المغني والتقريب بضم الصاد مقصوراً يعني صبحي.

(٢) فيه: نشدتك الله والرحم، أي: سألتك بالله وبالرحم، يقال: نشدتك الله وأنشدك الله وبالله، ونشدتك الله وبالله، أي: سألتك وأقسمت عليك، ونشدته نشدة ونشداً ومناشدة. وتعديته إلى مفعولين إما لأنه بمنزلة دعوت حيث قالوا: نشدتك الله وبالله كما قالوا: دعوت زيداً ويزيد، أو لأنهم [١] ضمنوه معنى ذكرت. (نهاية). قال السعد في حواشي الكشف في الكلام على سورة النساء بعد مثل كلام النهاية ما لفظه: وإما لتضمن معنى التذكر، كأنه قيل: ذكرت الله طالباً ومستعظفاً، قال حسان: نشدت بني النجار أفعال والدي، أي: ذكرتهم إياها، وأصله من الشيد، وهو رفع الصوت. وفي الصحاح: ونشدت فلاناً أنشده نشداً إذا قلت له: نشدتك الله، أي: سألتك بالله كأنك ذكرته إياه فنشداً أي: تذكر. اهـ وكذا ضبطه الرضي وسياقي.

[١]- في المطبوع: إلا أنهم ضمنوه. والمثبت من النهاية.

الإسلام سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم أخذ بيدي يقول: ((ألست أولى بكم معشر المسلمين من أنفسكم؟)) قالوا: بلى يا رسول الله، قال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله)) إلا قام فشهد.

فقام بضعة عشر رجلاً فشهدوا، وكتم قوم، فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا^(١). أخرجه الدارقطني في الأفراد.

وعن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: ((ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟)) قالوا: بلى، قال: ((فمن كنت وليه فعلي وليه)) أخرجه ابن أبي عاصم.

وعن البراء بن عازب قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فنزلنا بغدير خم فنودي: الصلاة جامعة، وكسح^(٢) لرسول الله ﷺ تحت شجرة فصلى الظهر فأخذ بيد علي فقال: ((ألستم تعلمون أني أولى بكل مؤمن؟)) قالوا: بلى، فأخذ بيد علي فقال: اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) فلقيه عمر بعد ذلك فقال: هنيئاً لك يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمست مولى كل مؤمن ومؤمنة. أخرجه ابن أبي شيبة.

وعن جابر بن عبد الله قال: كنا بالجحفة بغدير خم وثمة ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله ﷺ من خباء أو فسطاط فأشار بيده ثلاثاً

(قوله): «أخرجه الدارقطني [١] في الأفراد.

(قوله): «أو فسطاط» هي الخيمة السبابة.

(١) يقال: إن الذي برص هو أنس، والذي عمي زيد بن أرقم، وكان زيد يحدث به بعد ذلك ويقول: آليت لا أكنتم شيئاً من فضائل علي بعد يوم الرحبة. اهـ لكن سيأتي قريباً أن أنساً ممن قام وشهد في حديث عمير بن سعد، وفي نهج البلاغة ما يدل على أن سبب برص أنس دعاء علي عليه السلام عليه لما كنتم عن طلحة والزبير ما قال رسول الله ﷺ في شأنهما مع علي عليه السلام.

(٢) وكسح كمنع: كنس. (قاموس).

[١] - (قوله): «أخرجه الدارقطني في الأفراد» هنا بياض في المهمات.

فأخذ بيد علي فقال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) أخرجته النسائي.
وعن جرير البجلي قال: شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله ﷺ وهي حجة الوداع فبلغنا مكاناً يقال له: غدير خم فنادى: «الصلاة جامعة»، فاجتمع المهاجرون والأنصار، فقام رسول الله ﷺ وسطنا فقال: ((أيها الناس، بم تشهدون؟ قالوا: نشهد أن لا إله إلا الله، قال: ثم مه؟ قالوا: وأن محمداً عبده ورسوله، قال: فمن وليكم؟ قالوا: الله ورسوله مولانا، قال: ثم من وليكم؟ ثم ضرب بيده على يد علي فأقامه فترع عضده فأخذ بذراعيه فقال: من يكن الله ورسوله مولاه فإن هذا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، اللهم من أحبه من الناس فكن اللهم له حبيباً، ومن أبغضه فكن له مبغضاً، اللهم إني لا أجد أحداً أستودعه في الأرض بعد العبدین الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى)) أخرجته الطبراني.

وأخرج ابن جرير وابن أبي عاصم والمحاملي في أماليه وصحح عن علي عليه السلام أن النبي ﷺ حضر الشجرة^(١) بخم ثم خرج أخذاً بيد علي ثم قال: ((أيها الناس، أستم تشهدون أن الله ربكم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كان الله ورسوله مولاه فإن هذا مولاه، وقد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعده: كتاب الله سببه بيده وسببه بأيديكم وأهل بيتي)).

وعن زيد بن أرقم قال: تنشد علي الناس من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم: ((أستم تعلمون أي أولي بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) فقام بضعة [اثنا] عشر رجلاً فشهدوا بذلك. أخرجته الطبراني في الأوسط.

وعن عمير بن سعد قال: شهدت علياً على المنبر ناشد أصحاب رسول الله ﷺ من سمع رسول الله ﷺ يقول ما قال؟ فقام اثنا عشر

(١) أي: منعها، وفي حاشية: أي جعلها محظورة حراماً.

رجلاً منهم أبو هريرة وأبو سعيد وأنس بن مالك فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) أخرجه الطبراني في الأوسط.

وعن أبي إسحاق عن عمرو ذي مِرٍّ وسعيد بن وهب وزيد ابن يُثيَع قالوا: سمعنا علياً يقول: نشدت الله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدیر خم لما قام^(١)؟ فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا أن رسول الله ﷺ قال: ((ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فأخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره واخذل من خذله)). أخرجه البزار وابن جرير

(قوله): «يُثيَع» بضم التحتية، وقد تبدل همزة بعدها مثناة ثم تحتانية ساكنة ثم مهملة.

(١) قوله: لما قام فقام.. إلخ: قال في القاموس: ولما تكون بمعنى حين، ولم الجازمة، وإلا، وإنكار الجوهرية كونه بمعنى «إلا» غير جيد، يقال: سألتك لما فعلت، أي: إلا فعلت، ومنه: «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَنَا عَلَيْهَا حَافِظٌ» [الطارق: ٤]، «وَأَنْ كُلُّ لَنَا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» [يس: ٢٣]، وفي قراءة عبدالله بن مسعود: «إن كل لما كذب الرسل». اهـ كلامه من حرف الميم وفصل اللام. وقال الرضي رحمه الله في آخر باب الاستثناء: وقد تدخل «إلا ولما» بمعناها على الماضي إذا تقدمها قسم السؤال، نحو نشدتك الله إلا فعلت، وقول عمر في كتابه إلى أبي موسى: عزمت عليك لما ضربت كاتبك سوطاً، كتبه إليه لما لحن في كتابه إلى عمر وكتب من أبو موسى، وقولهم: نشدتك الله من قولهم: نشدته كذا فنشده، أي: ذكرته فتذكر، فنشد المتعدي إلى واحد مطاوع للأول المتعدي إلى اثنين، والمعنى: ذكرتك الله بأن أقسمت عليك به وقلت: بالله لتفعلن، أو يكون نشدت بمعنى طلبت، أي: نشدت لك الله، كقوله تعالى: «أَبْغِيكُمْ إِلَهَا» [الأعراف: ١٤٠]، أي: أبغي لكم، أي: طلبت لك الله من بين جميع ما يقسم به الناس لأقسم به تعالى عليك. ومعنى: إلا فعلت إلا فعلك، وإلا لنقض معنى النفي الذي تضمنه القسم؛ لأنك إذا حلفت -بتشديد اللام- غيرك بالله قسم الطلب فقد ضيق عليه الأمر في فعل مطلوبك، فكانك قلت: ما أطلب منك إلا فعلك، ففعلت بمعنى المصدر، مفعول به لما أطلب الذي دل عليه نشدتك الله، وإنما جعلته فعلاً ماضياً لقصد المبالغة في الطلب حتى كأن المخاطب فعل ما تطلبه وصار ماضياً ثم أنت تخبر عنه، فهو مثل قوله تعالى: «وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا» [الزمر: ٧١]، «وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ» [الأعراف: ٥٠]، وقولهم: رحمك الله، ومعنى: عزمت عليك أي: أوجبت عليك، وهو من قسم الملوك. اهـ المراد نقله من كلام الرضي بلفظه.

والخلاعي^(١) في الخلعيات. قال الهيثمي: رجال سنده ثقات، قال ابن حجر: ولكنهم شيعية.

وعن علي عليه السلام أن النبي ﷺ أخذ بيده يوم غدير خم فقال: ((اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه)) قال^(٢): فزاد الناس بعده: ((اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) أخرجه ابن راهويه وابن جرير.

وعن زاذان أبي عمر قال: سمعت علياً في الرحبة^(٣) وهو ينشد بين الناس من سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم وهو يقول ما قال؟ فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله ﷺ يوم غدير خم يقول: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) أخرجه أحمد في مسنده وابن أبي عاصم في السنة.

وعن عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: شهدت علياً في الرحبة ينشد الناس: أنشد الله من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) لما قام فشهد^(٤)، فقام اثنا عشر رجلاً بديراً قالوا: نشهد أنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم: ((ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجي أمهاتهم؟ فقلنا: بلى، فقال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) أخرجه عبدالله بن أحمد بن حنبل في زياداته وأبو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور.

(١) بكسر الخاء المعجمة وفتح اللام بعدهما عين مهملة، هذه النسبة إلى الخلع ويبيعها، ينسب إليها أبو الحسن المذكور لأنه كان يبيع الخلع لأملاك مصر، فاشتهر بذلك وعرف به. (من تاريخ بن خلكان).

(٢) يعني الراوي، والناس أي: المنشدون.

(٣) بالفتح محلة بالكوفة. (قاموس).

(*) في نسخة بعد قوله: «الرحبة» وهو بين الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال.. إلخ، وعلق عليها ما لفظه: يحقق الحديث. (من خط المصنف). وقد ارتفع الإشكال بالمسطرة. اهـ ولعل المصنف توهم من قوله يوم غدير خم أنه ذلك اليوم الذي تكلم فيه النبي ﷺ، وإنما المراد اليوم الذي يسمى يوم غدير خم، وهو ثامن عشر شهر الحجة في أي سنة، والله أعلم.

(٤) في نسخة: يشهد.

وفي كتاب جواهر العقدين للسهمودي الشافعي ما لفظه: وعن حذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن أرقم رضي الله عنهما قالوا: لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع نهى أصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات أن ينزلوا تحتهن ثم قام فقال: ((أيها الناس، إني^(١) قد نبأني اللطيف الخبير أنه لن يعمر نبيء إلا نصف عمر الذي يليه، وإني لأظن أن يوشك^(٢) أن أدعى فأجيب، فإني مسؤول وأنتم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وجهدت ونصحت، فجزاك الله خيراً، فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن جنته حق وناره حق، وأن البعث حق بعد الموت، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور؟)) قالوا: بلى نشهد بذلك، قال: ((اللهم اشهد)).

ثم قال: ((يا أيها الناس، إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه)) يعني علياً، وآخر الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصاراً، ثم قال: أخرجه الطبراني في الكبير والضياء^(٣) في المختارة وأبو نعيم في الحلية، ورجاله رجال الصحيح.

وفيه عن أبي الطفيل رضي الله عنه أن علياً عليه السلام قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أنشد الله تعالى من شهد يوم غدير خم إلا قام، ولا يقوم رجل يقول: نبئت أو بلغني إلا رجل سمعته أذناه ووعاه قلبه، فقام سبعة عشر رجلاً منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وأبو أيوب الأنصاري وأبو سعيد الخدري

(قوله): «وجهدت» جهد كمنع جد كاجتهد، كذا في القاموس.

(١) في نسخة: إن اللطيف الخبير قد نبأني.

(٢) وأوشك الرجل يوشك إشراكاً: أسرع السير، ومنه قولهم: يوشك أن يكون كذا بكسر الشين، والعامة تقول: يوشك بفتح الشين، وهي لغة ردية. (مختار).

(٣) المقدسي.

وأبو شريح الخزاعي^(١) وأبو قدامة الأنصاري وأبو ليلى وأبو الهيثم بن التيهان^(٢) ورجال من قريش، فقال علي رضي الله عنه وعنهم: هاتوا ما سمعتم، فقالوا: نشهد أنا أقبلنا مع رسول الله ﷺ من حجة الوداع، حتى إذا كان الظهر خرج رسول الله ﷺ فأمر بشجرات^(٣) فشذبنا وألقي عليهن ثوب ثم نادى بالصلاة، فخرجنا وصلينا، ثم قام فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ((أيها الناس، ما أنتم قائلون؟ قالوا: قد بلغت، قال: اللهم اشهد - ثلاث مرات - ثم قال: إني أوشك أن أدعى فأجيب، وإني مسؤول وأنتم مسؤولون، ثم قال: ألا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا، أوصيكم بالنساء، أوصيكم بالجار، أوصيكم بالمماليك، أوصيكم بالعدل والإحسان)) ثم ساق حديث الثقلين، ثم قال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)).

فقال علي: «صدقتم، وأنا على ذلكم من الشاهدين» أخرجه ابن عقدة.
وعن عامر بن ليلى بن ضمرة^(٤) وحذيفة بن أسيد رضي الله عنهما قالوا: لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع ولم يحج غيرها - أقبل حتى إذا كان بالبحفة نهى عن سمرات بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتها، حتى إذا نزل القوم وأخذوا منازلهم سواهن أرسل إليهن فقم ما تحتها وشذب عن رؤوس القوم حتى إذا نودي للصلاة غدا إليهن فصلى تحتها ثم انصرف إلى الناس، وذلك يوم غدیر خم من البحفة، ولها مسجد معروف - فقال: ((أيها الناس، إنه قد نبأني اللطيف الخبير أنه لن يعمر نبي إلا نصف عمر الذي يليه من قبله، وإني لأظن أن أدعى فأجيب، وإني

(١) اختلف في اسمه، شهد فتح مكة مسلماً، مات بالمدينة سنة ثمان وثمانين.

(٢) التيهان بتشديد الياء وتخفيفها كما سبق ضبطه من السيرة في بحث إجماع العترة، واسمه مالك، قال ابن هشام: ويقال التيهان نخف وتنقل، كقولك: ميت وميت، وهو أنصاري من الخزرج. (من سيرة ابن هشام).

(٣) في نسخة: بصخرات، وصحح السيد العلامة زيد بن محمد نسخته عليها.

(٤) ضبط في نسخة بعض العلماء بإسكان الميم، قال فيها: وضبط في نسخة بضمها.

مَسْئُولٌ وَأَنْتُمْ مَسْئُولُونَ هَلْ بَلَغْتَ فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟ قَالُوا: نَقُولُ: قَدْ بَلَغْتَ وَجَهَدْتَ وَنَصَحْتَ فَجَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا.

فَقَالَ: ((أَلَسْتُمْ تَشْهَدُونَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنْ جَنَّتْهُ حَقٌّ وَأَنْ نَارَهُ حَقٌّ وَالْبَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ حَقٌّ؟)) قَالُوا: بَلَى نَشْهَدُ، قَالَ: ((اللَّهُمَّ اشْهَدْ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا تَسْمَعُونَ؟ أَلَا إِنَّ اللَّهَ مُوَلَايَ وَأَنَا أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، أَلَا وَمَنْ كُنْتُ مُوَلَاةً فَهَذَا مُوَلَاةً)).

فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَرَفَعَهَا حَتَّى عَرَفَهُ الْقَوْمُ أَجْمَعُونَ ثُمَّ قَالَ: ((اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالَاهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهِ)) ثُمَّ سَأَلَ حَدِيثَ الثَّقَلَيْنِ. أَخْرَجَهُ ابْنُ عَقْدَةَ^(١) فِي الْمُوَالَاةِ.

وَفِي كِتَابِ الْعَمْدَةِ فِي عَيُونِ صَحَاحِ الْأَخْبَارِ لِلشَّيْخِ أَبِي الْحُسَيْنِ يَحْيَى بْنِ الْحَسَنِ الْبَطْرِيقِ الْأَسَدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِ عَلِيٍّ وَقَالَ: ((مَنْ كُنْتُ مُوَلَاةً فَعَلِيٌّ مُوَلَاةً)).

وَفِيهِ بِالْإِسْنَادِ إِلَى الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: لَمَّا أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حُجَّةِ الْوُدَّاعِ بِغَدِيرِ خَمٍّ فَنَادَى: «إِنَّ الصَّلَاةَ جَامِعَةٌ» وَكَسَحَ لِلنَّبِيِّ ﷺ تَحْتَ شَجَرَتَيْنِ فَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: ((أَلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟)) قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: ((أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟)) قَالُوا: بَلَى، قَالَ: هَذَا مُوَلَى مِنْ أَنَا مُوَلَاةً، اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالَاهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهِ)) قَالَ: فَلَقِيهِ عُمَرُ فَقَالَ: هُنَيْئًا لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مُوَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ.

(١) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْهَمْدَانِيُّ الْخَافِظُ، قَالَ الدَّارِقُطْنِيُّ: ابْنُ عَقْدَةَ يَعْلَمُ مَا عِنْدَ النَّاسِ وَلَا يَعْلَمُ النَّاسُ مَا عِنْدَهُ، قَالُوا: أَجْمَعَ أَهْلَ الْكُوفَةِ أَنَّهُ لَمْ يَرِ مِنْ زَمَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِلَى زَمْنِهِ أَحْفَظُ مِنْهُ، وَهُوَ مِنَ الزِّيْدِيَّةِ، ذَكَرَهُ الْحَلِيُّ وَغَيْرُهُ، تَوَفَّى سَنَةَ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِينَ، وَلَهُ كِتَابُ الْمُوَالَاةِ فِي طَرُقِ خَبَرِ الْغَدِيرِ، وَسَبَقَهُ ابْنُ جَرِيرٍ إِلَى ذَلِكَ، وَكِتَابُ ابْنِ عَقْدَةَ أَكْثَرَ طَرَفًا. أَهْمُ مِنْ خَطِّ الْعَلَامَةِ الصَّفِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

وفيه بالإسناد إلى ابن عباس^(١) رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ الآية نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام، أمر النبي ﷺ بأن يبلغ فيه، فأخذ رسول الله ﷺ بيد علي فقال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)).

وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾^(٢) [المعارج] سئل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل: «سأل سائل بعذاب واقع» فيمن نزلت؟ فقال: لقد سألتني عن مسألة ما سألني عنها أحد قبلك، حدثني جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: لما كان رسول الله ﷺ بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فأخذ بيد علي فقال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) فشاع ذلك وطار في البلاد، فبلغ الحارث بن النعمان الفهري فأتى رسول الله ﷺ على ناقته حتى أتى الأبطح فنزل عن ناقته وأناخها وعقلها ثم أتى النبي ﷺ وكان في ملأ من أصحابه فقال: يا محمد، أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله فقبلنا منك، وأمرتنا أن نصلي خمساً فقبلناه منك، وأمرتنا أن نصوم شهراً فقبلناه منك، وأمرتنا أن نحج البيت فقبلناه منك، ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك فضلتنا علينا وقلت: من كنت مولاه فعلي مولاه، أهذا شيء منك أم من الله؟ فقال: ((والذي لا إله إلا هو إنه من أمر الله)) فولى الحارث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول: اللهم

(قوله): «في قوله تعالى: سأل سائل» هي مكة، وما نزل بعد الهجرة مدني.

(قوله): «حتى أتى الأبطح» تحقق هذه الرواية، ولعله غير [١] أبطح مكة.

(١) ورواه المرشد بالله في أماليه. [وأورده أبو بكر بن خلاد النصيبي في أحاديثه (١/٦٣)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٢/٢٣٧)].

(٢) أورد هذه الرواية سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ) في كتاب الباب في علوم الكتاب (١٩/٣٥٠)، مع غيره من الأقوال في تفسير: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾.

[١] - (قوله): «ولعله غير أبطح مكة» أراد أبطح المدينة، فهو مستعمل في معناه الجنسي. والأبطح: مسيل متسع فيه دقاق الحصى، وأما معناه العلمي فهو أبطح مكة.

إن كان ما يقول محمد حقاً فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم، فما وصل إليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله، وأنزل الله تعالى: ﴿سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝ لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ ۝﴾ [المعارج].

وقال صاحب كتاب العمدة: ومن الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث من جمع أبي الحسن رزين العبدري إمام الحرمين في باب مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وذلك على حد ثلث الكتاب من صحيح أبي داود السجستاني وهو كتاب السنن^(١) ومن صحيح الترمذي عن أبي سرحة وزيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ قال: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)).

وفي مناقب الفقيه أبي الحسن علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالإسناد إلى زيد بن أرقم قال: أقبل نبي الله ﷺ من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة فأمر بالدوحات فقم ما تحتهن من شوك ثم نادى: «الصلاة جامعة»، فخرجنا إلى رسول الله ﷺ في يوم شديد الحر حتى انتهينا إلى رسول الله ﷺ فصلى بنا الظهر ثم انصرف إلينا فقال: ((الحمد لله نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا)) ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين، ثم أخذ بيد علي بن أبي طالب فرفعها وقال: ((من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)) قالها ثلاثاً آخر الخطبة.

[حديث المنزلة]

وأما حديث المنزلة فمثل ما أخرجه مسلم عن سعد بن أبي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه ﷺ أنه قال لعلي: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)).

(١) ليس في سنن أبي داود وإنما رواه الترمذي [رقم ٣٧١٤]. [وأورده أحمد بن حنبل عن أبي سريحة في فضائل الصحابة (٢/ ٥٦٩)، والحاكم في المستدرک (٢/ ٦١٣) عن زيد بن أرقم، وانظر: السنة لابن أبي عاصم، مسند البزار، شرح مشكل الآثار، المعجم الكبير للطبراني، وغيرها كثير].

وما أخرجه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي وابن ماجه عن سعد بن أبي وقاص عنه رضي الله عنه أنه قال: ((يا علي، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه ليس بعدي نبي)).

وما أخرجه أبو بكر المطيري في جزئه عن أبي سعيد الخدري عنه رضي الله عنه أنه قال: ((علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)).

وما أخرجه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه رضي الله عنه أنه قال لعلي: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنك ليس^(١) بنبي؟ إنه لا ينبغي لي أن أذهب إلا وأنت خليفتي)).

وما أخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن أبيه عن جده عنه رضي الله عنه أنه قال لعلي: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟)).

وما أخرجه الحاكم في مستدركه عن علي رضي الله عنه أنه قال له: ((أما قولك: تقول قريش: ما أسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فإن لك بي أسوة، قالوا: ساحر وكاهن وكذاب، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي؟ وأما قولك: أتعرض لفضل الله فهذه^(٢) أبهار من لفلل جاءنا من

(قوله): «المطيري في جزئه» ضبطه بالجيم [١] مضمومة والزاي المعجمة ساكنة وبعدها همزة مكسورة. وقيل: هو بالحاء مكسورة وبعد الزاي الساكنة باء موحدة مكسورة، فينظر.
(قوله): «ألا إنك ليس بنبي» أي: رجل نبي [٢]، وإلا فالقياس لست.

(١) في نسخة: لست.

(٢) في القاموس: وإبهار الليل: انتصف، أو تراكت ظلمته، أو ذهب عامته، أو بقي نحو ثلثه. اهـ وفي الفائق: البهار ثلاثمائة رطل، وهو ما يحمل على البعير بلغه أهل الشام، قال بريق الهذلي يصف سحابة ثقيلاً: ذراه ركاب الشام يحملن البهارة.

[١] - (قوله): «ضبطه بالجيم... الخ» وفي نسخة: في جزئية، أثبتتها بعض العلماء رحمهم الله.
[٢] - (قوله): «أي: رجل نبي» لو حمل على الالتفات لكان أولى من هذا التقدير، فتأمل اهـ الالتفات إنما يكون بعد تمام الكلام، وهذا لم يتم بخبره كما ذلك معروف (شيخنا المغربي).

اليمن فبعه واستمتع به أنت وفاطمة حتى يأتكم الله من فضله، فإن المدينة لا تصلح إلا بي أو بك)).

وما أخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه ﷺ أنه قال: ((إنما علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)).

وما أخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال لعلي: ((قم فما صلحت أن تكون إلا أبا تراب، أغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والأنصار ولم أواخ بينك وبين أحد منهم؟ أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي؟ ألا من أحبك حفاً بالأمن والإيمان، ومن أبغضك أماته الله ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الإسلام)).

وما أخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه ﷺ أنه قال: ((يا أم سليم، إن علياً لحمه من لحمي ودمه من دمي، وهو مني بمنزلة هارون من موسى)).

وما أخرجه الطبراني عن أسماء بنت عميس عنه ﷺ أنه قال: ((يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)).

وما روي عن ابن عباس أنه قال: قال عمر بن الخطاب: كفوا عن ذكر علي بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول في علي ثلاث خصال لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي مما طلعت عليه الشمس: كنت أنا وأبو بكر وأبو عبيدة بن الجراح ونفر من أصحاب رسول الله ﷺ والنبي ﷺ متكئ على علي بن أبي طالب حتى ضرب بيده على منكبيه ثم قال: ((يا علي، أنت أول المؤمنين إيماناً وأولهم إسلاماً، ثم قال: أنت مني بمنزلة هارون، وكذب علي من زعم أنه يحبني ويغضبك)) أخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء، والحاكم في الكنى، والشيرازي في الألقاب، وابن النجار.

وما روي عن علي عليه السلام أن النبي ﷺ قال: ((خلفتك أن تكون خليفتي)) قلت: أتخلف عنك يا رسول الله؟ قال: ((ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون

من موسى إلا أنه لا نبي بعدي؟)) أخرجه الطبراني في الأوسط.
وما روي عن سعد بن أبي وقاص قال: خلف رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب في غزوة تبوك فقال: يا رسول الله، أتخلفني في النساء والصبيان؟ فقال: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي؟)) أخرجه ابن أبي شيبه.

وما روي عن سعد قال: لا أسب علياً ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله ﷺ: ((لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه)) فتناولوا لرسول الله فقال: ((أين علي؟)) فقالوا: هو أرمده، قال: ((فادعوه)) فدعوه فبصق في عينيه ثم أعطاه الراية.

قال سعد: لو وضع المنشار على مفريقي على أن أسب علياً ما سببته أبداً منذ سمعت من رسول الله ﷺ ما سمعت. أخرجه ابن أبي شيبه.

وما روي عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: خلف رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب في غزوة تبوك فقال: يا رسول الله، تخلفني في النساء والصبيان؟ فقال: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي؟)) أخرجه مسلم.

وما روي عن مصعب أيضاً عن أبيه أن رسول الله ﷺ خرج إلى غزوة تبوك وخلف علياً على النساء والصبيان فقال: يا رسول الله، تخلفني مع النساء والصبيان؟ فقال رسول الله ﷺ: ((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي؟)) أخرجه الحفاظ أبو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وأبو داود والنسائي وابن ماجه في سننهم، واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك إجماعاً منهم.

قال الحاكم النيسابوري: هذا حديث دخل في حد التواتر.
قلت: وقد رواه عدد كثير من أصحاب رسول الله ﷺ، منهم علي وعمر

وسعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية وجابر بن عبد الله وأبو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وأم سلمة^(١) وأسماء بنت عميس وغيرهم.

وأخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن أبي وقاص من اثني عشر طريقاً، وعن أنس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن أبي سفيان.

[ذكر ما كان مثل حديث الغدير وحديث المنزلة]

وأما نحوهما فكأحاديث محبته ﷺ، مثل قوله ﷺ لعلي: ((لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)) أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن علي ﷺ. وقوله ﷺ: ((لا يحب علياً منافق ولا يبغضه مؤمن)) أخرجه مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها.

وقوله ﷺ: ((عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن أبي طالب)) أخرجه الخطيب في تاريخه عن أنس رضي الله عنه.

وقوله ﷺ: ((من أحب علياً فقد أحبني، ومن أبغض علياً فقد أبغضني)) أخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه.

وقوله ﷺ لفاطمة رضي الله عنها: ((اسكتي فقد أنكحتك أحب أهل بيتي إلي)) أخرجه الحاكم في مستدركه عن أسماء بنت عميس رضي الله عنها.

وقوله ﷺ: ((من يكن الله ورسوله مولاة فإن هذا مولاة -يعني علياً- اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، اللهم من أحبه من الناس فكن له حبيباً، ومن أبغضه من الناس فكن له بغيضاً، اللهم إني لا أجد أحداً استودعه في الأرض بعد العبدین الصالحين غيرك، فاقض عني فيه بالحسنى)) أخرجه الطبراني عن جرير.

وقوله ﷺ: ((أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن أبي طالب، فمن تولاه

(١) ظنن في بعض النسخ بأم سليم، قال عليه العلامة الجنداري: ما في الأصل هو المروي وغيره غلط.

فقد تولاني، ومن تولاني فقد تولي الله، ومن أحبه فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحب الله، ومن أبغضه فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله عز وجل)) أخرجه الطبراني وابن عساكر عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن أبيه عن جده.

وقوله ﷺ: ((ألا أرضيك يا علي، أنت أخي ووزيرني تقضي ديني وتنجز موعدي وتبري ذمتي، فمن أحبك في حياة مني فقد قضى نجه^(١)، ومن أحبك في حياة منك بعدي فقد ختم الله له بالأمن والإيمان، ومن أحبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالأمن والإيمان وأمنه يوم الفزع، ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الإسلام)) أخرجه الطبراني عن ابن عمر.

وقوله ﷺ: ((إن الأمة ستغدر بك من بعدي وأنت تعيش على ملتي وتقتل على سستي، ومن أحبك أحبني، ومن أبغضك أبغضني، وإن هذا سيخضب من هذا، يعني لحيته من رأسه)). أخرجه الدارقطني في الأفراد، والحاكم في مستدركه، والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام.

وقوله ﷺ: ((ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فرلت به قدم إلا ثبت الله قدميه يوم القيامة على الصراط)) أخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام.

وقوله ﷺ له: ((محبك محبي ومبغضك مبغضي)) أخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه.

وقوله ﷺ: ((من أحب علياً فقد أحبني، ومن أحبني فقد أحبه الله، ومن أبغضه فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغضه الله)) أخرجه الطبراني عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده.

وقوله ﷺ: ((من أحبك فبحبي أحبك، فإن العبد لا ينال ولايتي إلا

(١) أي: أوفى بما يجب عليه، ذكر معناه في الكشف والنهاية.

بحبك)) أخرجه الديلمي عن ابن عباس.
 وقوله ﷺ له: ((لا يبغضك مؤمن ولا يحبك منافق)) أخرجه عبدالله بن أحمد في زياداته عن أم سلمة.
 وقوله ﷺ: ((لا يبغض علياً مؤمن ولا يحبه منافق)) أخرجه ابن أبي شيبة عن أم سلمة رضي الله عنها.
 وقوله ﷺ: ((لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)) أخرجه الطبراني عن أم سلمة.
 وقوله ﷺ: ((يا علي، طوبى لمن أحبك وصدق فيك، وويل لمن أبغضك وكذب فيك)) أخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر.
 وقوله ﷺ: ((ثلاث من كن فيه فليس مني ولا أنا منه: بغض علي، ونصب أهل بيتي، ومن قال: الإيوان كلام^(١))). أخرجه الديلمي عن جابر بن عبدالله.
 وما روي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: ما كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ﷺ إلا بثلاث: بتكذيبهم الله ورسوله، والتخلف عن الصلاة، ويبغضهم علي بن أبي طالب)) أخرجه الخطيب في المتفق.
 وعن ابن عباس قال: مشيت أنا وعمر بن الخطاب في بعض أزقة المدينة فقال: يا ابن عباس، أظن القوم استصغروا صاحبكم إذ لم يولوه أمورهم، فقلت: والله ما استصغره رسول الله ﷺ إذ اختاره لسورة براءة يقرؤها على أهل مكة، فقال لي: الصواب أن تقول: لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول لعلي: ((من أحبك أحبني، ومن أحبني أحب الله، ومن أحب الله أدخله الله الجنة)) أخرجه ابن عساكر وقال: رجال الإسناد مشاهير سوى أبي القاسم عيسى بن الأزهر المعروف بببليل فإنه غير مشهور.

(١) أي: قول بلا عمل.

وعن ابن عباس قال: خرج رسول الله ﷺ قابضاً على يد علي ذات يوم فقال: ((ألا من أبغض هذا فقد أبغض الله ورسوله، ومن أحب هذا فقد أحب الله ورسوله)) أخرجه ابن النجار.

وعن علي بن أبي طالب قال: ((والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد^(١) النبي ﷺ إلي أن لا يحبني إلا مسلم ولا يبغضني إلا منافق)) أخرجه الحميدي وابن أبي شيبة وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وأبو نعيم في الحلية وابن أبي عاصم.

وعن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أبيه رضي الله عنه قال: كان علي يخرج في الشتاء في إزار ورداء ثوبين خفيفين، وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الثقيل ولا يبالى بذلك، فقيل لأبي ليلى: لو سألته عن هذا؟ فسأله فقال: «وما كنت معنا يا أبا ليلى بخير؟» قال: بلى والله لقد كنت معكم، قال: فإن رسول الله ﷺ بعث أبا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع عليه^(٢)، وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى إليه، فقال رسول الله ﷺ: ((لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار)). فأرسل إلي فأتيته وأنا أرمد لا أبصر شيئاً فتفل في عيني وقال: ((اللهم اكفه الحر والبرد)) فما آذاني بعده حر ولا برد. أخرجه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه والبخاري وابن جرير وصححه، والطبراني في الأوسط، والحاكم في المستدرک، والبيهقي في الدلائل، وسعيد بن منصور.

وعن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: ((لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، كراماً غير فرار يفتح الله عليه، جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره))، فلما أصبح قال: ((أين علي بن أبي طالب؟)) قالوا: يا

(قوله): «لأعطين الراية» كان القياس أن يكون هذا الحديث من نحو حديث المنزلة لا منه.

(١) هكذا ضبط، وفيه دخول لام الابتداء على الماضي، وهشام والكسائي يجوزانه.

(٢) في نسخة: إليه.

رسول الله، ما يبصر، قال: ((اتنوني به)) فقال النبي ﷺ: ((ادن مني)) فدنا منه فتنفل في عينيه ومسحهما بيده فقام علي من بين يديه كأنه لم يرمد. أخرجه مالك بن أنس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر.

وعن عائشة عنه ﷺ قال: ((إن الله عز وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعي خاصة، وإني رسول الله إليكم غير محاب لقرايتي، هذا جبريل يخبرني أن السعيد حق السعيد من أحب علياً في حياته وبعد موته، وأن الشقي كل الشقي من أبغض علياً في حياته وبعد موته)) أخرجه الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة.

وعن علي عليه السلام قال: طلبني رسول الله ﷺ فوجدني في جدول^(١) نائماً فقال: ((قم ما ألوم الناس يسمونك أبا تراب، فرآني كأني وجدت في نفسي من ذلك فقال: قم والله لأرضينك، أنت أخي وأبو ولدي، تقاتل عن ستي وتبري ذمتي، من مات في عهدي فهو كنز الله، ومن مات في عهدك فقد قضى نجه، ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالأمن والإيمان ما طلعت شمس أو غربت، ومن مات يغضك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عمله في الإسلام)) أخرجه أبو يعلى. قال البوصيري: رواه ثقات.

وعن سعد بن أبي وقاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول لعي ثلاث خصال لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي من الدنيا وما فيها: سمعته يقول: ((أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي))، وسمعته يقول: ((لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار))، وسمعته يقول: ((من كنت مولاه فعلي مولاه)) أخرجه ابن جرير.

وعن عامر بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ لعي ثلاثاً لأن تكون لي واحدة

(قوله): قال لعي ثلاثاً أي: مرات ثلاثاً أو مقالات ثلاثاً.

(١) الجدول: قناة صغيرة تُحفر لدفع الماء نحو المكان المطلوب؛ يحتاج الفلاح إلى جدول لسقي أرضه. (المعجم المحيط).

منهن أحب إلي من حمر^(١) النعم: نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال: ((اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي))، وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال علي: يا رسول الله، أتخلفني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله ﷺ: ((ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي؟)) وقوله يوم خيبر: ((لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه)) فتطاول المهاجرون لرسول الله ﷺ ليراهم فقال: ((أين علي؟)) قالوا: هو أرمد، فقال: ((ادعوه)) فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله على يديه. أخرجه ابن النجار.

وعن أنس بن مالك قال: كان عند النبي ﷺ طير فقال: ((اللهم ائتني بأحب الخلق إليك يأكل معي هذا الطائر، فجاء علي فأكل معه، أخرجه الترمذي في جامعه. قال الحاكم: حديث الطائر يلزم البخاري ومسلماً إخراجهم في صحيحيهما لأن رجاله ثقات. وقد أخرجه الحاكم عن ستة وثمانين رجلاً كلهم روه عن أنس، وأخرجه المحاملي عن سفينة^(٢) خادم النبي ﷺ.

واستيفاء ما جاء في حديث^(٣) الغدير والمنزلة ووجوب محبته ﷺ يحتاج إلى بسط لا يليق بهذا الكتاب، وما ذكرناه كاف في إثبات ما أردناه من تواترها معنى، على أن بعضها ليس مما نحن فيه^(٤) فلا يقدح فيها عدم التواتر كما لا يخفى.

(١) قال في لسان العرب: وقيل: بعير أحر إذا لم يخالط حمرة شيء، وهي أصبر الإبل على الهواجر، والعرب تقول: خير الإبل حمراً وصهبها. (منه باختصار).

(٢) اسمه مهران، وكنيته أبو أحمد، لقب سفينة لأنه حمل متاع النبي ﷺ في بعض الأسفار قيل: وعبر بها بعض الأيام فقال له النبي ﷺ: ((إنما أنت سفينة)). (بهجة المحافل باللفظ).

(٣) في (ب، ج، د): في أحاديث.

(٤) وهو خبر الواحد بما تتوفر الدواعي إلى نقله.

[الكذب على رسول الله ﷺ]

مسألة: ولا شك أن **(الكذب على الرسول عليه)** الصلاة و**(السلام معلوم الوقوع)** إما في الماضي وإما في المستقبل؛ وذلك **(لقوله)** ﷺ فيما روي عنه: **(سيكذب علي)** فإن كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه، وإن كان صدقاً لزم أن يقع الكذب.

(وسببه) أي: الكذب عليه إما **(النسيان)** من الراوي^(١)، بأن يسمع خبراً وطال عهده^(٢) به فزاد أو نقص^(٣)، أو ظنه^(٤) من كلامه فعزاه إليه وليس من كلامه، ومن هذا النوع الذين امتحنوا بأولادهم^(٥) أو وراقين لهم فوضعوا لهم أحاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير أن يشعروا، كعبدالله بن محمد بن ربيعة القدامي. **(أو الغلط)** بأن يريد أن ينطق بلفظ فيسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر، أو يريد النقل بالمعنى فيبدل مكان ما سمعه ما لا يطابقه ظناً منه أنه يطابقه.

(قوله): «الذين امتحنوا بأولادهم» أي: كانوا لهم فتنة في دينهم.
(قوله): «أو وراقين لهم» أي: كاتين لهم أي: لأهل الحديث في الأوراق (فوضعوا) أي: الأولاد والوراقون (لهم) أي: للمتحنين (فحدثوا) أي: للمتحنون.
(قوله): «من غير أن يشعروا» أي: للمتحنون بما فعله أولادهم والوراقون.

(١) وعبرة المحلي في شرح الجمع هكذا: من الراوي لما رواه فيذكر غيره ظاناً أنه المروي.
 (٢) عبارة الزركشي: فربما حمل النسيان على ما يخل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو نحو ذلك.
 (٣) يحقق جعل النقص من الكذب، ويحقق جعل الزيادة من النسيان، ولعلها تدخل في قوله: أو ظنه من كلامه. (من خط القاضي محمد بن إبراهيم السحولي).
 (٤) ينبغي أن يكون عطفاً على قوله: زاد. تأمل. (سيدنا علي البرطي رحمه الله).
 (٥) أي: كان لهم أولاد غير ثقات يدخلون في صحف حديثهم ما ليس منها، كريب بن حماد بن سلمة فإنه أدخل في حديثه تمر طيبة وماء طهور، وحدث به حماد مع غفلته أنه يدخل في حديث سماعه. (من تهذيب المزي). وأما الوراقون فكان بعض المحدثين يدفعون نسخ السماع إليهم فيدخلون فيها لقلة أمانتهم ما ليس مسموعاً. (من تهذيب المزي).

(أو الافتراء^(١)) كوضع المنافقين المتقرين إلى أئمة الضلال بالزور والبهتان، كغياث بن إبراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي: ذكر ابن أبي خيثمة أنه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث: «لا سَبَقَ^(٢) إلا في نضل أو خف^(٣)» فزاد فيه: أو جناح^(٤)، فقال المهدي: أشهد أن قفاك قفا كذاب، وتركها بعد ذلك وأمر بذبحها وقال: أنا حملته على ذلك.

وكوضع الزنادقة^(٥) لأحاديث مخالفة للعقل ونسبوا إلى الرسول ﷺ تنفيراً للعقلاء عن اتباع شريعته.

وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه كالخطابية^(٦) والرافضة^(٧) وبعض السالمية^(٨)، وكوضع المتكسبين بذلك والمرتزين^(٩) به كأبي سعيد المدائني، قال

(١) في صحيح مسلم (١٧/١): وحدثني محمد بن أبي عتّاب قال: حدثني عفان عن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن أبيه قال: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث» قال ابن أبي عتّاب: فلقيت أنا محمد بن يحيى بن سعيد القطان فسألته عنه، فقال عن أبيه: «لم نر أهل الخير في شيء أكذب منهم في الحديث» قال مسلم: يقول: يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب. (بلفظه).

(٢) بالسكون المصدر، وبالفتح لازم المصدر، قال الخطابي: الرواية بالفتح، ويروى بالإسكان. والنصل في الرمي، والخف في الإبل، والحافر في الخيل. (من خط المولى ضياء الدين رحمته الله).
(٣) أو حافر. (تنقيح).

(٤) تقريباً إلى المهدي بوضع ما يوافق فعله. (تنقيح الأنظار).
(٥) قال حماد بن زيد: وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث، قلت: وكم وضع بعد حماد بن زيد؟ (من شرح أبي زرعة على الجمع).

(٦) الخطابية من الروافض كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام في الملل والنحل، وفي حواشي الفصول عن وقاية الخنفية أن الخطابية من غلاة الروافض، وفيها أيضاً من تنقيح الأنظار وشرح المقدمة أن الخطابية فرقة من الخوارج.

(٧) وبعض الرافضة. (تنقيح).

(٨) قلت: ورواه المنصور بالله عن المطرية، وذكر أنهم صرحوا له بذلك في مناظراتهم، نقلته من بعض رسائله من غير سماع، والظاهر بل المقطوع أن المصرح له بذلك بعضهم فلا ينسب إلى الجميع منهم، والله أعلم. (من تنقيح الأنظار).

(٩) قال في الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح (١/٢٢٥): وضرب كانوا يتكسبون بذلك ويرتزقون في قصصهم كأبي سعد المدائني.

ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي، وكوضع من أُلجئ إلى إقامة دليل على ما أفتى به كما نقل عن أبي الخطاب بن دحية^(١) أنه وضع حديثاً في قصر صلاة المغرب.

وكما حكى عن عبدالعزيز بن الحارث التميمي الحنبلي من رؤساء الحنابلة وأكابر البغادة روى الخطيب الهيثم بإسناده إلى عمر بن مسلم قال: حضرت مع عبدالعزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال: عنوة، فطولب بالحجة فقال: حدثنا ابن الصواف حدثني أبي قال: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن الصحابة اختلفوا في فتح مكة أكان صلحاً أم عنوة فسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: كان عنوة، قال عمر بن مسلم: فلما قمنا سألته فقال: صنعته في الحال أدفع به الخصم^(٢).

وكوضع الذين يتدينون بذلك لترغيب الناس في أفعال الخير بزعمهم وهم منسوبون إلى الزهد، وهؤلاء أعظم الناس ضرراً؛ لأنهم يحتسبون^(٣) بذلك ويروونه قربة، والناس

(١) انظر البدر الساري شرح صحيح البخاري للقسطاني (٢/٢٩٦).

(٢) ميزان الاعتدال (٢/٦٢٥).

(٣) قال زين الدين ما معناه: فمن ذلك الذين كانوا يكذبون حسبة وتقرباً إلى الله تعالى أبو عصمة نوح بن أبي مريم المروزي قاضي مرو، روى الحاكم بسنده إلى أبي عمار المروزي أنه قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهاء أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبة. وكان يقال لأبي عصمة هذا: نوح الجامع، فقال أبو حاتم بن حبان: جمع كل شيء إلا الصدق، وقال الحاكم: وضع حديث فضائل القرآن. وروى ابن حبان في مقدمته تأريخ الضعفاء عن ابن مهدي قال: قلت لميسرة بن عبد ربه: من أين جئت بهذه الأحاديث: من قرأ كذا فله كذا؟ قال: وضعتها أرغب الناس بها. وهكذا حديث أبي الطويل في فضائل القرآن، فروينا عن المؤمل بن إسماعيل قال: حدثني شيخ به، فقلت للشيخ: من حدثك؟ فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حي، فصرت إليه فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ وهو حي، فصرت إليه فقلت: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن. قال: وكل من أودع هذا الحديث تفسيره كالواحدي والثعلبي والزحشرى مخطئ في ذلك لكن من أبرز إسناده منهم فهو أبسط لعذره؛ إذ قد أحال ناظره على الكشف عن سنده. (تنقيح الأنظار).

يثقون بهم ويركنون إليهم لما نسبوا إليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم.
وقد ذهب إلى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيباً للناس في الطاعة وزجراً لهم عن المعصية.
وحمل بعضهم قوله ﷺ: ((من كذب علي متعمداً...)) الحديث المتواتر على أن يقول: ساحر أو مجنون، وتشبث بعضهم برواية: ((من كذب علي متعمداً ليضل به)) بهذه الزيادة، وبأنه كذب له لا عليه، وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ، وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ﴾^(١) [الأنعام: ١٤٤]، ويحتمل أن اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة، أي: عاقبة كذبه الإضلال للناس، والكذب له بما لم يخبر به كذب عليه.
وروى العقيلي بإسناده إلى محمد بن سعيد أنه قال: لا بأس إذا كان كلام حسن أن تضع له إسناداً^(٢).

وقال أبو العباس^(٣) القرطبي: استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس إلى رسول الله ﷺ نسبة قولية وحكاية نقلية، فيقول في ذلك: قال رسول الله ﷺ كذا وكذا. انتهى.

وقد صرح علي بن عيسى بوقوع الكذب على النبي ﷺ وأشار إلى ما ذكرناه من الأسباب حيث^(٤) قال: «إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً

(١) فيكون المراد بالتعليل التهجين عليهم، أعني المفتين، فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، أي: لا مفهوم له كما يأتي في بحث المفهوم، وكقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ [الزمنون: ١١٧]، فهي من الصفات اللازمة التي تحيء لمجرد التهجين والتبكيث.

(٢) في (ب): أن يصنع له إسناد. اهـ [الموضوعات لابن الجوزي (١/ ٤٢)].

(٣) في تنقيح الأنظار ما لفظه: وحكى القرطبي في المفهم عن بعض أهل الرأي أن ما وافق القياس الجلي جاز أن يعزى إلى النبي ﷺ.

(٤) وقد سأله سائل عن أحاديث البدع وما في أيدي الناس من اختلاف الخبر. (من نهج البلاغة).

ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده^(١) حتى قام خطيباً فقال: ((من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))، وإنما أتاك بالحديث أربعة^(٢) رجال ليس لهم خامس: رجل منافق مظهر للإيمان متصنع بالإسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله ﷺ رآه وسمع منه فيأخذون بقوله، وقد أخبرك الله عن المنافقين بما أخبرك، ووصفهم بما وصفهم به لك، ثم بقوا بعده ﷺ فتقربوا إلى أئمة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والبهتان فولوهم الأعمال وجعلوهم على رقاب الناس، فأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله^(٣). ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذباً، فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو أنه كذلك لرفضه. ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم أن ما سمعه

(١) وذلك نحو ما روي أن رجلاً سرق رداء النبي ﷺ وخرج إلى قوم وقال: هذا رداء محمد أعطاني لتمكنوني من تلك المرأة، فاستنكروا ذلك، فبعثوا من سأل الرسول ﷺ عن ذلك فقام الرجل الكاذب فشرب ماء فلدغته حية فمات، وكان النبي ﷺ حين سمع بتلك الحال قال لعلي: ((خذ السيف وانطلق فإن وجدته وقد كفيت أمره فأحرقه بالنار))، فجاء وأمر بإحراقه. (من شرح ميشم على النهج). [أورد قريباً منها في مسند الروياني (١/ ٧٥)، البدر المنير (٩/ ٢٠٧)].

(٢) وجه الحصر في الأقسام الأربعة أن الناقلين للحديث عنه ﷺ المتسمين بالإسلام إما منافق أو لا، والثاني إما أن يكون قد وهم فيه أو لا. والثاني إما أن لا يكون قد عرف ما يتعلق به من شرائط الرواية أو يكون. فالأول وهو المنافق ينقل كما أراد سواء كان أصل الحديث كذباً أو أن له أصلاً حرفه وزاد فيه ونقص بحسب هواه، فهو ضال مضل تعمداً وقصداً، والثاني يرويه كما فهم وهوهم فهو ضال مضل سهواً، والثالث يرويه كما سمع فضلاله أو إضلاله عرضي، والرابع يؤديه كما سمعه وكما هو فهو هاد مهتد. (من شرح ميشم أيضاً).

(٣) ففي هذا دلالة على أن الصحابة كغيرهم لا كما يدعيه صاحب الفصول في روايته عن أئمتنا ﷺ.

منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه كذلك لرفضوه. وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً لله وتعظيماً لرسول الله ﷺ، ولم يهمل فيه، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه، وحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه، وعرف متشابهه ومحكمه. وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: فكلام خاص وكلام عام، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله ﷺ فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من أجله^(١).

وإذا كان هذا الكلام فيمن رأى رسول الله ﷺ وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم مع قوله ﷺ فيما أخرجه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي: ((خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن))؟

(قوله): «ويظهر فيهم السمن» قال في النهاية: السمن التكثر بما ليس فيه^[١] والادعاء لما ليس لهم من الشرف. وقيل: المراد جمع الأموال. وقيل: حجة التوسع في المأكول والمشرب التي هي أسباب السمن.

(١) هذا آخر كلام علي عليه السلام، وفي هذا المنقول شيء من المخالفة في اللفظ لما في النهج وحذف شيء لا يخل بالمعنى. (جمال الدين الطبري رحمه الله). تمامه: «وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله ويستفهمه، حتى إن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي أو الطائر فيسأله عليه السلام حتى يسمعوا، وكان لا يمر بي شيء من ذلك إلا سألت عنه وحفظته. هذه وجوه ما عليه الناس في اختلافهم وعللهم في رواياتهم». اهـ وفي آخر كلامه عليه السلام تنبيه منه على أنه معيار الحق، وكلامه وفعله الفارق بين الحق والباطل فيجب الرجوع إليه، وأنه الرجل الرابع كما قال ابن الجوزي في كتابه ذخيرة الصابرين بعد إيراده لكلام أمير المؤمنين هذا: وإنما دل بهذا على نفسه.

[١] - لفظ النهاية: يتكثرون بما ليس عندهم ويدعون ما ليس لهم من الشرف.

[فصل: فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه]

(فصل: وما لا يعلم صدقه ولا كذبه) من الأخبار له ثلاثة أحوال شملها قوله: **(قد يظن صدقه كخبر العدل، و) قد يظن (كذبه كخبر) الواحد (الكذوب)** أي: المعروف بالكذب المكثّر فيه، **(و) قد (يشك)** فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه **(كالمجهول)** حاله.

(وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه، وهو بهت) أي: قول باطل يتحير من بطلانه. وما استدلوا به على قولهم الباطل - من أنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة، فإنه إذا لم تظهر له معجزة تصدقه قطع بكذبه - باطل؛ لأننا^(١) نعلم بالضرورة وقوع الأخبار بالنقيضين من غير علم بأيهما، والنقيضان يمتنع كذبهما^(٢). إذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به إجماعاً، والمشكوك فيه كذلك إلا ما يروى^(٣) عن أبي حنيفة من قبول قول المجهول عملاً بظاهر الإسلام. وأما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلاً ووقوعه سمعاً،

(قوله): «بالضرورة» دفع لما يقال: الأخبار بالشيء ونقيضه من مجهولي الحال غير واقع كما ذكره السعد. **(قوله): «من غير علم بأيهما، والنقيضان يمتنع كذبهما»** المراد أنه إذا أخبر مجهول الحال بخبر ومجهول الحال بنقيضه من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعاً، وهذا ارتفاع للنقيضين، وهذا معنى ما في شرح المختصر.

(١) في المطبوع: فإننا.

(٢) وأيضاً فإنه يلزم العلم بكذب كل شاهد؛ إذ لا يعلم صدقه بدليله، والعلم بكذب كل مسلم في دعوى إسلامه؛ إذ لا دليل على ما في باطنه، وذلك باطل بالإجماع والضرورة، وأما القياس على خبر مدعي الرسالة فلا يصح؛ لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه، بل للعلم بكذبه؛ لأنه بخلاف العادة، فإن العادة تقضي فيما خالفها أن يصدق بالمعجز. (عضد).

(*) أي: فكيف تقول الظاهرية ما لا يعلم صدقه يقطع بكذبه مع أن النقيضين لا يعلم صدق أحدهما مع عدم القطع بكذبه؟

(*) أما القطع بكذب مدعي الرسالة فللعادة الجارية بأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليلاً، فيعلم بذلك كذبه؛ لأنه إخبار عن الله تعالى، والعادة جارية فيه بنصب الدليل وإلا علم كذبه، بخلاف الإخبار عن غير الله لعدمها، فالاحتمال معلوم حصوله. (شرح ابن جحاف).

(٣) (قوله): إلا ما يروى عن أبي حنيفة لعل أبا حنيفة يجعل ظاهر الإسلام يفيد الظن، فلا يكون عملاً بالمشكوك. (من خط السحولي).

وقد بين الخلاف في ذلك في مسألتين فقال:

[جواز التعبد بخبر العدل عقلاً]

مسألة: (التعبد بخبر العدل جائز عقلاً) وهو اختيار أئمتنا عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقهاء، وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين إلى أن التعبد به لا يجوز عقلاً.

واحتج للمذهب المختار بما أفاده قوله: (للقطع بجواز أن يعلم الله المصلحة فيه) أي: في التعبد به، وتجوز المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به، وهو ظاهر.

(قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين له عقلاً: (لا تؤمن المفسدة) من اتباع الظن، فكم من مصاب من جهة ظنه.

(قلنا) في الجواب عنه: ولا تؤمن أيضاً من عدم اتباعه، بل (مفسدة خلافه راجحة) على مفسدة اتباعه؛ لأن تلك مظنونة وهذه موهومة، والضرورة تقضي بأن اجتناب المفاسد المظنونة أولى من اجتناب المفاسد الموهومة.

(قيل^(١)) في الاحتجاج للمانعين ثانياً: (لو جاز) اتباع الظن في الفروع (لجاز)

(قوله): «التعبد بخبر العدل» قال في شرح المختصر: التعبد أن يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين. وقيل: التعبد وجوب العمل بمقتضاه. وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا التفسير فيما يأتي في أول فصل الشرائط، فإنه قال: وشرائطه أي: التعبد بخبر الواحد وجوب العمل به، فجعل وجوب العمل تفسيراً للتعبد، وقد بني عليه في شرح المختصر في مسألة وقوع التعبد وقولهم فيما يأتي: وهو أي التعبد واقع سمعاً.. إلخ يؤيد هذا [١]؛ إذ ليس المراد أن إيجاب الشارع للعمل بمقتضاه دل عليه السمع أو العقل، بل المراد أن وجوب العمل بخبر الواحد دل عليه ذلك.

(قوله): «للقطع بجواز أن يعلم الله المصلحة فيه.. إلخ» هكذا في شرح الجوهرية، وهو مبني على التحسين، وقد استدللنا لا يقول به كائن الحاجب وغيره على جوازه عقلاً بأننا لو فرضنا أن الشارع يقول للمكلف: إذا أخبرك عدل بشيء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فإننا نعلم قطعاً أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته.

(١) قوله: «قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين.. إلخ» قالوا: إنه وإن لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره؛ لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه بتقدير كذبه، فإنه ممكن قطعاً، وذلك باطل، وما يؤدي إلى الباطل لا يجوز عقلاً. قلنا: إن قلنا: كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر؛ إذ لا حلال ولا حرام في نفس الأمر، إنما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة، فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر، وإن قلنا: المصيب واحد فقط فلا يرد أيضاً؛ لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً. (قسطاس).

[١] - تفسير التعبد بالإيجاب أظهر، ولا مانع من أن يدل السمع على إيجاب الشارع العمل بمقتضاه فتأمل (ح عن خط شيخه).

اتباعه **(في الأصول، ورد بمنع الملازمة)** لأننا نجد الفرق بين الأصول والفروع؛ وذلك لأن الظان في الفروع ظناً كاذباً نسب إلى الله من التحريم أو الوجوب مثلاً ما يجوز عليه؛ لأن الأحكام الظنية يجوز في كل واحد منها أن يكون على خلاف ما هو عليه، والظان في الأصول ظناً كاذباً في ذات الله تعالى أو في صفاته قد جوز على الله تعالى ما يستحيل عليه^(١) فيكون بذلك كافراً.

(و) لو سلمت^(٢) الملازمة جاء (النقض) لما تمسكوا به (بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والأمور^(٣) الدنيوية) لجريان دليلهم فيها مع أنا متعبدون باتباع الظن فيها إجمالاً، والوقوع فرع الجواز.

[وقوع التعبد بخبر العدل سمعاً]

مسألة: وفي وقوع التعبد بخبر الواحد العدل ثلاثة أقوال: أولها قوله: **(وهو واقع سمعاً)** فقط، وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والأشعرية وجمهور المعتزلة. وثانيها قوله: **(قيل:)** بل هو واقع سمعاً **(وعقلاً)**^(٤) وهو قول القفال وابن

(قوله): «فيكون بذلك كافراً» إن جوز ما يستحيل على الله فالتكفير مستقيم، لكن في مسائل أصول الدين ما يكون الظان فيها غير مجزؤ ما يستحيل عليه تعالى، كالخلاف في صفاته هل هي ذاته [١] أو مزاياء، فينظر في إطلاق التفكير. **(قوله):** «وفي وقوع التعبد» فسر التعبد هنا في شرح المختصر بأن يجب العمل بخبر الواحد، وهذا التفسير ما عرفت أنه مؤيد لتفسير التعبد بوجوب العمل.

- (١) يؤخذ من هذا البحث وجه كون الحق مع واحد في الأصول بالإجماع.
- (٢) قوله: ولو سلمت الملازمة لا يظهر توقف النقض على التسليم، وأيضاً لا يخفى أنه لا يتوجه النقض على الملازمة، إنها يتوجه على ما قبلها من الدليل تأمل. (من أنظار السيد العلامة الزاهد صلاح بن الحسين الأخفش رحمته الله).
- (٣) قال أبو زرعة في شرح الجمع: يؤخذ به في الآراء والحروب وسائر الأمور الدنيوية، كإخبار طبيب أو مجرب بضرر شيء أو نفعه.
- (*) فيجب على المستفتي امتثال قول مفتيه على تفصيل سيأتي إن شاء الله تعالى، وعلى الحاكم الحكم متى كمل نصاب الشهادة. (شرح فصول للسيد صلاح رحمته الله).
- (٤) يعني أن العقل حكم بأننا متعبدون به.

[١] - وهو رأي قدماء أهل البيت عليهم السلام وبعض متأخريهم (جلال). وقوله: وجودية أي: غير مستقلة مقتضاة عن الصفة الأخص، وهذا للبهشية. (جلال أيضاً).

سريع وأبي الحسين البصري.

وثالثها قوله: **(وقيل: لم يقع التعبد به)** ^(١) وإن كان جائزاً عقلاً، وهو رأي الإمامية ^(٢) والظاهرية والخوارج ^(٣)، ثم اختلفوا: فمنهم من قال: لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة.

ومنهم من قال: دل السمع على أنه ليس بحجة ^(٤)، وسنئين لك ما اعتقدوه دليلاً إن شاء الله تعالى.

ومنهم من قال: دل العقل على أنه ليس بحجة، وهو أن قبول خبر الواحد يؤدي إلى العمل بالمتعارضات؛ إذ لا يمتنع تعارض أخبار الآحاد وتنافي مقتضياتها من الأحكام.

وجوابه: المنع من أداء العمل بها إلى ما ذكرناه؛ لوجوب بناء أحدهما على الآخر إن أمكن، أو نسخ أحدهما إن دل عليه دليل، أو الترجيح إن أمكن، أو التخيير أو الإسقاط على الرأيين، وسيجيء الكلام في ذلك في مواضعه إن شاء الله.

(لنا) في الاحتجاج على وقوعه سمعاً: (إجماع السلف) من الصحابة والتابعين

(قوله): «والظاهرية» سيأتي إن شاء الله تعالى للظاهرية في النسخ القول بأنه يجوز النسخ بالآحاد، وهو تعبد، فيحقق [١].

(١) سمعاً. (من شرح جحاف على الغاية).

(٢) قال في زبدة العملي وشرحها ما لفظه: يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً إجماعاً منا معاشر الإمامية، حتى قال: وقد اختلف في وقوعه، فمنعه علم الهدى السيد المرتضى وابن زهرة وابن السراج وابن إدريس وفاقاً لكثير من قدمائنا، وهذا هو الباعث على أنهم أسندوا المنع إلينا معاشر الإمامية، حتى قال: وقال به -أي: بالتعبد بخبر الواحد- المتأخرون من أصحابنا، وهو الأظهر.

(٣) والقاساني. اهـ قاسان بالقاف والسين المهملة من بلاد الترك. (سعد). وفي فصول البدائع: خلافاً للقاساني بالمهملة، والرافضة وابن داود.

(٤) وينظر هل يرجع هذا إلى منع التعبد به عقلاً أو لا، فما الفرق بينهما؟ (من أنظار السيد صلاح الأفخش رحمته).

[١]- المذكور في النسخ: وذهب جمع من الظاهرية إلى جوازه ووقوعه، فلعل ما ذكر قول جمهورهم، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

(على العمل بها) أي: بأخبار الآحاد.

أما إجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى، وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر^(١) عليهم أحد وإلا لنقل، وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح^(٢).

فمن ذلك عمل أبي بكر بالخبر الأحادي في ميراث الجدة^(٣) وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة أن النبي ﷺ أعطاهما السدس^(٤)، وخبر الاثنين لا يوجب العلم، بل حكمه حكم خبر الواحد.

وعمل عمر بخبر عبدالرحمن بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال: ما أدري كيف أصنع بهم^(٥)، وأنشد الله امرأ سمع من النبي ﷺ قولاً أن يذكر

(قوله): «كالقول الصريح» أي: كما أن القول الصريح منهم يوجب العلم باتفاقهم. قال في حواشي شرح المختصر: والحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد وإن كانت تفاصيل ذلك آحاداً، وهذا إجماع منهم على ذلك، وبهذا يندفع ما يقال: إن ما ذكرتم من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد، وذلك يتوقف على حجيته، فيدور^[١]، قال: فإن قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به، وإنما النزاع في الوجوب، قلنا: إيجابهم الأحكام بالأخبار يدل على وجوب العمل بها، على أن القول بالجواز دون الوجوب سمعاً مما لا قائل به، وإنما الخلاف في الوجوب عقلاً كما سبق.

(١) قوله: «ولم ينكر عليهم أحد» لا يخفى ما في العبارة، والأولى: ولم ينكر أحد منهم على الآخر. (من أنظار السيد هاشم بن يحيى). وكأنه إنما عبر بالأولى دون أن يقول: الصواب؛ لإمكان أن تحمل عبارة الكتاب على أن المراد أنهم بين عامل وساكنت، والله أعلم. (من خط السيد أحمد بن إسحاق رحمته الله).
(٢) وهذا استدلال بالإجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا بأخبار الآحاد [حتى يدور]. (فصول بدائع).
(٣) أم الأب مع الجدة أم الأم.
(٤) أخرجه في الموطأ وأبو داود والترمذي من حديث قبيصة بن ذؤيب. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(*) الذي في البحر أنه أشركها مع أم الأم في السدس.

(٥) يعني هل يؤخذ منهم الجزية.

[١] - بأن يقال: إثبات وجوب العمل بخبر الواحد موقوف على وجوب العمل بخبر الواحد (من شرح التحرير).

ذلك، فلما روى عبدالرحمن بن عوف: ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب^(١))) أخذ بذلك وعمل به. ورجع في توريث المرأة من دية زوجها إلى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي أن النبي ﷺ ورث امرأة أشيم^(٢) الضبابي من دية زوجها أشيم^(٣) وترك ما كان يذهب إليه في ذلك من طريق الرأي، وأخذ بخبر حمل^(٤) بن مالك في دية الجنين وقال: كدنا أن نقضي^(٥) فيه، ورجع عما كان يذهب إليه من المفاضلة في دية الأصابع؛ لأنه كان يرى أن في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي الخنصر ستاً، وفي البنصر تسعاً، وفي كل واحدة من الآخرتين عشراً عشر^(٦)، فلما أخبر عن كتاب

(قوله): «إلى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي» هذا هو الصحيح عند أهل الحديث، ذكره في جامع الأصول وغيره، وما ذكره في حاشية السعد أنه الأحف بن قيس التميمي وهم.

(قوله): «وترك ما كان يذهب إليه» لأنه كان يرى أنها للورثة^[١]؛ لأنه لم يملكها الزوج، فلا ترث منها شيئاً.

- (١) أخرجه مالك في الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه والشافعي. (بدر منير وغيره).
- (٢) في الكشف في تفسير سورة النساء: الضحاك بن سفيان الكلابي، وفي شفاء الأوام في كتاب آداب القاضي: الضحاك بن سفيان بن قيس، وفي جامع الأصول: الضحاك بن قيس أخو فاطمة بنت قيس.
- (٣) أشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح الباء تحتها نقطتان، والضبابي بكسر الضاد المعجمة وتخفيف الباء الموحدة الأولى. (جامع الأصول).
- (*) أخرجه أبو داود والترمذي من حديث ابن المسيب.
- (٤) بفتح الحاء والميم. (من جامع الأصول).
- (*) روى حمل بن مالك بالحاء المهملة والميم المفتوحة أنه كان عنده امرأتان إحداها تسمى مليكة والأخرى أم عفيف، رمت إحداها الأخرى بحجر أو مسطح أو عمود فسطاط فأصاب بطنها فألقت جنينها فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو أمة. والمسطح بكسر الميم: نوع من الملاعق، وقيل: عود يرقق به الخبز. (سعد).
- (*) أخرجه الستة من حديث أبي هريرة، ونسبه المصنف إلى حمل لأنه قال للنبي ﷺ: كيف أغرم من لا أكل ولا شرب ولا استهل، فمثل ذلك يطل؟ فقال النبي ﷺ: ((إنما هذا من إخوان الكهان)) من أجل سجنه الذي سجع. وفي حديث ابن المسيب عند النسائي والموطأ أن حملاً هو الراوي لعمر الحديث حين سأل عن ذلك، ولم يذكر قصة عمر إلا بعض الستة، حاصلها أنه سأل عمر عن دية الجنين، ولم يذكر رجوعه.
- (٥) كان يرى أن لا شيء فيه إذا خرج ميتاً، وفيه الدية إذا خرج حياً. (شرح حابس).
- (٦) رأى أنها تتفاوت بحسب منافعها. (قسطاس).

عمرو بن حزم بأن النبي ﷺ أوجب في كل واحدة منها عشرًا من الإبل أخذ بذلك ورجع عن رأيه.

والمشهور عن علي عليه السلام أنه كان يعمل على أخبار الأحاد ويحتاط فيها؛ لأنه روي عنه أنه قال: «كنت إذا سمعت حديثاً من رسول الله ﷺ نفعتني الله به ما شاء منه، فإذا سمعته^(١) من غيره استحلفته، فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق» فدل أنه كان يعمل على أخبار الأحاد، وإنما كان يحتاط في ذلك بأن يستحلف بعضهم، فإذا كان الراوي ممن لا يحتاج إلى الاحتياط عليه أخذ بخبره من دون اليمين. وقد روي العمل بأخبار الأحاد عن سائر الصحابة كعثمان^(٢) وابن عباس وغيرهما.

(قوله): «ويحتاط فيها» بالتحليف.

(قوله): «نفعتني الله به ما شاء منه» أي: من النفع.

(قوله): «من غيره» أي: رسول الله ﷺ.

(١) أورد هذا الحديث عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب بلفظ: عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: كنت رجلاً إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعتني الله به ما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، قال: وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم ويصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر له)) ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ...﴾ الآية [ال عمران: ١٣٥]، رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه، وليس فيه عند بعضهم ذكر الركعتين. وقال الترمذي: حسن غريب، وذكر أن بعضهم وقفه. اهـ. قلت: ليس في الحديث ما يدل على أن أمير المؤمنين عليه السلام استثنى أبا بكر عن حكم الاستحلاف كما توهمه بعضهم؛ إذ لم ينفعه، وظاهر اللفظ الأول العموم، وإن قدر أنه لم يستحلفه في هذا الحديث وصدقته فلا يلزم تصديقه في كل حديث؛ لجواز أن يكون لقرينة قامت على صدقه في هذا بخصوصه، فلا يلزم استثنائه في كل حديث عن الاستحلاف. (من خط العلامة الجنداري باختصار).

(٢) قوله: كعثمان وابن عباس.. الخ» عمل عثمان وعلي بخبر فريضة في أن عدة الوفاة في منزل الزوج، وعمل ابن عباس بخبر أبي سعيد بالربا في النقد، وعمل الصحابة بخبر أبي بكر: ((الأئمة من قريش)) و((الأنبياء يدفنون حيث يموتون)) و((نحن معاشر الأنبياء لا نورث)) إلى غير ذلك مما لا يجدي استيعاب النظر فيه إلا التطويل، وموضعه كتب السير. (عضد). قوله: «فريضة» هي فريضة بنت مالك بن سنان أخت أبي سعيد الخدري حيث قالت: جئت إلى رسول الله ﷺ أستأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال: ((امكثي حتى تنقضي عدتك)). (سعد).

وقد اعترض عليه بوجوه: الأول قولهم: لا نسلم أن العمل في هذه الوقائع كان بهذه الأخبار؛ لجواز أن يكون غيرها ولا يلزم من موافقة العمل للخبر أن يكون الخبر هو السبب.

والجواب: أنه قد علم من سياقها أن العمل بها، والعادة تحيل كون العمل بغيرها^(١).

الثاني قولهم: ما ذكرتموه معارض بأن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في أن النبي ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة^(٢)، وأبو بكر وعمر خبر عثمان في أن النبي ﷺ أذن له في رد الحكم إلى المدينة، وعلي ﷺ رد خبر أبي سنان^(٣) الأشجعي^(٤) في قصة بروع بنت واشق، وأنكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بيكاء أهله عليه.

(قوله): «في قصة بروع» بفتح الباء، وأهل الحديث يكسرونها، ذكره في التلويح. والمراد بقصتها ما رواه أبو داود عن مسروق عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأة ومات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا فقال ابن مسعود: لها الصداق كاملاً، وعليها العدة، ولها الميراث، فقال معقل بن سنان: سمعت رسول الله ﷺ قضى بها في بروع بنت واشق. وكان ابن مسعود متردداً هل وافق الحق أم أخطأ؛ ولذلك قال: فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، فقال معقل قضيت بما قضى به رسول الله ﷺ.

(قوله): «وأنكرت عائشة خبر ابن عمر» لكن ليس مما نحن فيه [١]، فإن خبره فيما يحتاج فيه إلى العلم، كذا نقل.

(١) فلو كان العمل بغير الخبر مع كثرته لا تمتنع عادة خفاؤه عنا، وإلا لظهر لنا، وأيضاً فإن عمر قال: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا، وقول ابن عمر: حتى روي لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فأنتهينا، إلى غير ذلك من الأحاديث المروية عن الصحابة الدالة على العمل بخبر الواحد. (من غاية الوصول للمحلي).

(٢) أخرج خبر فاطمة الستة إلا البخاري، وأخرج رد عمر له أبو داود.

(٣) هو معقل بن سنان، وقع في حديثه الذي أخرجه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان والحاكم في شأن بروع بنت واشق أنه مات عنها زوجها وقد نكحت بغير مهر فقضى لها النبي ﷺ بمهر نسائها والميراث.

(*) في حاشية: أخرجه أبو داود عن ابن مسعود، ولم يذكر رد علي له.

(٤) في نسخة القاسمي: خبر معقل بن سنان الأشجعي.

[١] - والذي نحن فيه هو وجوب العمل بخبر الأحاد في مسائل الفروع، وخبر ابن عمر مدلوله من مسائل الأصول فتأمل (ح) عن خط شيخه).

والجواب: أنهم إنما أنكروا ما أنكروه مع الارتباب فيه وقصوره عن إفادة الظن، وذلك مما لا نزاع فيه.

الثالث قولهم: لعلها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول، ولا يلزم ذلك في كل خبر.
والجواب: أنا نعلم أنهم عملوا بها لظهورها وإفادتها الظن لا لخصوصياتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر، وهو اتفاق على وجوب العمل بها أفاده الظن.
وأما إجماع التابعين^(١) بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن أحد من أهل العلم في أيامهم الخلاف فيه، وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن أبان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة من أعيان التابعين، فذكروا من أهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليه السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير

(قوله): «كظاهر الكتاب» فإنهم عملوا به لظهوره وإفادته الظن.

و(قوله): «وظاهر المتواتر» حصل الظهور للمتواتر من الدلالة.

(١) في معتمد أبي الحسين في سياق أدلة العمل بخبر الواحد ما لفظه: ومنها أنه قد تواتر النقل بإفادته رسول الله ﷺ ساعاته إلى القبائل والمدن لأخذ الزكوات وتعليمهم الأحكام، كإفادته معاذاً إلى اليمن ليفقههم [١] في دينهم ويقبض زكواتهم، وقد وجب عليهم المصير إلى روايته في نصب الزكاة وفي فروعها، وقد كان يرد على رسول الله ﷺ الواحد والاثنان يخبرانه بإسلامها وإسلام قومها ويسألان أن ينفذ من يعلمهم شرائع الإسلام، وكان ينفذ النبي ﷺ معهم الرجل الواحد، كإفادته أبا عبيدة وغيره، والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الأخبار والسير ولا يمكن دفعه، ولم يكن النبي ﷺ ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة، ولو فعل ذلك لم يكن أهل المدينة ليفوا بمن أسلم من القبائل، ولا أوجب النبي ﷺ على أهل القبيلة أن تصير بأجمعها إليه أو أكثرها لتعرف شرعه، بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤديه رسوله. فإن قيل: أليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوة، وذلك لا يعمل فيه بأخبار الأحاد؟ قيل: أما التوحيد فالمرجع فيه إلى أدلة العقول، فمن أظهره وجب علينا إحسان الظن به وأنه قد اعتقده من وجهه، ومن رام أن يعرف التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية، وليس طريقه الأخبار فيقال: إنهم اقتصروا فيه على أخبار الأحاد أو التواتر، وأما النبوة فطريقها المعجز والتحدي بالقرآن وغيره من المعجزات، وقد كان اشتهر ذلك في القبائل ولم يكن نقله بالآحاد. اهـ باللفظ.

[١] - في المطبوع: ليفتيهم، والمثبت من المعتمد.

والقاسم بن محمد^(١) ومحمد بن جبير بن مُطْعِم وأبا سلمة بن عبدالرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمان بن يسار.

ومن أهل مكة عطاء وطاووساً ومجاهداً وابن أبي مليكة، ومن أهل الشام مكحولاً وعبدالرحمن بن عثمان، ومن أهل البصرة الحسن وابن سيرين، ومن أهل الكوفة مسروقاً وعلقمة والأسود بن يزيد، فلو كان هناك مخالف لهم وجب أن يذكره من تكلم في هذه المسألة من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدلل بإجماعهم على ذلك.

ولنا أيضاً تواتر أنه صلى الله عليه وسلم كان ينفذ [يعث/نخ] الأحاد^(٢) إلى النواحي لتبليغ الأحكام^(٣)، مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه. احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد بأخبار الأحاد: أما أبو الحسين البصري

(قوله): «ولنا أيضاً تواتر أنه صلى الله عليه وسلم كان ينفذ الأحاد» هكذا ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه واعتمده المؤلف عليه السلام، وكأنه عليه السلام لم يتهض عنده اعتراض الأملي وغيره بأن النزاع إنما هو في وجوب العمل^[١] للمجتهد، وليس في هذا ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد على المجتهد وذلك لما ذكره في الجواهر من أن المبعوث إليهم أعم من أن يكونوا مجتهدين أو مقلدين، بل أكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالقواعد التي بها تستنبط الأحكام الشرعية من الأدلة.

(قوله): «بدلالة العقل على التعبد» أي: على وقوعه.

(١) القاسم بن محمد بن أبي بكر، فهو من التابعين.

(٢) نفذ وأنفذ بمعنى. (ديوان).

(٣) ولولا أنه يريد عمل من بلغتهم بها لما كان لبعثه الأحاد فائدة، وأجيب بمنع الملازمة، مسنداً بأن فائدته إيقاظهم للبحث، وإلا لزم قبول الأحاد في أصول الشرائع وأنتم تأبون ذلك، وبأن الاستدلال بذلك لا يصلح إلا لمن جعل وجوب العمل بها عقلياً لا عند من جعله شرعياً فقط؛ لأن الأحاد لا يكون حجة شرعية على المبعوث إليهم حتى يعلموا كونها حجة شرعية، فيلزم الدور. والحق أن العمل بالأحاد وعدمه إنما يكون للقرائن على الصدق أو عدمه، سواء كانت القرائن للتعريف أو لغيره، وأن المقام لا يخلو عن قرينة الصدق أو الكذب اعتقاداً وإن لم يستلزم مدلولها في الواقع، فقيامها كاف في الإثبات والنفي، فلا ينبغي إطلاق وجوب العمل بالأحاد ولا إطلاق نفيه. (من شرح المختصر للعلامة الجلال).

[١]- (قوله): «في وجوب العمل للمجتهد» ظن في نسخ بعض المجتهدين، وعبرة السعد: وجوب عمل المجتهد. وفي الجواهر: على المجتهد.

فقال: العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً واجب عقلاً؛ بدليل أن العقل يقضي بقبول خبر العدل في مضرة أكل طعام معين وفي انكسار جدار يريد أن ينقض، فيحكم العقل بأن الطعام لا يؤكل وأن الجدار لا يقام تحته، وذلك تفصيل لما علم بالعقل إجمالاً، وهو وجوب اجتناب المضار، وما نحن فيه كذلك؛ للقطع بأن النبي ﷺ بُعِثَ لتحصيل المصالح ودفع المضار، وخبر الواحد تفصيل له، فإذا أفاد الظن وجب العمل به قطعاً.

وأما غيره فقالوا: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم، وهو ممتنع، أما الأولى فلأن القرآن والمتواتر لا يفيان بالأحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع^(١)، وأما الثانية فظاهرة.

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب، بل هو أولى للاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب. سلمناه في العقلية فلم يجب مثله في الشرعيات؟

(قوله): «الجمل المعلوم وجوبها عقلاً» قال في الجواهر: كقولنا دفع المضرة وجلب المنفعة واجب ونحوهما.
(قوله): «وما نحن فيه كذلك» يعني أنه يلزم من ذلك وجوب العمل بخبر الواحد في الشرعيات؛ لأن العلة الموجبة للعمل بالظن في العقلية وهو خبر العدل كما ذكره المؤلف ﷺ.
(قوله): «وجب العمل به قطعاً» لوجوب وجود المعلول - وهو العمل بجزئيات المعلوم الأصل - عند وجود علته، وهو ظن تفاصيل ما علمناه.

(قوله): «وأما غيره» أي: غير أبي الحسين.

(قوله): «فظاهرة» إذ لا يجوز خلو واقعه عن الحكم.

(قوله): «فلم يجب مثله» هكذا في شرح المخصر، قال السعد: هو بكسر اللام على لفظ الاستفهام، ولم يقل: فلا نسلمه في الشرعيات تنبيهاً على أن هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير أن يسند إلى سند يعتد به، قال: لما لا يخفى من ضعف سند الشارحين، وهو منع كون العلة في العقلية هي الظن المذكور؛ لجواز أن يكون أمراً لازماً له في العقلية خاصة أو منع كونه علة في الشرعيات؛ لجواز أن كون خصوصيتها مانعاً. إذا عرفت هذا فالمؤلف ﷺ بعد مطالبته بالدليل أشار بقوله: ولا يجب قياسها عليها إلى دفع ما يتوهم دليلاً، وهو قياس الشرعيات على العقلية.

(١) أما في القرآن فواضح، وأما في الحديث فلأن المتواتر أيضاً أحاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث، ومعنى عدم وفائهما بالأحكام أن من الأحكام ما لم يمكن إسنادها إليهما لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم ولا بطريق القياس على ما فيها من الأحكام. (سعد).

ولا يجب^(١) قياسها عليها لعدم التماثل، وهو شرط القياس؛ ولذلك أبطل قاضي القضاة هذا القياس حيث أشار إلى أن العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن، والشرعيات مبنية على المصالح، فإذا لم نأمن كذب المخبر فيها لم نأمن من الوقوع في المفسدة.

سلمناه^(٢) لكنه قياس فلا يفيد إلا الظن؛ لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً^(٣) أو خصوصية الفرع مانعاً، والمسألة أصولية لا يجدي فيها الظن شيئاً. والجواب عن الثاني: بمنع الثانية، أما عندنا فلاستغناء بالعقل، وأما عند الأشاعرة فلأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم^(٤) وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بأن ما لا دليل فيه لا حكم فيه، فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدركاً شرعياً^(٥) ولم يلزم إثبات حاكم غير الشرع.

احتج القائلون بدلالة السمع على أن خبر الأحاد لا يكون حجة بقوله تعالى^(٦):

(قوله): «والجواب عن الثاني» أي: الاستدلال الثاني، وهو استدلال غير أبي الحسين.

(قوله): «بمنع الثانية» أي: بطلان اللازم. قد عرفت أن اللازم هو خلو وقائع، فبطالته عدم جواز خلو وقائع ومنع البطلان هو جواز الخلو عقلاً كما أشار إليه في شرح للمختصر، فما ذكره المؤلف رحمته في بيان بطلان اللازم من الاستغناء بالعقل عندنا وبأن الحكم فيما لا دليل فيه عدم الحكم لا يلائم ذلك؛ فإن ما ذكره يان منع الملازمة لا لبطلان اللازم؛ ولذا جعله في شرح للمختصر سنداً لمنع للملازمة حيث قال: لكننا منع الملازمة؛ لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم.

(١) في العضد: ولا يجوز.

(٢) أي: القياس.

(٣) هي كونه عقلياً، وقوله: «أو خصوصية الفرع» هي كونه شرعياً.

(٤) ومدركه شرعي، وهو وجوب العمل بالبراءة الأصلية المستفادة من الشرع. (غاية الوصول). فلا يلزم الخلو.

(٥) للإجماع على أن ما لا دليل فيه فهو منفي. (سعد).

(٦) أقول: هاهنا بحثان: أحدهما: أن الآية وإن دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقاً على ما اعترف به المستدل، لكن له أن يقول: هذا إلهام مخصوص بما لا يكون قطعي المتن؛ وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظواهر الكتاب، وإنما النزاع في العمل بخبر الواحد، فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب. وثانيهما: أن للمستدل أن يقرر دليله هكذا: لو وجب العمل بخبر الواحد لإفادته الظن لوجب العمل بظاهر الآيتين المذكورتين، ولو وجب العمل بظاهرها يلزم عدم العمل بخبر الواحد لظنيته، أنتج: لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به، =

﴿وَلَا تَقْفُ﴾ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴿[الإسراء]، فهني عن اتباع الظن، ويقول تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، فذم باتباع الظن، والنهي والذم دليل التحريم. **(ونحوهما)** كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف].

بيان ذلك: أن من عمل بالآحاد فقد عمل بالظن، ومن عمل بالظن في أحكام الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم، وذلك أمر الشيطان؛ بشهادة أول الآية الكريمة^(١).

والجواب: أن ما ذكره **(ظاهر)** والمدعى أصل فلا يمنعه إلا قاطع، وما ذكره قابل للتخصيص^(٢) والتأويل، كتأويل العلم بما يعم الظن والقطع، وتأويل الظن بالشك والوهم، وغير مسلم عمومه في الأشخاص والأزمان^(٣) والمتعلقات، على أن دليلنا^(٤) قاطع فلا يعارض بالمحتملات.

(قوله): «والمتعلقات» أي: متعلقات الأحكام كما في الفروع.

= وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل، فالعمل بخبر الواحد كان باطلاً، لكن اللازم من هذا التقرير عدم العمل بظاهر الكتاب أيضاً. (ملا حبيب ميرزا جان).

(*) في المختصر: ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ وقد تقدم، ويلزمهم أن لا يمنعه إلا بقاطع. قال الحلي: وقد تقدم الجواب عن هذا وأن المراد المنع من العمل بخبر الواحد فيما يوجب العلم؛ جمعاً بينه وبين الدليل العقلي الدال على جواز التعبد بخبر الواحد على ما مضى، ثم إن المصنف ألزم هؤلاء القوم إلزاماً صعباً، وهو ألا يمنعوا من العمل بخبر الواحد إلا بدليل قطعي يفيد المنع؛ لأن المفيد للمنع لو كان ظنياً لما جاز اتباعه، وإلا لكان المتبع له [١] مخالفاً للنهي عن اتباع الظن، ولا شك أن أدلتهم الدالة على المنع من اتباع الظن ظنية، وفي ذلك إبطال الشيء بنفسه. (غاية الوصول).

(١) وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ﴾ [البقرة: ١٦٩].

(٢) لأن ما ذكره عام في القضايا والأحكام، وليس بعام في الأشخاص والأزمان كما ذكره الآن.

(*) فيما له عموم، وهو القضايا والأحكام، فيخص بها يطلب فيه العلم من الأصول الكلية والاعتقادات مطلقاً فتذكر. (سعد الدين).

(٣) وجه التخصيص في الأشخاص والأزمان أن يقال: يمكن ألا يجوز للصحابة أو في زمان وجود النبي ﷺ اتباع الظن؛ إذ يتيسر لهم في زمانه تحصيل العلم، ويجوز لغيرهم وفي زمان آخر لتعسر تحصيله. (ميرزا جان).

(٤) وهو إجماع السلف على العمل به.

[١] - في المطبوع: لكان الممتنع مخالفاً. والمثبت من غاية الوصول للحلي.

[فصل: في شروط العمل بأخبار الأحاد]

وإذ قد عرفت وجه التعبد بخبر الأحاد وبطلان وجوه المانعين فللعمل بأخبار الأحاد شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه، وقد جمعها قوله:

(فصل: وشرائطه) أي: التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها **(راجعة إلى المخبر)** وهو الراوي **(و)** بعضها إلى **(الخبر)** نفسه وهو اللفظ **(و)** بعضها إلى **(المخبر عنه)** وهو مدلول الخبر.

[الأول: ما يرجع إلى المخبر من الشروط]

(أما الأول: فصفات) للمخبر، وضابطها الإجمالي: صفات يغلب على الظن صدق صاحبها في خبره، وعد منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال:

(منها: التكليف^(١) وقت الأداء) لا وقت التحمل؛ قياساً على الشهادة، وأخذاً بإجماع^(٢) السلف على قبول رواية الحسين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما حملوه قبل التكليف ورووه بعده، تدل عليه كتب الحديث، وأنهم لم يسألوا قط عن

(قوله: «وغيرهم») مثل سهل بن أبي حنيفة^[١] فإنه من صغار الصحابة، ولد لثلاث من الهجرة وروى أحاديث كثيرة كذا نقل عن المؤلف عليه السلام.

(١) في تنقيح الأنظار: متى يصح تحمل الحديث؟ العبرة بالعقل والتمييز، وقد يختلف الناس في ذلك وتختلف الأمور التي تحفظ، فالأمور العظيمة ربما حفظت في حال الصغر، بخلاف الألفاظ، وبالجملة متى ثبت البلوغ والعقل والعدالة وجزم الثقة بأنه يحفظ من صغره شيئاً لم يكن لأحد تكذيبه، إلا أن يكون أمراً يعلم بطلانه بالضرورة أو الدلالة، ومثل هذا لم يقع فلا نطول بذكره، وكذا من سمع وهو كافر وروى بعد الإسلام فالعبرة بحال الأداء.

(٢) وأما إجماعهم على إحضار الصبيان مجالس الرواية وإسماعهم الحديث فقد يقال: إن ذلك للتبرك؛ ولذلك يحضرون من لا يضبط، وقد يقال بجواز أن يكون للتمرين والتعويد كما كان في تعليم العبادات.

[١] - في الأصل: خيشمة، وظن بها صدر هنا، وهو بفتح الحاء المهملة ثم المثناة، عبدالله بن ساعدة بن عامر، وقيل: عامر بن ساعدة الأنصاري، صحابي صغير، له خمسة وعشرون حديثاً. (خلاصة).

تحملهم أقبل التكليف كان أم بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين روايتهم، وإن احتملت الأمرين احتمالاً ظاهراً، بل وإن لم يحتمل إلا التحمل في الصغر، وأما وقت أداء الخبر فالتكليف معتبر **(فإن غير المكلف)** وإن أمكنه الضبط **(غير مؤتمن)** لاحتمال أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب، فلا مانع من إقدامه عليه، فلا يُظن عدم كذبه، فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق^(١).

(والمراهق) وهو من يجوز عليه وعلى من في شكله شيء من أمارات البلوغ كالاحتلام **(كالمكلف)** أي: كالمعلوم تكليفه في قبول روايته **(عند)** الإمام **(المؤيد بالله)** أحمد بن الحسين.

قال الدواري: ومثل قول المؤيد بالله قول أبي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن، والجمهور على أنه لا يقبل.

ووجه قبوله: ما ذكره الشيخ الحسن من أننا نعلم بالضرورة غلبة الظن بصدق أخبار كثير من الصبيان المختبرين، بل نعلم أن في بعض المراهقين من الحياء وكرم الأخلاق المانعة عن التضمخ بالكذب ما يقصر عنه كثير من الكهول، وقد يتحلّى الصبي بمنبت شريف وتربية في الطهارة فيحل في باب التقوى محل الكبير، وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعروفة في الصلاح من أهل البيت عليه السلام وغيرهم، وقد

(قوله): «لعلمه بأنه غير مكلف» هذا يتم على القول بأن قبح الكذب شرعي كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام وغيره، أو على قول من لا يقول بجواز انفراد التكليف العقلي عن الشرعي.

(قوله): «وعلى من في شكله» ينظر في فائدة هذا.

(قوله): «ووجه قبوله ما ذكره الشيخ الحسن.. إلخ وقوله: وقد أسلفنا لك.. إلخ» هذا الكلام يناسب قول من قال: الكفر والفسق مظنة تهمة فكان المناسب لمن قال: هما سلب أهلية أن يكون عدم البلوغ أيضاً سلب أهلية.

(قوله): «بمنبت شريف» منبت مصدر [١].

(١) وقيل: يقبل غير المكلف إن علم منه التحرز عن الكذب. (من شرح الجمع للحلي).

يقول قائلهم^(١): والله ما كذبت كذبة مذ عرفت يميني من شمالي. انتهى.

وقد أسلفنا لك في فصل المحكوم عليه ما يرشدك إلى أن المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين، وقبول الرواية موكول إلى الظن، فإذا كان الصبي المميز متصفاً بهذه الصفات فلا يبعد حصول الظن فيجب العمل.

واحتج المانعون لقبول روايته^(٢) بأنها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته؛ لأن الرواية والشهادة في معنى واحد.

وأجيب بمنع الملازمة؛ فإن باب الشهادة أضيق، وأمرها بالاحتياط أخلق؛ وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات وإجابة النفوس لدواعي العصبية؛ ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا تراه من كثرة رواة المفترى.

على أن علياً عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض^(٣) قبل التفرق، وهو قول الهادي إلى الحق عليه السلام، وبقائه المؤيد بالله عليه السلام على ظاهره^(٤)، وقال به

(قوله): «واحتج المانعون لقبول روايته» أي: المراهق.

(١) هو الإمام الشهيد زيد بن علي عليه السلام، وفي حاشية هو أحمد بن الحسين، قال في رسالته المسماة بحليفة القرآن التي أرسلها إلى أحمد بن المنصور بالله: فإن أدليت بأن والدك قال: والله ما قارفت ذنباً كبيراً مذ فتحت جفون عيني فأنا أقول: والله ما كذبت.. إلخ. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد وغيره). وأقول: يجوز أن يكون القائل بذلك الإمام زيد وأحمد بن الحسين، وهو ظاهر.

(٢) وبأن الصبيان ليسوا أهلاً لأن يؤمنوا على شيء من أمور الدين وما يبنني عليه تحليل أو تحریم؛ لما قدمنا من أنه لا صارف لهم عن الكذب من جهة الدين. وأجيب بأنه غير ممتنع أن يتحلل الصبي بمنيت شريف.. إلخ، وبأن الذي دلنا على الأخذ بأخبار الأحاد ما نقل عن الصحابة من الرجوع إليها، ولم ينقل عنهم الرجوع إلى أخبار الصبيان. وأجيب بأن بعض الصحابة قبل خبره وهو على هذه الحالة، ولو سلم عدم صحته فلم يكن منهم له رد فيحتج بذلك. (من شرح الفصول للسيد صلاح رحمته الله).

(٣) في الدماء. (عضد).

(٤) قبل التفرق وبعده. اهـ أي: تفرق الصبيان إلى منازلهم، وقد تأول على أن المراد في جواز التأديب لا في جواز الضمان كما ذلك مقرر في موضعه.

مالك وأتباعه، قال ابن الحاجب: وهو إجماع أهل المدينة^(١).

(ومنها) أي: من الصفات المعتبرة في قبول أخبار الآحاد: **(العدالة، وهي)** في اللغة: عبارة عن التوسط في الأمر من غير إفراط إلى طرفي الزيادة والنقصان. وفي الاصطلاح: **(ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر^(٢) والردائل^(٣))**

(قوله): «عن اقتراف الكبائر» عدل المؤلف رحمته الله عن حد ابن الحاجب لسلامة ما ذكره عما أورد على قول ابن الحاجب: ليس معها بدعة من أن ملازمة التقوى إن شملت الاعتقادات والعمليات كما اختاره في الجواهر لم يحتج إلى قوله: ليس معها بدعة، وإن اقتصت بالعمليات كما ذكره السعد احتج إليه لإخراج ما يتعلق بالاعتقادات، وعلى كلا التقديرين يرد عليه ما ذكره السعد من أن في إخلال البدعة بالعدالة نظراً. قلت: ولعل وجهه أن المبتدع لا ترد روايته مطلقاً، بل منه ما يقبل، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(قوله): «والكلام في الكبائر منتشر» ذكر في الفصول نيفاً وأربعين قولاً، ولا بد من الاستدلال على كل منها فيطول البحث في ذلك، مع أن بعضها لم ينتهض دليله، وقد استوفى ذلك في شرحه.

(١) لا يقال: أجمع [١] أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل التفرق مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية؛ لأننا نقول: إنه مستثنى لمسيس الحاجة إليه؛ لكثرة الجناية فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل، فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجبها تلك الجنایات، والمشروع استثنائه لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزيمة رحمته الله. (عضد).

(٢) لو قال في حد العدالة: «هي الإتيان بالواجبات واجتناب المقبحات وما فيه خسة» لكان أحسن؛ حتى يكون للمعدل طريق إلى حصولها فيخبر بها، وأما الملكة النفسية فما طريقه إلى حصولها حتى يخبر بها؟ والله أعلم. يمكن أن يقال: طريقه إليها حصول لوازمها التي هي الإتيان بالواجبات واجتناب الكبائر والردائل. (سحولي).

(*) في الكبائر أقوال: الأول: أن كل عمد كبيرة، وهذا للبغدادية وبعض الزيدية. الثاني: ما توعده الله عليه بعينه لا بعموم، وهذا لأكثر أهل البيت والجمهور. الثالث: ما ورد عليه الوعيد مع الحد أو لفظ مفيد الكبر أو العظم ونحوه، وهذا لأكثر المعتزلة وبعض الزيدية. الرابع: ما لا تكفره الصلوات الخمس. وعن علي رحمته الله: أنه قال: «من كبير أوعد عليه نيرانه، أو صغير أرصد له غفرانه»، وهذا يفهم أنها ما ورد وعيد عليه بعينه، وعن ابن مسعود: أربع، وعن ابن عمر: سبع، وعن ابن عباس: هي إلى السبعين أقرب، وقد تتبعها أبو طالب المكي من الأخبار إلى سبع عشرة. وقال جماعة: لا صغيرة، بل كلها كبائر، وروي عن الاسفرايني، ومحل البحث علم الكلام.

(٣) المباحة، أي: الجائزة، كالبول على الطريق الذي هو مكروه، والأكل في السوق لغير سوقي. (من الجمع وشرحه). وعشرة من لا يليق به عشرته، فإنه دال على عدم اكترائه باستهزاء الناس. (شرح أبي زرعة).

الملكة: الهيئة الراسخة، والكلام في الكبائر منتشر يؤخذ من مظانه، وقد ضبطت الكبيرة بما توعد عليه الشارع^(١) بخصوصه أو وصفه بالعظم. وأما الرذائل فمشار بها إلى المحافظة على المروءة، وهي أن يسير سيرة أمثاله في زمانه ومكانه^(٢)، فيشمل صغائر الخسة.

(قوله): «بخصوصه» يعني لا بدخوله في العموم، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النساء: ١٤]، ونحو ذلك.

(قوله): «فمشار بها إلى المحافظة على المروءة» لم يذكر المؤلف رحمه الله التفسير للمروءة لئلا يرد عليه أن تارك المروءة ليس بفاسق كما أورده السعد على قوله في شرح المختصر: وقولنا: على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق، وإن كان قد أجاب عنه في الجواهر بجواب لا يحتمل المقام.

(قوله): «صغائر الخسة» المراد بها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة، كسرقة لقمة والتطفيف بحبه في الوزن قلت: ولم يتعرض المؤلف رحمه الله لترك بعض المباح، وقد ذكره في شرح المختصر، وهو ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة، كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل، والحرف الدنية كالحجامة والدباغة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك؛ لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالباً، ذكره في شرح المختصر. وأما الإصرار على الصغائر فقد أدخله رحمه الله في الكبائر، وظاهر شرح المختصر^[١] أنه ليس منها، وهو المصرح به في القلائد؛ لأنه قال: الإصرار على الصغيرة ليس بكبيرة. وكان المؤلف بنى على ما ذكره أبو القاسم من أنه كبيرة، وهذا الخلاف كما ذكره الإمام المهدي رحمه الله في الغايات إنما هو مقدر مفروض لا محقق معلوم؛ لأن الصغائر لا يجوز أن تعلم بأعيانها، وإذا لم تعلم فكيف يعلم حكم الإصرار عليها؟

(١) في الكتاب والسنة. (شرح).

(٢) قال الغزالي: إلا أن يكون ممن يقصد كسر النفس وإلزامها التواضع، كما يفعله كثير من العباد. (من شرح الجمع لأبي زرعة).

[١] - لفظ القلائد وشرحها: مسألة: قال أكثر المعتزلة: الإصرار على الصغيرة وهو أن لا يتوب منها مع العلم بها كما فسر أبو علي^[٢]، أو العزم على معاودتها كما تقتضيه أصول المؤيد بالله ليس بكبيرة مقطوع بكبره، وإنما هو محتمل كسائر الاحتمالات، خلاف أبي القاسم البلخي، فإنه قال: كل إصرار كبيرة. قلنا: لا طريق إلى العلم بحصول الكبر أو الصغر في شيء من المعاصي إلا السمع على ما تقدم، ولم يدل دليل قاطع من السمع على كون الإصرار كبيرة، فبقي على^[٣] الاحتمال اهـ ولعل مولانا الحسين بن القاسم بنى كلامه في هذا الكتاب على ما حكاه والده المنصور بالله عن جهابذة أهل البيت رحمه الله ورجحه بالدلائل الواضحة من كون كل عمد كبيرة؛ ضرورة أن الإصرار على المعصية عند هؤلاء الجهابذة كبيرة؛ لأنه عمد، فلا غبار عليه، والإشارة بقوله: لنص العلماء إلى هؤلاء الجهابذة، وهم الناصر والقاسم بن علي وغيرهما، والله أعلم. (ح).

[٢] - في المطبوع: كما فسر رحمه الله. والمثبت من شرح القلائد.

[٣] - في المطبوع: فبقي الاحتمال. والمثبت من شرح القلائد.

والمراد بالكبائر والردائل: كل كبيرة^(١) ورذيلة كما هو شأن الجمع المحلي باللام، فلا يقدح فيه المرة والمرتان^(٢) من الكبائر والردائل وصغائر الخسة^(٣)، ولا الإصرار على ما ليس بخسيس من الصغائر؛ لنص العلماء^(٤) على كبره. ولما كان اشتراط العدالة مغنياً عن اشتراط الإسلام لدخول خصال الكفر في الكبائر استغنياً بذكرها عن ذكره.

وإذا تقرر اشتراط العدالة **(فمن لا تعرف عدالته)** ولا مقابلها بأن يكون مجهول الحال^(٥) **(لا تقبل روايته)** على المختار، وهو قول الجمهور من العلماء **(لأن الفسق مانع^(٦))** بالاتفاق **(فلا بد من تحقق عدمه)** ظناً، كالكفر فإننا لا نقنع بظهور عدمه

(قوله): «فلا يقدح فيه» أي: في حد العدالة، يعني لا يرد أن الحد ليس بمانع؛ لأن قوله: الكبائر والردائل جمع، وأقله ثلاثة، فلا تنفي العدالة بارتكاب كبيرة ورذيلة أو بشتين منها، وكلامه عليه السلام مبني على أن الجمع المحلي^[١] باللام يراد به كل فرد كما ذكره المحققون.

(قوله): «وصغائر الخسة» لا حاجة إلى ذكرها^[٢] هنا فتأمل.

(قوله): «فلا بد من تحقق عدمه ظناً» انتصاب ظناً على التمييز، وعبرة شرح المختصر: فلا بد من تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر، فإننا لا نقنع.. إلخ.

(١) (قوله: كل كبيرة ورذيلة). ونحو عبارة المتن في جمع الجوامع، قال المحلي: والمعنى عن إقرار كل فرد من أفراد ما ذكر، فباقتراح الفرد من ذلك تنفي العدالة.

(٢) قوله: المرة والمرتان بأن يقال: يلزم عنه ألا تكون المرة والمرتان مخرجتين صاحبها عن العدالة؛ إذ لا يصدق عليهما أنها كبائر ورتائل، بل كبيرة وكبيرتان ورذيلة ورذيلتان، وإنما لم يقدح فيه بذلك لاستفادة العموم من الجمع المحلي باللام كما ذكره.

(٣) (قوله: وصغائر الخسة) أما صغائر غير^[٣] الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة إلى أجنبية فلا يشترط المنع عن إقرار كل فرد منها، فباقتراح فرد منها لا تنفي العدالة. (محلي على الجمع).

(٤) قال بذلك الناصر والمتوكل أحمد بن سليمان وأبو القاسم البلخي. اهـ الذي بنى عليه في القلائد وغيرها: أن الإصرار على الصغيرة لا يقطع بكبره فيحقق. (سحولي).

(٥) (قوله: بأن يكون مجهول الحال) باطناً، وهو المستور، أما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود إجماعاً؛ لانتفاء تحقق العدالة وظنها. (محلي على الجمع). قال أبو زرعة: كذا حكى المصنف الإجماع، وفيه نظر؛ فقد نقل ابن الصلاح الخلاف في ذلك عن النووي والعراقي في ألفيته.

(٦) في شرح المحلي: لانتفاء تحقق الشرط، يعني العدالة. اهـ وهو أولى مما هنا؛ لأنه لا يشمل المجروح بما لا يفسق به، وهو ظاهر. (من أنظار السيد ضياء الدين زيد بن محمد رحمته الله).

[١]- في حاشية: أي أن الجمع باللام يفيد الجنس عند الأصوليين، فيشمل المرة والمرة. وهذا أظهر من عبارة اللحشي رحمته الله. (ح عن خط شيخه).

[٢]- لعل وجه التأمل هو كونها داخلة في الردائل. (ح).

[٣]- في المطبوع: أما صغائر الخسة. والمثبت من شرح المحلي على الجمع.

في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه^(١).....

(قوله): «فإننا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه» عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر حيث ذكر أننا لا نقنع بظهور عدم الكفر والصبأ ما لم يتحقق ظن عدمهما؛ لأنه قد أورد على عبارته بأن ظهور عدم الكفر والصبأ هو ظن عدمهما، فإذا تحقق ظهور عدمهما تحقق ظن عدمهما، وقد حكم بأن ظهور عدمهما لا يستلزم ظن عدمهما حيث قال: لا نقنع بظهور عدم الكفر.. إلخ، =.....

(١) ولنا الأدلة نحو: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول، فخولف في المعلوم عدالته بدليل هو الإجماع، فيبقى ما عده معمولاً به، فيمتنع اتباع الظن فيه، ومنه صورة النزاع. (قسطاس).
 (*) واعلم أن هذا مبني على أن الأصل هو الفسق أو العدالة، والظاهر أنه الفسق [١]؛ لأن العدالة طارئة، ولأنه أكثر. (عضد). فهو أغلب على الظن وأرجح، وهو معنى الأصل، وهذا ظاهر، لكن في كون العدالة طارئة نظراً، بل الأصل أن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً حتى تصدر عنه معصية. (سعد الدين). أقول: فيه بحث؛ لأنه إذ ثبت أن الرسوخ معتبراً في حد العدالة على ما ذكرتم لم يكن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً ما لم تصر ملابسة التقوى والمروءة ملكة له راسخة فيه، وعلى هذا تحصل الوسطة بين العدل ومن يقابله من الفاسق وتارك المروءة، ولا فساد فيه. وأقول: العدالة ملكة يتوقف وجودها على وجود أمور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن ترك المروءات، والفسق يكفيه أمر واحد كترك واجب وحيث قد نقول في جهات كون الأصل هو الفسق ما يتوقف على أمر واحد كان أصلاً وراجحاً بالقياس إلى ما يتوقف على أمور كثيرة لأنه أسهل وجوداً وأقرب وقوعاً. وأيضاً الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة لا تتحقق بدون الواجبات واجتناب المقبحات والأصل العدم في الحوادث فكذا ما تحققه لعدم أمر ما بالنسبة إلى ما كان تحققه موقفاً على الوجود. وأيضاً ينبغي أن يراد بالفسق هاهنا نقيض العدالة لأن بناء هذه المسألة على أن الأصل الراجح هل هو العدالة أو نقيضها فإن كان الأول فيعمل بخبر مجهول الحال وإن كان الثاني فلا يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم أو ترك واجب أو ترك مروءة أم لا، بل بأن لا تصير الحال راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات وعن ترك المروءات وظاهر أن عدم الملكية أصل بالنسبة إلى وجودها، بل الوجود طار عليه، وأنت تعلم أن هذا الوجه الأخير منطبق على كلام الشارح غاية الانطباق، وبه ينحل ما استشكل في شرح الشرح فتأمل. وقد قيل في توجيه كون العدالة طارئة إن مقتضى العدالة التزام تكاليف الشرع، وهو ليس صفة جبلية في الإنسان، ومقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية، وهما غريزتان في الإنسان، والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه، والمراد بالأصل هاهنا الراجح لا المستصحب. أقول: لا يذهب عليك أن الظاهر من الطرآن أن يكون الأصل المستصحب، وقد يعارض هذا بما روي أن كل مولود يولد على الفطرة. (ملاحيب ميرزاجان).

(*) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في كتابه لوامع الأنوار (ج ٣/ ص ٤٥١/ الفصل السابع/ ٥) ما لفظه: التحقيق أنه قبل البلوغ غير متصف بالعدالة ولا بضدّها؛ وإذا بلغ اتّصف بأحدهما، بعد تمكّنه واختياره لما شاء منهما، فلا أصل هنا لواحدٍ منهما؛ بل العدالة وعدمها خلاف الأصل، =.....

[١] - أقول: هذا كلام ساقط؛ إذ الظاهر الإسلام، وهو الأصل؛ لأن كل مولود يولد على الفطرة، والحمل على السلامة أولى؛ لأن من ظاهره الإسلام فباطنه الإيمان. (مفتي).

(خلافاً لأبي حنيفة^(١)) فإنه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته^(٢) من الفسق ظاهراً.

قال صاحب الفصول^(٣): وهو قول محمد بن منصور^(٤) وابن زيد والقاضي في العمدة وابن فورك، واحتجاجهم بقوله ﷺ: ((نحن نحكم بالظاهر^(٥))) باطل؛ لأن صدق المجهول وكذبه مستويان فيه، فلم يكن صدقه ظاهراً.

= قال السعد: وكأنه جعل الظهور [٢١] دون الظن، وهو بعيد، انتهى. فلذا عدل المؤلف ﷺ عنها فزاد لفظ: في الخارج، وعدل إلى قوله: ما لم يغلب على الظن.. إلخ ليصح نفي أحدهما وإثبات الآخر، فالمراد أنا لا نقنع بالظهور في الخارج ما لم يغلب ظنه في العقل، قال في الجواهر: لأن الظن من الكيفيات النفسانية، بخلاف الظهور فإنه يراد به رجحان الدلالة [٢٢] فربما كان الشيء ظاهره العدم خارجاً لعدم أماره وجوده، ومظنون الوجود للاستصحاب، كما في الصبا والكفر، فلا يكون ظهور العدم مستلزماً لظن العدم.

(قوله): «نحن نحكم بالظاهر» قال المزني والذهبي: لا أصل له. نعم، في الصحيح: «إنما أقضي بنحو ما أسمع» وفي البخاري عن ابن عمر: «إنما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم».

(قوله): «باطل» إذ لا نسلم أن هذا ظاهر؛ لأن صدق.. إلخ.

= ولا يُحَكِّمُ له شيء منها إلا بعد الخبرة والمعرفة بحصول أحدهما، إلى قوله ﷺ: نعم، وما أوردوه من قبول الرسول ﷺ لخبر الأعرابي برؤية الهلال، فلا حجة فيه؛ لجواز معرفته لعدالته، ولأن الإسلام يجب ما قبله، ولم يحدث بعده ما ينقض العدالة..... إلخ البحث.

(١) سيأتي في مسألة قبول المرسل أن أبا حنيفة لا يقبل المجهول إلا إلى تابع التابعين فقط؛ لقوله ﷺ: ((خير القرون قرني...)) الخبر، فينظر في الإطلاق هنا.

(٢) عبارة المحلي في شرح الجمع: اكتفاء بظن حصول الشرط، فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن.

(٣) وهو أحد قولي المنصور بالله وأحد قولي أبي طالب.

(٤) المرادي. اهـ وقوله: وابن زيد يعني العنسي، وقوله: والقاضي يعني عبد الجبار.

(٥) تمامه: والله يتولى السرائر.

[١] - وفي حاشية الملا حبيب ما لفظه: أراد بظهور عدم الفسق ألا يدل دليل على وجوده، وقد أشار إليه الشارح بقوله: اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهراً، أي: لم يوجد ما يدل على فسقه. وكذا المراد بما نقله بقوله: قالوا ثالثاً: هو ظاهر الصدق أنه لم يوجد ما يدل على فسقه وكذبه، وذلك شائع بينهم. أقول: وبما حررناه يندفع ما في شرح الشرح حيث قال: وههنا بحث، وهو أنه لا يظهر من ظهور عدهما سوى ظنه.. إلخ، وأما حمل الظهور على ما هو بحسب الخارج وحيث لا يتميز عن الظن إنما هو بحسب العقل على ما قيل في دفع هذا البحث فتعسف ظاهر لا يخفى وجهه.

[٢] - ما بين المعقوفين من الجواهر.

وقياسهم لقبوله في الرواية على قبوله في الإخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوهما غير صحيح؛ إذ محل النزاع يشترط فيه عدم الفسق^(١)، وما ذكره مقبول مع الفسق اتفاقاً، على أن الرواية أعلى مرتبة من هذه الأمور الجزئية؛ لأنها تثبت شرعاً عاماً، فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك.

[المعتبر في ثبوت الجرح والتعديل]

مسألة: قال (الأكثر^(٢)): ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة، وقيل: بل) يثبت الجرح والتعديل بواحد (فيهما) وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني. (وقيل: لا) يثبتان بواحد (فيهما) بل يجب الاثنان فيهما جميعاً، وهو قول بعض أهل الحديث، واختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه، صرح به في قوله: ويعتبر في الجرح والتعديل الشهرة أو شهادة عدلين لا يحملها هوى.

(قوله): «لأنها تثبت شرعاً عاماً أي: لأن الرواية تثبت شرعاً عاماً غير متعلق بالراوي، بخلاف ما ذكروا.
(قوله): «فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك» الذي في شرح المختصر فلا يلزم في تلك القبول في الرواية، وهو أولى، فتكون الإشارة بهذا إلى ما نحن فيه.
(قوله): «لا يحملها هوى» وصف كاشف لا مقيد؛ لأن العدل كذلك.

(١) قالوا: الفسق شرط وجوب التثبيت، فإذا انتفى انتفى، وها هنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبيت. قلنا: لا نسلم أنه انتفى الفسق، بل انتفى العلم به، ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه، والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل إلا بالخبرة أو بتزكية خبير به؛ إذ لا يؤمن فسقه، فلا يظن صدقه، والظن كما عرفت معتبر في ذلك. (قسطاس مع عبارة المعيار).

(*) قال أبو الحسين في المعتمد: واعلم أنه إذا ثبت اعتبار العدالة وغيرها من الشروط التي ذكرناها وجب إن كان لها ظاهر أن يعتمد عليه، وإلا لزم اختبارها، ولا شبهة أن في بعض الأزمان كزمن النبي ﷺ قد كانت العدالة منوطة بالإسلام، فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً؛ ولهذا اقتصر النبي ﷺ في قبول خبر الأعرابي عن رؤية الهلال على ظاهر إسلامه، واقتصرت الصحابة على إسلام من كان يروي الأخبار من الأعراب، فأما الأزمان التي كثرت فيها الخيانات [١] ممن يعتقد الإسلام فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلاً، فلا بد من اختباره، وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل.

(٢) كابن الحاجب من الأصوليين، قال المهدي: وهو ظاهر قول الهدوية. (شرح فصول).

احتج القائل **(الأول)** بأن التعديل **(شرط)** للرواية والشهادة **(فلا يزيد على المشروط)** أي: لا يحتاط فيه إلا ما يحتاط في أصله كغيره من الشروط، وقد اكتفي في الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين، فيكون تعديل كل واحد كأصله.

واعلم أن المدعى أن هذا الشرط لا يزيد على أصله ولا ينقص منه، وقد بين في الاحتجاج الطرف الأول **(ولا^(١) يفيد إلا مع بيان)** الطرف الثاني، أعني **(عدم النقصان^(٢)، وهو)** أي: النقصان **(ثابت في تعديل شهود الزنا)** فإنه يكفي اثنان اتفاقاً، على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت؛ إذ يكفي عند أبي حنيفة والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد ويفتقر في تعديله إلى اثنين.

وقد أجيب بأن كلاً من الطرفين **(٣)** ثابت في باب الشهادة على الإطلاق، وزيادة الأصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان إنما يثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات وإيجاب العبادات.

احتج **(الثاني)** بأنه **(يعتبر الظن)** في العدالة لا العلم اتفاقاً **(و)** الجرح والتعديل

(قوله): «واعلم أن المدعى أن هذا الشرط لا يزيد على أصله.. إلخ» هذا ليس هو نفس المدعى، بل دليل المدعى كما يدل عليه: وقد بين في الاحتجاج، وذلك أن المدعى هو ثبوت التعديل بواحد في الرواية دون الشهادة، إلا أنه تسامح فأطلق الطرف الأول على الأول من الاحتجاج وهو قوله: لا يزيد على أصله، وليس كذلك؛ فإن المراد الأول من المدعى، وهو ثبوت التعديل بواحد في الرواية. وكذا تسامح بإطلاق الطرف الثاني على عدم النقصان، والمراد الطرف الثاني من المدعى، وهو عدم ثبوت التعديل بواحد في الشهادة. وعبرة شرح المختصر: واعلم أنه لا يتم مدعاه إلا بأن يبين أن الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه، وليس بثابت؛ لأنه يشترط في شهود الزنا.. إلخ. ولعله يتكلف لتوجيه العبارة بحذف مضاف تقديره: واعلم أن مقتضى المدعى أن هذا الشرط.. إلخ، يعني أن مقتضاه أن يقال في الاحتجاج: إن هذا الشرط.. إلخ؛ لأن المدعى أمران، فمقتضاهما أن يحتج على كل واحد منهما.

- (١) إلا عدم اشتراط العدد في تعديل الراوي أو جرحه، ولا يفيد اشتراطه في تعديل الشاهد أو جرحه إلا مع بيان.. إلخ. (شرح فصول).
- (٢) أي: نقصان الشرط عن المشروط.
- (٣) عدم الزيادة وعدم النقصان. وفي نسخة: بأن كلا الطرفين. وقوله: على الإطلاق يعني من غير نظر إلى شهود الزنا وهلال رمضان.

(هما خبر) من عدل فيكفي الواحد؛ إذ به يتحصل الظن المطلوب.

(وعورض بأنها شهادة^(١)) فيجب التعدد كسائر الشهادات.

وقد يجاب: بأنها لو كانا شهادة لاعتبر لفظها^(٢) فيهما كسائر الشهادات.

وأما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه سؤالاً وجواباً ظاهر؛ بأن تجعل المعارضة دليلاً والدليل^(٣) معارضة.

[الكلام في بيان سبب الجرح والتعديل]

مسألة: وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه أو لا على أقوال

خمسة: أولها قوله: **(قيل: ويجب ذكر سبب الجرح)** دون سبب التعديل، وهو قول الشافعي رحمته الله، واختاره والدنا المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام^(٤)؛ وذلك **(لانضباطه)** أي: سبب الجرح، بخلاف التعديل؛ لأن أسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها.

وتحقيقه: أن العدالة بمنزلة وجود وصف مجموع يفتقر إلى اجتماع أجزاء

(قوله): «بأن تجعل المعارضة» وهي قوله: وعورض.

(قوله): «والدليل» وهو قوله: وهما خبر.

(قوله): «لانضباطه.. إلخ» هذا الاستدلال رجحه السعد ورواه للغزالي والإمام في البرهان، وضعف ما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بأن الإطلاق في الجرح يؤدي إلى التقليد، ولن يكون مجتهداً من يقلد في بعض مقدمات اجتهاده، وتحقيق ذلك يؤخذ من شرح المختصر وحواشيه^[١]، فما ذكره المؤلف سالم عن هذا الاعتراض.

(١) قالوا: عدم اعتبار العدد أحوط؛ لأنه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث، وأجيب بالمعارضة، وهو أن اعتبار العدد أحوط؛ لأنه يبعد احتمال العمل بما ليس بحديث. (شرح فصول للسيد صلاح).

(٢) ولما صحح بالكتابة والرسالة وفي غير وجه الخصم.

(٣) فيقال: خبر فيكفي واحد، فيعارض بأنه شهادة فلا يكفي، أو يقال: أحوط، فيعارض بأن الآخر أحوط. (عضد)^[٢].

(٤) والسيد محمد بن إبراهيم الوزير في تنقيح الأنظار.

[١]- في نسخ بعد هذا: وشرح الجمع.

[٢]- هذا على ما في العضد من أن الثالث هو المكتفي بواحد فيها، وأما هنا فالثالث هو القائل بأنه يجب الاثنان فيها، فالصواب ما في حاشية سيلان.

وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر^(١)، والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف، فيكفي فيه انتفاء واحد من الأجزاء والشروط، فيجب ذكره.

وثانيها قوله: **(وقيل:)** يجب ذكر **(سبب التعديل)** دون سبب الجرح **(للتسارع)** الذي جبلت عليه النفوس **(إلى البناء على الظاهر)** من غير نظر إلى الحقائق، والعدالة مما تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها، بخلاف الجرح. وثالثها قوله: **(وقيل:)** يجب ذكر **(سببها للأمرين)** المذكورين في توجيه القول الأول والثاني.

ورابعها قوله: **(وقيل: لا)** يجب ذكر سبب **(أيها)** مطلقاً، فيكفي الإطلاق في الجرح والتعديل، وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو مروي عن الإمام يحيى بن حمزة، واحتج له بقوله: **(لأنه)** أي: الجراح والمعدل **(بصير)** على ما هو المفروض

(قوله:) «والعدالة مما تلتبس.. إلخ» هذا دليل مستقل قد اقتصر عليه في شرح المختصر وشرح الجمع، فلو قال المؤلف **(عليه السلام)**: ولأن العدالة.. إلخ لظهر استقلاله.

(قوله:) «لكثرة التصنع من المعدل» بفتح الدال، أي: تكلف حسن السمات بالرياء والاحتباس عما ينكره الناس فيحتاج إلى التفصيل بخلاف الجرح فلا التباس لعدم ما ذكر فيه.

(قوله:) «للامرين المذكورين» الأول: انضباط سبب الجرح، والثاني: التسارع. لكن ينظر في صحة الاستدلال بهما **[١]** للقول بوجود ذكر سبب الجرح والتعديل جميعاً مع أن الانضباط دليل وجوب ذكر سبب الجرح دون التعديل، والتسارع دليل وجوب ذكر سبب التعديل دون الجرح. والذي في شرح المختصر الاستدلال لهذا القول بأنه لو اكتفى بالإطلاق للزم إثبات الجرح والتعديل بالشك؛ لكثرة الخلاف في أسبابها، فيلتبس عليه الجرح بالتعديل، فيقول: إنه مجروح بناء على اعتقاده، واللازم ظاهر البطلان؛ إذ المعتبر في إثباتها الظن. ثم أجاب بمنع اللزوم؛ إذ الظاهر من حال المعدل أنه يخبر عن ظن غالب، فلا شك في خبره.

(١) في تنقيح الأنظار ما لفظه: أما العدالة فلا يجب ذكر سببها؛ لأنه يؤدي إلى ذكر اجتناب جميع المحرمات وفعل جميع الوجبات كما أشار إليه زين الدين، وكما بيته في العواصم، وهذا شيء لم يفعله **[٢]** أحد من الأمة أبداً، ولأنها الأصل في أهل الإسلام فتقوت وترجحت بأدنى سبب.

[١] - لعله يقال في توجيه الاستدلال بذلك: إن الانضباط المذكور دليل على اعتبار ذكر أسباب الجرح فقط، ولا يدل على عدم اعتباره في التعديل، بل عدم انتهاز دليله كاف في القول بعدمه، والتسارع دليل ذكر أسباب التعديل فقط، ولم يدل على عدمه في الجرح، وهذا القائل لما انتهض عنده الدليلان قال بموجبهما واستدل بهما في كل من الموضعين لإمكان الجمع بالقول بالاعتبار في كل منهما، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي ح).

[٢] - في تنقيح الأنظار: لم ينقله.

(والا) يكن بصيراً بل شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً **(فلا يقبل)**.

وأورد عليه: أنه قد اختلف في أسباب الجرح، فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحاً. وأجيب: بأن المفروض أنه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف، وإلا كان مدلساً^(١) مجروح العدالة، اللهم إلا أن يتفق مذهب الجراح والمجروح في أسباب الجرح والتعديل فإنه يجوز الإطلاق وإن خالف فيها مخالف ولا يكون حينئذ مدلساً.

وخامسها قوله: **(وقيل:)** لا يجب ذكر سببها **(إن كان عالماً بأسبابها)** بل يكفي الإطلاق فيهما، ويجب ذكره ولا يكفي الإطلاق فيهما إن لم يكن عالماً، فإذا علمنا أن الجراح أو المعدل عالم بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه، وإلا كلفناه بيانها، وهذا قول الجويني^(٢) والغزالي والرازي.

(قوله:) لم يكن عدلاً، إذ العدالة تقتضي أن لا يمازف بالجرح وهو غير عالم بسببه أو يعدل كذلك.

(قوله:) «إلا أن يتفق مذهب الجراح والمجروح» الظاهر أن العبرة بمذهب المجروح فقط.

(قوله:) «وقيل إن كان عالماً بأسبابها.. إلخ» قال في شرح الجمع: هذا القول ليس مذهباً خارجاً عما [١] سبق، بل هو رأي القاضي؛ لأن الجرح والتعديل إنما يعتبران من العالم بأسبابها، فالجاهل بذلك لا يعتد بقوله. قلت: والمؤلف رحمه الله اعتمد كلام ابن الحاجب وغيره في جعله مذهباً مستقلاً.

(١) فإن قلت: سنقول: إن التدليس لا يوجب الجرح على الأصح، وقضية كلامه هنا موافقة القاضي على أن التدليس جرح. قلت: المراد بالتدليس ثمة غير المراد به هنا، فإن التدليس وقع في موضع الحاجة إلى الإيضاح، وهو الأماكن المختلف فيها، ولا كذلك ثمة. (سبكي على المختصر).
(*) وأجيب أولاً: بأنه قد بينى الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحاً حقاً فلا يكون مدلساً [٢]، وثانياً: بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلاً فلا تدليس. (عضد).

قوله: «ربما لا يعرف الخلاف.. إلخ» فيظن أن ذلك السبب مما يوجب الجرح من غير مخالفة فيطلق حينئذ طائناً حصول الإجماع، وليس كذلك. (من غاية الوصول بالمعنى).

(٢) وفي جمع الجوامع وشرح المحلي عليه ما لفظه: (وقول الإمامين) أي: إمام الحرمين والرازي (يكفي إطلاقهما) أي: الجرح والتعديل (للعالم بسببها) أي: منه، ولا يكفي من غيره (هو رأي القاضي) المتقدم (إذ لا تعديل ولا جرح إلا من العالم) بسببها، فلا يقال: إنه غيره وإن ذكره معه ابن الحاجب وغيره. اهـ الظاهر من كلام ابن الحاجب وغيره أن الفرق بين القولين هو أن القاضي يقول: من شهد من غير بصيرة له بحالهما لم يكن عدلاً فلا يقبل جرحه، وأن الإمام يقول: هو عدل لكنه لا يقبل لحصول الشك بخبره فلا يعمل به؛ وهذا الوجه أنه إذا بين السبب قبل وإن كان جاهلاً عند الإمام. (منقولة).

[١]- في المطبوع: على ما سبق. والمثبت من هامش (أ).

[٢]- فإن من يخبر ويشهد إنما يخبر باعتقاده، فلا يلزم التدليس، سلمنا لكن إنما يتم ذلك على تقدير أن يكون عارفاً بالخلاف فيما يوجب الجرح، أما إذا لم يعرف الخلاف.. إلخ. (غاية الوصول).

قال في الفصول: وهو اختيار بعض أئمتنا عليه السلام ^(١)، وقد أشار إلى احتجاج أهل هذا القول بقوله: **(وإلا أوجب الشك)** يعني لو أثبتنا أحدهما بقول غير العالم لأثبتنا ^(٢) مع الشك، فيلزم أن يكون الشك موجباً للعمل؛ إذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالماً بأسبابها لكان خبره موجباً للشك فلا يعمل بقوله.

وهاهنا قول سادس للسبكي، وهو: أنه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة دون الرواية فيكفي فيها الإطلاق إذا عرف مذهب الجارح.

(قوله): «وإلا أوجب الشك» الشك فاعل أوجب ومفعوله العمل، أي: أوجب الشك العمل بالجرح والتعديل؛ ويدل على ذلك قول المؤلف عليه السلام: فيلزم أن يكون الشك موجباً.. إلخ. وهذا المذكور إشارة إلى ملازمين، أشار إلى الأولى منها بقوله: لو أثبتنا أحدهما.. إلخ، وأشار إلى الثانية بقوله: فيلزم.. إلخ، كأنه قال: لو أثبتنا مع الشك لزم أن يكون الشك موجباً.. إلخ، أي: موجباً للعمل بالجرح أو التعديل. وقد اقتصر في شرح المختصر على الملازمة الأولى؛ لأنه لم يذكر إيجاب الشك فقال: لو أثبتنا أحدهما **[١]** - أي الجرح أو التعديل - لأثبتنا ذلك مع الشك. وبهذا يتم شرح ما ذكره المؤلف عليه السلام في المتن، وأما قوله: إذ لو لم يشترط علمنا.. إلخ فلا دخل له في شرح المذكور في المتن لتام قوله: إن كان عالماً.. إلخ بتعليقه المشار إليه بقوله: وإلا أوجب الشك، ولا في إحدى الملازمين المذكورين، مع أنه لا يصلح علة لقوله: إن كان عالماً.. إلخ؛ لأن المراد به كون المعدل أو الجارح عالماً بأسبابها لا علمنا بكونه عالماً بذلك **[٢]**، وأيضاً قد عرفت أن فاعل أوجب في المتن هو الشك، ومفعوله العمل، ومقتضى قوله: لكان خبره موجباً للشك أن الموجب هو الخبر، فيكون المعنى لأوجب خبره الشك، فلا يصلح كونه علة لما قبله **[٣]** أعني قوله: وإلا أوجب الشك، فلا يخلو عن قلق. ولعل قوله: إذ لو لم يشترط.. إلخ نسخة بدل عن قوله: يعني لو أثبتنا.. إلخ، ويكون بناء هذه النسخة على أن الشك في عبارة المتن منصوب والفاعل ضمير يعود إلى الخبر، والمعنى لكان خبره أي: المعدل أو الجارح موجباً للعمل بالشك. وأما اشتراط علمنا بكون المعدل أو الجارح عالماً فنتبيه على أنه مدار الاستدلال؛ إذ لو لم يعلم كونه عالماً لعملنا بخبره مع الشك، ولعله كان مذكوراً مع هذه النسخة فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «ذكر سبب الجرح» يعني دون التعديل كما صرح بذلك في شرح الجمع.

(قوله): «إذا عرف مذهب الجارح» يعني عرف كون مذهب الجارح أنه لا يخرج إلا بقادح، ذكره في شرح الجمع.

(١) كالمهدي عليه السلام. (شرح فصول).

(٢) فيه حذف المفعول، أي: لأثبتناه، أي: أحدهما، وعبارة الإمام الحسن في القسطاس: «لأثبتناه» بذكره.

(من خط جمال الدين علي البرطي رحمته الله).

[١] - قول غير العالم بأسبابها، كذا في العبد.

[٢] - ولا يبعد أن يقال: الشرط هو حكمنا بكونه عالماً، ولا نحكم إلا بعد أن نعلم، فالحكم بكونه عالماً يدل على علمنا التزاماً.

(حسن بن يحيى ح).

[٣] - كلام المؤلف مستقيم، وكون الشك فاعلاً أولاً ومفعولاً ثانياً لا يمنع صلاحيته علة لما قبله فتأمل. (ح عن خط شيخه).

وهذه المسألة والتي قبلها من مسائل الفروع التي يكفي فيها الظن، فعليك
باختيار الراجح عندك فيها^(١).

(١) قال مولانا العلامة المحقق المحدث إبراهيم بن محمد الوزير رضوان الله عليه في الفلك الدوار ما
لفظه: الجرح والتعديل مقام صعب لا ينبغي فيه التقليد، وقد وقع فيه تعصب شديد بين أهل
المذاهب، والحق أنه لا يقبل الجرح إلا مع بيان سببه، وأن قوله: فلان كذاب من الجرح المطلق؛ لأنهم
قد يطلقونه على من يخالفهم وهو من أهل الصدق، وإذا كانت العداوة بين مؤمنين متفقي العقيدة ولم
يقبل قول أحدهما في الآخر ولا شهادته عليه فكيف مع اختلافهما؟ خصوصاً في حق المتعاصرين
المتجاوزين، وقد جرح بذلك خلق كثير سيما من كان داعية إلى مذهبه. ومن طالع كتب الجرح
والتعديل عرف مفسدة التقليد فيهما، وقد عاب قوم على المحدثين كابن معين وغيره الكلام فيهما،
وليس كذلك على الإطلاق؛ إذ هما أصل عظيم عليه مبنى الإسلام وتأسيس قواعد الأحكام في
معرفة الحلال والحرام، وإنما المعيب من ذلك هو جرح العدل بمجرد المخالفة في الاعتقاد، كفعل
الجوزجاني وغيره من النواصب، أو رد حديثه بشدة التعنت في التعديل، وقد وصم بذلك كثير من
الفضلاء، وهو في القدماء كثير، وفي المتأخرين من أتباع الأئمة الأربعة حيث يخالف مذهب أئمتهم،
ومثل الجوزجاني قال الذهبي في محمد بن راشد المكحولي الشامي الدمشقي الخزاعي قالوا: شيعي
رافضي، قال الذهبي: كيف يكون دمشقي شيعياً؟ ثم تأملت فوجدته خزاعياً، وخزاعة يتولون أهل
البيت. اهـ كلام الذهبي، روى له أهل السنن الأربعة. (من الفلك الدوار).

قال في الفلك الدوار: وأما الخاتمة فهي من أعظم قواعد الدين، وعليها الاعتماد في حفظ حديث سيد
المرسلين وآثار القرابة والصحابة والتابعين، وبها عمل المحققين من طوائف المسلمين، وهي أن
الواجب قبول حديث كل راو من أي فرق الإسلام كان إذا عرف تحرزه في نقل الحديث وصدقه
وأمانته وبعده من الكذب وإن كان مبتدعاً متولاً، ورد كل راو عرف منه خلاف ذلك، من غير
تساهل في القبول ولا تعنت في الرد. فأما القبول بمجرد الموافقة في الاعتقاد، ورده بمجرد المخالفة في
الاعتقاد، وتطلب المدح لغير الثقات، وتكلف القدح في حق الإثبات - فمن مزالق الأقدام والتهور
الموقع في الكذب على المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام، واعتداد على مجرد التشبهي الموقع في
غضب الجبار، ودخول تحت قوله ﷺ: ((من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)) فإن
القبول والرد بمجرد ذلك كذب؛ إذ مرجعه إلى أنه قال ولم يقل، أو إلى أنه لم يقل وقد قال.

ومن طالع تراجم الرجال عرف أن أكثر الجرح إنها هو بالمعتقدات أو برواية ما يخالفها، وقد تفاحش
الأمر في ذلك بين أهل المذاهب فروعاً وأصولاً ومنقولاً ومعقولاً، وألقى الشيطان بينهم العداوة
والبغضاء، حتى يروى أن بعض الشافعية كان يمر بمساجد الحنابلة فيقول: أما أن هذه الكنائس أن
تسد، وبين فرق الفقهاء أمور ومقالات يضيق المقام عن ذكرها، وكذا بين الحنابلة والأشاعرة، وبين
سائر الفرق من المتكلمين وغيرهم، بل بين الطائفة الواحدة، وبين الشيعة والسنية، وجرت بينهم في
بغداد وغيرها فتن لا تطاق، وأحرق بسبب ذلك غير مرة باب الطاق.

[اشتراط العدالة في الجرح والمعدل]

مسألة: (و) الجرح والتعديل (إنما يقبلان من عدل) إجماعاً لعدم الوثوق

بغيره.

والطريق إلى العدالة الاختبار بغير واسطة أو بواسطة اختبار المختبر، ونعني بالاختبار معرفة أحوال المعدل في حالتي الرضا والغضب والسرور والحزن فإن وقف في الحالتين على ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل وإلا فهو غير عدل.

(وإذا تعارضاً^(١) فالجرح مقدم) على التعديل مطلقاً^(٢) (وقيل: لا) ترجيح

لأيهما مطلقاً، فيطلب الترجيح بخارج، وهو ظاهر إطلاق والدنا المنصور بالله قدس الله روحه؛ لأنه قال^(٣): فإن تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح

(قوله): «الاختبار» يعني لمن لم يشتهر بها أو بعدمها.

(قوله): «بغير واسطة» بأن يكون المعدل هو المختبر بالكسر.

(قوله): «أو بواسطة اختبار المختبر» بكسر الباء الموحدة، فالمعدل هنا ليس هو المختبر، بل هو مستند في تعديله إلى قول المختبر. وأما ضبطه بفتح الباء فإنما يستقيم إذا جعل إضافة الاختبار إليه من الإضافة إلى للفعل، وفيه خفاء.

(١) قوله: «وإذا تعارضاً فالجرح مقدم» سواء كان الجرح مبين السبب أو مطلقاً وقلنا بقبوله فالصحيح من المذاهب في المسألة أن الجرح مقدم مطلقاً، سواء كثر الجراح أو المعدل أو استويا، وبه جزم الماوردي والرويانى وابن القشيري وقال: نقل القاضي فيه الإجماع، ونقله الخطيب والبايجي عن جمهور العلماء. وقال الإمام الرازي والأمدى وابن الصلاح: إنه الصحيح؛ لأن مع الجراح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل، فهو موافق له على أن ظاهره كذلك ومخبر بما خفي عن المعدل. قال ابن دقيق العيد: هذا إنما يصح على اعتقاد أن الجرح لا يقبل إلا مفسراً، أي: فإن قبلناه مجملأً فالأقوى حينئذ أن نطلب الترجيح؛ لأن قول كل من الجراح والمعدل ينفي ما يقوله الآخر، قال: وبشرط آخر، وهو أن يبنى الجرح على أمر مجزوم به لا بطريق اجتهادي كما اصطلاح أهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره، والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ. (من شرح ألفية البرماوي في الأصول).

(*) قال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في تنقيح الأنظار ما لفظه: واعلم أن التعارض بين التعديل والتجريح إنما يكون عند الوقوع في حقيقة التعارض، أما إذا أمكن معرفة ما يرفع ذلك فلا تعارض البتة، مثال ذلك أن يجرح هذا بفسق قد علم وقوعه منه ولكن علمت توبته أيضاً، والجراح جرح قبلها.

(٢) كثر المعدل أم لا.

(٣) في آخر مقدمته في أصول الفقه.

بما يظهر رجحانه؛ لقوله تعالى: ﴿فَبَيِّنْ عِبَادَ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر].

(وقيل: التعديل) مقدم على الجرح **(إن كثر المعدل)** لا إن استويا أو كان الجارح أكثر فكالقول الأول.

(قلنا: الجرح) فيه **(زيادة)** لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل به؛ لأنه لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين جمعاً بينهما؛ إذ غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقاً ولم يظنه فيظن عدالته؛ إذ العلم بالعدم لا يتصور، والجارح يقول: أنا علمت فسقه، فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً، ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين^(١) فيما أخبرا به، والجمع أولى ما أمكن^(٢).

هذا إذا أطلقا أو عين الجارح السبب ولم ينه المعدل أو نفاه لا ييقين^(٣) **(أما إن عين)** الجارح السبب **(ونفى المعدل)** ما عينه **(يقيناً)** كأن يقول الجارح: هو قتل فلاناً يوم كذا، ويقول المعدل: هو حي ورأيت بعد ذلك اليوم، فيقع بينهما التعارض؛ لعدم إمكان الجمع المذكور، وحيث **(فالتراجع)** بينهما بأمر خارج هو الواجب إن أمكن، وإلا تساقط^(٤).

[مراتب التعديل]

مسألة: (وللتعديل) طرق مرتبة على **(مراتب)** في القوة: فأولها: **(الحكم بالشهادة)** من الحاكم المعتبر الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة، وهذا

(١) بناء على قول النظام في صدق المعدل، وإلا فلا يخفى أنه غير مطابق للواقع فتأمل.

(٢) لأن تكذيب العدل خلاف الظاهر. (فصول).

(٣) قال أبو زرعة في شرح الجمع: واستثني من ذلك -أي: من كون الجرح مقدماً على التعديل مطلقاً- صورتان: أحدهما: إذا عين الجارح السبب. الثانية: إذا عين الجارح سبباً فقال المعدل: تاب عنه وحسنت توبته، فيقدم التعديل؛ لأن معه هاهنا، زيادة علم كما حكاه الرافعي عن جماعة منهم ابن الصباغ، وجزم به الرافعي في المحرر والنووي في المنهاج.

(٤) ورجع إلى الأصل، وهي البراءة، أي: براءة المكلف عن التكليف بمضمون الخبر.

تعديل بالاتفاق **(ثم)** يتبع ذلك في القوة قول المعدل: **(هو عدل لكذا^(١))** فإنه مع بيان السبب تعديل متفق عليه أيضاً **(ثم)** يتبع ذلك **(عمل عالم)** بروايته وهو **(لا يقبل^(٢) المجهول)** بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية، وهذا أيضاً متفق عليه **(ثم)** يتبع ذلك **(رواية من)** عرف من عاداته أنه **(لا يروي إلا عن عدل على الأصح)** من الأقوال.

وقيل: رواية العدل تعديل مطلقاً؛ لأن الظاهر أنه لا يروي إلا عن عدل. وقيل: ليس بتعديل مطلقاً؛ لكثرة من تراه يروي ولا يفكر فيمن يروي عنه. ووجه الترتيب: أن الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها إلا مع قوة ظنه بالعدالة، بخلاف الإخبار بها فإنه قد يقع ممن لا يبلغ ما عنده ما عند الحاكم من قوة الظن بها، والتصریح بها^(٣) وبسببها أقوى من فهمها بالالتزام، والعمل أقوى من الرواية، وهو ظاهر.

هذه طرق التعديل، وأما طرق الجرح فالجرح إما أن يصرح بسبب الجرح^(٤) أو لا، الأول متفق عليه، والثاني مختلف فيه كما عرفت.

(قوله): «هو عدل لكذا» أي: لصحتي له وخبرتي به في صحته ومرضه وحضره وسفره.
(قوله): «أن الشهادة» التي هي أعلى طرق التعديل.
(قوله): «من فهمها بالالتزام» كما في الطريق الثالثة.
(قوله): «أقوى من الرواية» التي هي الرابعة.

(١) لصحتي له وخبرتي به في صحته ومرضه وسفره وحضره، قال ابن أبي الخير: وفي جعل قوله: هو عدل لكذا من طرق التعديل تسامح، وإنما الطريق الخبرة، والله أعلم.
 (٢) قال صاحب الفصول: في الأصح، قال السيد صلاح في شرحه: إشارة إلى قول بعضهم: إنه لا يكون تعديلاً إن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر وإن كان لا يقبل المجهول؛ لأن عمله حيثئذ ليس لصدق الراوي فلا يكون تعديلاً، وهذا نص على معناه الرازي. قلنا: الظاهر إن عمله بعد بلوغ خبر هذا الشخص إليه كان لأجل هذا الخبر، ومن ادعى خلاف ذلك فتجوز لا دليل عليه.

(٣) هو الطريق الثانية، وقوله: والعمل الطريق الثالثة.

(٤) كأن يقول: زيد مجروح العدالة لأنه ترك الصلاة لغير عذر. (شرح فصول).

(ولا يجرح ترك العمل بشهادة) شاهد (أو رواية) راو؛ لجواز أن تدلا وتقبلا
 ولا يترتب عليهما أثرهما لمعارض كرواية أو شهادة أخرى، أو فقد شرط آخر غير
 العدالة كعدم ضبط أو غلبة نسيان.
(ولا) يَجْرُحُ أيضاً (تدليس) ^(١) وقع من الراوي إذا لم يتضمن غشاً، وسيجيء
 بيانه قريباً إن شاء الله تعالى.

(وأما الحد) للشاهد (في شهادة الزنا لانخرام النصاب) المعتبر فيها وهو
 الأربعة **(فجرح على المختار) ^(٢)** ذكره الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام، قال: ولا
 أظن أحداً من أهل المذهب يخالف في ذلك، والوجه أنه ممنوع من أداء الشهادة مع
 انخرام النصاب، فإقدامه عليها حيثئذ معصية مخلة بالعدالة.

(قوله): «ولا يجرح ترك العمل بشهادة شاهد أو رواية راو إلى آخر المسألة» الكلام في هذه المسألة في طرق الجرح
 والتعديل من تصريح الزكي والجرح بذلك وعدم تصريحه لا في موجبات قبول الرواية وعدمها من أوصاف في
 الراوي، فقول المؤلف عليه السلام: لا يجرح ترك العمل.. إلخ لا يناسب موضوع المسألة [١]، بل كان المناسب أن يقول:
 ترك العمل ليس بطريق.. إلخ، وأما الحد فطريق، وأما التدليس فلا يستقيم أن يقال فيه ذلك لأنه من أوصاف
 الراوي قطعاً، وقد ذكره ابن الحاجب في هذه المسألة كالمؤلف عليه السلام، وهو غير مناسب لموضوعها.

(١) وذلك كقول من لحق الزهري [٢]: قال الزهري موهماً أنه سمعه منه، ومثل حدثنا فلان بها وراء النهر
 موهماً أنه يريد بالنهر جيحان وإنما يريد به غيره؛ لأن قصده بذلك غير واضح. (عضد).
 (٢) خلافاً لابن الحاجب فإنه قال في تعداد ما لا يجرح به: ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب، قال
 الجلال في شرح كلامه: لأن سبب الجرح إنما هو الافتراء، والحد لا يدل عليه؛ لجواز كونه صادقاً، وما
 قيل من أنه ممنوع شرعاً من الشهادة مع نقصان نصابه فالجرح إنما هو بالإقدام على مخالفة الشرع
 مدفوع بأن المنع ظني ولا جرح بمخالفة ظني مع أنه ربما وثق بمن تكمل الشهادة معه فلم يشهدوا.

[١]- تأمل، فكلام المؤلف مستقيم. (ح عن خط شيخه).

[٢]- أي: لم يعاصره لكن روى عن لقيه، أو عاصره ورآه لكن سمعه بواسطة. (سعد).

[مسألة في حكم قبول رواية كافر التصريح وفاسقه وكافر التأويل وفاسقه]

مسألة: رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقاً، ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقاً أو مع اتحاد الملة أو على المسلمين مع الضرورة لا يقبل روايتهم، وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق **(وقد اختلف في)** قبول رواية **(التأويل)** أي: كافر التأويل وهو من أتى من أهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد كالمشبه^(١)، وفاسق التأويل، وهو من أتى من أهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة **(فقيل: يقبل)** كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط أن يكون في مذهبه **(محرم الكذب)** لا كالخطابية^(٢) والرافضة وبعض السالمية^(٣)،

(قوله): «ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقاً» قال في حواشي الفصول: وهم الحسن البصري والبتي وأبو حنيفة وأصحابه.

(قوله): «مطلقاً» أي: اتحدت الملة أو اختلفت؛ لأن الكفر ملة واحدة.

(قوله): «أو مع اتحاد الملة» كما هو المذهب.

(قوله): «مع الضرورة» لعله يشير إلى ما في شرح الآيات للنجري في قوله تعالى: ﴿أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، من أن المنصور بالله ﷺ وابن أبي ليلى والأوزاعي وشرح [١] ذكروا أنه غير منسوخ، فيشهد الذميان على وصية المسلم في السفر فقط فكانه للضرورة في حالة السفر إلى شهادتهم حيث لم يوجد غيرهم.

(قوله): «لا يقبل روايتهم» قال في شرح المختصر: وذلك لأن شهادتهم قبلت للضرورة؛ صيانة للحقوق؛ إذ أكثر معاملاتهم فيما لا يحضره مسلمان.

(قوله): «بما يوجب الكفر»، **(وقوله):** «بما يوجب الفسق» اعترض في القسطاس هذين الحدين بأنها دور وقد يقال: لا دور إذ الكفر والفسق في الحدين هما التصريح وهو غير المحدود.

(قوله): «والخطابية» هم فرقة من غلاة الروافض يسبون إلى أبي الخطاب محمد بن وهب، كان يقول: علي كرم الله وجهه الإله الأكبر، وأخوه جعفر الإله الأصغر، وكان من مذهبه أن من ادعى شيئاً وقع في قلب السامع صدقه جاز له أن يشهد له [٢]، ذكره في حواشي الفصول وشرحه.

(١) أي: كنعوه من أهل البدع الواضحة المستلزمة للكفر، والمراد بالواضحة هي التي لا يكون معها شبهة قوية يعذر بها صاحبها، وغير الواضحة ما استندت إلى شبهة قوية.

(٢) في ترجيح الأبطال وكذا في شرح المقدمة أنهم فرقة من الخوارج، والذي في سيلان هو ما في شرح الوقاية للحنفية.

(٣) لتحليلهم أن يشهد بعضهم لبعض كذباً فلا تقبل روايته البتة؛ لأن صدقة غير مظنون. (معيار وقسطاس).

[١]- في المطبوع: سريح، والمثبت من شرح الآيات.

[٢]- ومن مذهبه أن المدعي إذا حلف عنده أنه محق [٠] في دعواه جاز للناس أن يشهدوا له، ويقول: المسلم لا يحلف كاذباً.

[٠]- في المطبوع: محققاً في دعواه. والمثبت من حواشي الفصول.

وهذا قول بعض أئمتنا^(١) وأبي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء.

قال أبو طالب: والأقرب من طريقة من يقبل خبر المتأول في الكفر ويقبل شهادته أنه لا يقول بكفره لتمسكه بالشهادتين وإن اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل؛ إذ لا يعرف في أهل العلم^(٢) من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته. انتهى كلامه.

وهو ما أراده ابن الحاجب بقوله: كالكافر عند المكفر.

وقال مالك وأبو علي وأبو هاشم والقاضي أبو بكر الباقلاني: لا يقبل، ونقله الآمدي عن الأكثرين، وجزم به ابن الحاجب، وفي كلام أبي طالب مع قوله بأن هذه المسألة

(قوله): «وهذا قول بعض أئمتنا» منهم الإمام يحيى عليه السلام، قال مولانا وشيخنا صارم الدين رحمته الله: ويروى عن الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان عليه السلام والأمير الحسين وهو مذهب المنصور بالله، قال في حواشي الفصول: نص عليه في كتابه في الأصول، قال في شرحه: وهو المختار. قال في حواشي الفصول: «نكتة»: من رد أحاديث المتأولين لزمه أن لا يقبل مرسل من لا يقبلها، كالمؤيد بالله عليه السلام والمنصور بالله عليه السلام والمتوكل على الله عليه السلام، فحديثهما من شرح القاضي زيد وهو ادعى الإجماع على قبولهم.

(قوله): «لا يقول بكفره.. إلخ» خبر قوله: والأقرب.

(قوله): «وفي كلام أبي طالب» يعني المتقدم.

(قوله): «مع قوله إن هذه المسألة» وهي قبول المتأول.

(١) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في كتابه لوامع الأنوار (ج ٢ / ١٣٠ / ط ٤) في سياق تقسيم الحديث عند أهل البيت عليهم السلام وذكر العدالة ما لفظه: «وهي في اللغة: التوسط في الأمر، وفي الاصطلاح: إتيان المكلف بكل واجب عليه يستحق بتركه العذاب، واجتناب كل كبيرة مصرحة، أو متأولة، وكل رذيلة، وهذا على ما هو الحق عند قدماء أئمتنا (ع) وتابعيهم، من رد كافر التأويل وفاسقه، والقول بسلب الأهلية؛ لعموم الدليل، الدال على رد المصريح بها قطعاً، وإجماعاً، نحو قوله عز وعلا: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [هود ١١٣]، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الخجرات ٦]، والمتأول ظالم، وفاسق؛ ولم تصح دعوى الإجماع على القبول، فلا تخصيص كما حقق في الأصول؛ ولأن دليل العمل بالأحاد من بعث الرسول ﷺ لهم بالتبليغ، والإجماع على قبول أخبارهم في العمليات، لم يقم إلا على من ذكرنا، وغيرهم مختلف فيه، ولادليل عليه؛ وقد حققت المختار بدليله في الرسالة، الموسومة بـ (إيضاح الدلالة). اهـ (منه). وانظر اللوامع (٢ / ٥١٨، وما بعدها) تحت عنوان: الكلام على عدم قبول رواية فاسق التصريح.

(٢) في نسخة: من أهل. اهـ الظاهر من كلامهم في الفروع أن الخلاف مع القول بالكفر والفسق، ومفهوم الأزهار وغيره قبول شهادتها، والله أعلم.

محملة للنظر ميل إلى تقوية^(١) كلام الرادين، ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافره.

احتج القابلون^(٢) بإجماع الصدر الأول من الصحابة والتابعين على ذلك، بيانه: ما أشار إليه بقوله: **(للقطع بحدوث الكفر والفسق تأويلاً في آخر أيام الصحابة)** كما روي أن معاوية أول من زعم أن الله يريد أفعال العباد كلها وأن رأي المجبرة حدث منه وشاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة، وكفعل الخوارج والبيعة المعلوم بالتواتر، والمعروف من أحوال جماعتهم أن شهادتهم كانت تقبل وأخبارهم لا ترد؛ إذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل سائر الأحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض، **(و) لكنه (لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كسائر أحوالهم) المنقولة عنهم (فكان إجماعاً) على قبول خبر المتأول، وهو المطلوب.**

(وأجيب بمنع أداء متأول شهادة أو خبراً لدى مخالفه) وذلك لأنه لم يثبت أن أحداً من هؤلاء المتأولين أقام شهادة أو روى خبراً عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهوراً يقتضي أن ينقل ما جرى فيه من رد أو قبول، فقولهم: لو رد شيء من ذلك لنقل - غير صحيح؛ لأن وجوب نقله مترتب على وقوعه، فما لم يقع كيف يجب نقل رده أو قبوله.

(قوله): «ميل إلى تقوية كلام الرادين» أما كلامه المتقدم فلأنه استبعد كلام القائلين؛ فلذا تأوله بأنهم لا يقولون بكفره، وأما قوله بأن هذه المسألة محتملة للنظر فلا تقوية به، بل هو مشعر بالتوقف، وقد صرح في الفصول بالتوقف عن أبي طالب في فاسق التأويل.

(قوله): «دون كافره» إذ لم يخرج فاسق التأويل نفسه عن أهل الإسلام مع غلبة الظن بصدقه، بخلاف الكافر.

(قوله): «وكفعل الخوارج» فإنه في آخر أيام الصحابة، وهذا مثال فاسق التأويل، قال الإمام الحسن في القسطاس: لا نسلم الإجماع على أن ذلك فسق تأويل حتى يلزم الإجماع على قبول رواية فاسق التأويل فإن كثيراً منهم كان يعد ذلك من المسائل الاجتهادية، وأنت تعرف أن التفسير منها على مراحل.

(قوله): «يمنع أداء متأول» الأداء مضاف إلى الفاعل، وشهادة أو خبراً مفعوله، أي: تأدية المتأول من الصحابة لشهادة أو خبر عند مخالفه، يعني وقبله للمخالف، فلا بد من زيادة ذلك، ولم يذكره المؤلف رحمته، وكأنه تركه لظهور إرادته.

(١) في نسخة: إلى تقويم.

(٢) بالباء الموحدة.

ولو سلم وقوعه فلا نسلم أن رده لم ينقل، كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل الابتداع فلا يؤخذ حديثهم». ولو سلم أدائه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لمن هذه حاله.

احتج (الرادون) لخبر المتأول وشهادته بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾
بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، والمتأول فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل.
 وأجيب بقوله: **(وهو ظاهر)** يعني أن الآية ليست نصاً في دخول فاسق التأويل، وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق، وما ذكر من الإجماع نص في محل النزاع، فالعمل به جمع بين الدليلين.

واحتج الرادون ثانياً: بأنه قد ثبت الإجماع^(١) أن الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل المتأول فيهما؛ إذ لا أحد من أهل العلم يقطع على كفر

(قوله): «والتأول فاسق لوضوح فسقه» أي: خروجه عن طاعة الله، وهذا استدلال على رد المتأول مطلقاً، فكان المؤلف عليه السلام أراد أن للتأول فاسق بالعرف المتقدم ليشمل الكافر المتأول؛ ولذا قال في شرح المختصر: والكافر فاسق بالعرف المتقدم، علم ذلك بالاستقراء، وإن كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسماً له. قلت: ولو لم يرد بالفاسق ذلك لم يدخل الفاسق المتأول؛ لأن الفسق في العرف المتأخر هو تعمد الكبيرة، لكن قول المؤلف عليه السلام في الجواب: إذ ليست نصاً في دخول فاسق التأويل لا يناسب شمول الآية للكافر؛ إذ كان المناسب أن يقول: وكافره [١].

(قوله): «ليست نصاً في دخول فاسق التأويل» لشمولها لفاسق التصريح، بل كل فرد منها.
(قوله): «دخوله في عموم الفاسق» قد ذكر في شرح المختصر ما يؤيد العموم حيث قال: لأن الآية لم تخصص؛ إذ كل فاسق مردود. واعترض الإمام المهدي عليه السلام دعوى عموم: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ [الحجرات: ٦]، بأنه ليس من ألفاظ العموم؛ لأن النكرة لا تفيد العموم إلا في النفي، وأجاب شيخنا رحمته الله في حواشي المنهاج أنه من تعليق الحكم على الفسق، فأينما وجد الفسق وجد الحكم، قال: وهذا معنى العموم. قلت: بل لعل المؤلف بنى عمومه على ما ذكره شارح الجمع ونسبه إلى ابن الحاجب من أن الفعل في سياق الشرط كالنفي نحو: إن رأيت رجلاً فأنت طالق، ونحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ﴾ [التوبة: ٦]، أي: كل واحد منهم.
(قوله): «إذ لا أحد من أهل العلم» هذا مبني على كلام أبي طالب المتقدم.

(١) في نسخة: بالإجماع.

[١] - لا حاجة إلى أن يقول: وكافره؛ لأن المراد بفاسق التأويل ما يشملها كما عرفت. (ح عن خط شيخه). وقد شكل على قوله: ما يشملها في نسخة.

غيره أو فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته، وإنما يقبل منه من يعتقد أن تأويله قد أخرجه عن الكفر والفسق، فثبت أنها مدار الحكم^(١).

(قيل: وهما) أي: الكفر والفسق تصريحاً أو تأويلاً **(سلب أهلية^(٢))** يعني أنها نقصان منصب أهلية قبول الرواية والشهادة، وهذا مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.

قال في حواشي الفصول: وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين - يدل على أنه يختار هذا القول.

(وقيل:) بل هما **(مظنة تهمة)** وهذا مذهب أبي حنيفة^(٣)، قالوا: ولذلك قبل

(قوله: «وإنما يقبل» أي: الأحاد^[١] إنما يقبل الحديث منه أي: من المتأول.

(قوله: «يدل على أنه يختار هذا» أي: أنها سلب أهلية؛ لقوله عليه السلام: صدوقين غير متهمين.

(١) فإن قلت: من يعتبر العدالة في الديانة ولا يعتبر العدالة في الرواية من المتكلمين كيف يروون عنهم يقدحون فيه كالمغيرة وأبي موسى والنعمان بن بشير وغيرهم من الصحابة، وعمر بن شعيب والزهري وغيرهما من التابعين؟ قلت: قد سئل عن ذلك الإمام محمد بن المطهر فحكى عن والده المطهر بن يحيى أنه سئل عن ذلك فأجاب بأنهم إنما فعلوا ذلك استظهاراً على الخصوم برواية من يثقون بروايته من العترة وغيرهم، ثم إنني وقفت في المنتخب على ما يشهد بصحة ذلك في كلام الهادي عليه السلام، فإنه قال في الاحتجاج على طلاق الثلاث: وقد روي في ذلك روايات كثيرة من رواية علماء آل الرسول كجدي القاسم، وبعضها من رواية العامة عن ثقات رجالهم، لا يردها منهم إلا مكابر، وهي أخبار صحيحة موافقة لكتاب الله، وإنما احتججنا بأخبار العامة قطعاً لحججهم بما رواه ثقاتهم، وقد تركوا ما روه، ثم ساق الحديث الذي أخرجه مسلم. (منقولاً عن السيد إبراهيم بن محمد بن الوزير).

(٢) قلت: ويؤيد هذا القول الأول ما تقرر من قاعدة أنه إذا دار الأمر في نفي حكم بين عدم المقتضي ووجود المانع كان إسناد النفي إلى الأول أولى، والله أعلم. (من خط السيد الحسين بن القاسم بن إسحاق عليه السلام).

(٣) كالسفر يوجب القصر لأنه مظنة المشقة وإن لم توجد المشقة؛ لأن انتفاء المثنة لا يوجب عدم اعتبار المظنة ربطاً للأحكام بالغالب. (نظام فصول).

(*) وغيره من القابلين رواية الكافر والفاسق المتأولين للتحريم للكذب لغلبة الظن بصدقهما، والمظنة لا تعتبر مع تحقق غلبة الظن بالصدق. (شرح غاية لابن جحاف).

[١]- الفاعل من يعتقد فتأمل. (ح عن خط شيخه).

شهادة بعضهم على بعض.

(وقيل^(١)): إن (الكفر) نقصان و(سلب) للأهلية (والفسق) ليس كذلك بل موجب للرد لأنه (مظنة تهمة) وهذا مذهب الشافعي.

قال الغزالي: وهذا هو الأغلب على الظن عندنا، ولا شك أن الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة، والقائلون بأن الكفر والفسق سلب للأهلية لا ينفون ذلك، وإنما يريدون بأن التهمة لما كانت خفية منتشرة نيط الحكم بوصف ظاهر^(٢) منضبط كالكفر والفسق والقرابة على رأي سواء وجدت التهمة معه أم لا، كما في شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنها لا تقبل عند المخالف وإن لم يتهم^(٣)، وأبو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف إذا انتفت التهمة كما في المتأول المتحفظ.

وفائدة الخلاف تظهر في كافر التأويل وفاسقه، فالقائلون بأنها سلب أهلية يردونها، والقائلون بأنها مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه المحرم للكذب لارتفاع التهمة وإن فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً جهلاً منه بكونه يوجبها، فقوله:

(قوله): «لا ينفون ذلك» أي: المذكور، وهو أن الحكمة في الرد هي التهمة.

(قوله): «لا يعلق الحكم بالوصف» أراد بالوصف الكفر أو الفسق.

(قوله): «كما في المتأول المتحفظ» ثبت أن الحكمة في الرد هي التهمة.

(قوله): «وإن فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً جهلاً منه.. إلخ» هذا تعميم في قبول المتحفظ، يعني ولو صدر من المتأول المتحفظ الإقدام على ما يوجب كفراً أو فسقاً تصريحاً جهلاً منه فإنه لا يخرج عن كونه متحفظاً. وكان الحامل على هذا التعميم محاولة شمول قوله: فمن أقدم جاهلاً.. إلخ للمتأول المذكور، وهو المتحفظ في دينه المقدم على مفسق جهلاً؛ لئلا يخرج بإقدامه عن كونه مما تظهر فيه فائدة الخلاف، فإنه مقبول عند القائل بأنها مظنة تهمة، فقوله: كما ذكرنا قيد للمتأول أي: الكائن كما ذكرنا، ولو قال: يشمل المتأول المذكور لكان أوضح، وحينئذ يكون الجاهل المقدم على مفسق من غير تأويل خارجاً عن كونه مما تظهر فيه فائدة الخلاف؛ إذ يبعد أن يقال فيه: إن فعله سلب أهلية أو مظنة تهمة مع جهله،.....=

(١) هكذا في نسخ الشرح التي لدينا تقديم هذا القيل، وأما في نسخة المتن فهو مؤخر عن قوله: فمن أقدم جاهلاً.. إلخ.

(٢) وهو الكفر والفسق.

(٣) لأن الأبوة مظنة التهمة؛ فلا ينظر إلى الحال. (شرح فصول).

(فمن أقدم^(١) جاهلاً على مفسق لم يقبل على الأول لا الثاني) يشمل المتأول كما ذكرناه^(٢) والجاهل لكون ما أقدم عليه مفسقاً من غير تأويل سواء اعتقد الإباحة أو لم يعتقد شيئاً^(٣)، وقد صرح السبكي بقوله سواء كان ما أقدم عليه مفسقاً مظنوناً أو مقطوعاً، والأول كشرب النبيذ، والثاني كشرب الخمر. وقيل: لا يقبل^(٤). وقيل: يقبل في المظنون دون المقطوع، وأما المقدم على المفسق عالماً^(٥) فلا يقبل قطعاً.

= هذا ما ينبغي أن يكون مقصد المؤلف عليه السلام، وهو الموافق لقوله: وفائدة الخلاف تظهر في كافر التأويل وفاسقه، فإنه لم يذكر الجاهل غير المتأول المقدم على مفسق جهلاً منه، لكن عبارته في الشرح بعد ذلك لا توافق هذا المقصد حيث قال: والجاهل لكون ما أقدم عليه مفسقاً من غير تأويل.. إلخ، فإنها تشعر بأن غير المتأول حيث أقدم جاهلاً على مفسق مما تظهر فيه فائدة الخلاف، وليس كذلك، والتحقيق أن مسألة من أقدم جاهلاً لا دخل لها في ثمره الخلاف؛ إذ لا سلب أهلية ولا مظنة تهمة كما عرفت، بل هي مسألة مستقلة كما ذكره في الجمع، ولفظه: من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع.. إلخ، قال في شرحه: الإقدام على المفسق للجهل بكونه فسقاً لم يعترضوا له في الأصول وذكره الماوردي فقال في المختلف فيه كشرب النبيذ: إن فعله معتقداً تحريمه فكبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه وإباحته مع علمه بالخلاف ففيه وجهان: الفسق وعدمه، واستيفاء الكلام يؤخذ من شرح الجمع. ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن: فمن كان متأولاً متحفظاً في دينه وإن أقدم جاهلاً على مفسق لم يقبل على الأول لا الثاني، ثم يذكر بعد ذلك مسألة الجاهل الذي ليس بمتاوّل في بحث مستقل لكان صواباً، والله أعلم.

(قوله): «بكونه يوجبها» أي: يكون ما يوجب الكفر أو الفسق يوجبها. ولو قال: يوجب أحدهما لكان أولى. **(قوله):** «فمن أقدم جاهلاً الظاهر أن معني جهله أنه أقدم على المفسق غير معتقد تحريمه كما صرح به في شرح الجمع وأشعر به قول المؤلف عليه السلام: سواء اعتقد إباحته أو لم يعتقد، فليس المراد بجهله أنه أقدم على النبيذ مثلاً لظنه أنه غير نبيذ.

(١) يقال: مع الجهل لا فسق [١] فلا سلب أهلية حينئذ، فليس بثمرة ويستقيم كلام الكتاب فيما علم من ضرورة الدين. اهـ ولعله يريد في المسائل العلمية التي لا يكون الجهل فيها عذراً كفسق من خالف الإجماع فينظر.

(٢) أي: المتحفظ الذي فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً.. إلخ.

(٣) لعذره بالجهل. (محلي).

(٤) مطلقاً. اهـ لا ارتكاب المفسق وإن اعتقد الإباحة. (محلي).

(٥) بحرمة. (محلي).

[١] - يقال: لم يحكم المؤلف بفسق المقدم، وإنما حكم بأن الفعل مفسق في نفسه وبالنظر إليه، وأما فسق فاعله فمع العلم لا مع الجهل، فلا اعتراض على المؤلف.

(وأما) إذا وقع **(خلاف)** بين العلماء **(لم يبلغ)** بهم **(ذنيك)** الأمرين اللذين هما الكفر والفسق، أي: لم تحكم كل طائفة بكفر الأخرى ولا فسقها، وذلك **(كما)** وقع **(في بعض مسائل الأصول^(١))** من الخلاف بين أهل البيت عليه السلام والمعتزلة في الصفات وإثبات الذوات في العدم وغيرها، وكما وقع في بعض مسائل **(الفروع)** من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ **(فلا يقدح)** ذلك في رواية ولا شهادة **(اتفاقاً)** بين المسلمين.

[الأقوال في عدالة الصحابة ومن هو الصحابي وما يتعلق بذلك]

مسألة: اختلف في عدالة الصحابة على أربعة أقوال:

أولها: قوله **(قيل: الصحابة)** كلهم **(عدول)** مطلقاً وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق فمحمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور الفقهاء وجماعة المحدثين **(بدليل)** قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله ﷺ **(أصحابي كالنجوم)** بأيهم اقتديتم اهتديتم **(ونحوهما^(٢))** مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولاً وقوله ﷺ

(قوله): «عدول مطلقاً» أي: من غير استثناء.

(١) أصول الدين وأصول الفقه. (شرح فصول).

(٢) قال الإمام شرف الدين رحمته الله ما حاصله: وأما ما اختاره أصحابنا وغيرهم من أن الصحابة كلهم عدول فهذا عموم مخصوص بأهل الردة وفساق التصريح عند كل ونعني أنه لا تشترط الخبرة المحققة فيمن ظاهره العدالة منهم كما تشترط في غيرهم، وأما الاحتياج إلى معرفة من قد ظهر منه ما تسقط به عدالته وترد به روايته منهم فلا بد منها عندنا وإن ذكرت أحاديث أهل هذه الصفة فلو جوه صحيحة مثل الاحتجاج بها على من يقبلها والترجيح بها والتقوية لخبر آحادي على ما يعارضه أو قياس أو استئناس أو متابعة أو غير ذلك مما لا يتسع لشرحه هذا المصدر.

وعلى مثل هذا يحمل من ذكر الأحاديث الضعيفة المعلولة بوجود العلل في بسائط كتب الفروع والأذكار والمواظ من كل من أهل المذاهب والله أعلم.

((خير القرون^(١) قرني..)) الحديث المتقدم^(٢).

وثانيها قوله: **(وقيل: هم (كغيرهم) ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل^(٣))**، وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني، وذلك **(لما كان بينهم من**

(قوله): «وقيل هم كغيرهم» اختيار شارح الفصول، قال: وهو الإنصاف؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، والحديث فيحلوون [١] الثابت في الصحيح، ولأنه قد نص المحدثون على فسق الوليد وبسر بن أرطاة وغيرهما فلا بد من التعديل، إلا من كانت عدالته ظاهرة أو مقطوعاً بها كأمر المؤمنين كرم الله وجهه وغيره من أفاضل الصحابة.

(١) وقوله ﷺ: ((لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً لما نال مد أحدهم ولا نصيفه)) وهذه وإن كان ظاهرها التعميم كما هو رأي الأشاعرة وبه يحتجون فإن الخبر المشهور المتواتر بنص أهل الحديث - وهو قوله ﷺ: ((تقتلك الفئة الباغية))، وكذا قوله ﷺ لعلي كرم الله وجهه: ((تقاتل القاسطين والناكثين والمارقين)) ونحو ذلك مما يفيد العلم عند من له بحث في السير والآثار مما يدل على بغي من قاتل علياً ﷺ وفسقه يقتضي تخصيص ظاهر تلك الآيات والأحاديث بمن لم يحاربه كرم الله وجهه، فإن البغي مناف للعدالة قطعاً؛ ألا ترى كيف أمر الله تعالى بقتال الفئة الباغية وقتلها لخروجه عن أمره حتى توفي عن بغيها وغيها، وكل خارج عن أمره تعالى قد جعل حده القتل فهو فاسق قطعاً، كيف وهو لا يعلم مخالف في ذلك؟ بل لو خالف مخالف في ذلك لم يعبأ بخلافه، فإن ذلك مكابرة. (قسطاس).

(٢) وأما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله ﷺ: ((مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره)) فقد ذكرناه في شرح التنقيح. (سعد). قال في التلويح شرح التنقيح ما لفظه: قوله: قال ﷺ: ((خير القرون...)) الحديث. فإن قيل: وقد قال ﷺ: ((مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره)) فكيف التوفيق؟ قلنا: الخيرية تختلف بالاعتبارات والإضافات، فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي ﷺ ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله ﷺ: ((ثم يفسو الكذب))، وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لإيمانه بالغيب طوعاً ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات، وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان. اهـ ولمولانا بدر الدين زيد بن محمد قدس سره رسالة تتضمن الجمع والرد على ما ذكره سعد الدين.

(٣) وقد أخرج مسلم في استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء حديث أبي هريرة، وفيه: ((ولتصدن عني طائفة منكم فلا يصلون فأقول: يا رب، هؤلاء من أصحابي، فيجيبني ملك فيقول: وهل تدري ما أحدثوا بعدك؟)). وفي رواية عنه: ((ألا ليذاذن رجال عن حوضي كما يذاذ البعير الضال، أناديهم: ألا هلم ألا هلم، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً)). (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - في الذين يردون الخوض فيحلوون عنه فيقول: أصحابي أصحابي. اهـ حالات الإبل عن الماء بجاء مهملة بعدها لام مشددة ثم همزة ثم تاء مثناة: إذا منعتهما الورد. (ح).

المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في بعض^(١) ومن بحث ونظر في أخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعاً.

وثالثها قوله: **(وقيل:)** كلهم عدول **(إلى حين)** ظهور **(الفتن)** بين علي عليه السلام وبين معاوية^(٢)، وأما بعدها **(فلا يقبل الداخلون^(٣) فيها لعدم تعين الفاسق^(٤))** من الفريقين، وهذا قول عمرو بن عبيد.

(قوله: «إلى حين ظهور الفتن.. إلخ» في الفصول وغيره أن عمرو بن عبيد وواصلًا قال: المراد بذلك آخر أيام عثمان، قال في حواشيه: حكى عنهما أنها قالوا: لو شهد عندنا علي وطلحة والزبير وعائشة ما قبلنا شهادتهم، ثم قال: وقيل: ما بين علي كرم الله وجهه ومعاوية لعنه الله تعالى. فلا يقبل الداخلون فيها؛ لأن الفاسق غير متعين، وأجيب بأنه متعين لما سيأتي من ثبوت الدلالة على بغي من حارب علياً كرم الله وجهه وفسقه؛ ولهذا قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطاس: إن قولهم بأن الفاسق غير متعين ظاهر السقوط والتهافت [١] وأن قائله جاهل فيعرف أو يعرض عنه؛ لأنه مباهت.

(١) قال سعد الدين في شرح المقاصد ما لفظه: أن ما وقع من الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللدود وطلب الملك والرياسة والميل إلى اللذات والشهوات؛ إذ ليس كل صحابي معصوماً، ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخير موسوماً، إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بما يليق، وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيف والضلال في حق كبار الصحابة، سيما المهاجرين والأنصار منهم والمبشرين بالثواب في دار القرار. وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل البيت عليهم السلام فمن الظهور بحيث لا محال للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء؛ إذ يكاد يشهد به الجهاد والعجاء، وتبكي له الأرض والسماء، وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور، فلعنة الله على من باشر أو رضي أو سعى، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى.

(٢) ومثله في عبارة مختصر المتن، وجمهور الشارحين على أنه آخر عهد عثمان، وفسره المحقق العضد بما بين علي عليه السلام ومعاوية لعنه الله، قال السعد: إما ميلاً إلى عدم تفسيق [٢] قتلة عثمان، وإما توقفاً منه على ما اشتهر من السلف أن أول من بغى في الإسلام معاوية. (سعد الدين).

(٣) وأما الخارجون عنها فكغيرهم. (عضد).

(٤) فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل. (قسطاس).

[١]- كيف وقد تواتر عنه عليه السلام عند المخالفين فضلاً عن المؤلفين قوله لعمار: ((تقتلك الفئة الباغية))، ونحو ذلك. (ح).

[٢]- في حاشية السعد: إما ميلاً إلى تفسيق. لكن الذي في العضد: وقيل: هم كغيرهم إلى حين ظهور الفتن.. إلخ.

ورابعها: ما اختاره بعض أئمتنا عليه السلام والمعتزلة، وهو قوله: **(وقيل:)** هم **(عدول إلا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل علياً^(١) عليه السلام)** **(لقضاء ما تقدم)** من أحوالهم **(بالسلامة إلى)** وقت **(ظهور الفسق)** فيهم والبغي من بعضهم على بعض، ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين.

إذا عرفت ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقاً أو إلى وقت معين لا يحتاج إلى البحث عن أحوالهم مطلقاً أو إلى الوقت المعين، والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج إلى البحث عن أحوالهم كأحوال غيرهم^(٢).

(قوله:) «ما اختاره بعض أئمتنا» في الفصول: أئمتنا.

(قوله:) «لقضاء ما تقدم من أحوالهم» أي: من الأدلة الدالة على حسن أحوالهم؛ إذ لم يتقدم ذكر شيء من أحوالهم، وقد ذكره في شرح المختصر والمنهاج، وهو ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امثالهم والأوامر والنواهي وبذلهم الأموال والأنفس.

(قوله:) «إلى وقت ظهور الفسق» في هذا إشارة إلى أنه يمكن الجمع بين ما ورد فيهم من الآيات والأحاديث الدالة على عدالتهم وفضلهم وبين ما ورد في بغي من حارب أمير المؤمنين كرم الله وجهه وفسقه من الآثار الدالة على ذلك، وتوضيح الكلام أن تلك الآيات والآثار وإن كان ظاهرها التعميم فإن الخبر المشهور للتواتر بنص أهل الحديث كما ذكره الإمام الحسن في القسطاس، وهو قوله عليه السلام: «تقتلك الفئة الباغية») ونحوه كقوله عليه السلام لعلي عليه السلام: «تقاتل الفاسقين والناكثين والمارقين»، يقتضي تخصيص تلك الآيات والأحاديث بمن لم يحاربه كرم الله وجهه، وقد اعترض الإمام الحسن عليه السلام ما ذكره أصحابنا بأنه غير ملائم لما ذكره في مسألة قبول فاسق التأويل من عدم إنكار أي الطائفتين ما يرويه من هو في جانب الأخرى، وقد أشار شيخنا صارم الدين رحمته الله إلى الجواب عن هذا الاعتراض بأنه لا يلزم من القبول القول بالعدالة، فإن من شرطها عدم البدعة، فيكون إجماع الصحابة على قبول رواية بعضهم من بعض مع قيام الفتنة وعدم العدالة خصصاً للدليل الدال على اشتراط العدالة في الرواية والشهادة، وقد سبق ما عرفت عن السعد من المناقشة على اشتراط عدم البدعة في العدالة فتأمل.

(قوله:) «ما رواه مسلم» هو ما تقدم من قوله: كانوا لا يسألون.. إلخ.

(١) من الناكثين لبيعته والقاسطين في الدين والمارقين عنه. (شرح فصول).

(٢) قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في لوامع الأنوار (٢/ ٤٦٥ وما بعدها/ ٤) في سياق تعليقه على كتاب (الفلك الدوار) ما لفظه: «هذا»، والقول بعدم قبول مجهول العدالة هو مختار أئمتنا (ع) والجمهور، كما حكاه المؤلف (ع). قال: إلا مجهول الصحابة. قلت: والقول هذا مبني على عدالتهم؛ إما على الإطلاق، أو إلا من ظهر فسقه، وكلا القولين باطل، لا سيما القول الأول؛ فبينه وبين الحق والتحقيق لمن حكم بمقتضى البراهين المعلومة من الكتاب والسنة المجمع عليها عند كل فريق مراحل؛ وقد قدمت في ذلك ما يكفي ويشفي..... =

وهذه مسألة تبني عليها أكثر الأحكام الشرعية، فلا ينبغي لمجتهد أن يقتصر فيها على أول نظر، بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من هذه الأقوال، فإن من سلم من داء التقليد والعصبية إذا حقق نظره في هذه المسألة علم حقاها من باطلها علماً يقيناً.

(و) قد اختلف فيمن يطلق عليه لفظ الصحابي^(١)، وهو واحد الصحابة، فقال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الأصوليين: (الصحابي^(٢) من طالت مجالسته^(٣) له ﷺ متبعاً له^(٤)) إما في حياته فقط وهو رأي الأكثر منهم؛ لأن الصحبة اللغوية

(قوله): «وهذه المسألة تبني عليها أكثر الأحكام الشرعية.. إلخ» لأن مدارها على الاستدلال بما رواه الصحابة، والقبول والرد مبني على عدالتهم وعدمها، ويبتني على القول الأول خصوصاً كون الإمامة اجتهادية فلا يثبت البغي والفسق لا قطعية، والعكس على القول الرابع.

(قوله): «وهو واحد الصحابة» فإنها اسم جمع، وقيل: جمع على غير قياس، ذكره في حواشي الفصول.

(قوله): «لأن الصحبة اللغوية» أي: لأن الصحبة مأخوذة من اللغة، وهي إنها تفيد الاتباع في حال الحياة.

= قال المؤلف (ع) في الفصول ما لفظه: أئمتنا، والمعتزلة: وهم عدول، إلا من ظهر فسقه، كمن قاتل الوصي (ع) ولم يتب.

قلت: في الحكاية عن أئمتنا (ع) نظر؛ ولقد أحسن ابن الإمام (ع) حيث قال في تعداد الأقوال: ورابعها: «.. إلى قوله:» «وقد ظهر أن المؤلف ومن تبعه اعتمدوا في كثير من الحكايات للأقوال في مباحث علوم الحديث، على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير؛ وهو كثير المجازفة، في هذه الأبحاث؛ لما هو عليه من المعارضة، كما سبق وسيأتي؛ وذلك معلوم لا يخفى على المطلع المنصف، ولا اعتبار بالجاهل ولا المتعسف، والله ولي التوفيق.

قال في الفصول، ما لفظه: جمهور الفقهاء والمحدثين: عدول - أي الصحابة - مطلقاً، وما شجر بينهم، فمبناه على الاجتهاد.

قلت: وهذا القول واضح البطلان؛ لمخالفته صرائح البرهان. وقد أشار السيد الإمام صلاح الإسلام (ع) في شرحه، إلى الحجج المعلومة على رده، من الكتاب والسنة، بعد سياقه لما أورده من الاستدلال... إلى آخر كلامه عليه السلام وهو مبحث قيم فليرجع إليه من أراد استيفاء الكلام، والشرب من عين صافية.

(١) أي: الشخص الذي يسمى صحابياً، أي: صاحب النبي ﷺ. (محلي).

(٢) ذكر أكان أو أنثى. (محلي).

(٣) ولا حد لتلك الكثرة، وإنما تعرف تقريباً لا تقديراً. (حاوي من حواشي الفصول).

(٤) أو في حكم المتبع كالحسن والحسين ونحوهما. (حاشية فصول).

إنما تفيد الاتباع في حال الحياة فقط، وهذا بناء على الأغلب^(١) أن من صحب غيره يتبعه فيما يحب، وإلا ففي التحقيق أن الصحاب من كثرت ملازمته لغيره بحيث يريد الخير به ودفع الشر عنه وإن لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله.

ولما في حياته وبعد وفاته كما هو رأي أقلهم؛ لأن هذا الاسم يفيد التعظيم، ولا يستحقه إلا الذين لم يغيروا بعده^(٢). وظاهر المتن مع القول الأول كما لا يخفى.

ومن هذا حاله يسمى صحابياً **(وإن لم يرو)** والحجة لهذا القول ما أفاده قوله: **(للعرف)**. بيانه: أنه لا يتبادر من قولك: فلان صحب فلاناً إلا طول المكث معه والمجالسة له والاستكثار من موافقته، ألا ترى أنه لا يسمى من اختص ببعض العلماء صاحباً له إلا إذا فعل ذلك.

(قوله): «وهذا بناء على الأغلب» قال الدواري رحمته الله: أو بناء على أن ذلك خاص في أصحاب النبي ﷺ وهذا مناسب بما نقله للمؤلف رحمته الله فيما يأتي عن أبي طالب رحمته الله. ومعنى كون هذا مبني على الأغلب أن اعتبار قيد الاتباع في الدين ليس لكونه جزءاً من ماهية الصفة بحيث لا تحصل إلا به، بل إنما للمعبر فيها طول المجالسة والخلطة؛ لأن الصحابي حقيقة عرفية فيمن هذا حاله؛ ولهذا قال للمؤلف رحمته الله: وإلا ففي التحقيق.. إلخ. وهذا في حواشي الجوهرة، واعتمده في القسطاس، وقد استشكل قيد الاتباع في الدين لما ذكره الإمام المهدي رحمته الله في المنهاج من قوله ﷺ: **(فأقول أصحابي)** حيث لم ينكر عليه تسميتهم أصحاباً، وقد يجاب بما عرفت من أن قيد الاتباع في الدين قيد أغلبي لا للاحتراز، فعدم الإنكار بناء على وجود مسمى هذا اللفظ عرفاً فيهم؛ ولهذا لم يتعرض للمؤلف رحمته الله لهذا الإشكال.

(قوله): «وإما في حياته وبعد وفاته» عطف على قوله سابقاً: إما في حياته فقط.

(قوله): «وظاهر المتن مع القول الأول» من حيث كون «متبعا» حالاً، كذا نقل عن المؤلف رحمته الله، لكن يقال: مقتضى كون المعنى طالت في حال الاتباع أن من غير بعد وفاته ﷺ [١] داخل في ذلك.

(قوله): «للعرف» هذا استدلال على اعتبار طول المجالسة كما هو صريح كلام الشرح [٢] وكلام السعد، وظاهر المتن أن هذا استدلال على مجموع ما تقدم، وليس كذلك؛ إذ قد عرفت أن الاتباع في الدين لا يفيد العرف، وأن هذا القيد أغلبي لا للاحتراز.

(١) في القسطاس: واعلم أنه إنما قيد بالاتباع لشرعه لأنها صفة مخصوصة، أو بناء على الأغلب فإن من صحب غيره اتبعه فيما يحب.

(٢) قلنا اللغة قاضية بخلاف هذا، وأيضاً فهو يخرج الصحابي الذي مات قبل النبي ﷺ، وأيضاً قال ﷺ: ((يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال فأقول: أصحابي أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك)) فسماهم أصحاباً مع ذلك. (شرح فصول).

[١] - يقال: هذا فائدة التقييد بحال الحياة فقط، فذلك مقصود (حسن بن يحيى).

[٢] - ظاهر قوله في الشرح: والاستكثار من موافقته يأبى ذلك (حسن).

قال أبو طالب عليه السلام: ويبين صحة هذا^(١) أن الوافدين على النبي ﷺ لم يعدوا في جملة الصحابة^(٢) لما لم يلزموه.

وقال ابن الصلاح: روي عن شعبة عن موسى السيلاني قال: أتيت أنس بن مالك فقلت: هل بقي^(٣) من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: بقي ناس من الأعراب قد رأوه، أما من صحبه^(٤) فلا.

(وقيل:) هو من طالت مجالسته له ﷺ متبعاً له **(معها)** أي: مع الرواية^(٥) للحديث عنه ﷺ، وهو قول القاضي عبدالله بن زيد.

(وقيل:) هو **(من أقام)** معه ﷺ **(سنة)** أو سنتين **(أو غزا)** معه ﷺ غزوة أو غزوتين؛ لحصول الملازمة والمكث مع ذلك؛ وهذا قول ابن المسيب.

(قوله:) «أما من صحبه فلا» ظاهر هذا أن أنس بن مالك آخر الصحابة موتاً، مات في سنة تسع وتسعين، وذكروا أن أبا الطفيل الكنائي آخرهم موتاً، مات سنة مائة.

(قوله:) «سنة أو سنتين» لأن لصحبة النبي ﷺ شرفاً عظيماً، فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص، كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج. قلت: وإذا كانت العلة في اشتراط السنة فينظر في وجه زيادة سنة أو سنتين. وعبرة الجمع وشرحه: وقيل: يشترط أحد أمرين: إما الغزو معه أو صحبته سنة.

(١) في المطبوع: صحة هذا القول.

(٢) فلولاً أن الصحابي يدل على الملازمة لما صح نفيه عن الوافد على رسول الله ﷺ والرائي له؛ إذ الأصل طرد الحقيقة، وصحة النفي علامة المجاز، لكنه يصح أن يقال: لم يكن صحابياً لكن وفد عليه أو رآه ولم يصاحبه. (شرح فصول). قلنا: الصحبة بالنظر إلى العرف اللغوي يطلق على من قلت صحبته أو كثرت، ويطلق بالعرف الاستعمالي على المتناول الصحبة، والنفي إنما هو للمعنى العرفي بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة، ولا يلزم من نفي الخاص - وهو الصحبة الدائمة - نفي الصحبة مطلقاً. (غاية الوصول باللفظ).

(٣) في نسخة: بقي بالياء، وفي نسخة أيضاً: بقا بالألف على لغة طيء، وكذا في الآتي.

(٤) وفي الهداية للجزري وشرحها للسخاوي: أن آخرهم موتاً أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي، فإنه على الصحيح مات بمكة سنة مائة، وقيل: سنة اثنتين، وقيل: سنة سبع، وقيل: عشرين، وهو الذي صححه الذهبي، وحيث قد يكون آخر المائة التي أشار إليها النبي ﷺ بقوله: ((أريتكم ليلتكم هذه؛ فإنه ليس من نفس منقوسة يأتي عليها مائة سنة)) وهو حديث صحيح رواه مسلم، ثم ذكر الخلاف في جماعة لم يذكر منهم أنساً.

(٥) ولو حديثاً واحداً؛ لأن الرواية المقصود الأعظم من صحبة النبي ﷺ لتبليغ الأحكام، قلنا: لا نسلم، بل المقصود الأعظم اتباع الحق والدخول في سلك المؤمنين. (شرح فصول).

(وقيل:) هو **(من رآه)** ﷺ، أي: مسلم رأى النبي ﷺ على أن العائد ضمير الفاعل، أو مسلم رآه النبي ﷺ على أن العائد ضمير المفعول، ولأجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول بلفظ الاجتماع^(١) وبعضهم بلفظ اللقاء، وهذا قول أهل الحديث وبعض الفقهاء؛ وذلك **(لقبولها)** أي: الصحة **(التقييد بالطول والقصر)** يقال: صحبة هذا طويلة وصحبة هذا قصيرة، وفلان صحب فلاناً كثيراً وفلاناً قليلاً من غير تكرار ولا نقض^(٢)، فكانت للقدر المشترك؛ دفعاً للمجاز والاشتراك.

(قلنا:) اتباع **(العرف)** اللغوي أولى، وقد بيناه، وما ذكرناه من قبولها التقييد بالطول والقصر غير مفيد؛ لما عرفت من أن الصحبة يتبادر من إطلاقها طول الملازمة.

(قوله:) «على أن العائد إلى الموصول ضمير الفاعل» فالمسلم هو الرأي للنبي ﷺ؛ ولهذا قال السعد^[١]: أي صحبه^[٢] ولو أعمى.

(قوله:) «ضمير المفعول» فالنبي ﷺ هو الرائي.

(قوله:) «ولأجل ما ذكرناه» يعني من احتمال المعنى الأول (عبر بعض المصنفين.. إلخ) هو صاحب الجمع، فإنه عدل عن قول ابن الحاجب: من رآه إلى قوله: من اجتمع به مؤمناً، لكن ذكر في شرح الجمع أن وجه عدوله كون حد ابن الحاجب يخرج عنه ما اجتمع به من العميان كابن أم مكتوم، ولم يتعرض المؤلف ﷺ لما ذكره في شرح الجمع، وأما السعد فقد حمل من رآه على من صحبه، وفيه خفاء.

(١) المعبر بذلك السبكي في الجمع، قال فيه: من اجتمع مؤمناً بمحمد ﷺ، قال المحلي: وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره: من رأى النبي؛ ليشمل الأعمى من أول الصحبة كابن أم مكتوم وغيره.

(٢) قال العلوي: قال الشارح -يريد العضد-: من غير تكرار ولا نقض، يعني أنها تقييد بالقلة أو الكثرة فيقال: صحبه قليلاً أو كثيراً، ولا يلزم التكرار ولا التناقض، ولو كان موضوعاً لأحدهما لزم ذلك. وتقريره: أنه يقال: صحبه قليلاً، وحينئذ إما أن تكون الصحبة موضوعة للقلة أو الكثرة؛ فعلى الأول يلزم التكرار، وعلى الثاني يلزم التناقض، وكذا لو كانت موضوعة للكثرة وقيدت بأحدهما لزم مثل ذلك. وأورد عليه أنه إثبات للغة بالقياس. وأجيب بأنه ليس إثباتاً للغة بالقياس، بل هو ترجيح أحد محتملات اللفظ وتعيينه وهو التواطؤ على غيره وهو الاشتراك والمجاز العقلي. اهـ بتصرف واختصار.

[١] - عبارة السعد: أي مسلم رأى النبي ﷺ، بمعنى صحبه ولو أعمى. (سعد).

[٢] - إشارة إلى دفع ما أورده من النقض، وهو أن الأعمى إذا لازمه مدة عمره وروى عنه كثيراً يلزم منه أن لا يسمى صحابياً؛ لكونه لم يره، وهو باطل بالاتفاق. (علوي ح).

ولسنا نريد أن يتبادر على جهة النصوصية، بل على جهة الظهور، فالتقييد بالطول لرفع الاحتمال، وبالقصر للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر، فلا يلزم تكرار ولا نقص.

هذا تحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي^(١)، والحق فيه ما أفاده الإمام الناطق بالحق أبو طالب عليه السلام حيث يقول: واعلم أنه ليس ببعيد عندي أن يقال: إن العرف وإن كان يفيد في هذا الاسم الذي هو قولنا: فلان من أصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويوصف بأنه من أصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث؛ لأنهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وروى عنه وإن قلت صحبته، وهذا يقتضي أن لا يُمنع حمله على التعارف المستأنف الذي تعارف به أهل الحديث. انتهى كلامه.

قلت: وإذا كانت ثمرة الصحبة المتابعة في الأقوال والأفعال فلا شك أنه يتحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه وآله وسلم من الألفاظ القائدة لصاحبها إلى الخير الأبدى ما لا يتحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء؛ ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون.

(قوله): «ما لا يتحصل بالاجتماع الطويل» فلا يكفي في التابعي مجرد اجتماعه بالصحابي في كونه صاحبه ولا يقال يكفي كالصحابي لأنه يقال: الاجتماع بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثر الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار، فالأعرابي الجلف بمجرد اجتماعه به صلى الله عليه وآله وسلم مؤمن ينطق بالحكمة ببركة طلعه صلى الله عليه وآله وسلم، ذكر معناه في شرح الجمع.

(١) فائدة: جملة طبقاتهم - أي: الصحابة رضي الله عنهم - على ما ذكره الحاكم اثنتا عشرة طبقة: الأولى من تقدم إسلامه، الثانية: أصحاب دار الندوة، الثالثة: مهاجرة الحبشة، الرابعة: من بايعه ليلة العقبة، الخامسة: أصحاب العقبة الثانية، السادسة: أول المهاجرين الذين لحقوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن يدخل المدينة، السابعة: أهل بدر، الثامنة: المهاجرة بين بدر والحديبية، التاسعة: أهل بيعة الرضوان، العاشرة: المهاجرة بين الحديبية والفتح، الحادية عشرة: مسلمة الفتح، الثانية عشرة: الصبيان والأطفال الذين رأوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويدخل فيها من ميز ومن لم يميز. وجملة من مات النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنهم مائة ألف وأربعة عشر ألفاً كما نقله ابن الصلاح عن أبي زرعة الرازي. (من شرح بهجة العامري). ومثله في كتاب ابن الصلاح نقلاً عن الحاكم في تعداد طبقاتهم.

(وطريق معرفته) أي: الصحابي (التواتر) كالعشرة، فإن من بحث عن حالاته عليه السلام وحالاتهم علم بالتواتر أنهم صحابيون **(أو الأحاد)** كأسماء^(١) بن أخدري وحكيم^(٢) بن معاوية ومطر بن عكّامس^(٣) **(من) عدل (غيره)** أي: غير المشهود له بالصحبة، وهو ظاهر، ولا خلاف في قبوله.

(أو منه) بأن يخبر عن نفسه بأنه صحابي، وهو مقبول **(على المختار)** لأن عدالته مستند القبول، لإخباره بما يخصه وما لا يخصه سواء، وقد منع أهل الظاهر^(٤) من قبوله لأنه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه.

وفُرق بأن الشاهد^(٥) يثبت لنفسه حقاً على غيره، بخلاف المخبر بأنه صحابي^(٦).

(وبيانه) أي: الصحابي لفوائد تتعلق بها نحن فيه، منها قوله: (الفصل بين المنقطع) من الأخبار (وغيره) ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل إلا بمعرفته. والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر من أنه ما لا يتصل إسناده سواء كان يعزى إلى النبي ﷺ أو إلى غيره، فإذا قال من لم يكن صحابياً: قال رسول الله ﷺ علمنا أنه منقطع.

(١) أسامة بن أخدري الشقري التميمي البصري، في إسناده حديثه وصحة صحبته مقال، روى عنه بشير بن ميمون، وهو ابن أخيه، وهو من المقلين، له حديث واحد في تغيير الأسماء. أخدري: بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وفتح الدال وكسر الراء وتشديد الياء. والشقري: بفتح الشين المعجمة وفتح القاف وكسر الراء وتشديد الياء ويشير بفتح الباء الموحدة وكسر السين المعجمة. (جامع الأصول).

(٢) كأمر. (قاموس).

(*) هو حكيم بن معاوية النميري، من بني نمير بن عامر بن صعصعة، قال البخاري: في صحبته نظر، روى عنه ابن أخيه معاوية بن حكيم وقتادة. (جامع أصول).

(٣) عكّامس بضم العين المهملة وتخفيف الكاف وكسر الميم وبالسین المهملة. (جامع أصول).

(٤) وروي عن ابن الحاجب. (معيار، وقسطاس).

(٥) ولو سلم فإنما امتنع في الشهادة لدليل خاص لولا هو لجوزنا شهادة الإنسان لنفسه حيث كان عدلاً، وقد يقال: لو صح ما قلتم لقبول قوله: أنا عدل مرضي، وهو لا يقبل، والفرق بينها تحكم محض. (قسطاس). قال الوالد العلامة عز الدين محمد بن عز الدين: ويمكن أن يقال: إنه لا يقبل خبره إلا بعد تحقق العدالة فلا تحكم. ومثله ذكر الإمام المهدي عليه السلام. (شرح فصول للسيد صلاح) ومثله في القسطاس.

(٦) فقوله: أنا صحابي لم يتضمن إلا الإخبار بأن له وصفاً من أوصاف الفضيلة. (قسطاس).

(و) منها: **(معرفة انقراض العصر)** المشتراط في الإجماع عند بعضهم، فإذا انقراض آخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد إجماعهم وحرمت مخالفته.

(و) منها: معرفة **(التاريخ)** والتمييز بين الصحابي والتابعي مما يصححها، ولمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ والترجيح إن شاء الله تعالى.

(و) منها قوله: **(للخلاف في)** ما يرد عن الصحابي من **(أقواله وأفعاله)** لأن من الناس من يرى أنها حجة كما سبق^(١)، ومنهم من يرى إذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا: لأنه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول ﷺ لما عمل بخلاف ما رواه.

(و) منها: الخلاف في **(عدالته)** كما سبق.

(و) منها: الخلاف في جواز **(تقليده)** فإن من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يحییء إن شاء الله تعالى **(وغير ذلك)** من الفوائد، مثل مخالفة حكمه فيما إذا قال: أمرنا بكذا، أو: من السنة كذا، أو نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم.

(و) منها: أي: من الصفات المعتبرة في قبول أخبار الأحاد **(رجحان الضبط)**^(٢)

(قوله): «مخالف لهم بما اتفقوا عليه» أي: فيما اتفقوا عليه.

(قوله): «مما يصححها» أي: معرفة التاريخ.

(قوله): «تقليد المجتهد للصحابي» أي: أن المجتهد يجوز له أن يقلد الصحابي.

(قوله): «مثل مخالفة حكمه» أي: حكم الصحابي (فما إذا قال: أمرنا بكذا.. إلخ) فإنه عند أئمتنا والجمهور إذا صدر ذلك عن الصحابي يكون من نوع المرفوع إلى النبي ﷺ، بخلاف ما إذا صدر عن التابعي.

(قوله): «ومنها رجحان ضبطه» عطف على قوله سابقاً: منها التكليف.

(١) في الإجماع في قوله: وقول الصحابي على غيره.

(٢) في تنقيح الأنظار: ولا بد من اشتراطه؛ لأن من كثر خطؤه عند المحدثين استحق الترك وإن كان عدلاً، وكذلك عند الأصوليين إذا كان خطؤه أكثر من صوابه، واختلفوا إذا استويا، والأكثر منهم على رده، ومنع رده جماعة منهم المنصور بالله، لكنه قال: طريق قبوله الاجتهاد، كما هو قول عيسى بن أبان، ذكره في الصفوة، وحكاه عنه في الجوهرية، وكذلك الفقيه عبدالله بن زيد ذهب إلى قبوله، وادعى الإجماع على قبوله إن كان صوابه أكثر من خطئه، وفي دعواه الإجماع نظر؛ لخلاف المحدثين.

من الراوي على السهو^(١)، والمراد بالضبط قوة الحفظ^(٢) بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره بسرعة، وذلك **(ليحصل الظن)** الذي هو شرط العمل كما عرفت؛ إذ لو كان سهوه أكثر من ضبطه أو مساوياً^(٣) له لم يحصل.

وقال الإمام يحيى عليه السلام فيمن استوى فيه الضبط والسهو ولم يَرَجَحْ أحدهما على الآخر: وهذا فيه خلاف، فذهب الشافعي إلى أنه مقبول بكل حال إلا أن يعلم سهوه فيه، واختاره قاضي القضاة.

ومنهم من رده، وهو رأي الشيخ أبي الحسين. ومنهم من قال: إنه في موضع الاجتهاد، وهو رأي بعض أئمة الزيدية، قال: وهو المختار عندنا لأن الاعتبار في ذلك إنما هو بغلبة الظن^(٤)، وهو الذي يريده بالاجتهاد.

وها هنا صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم تعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها، وقد بينها بقوله: **(ولا يشترط)** في الراوي **(حرية)** اتفاقاً وإن شرطها بعضهم في الشهادة كأبي حنيفة والشافعي ومالك. **(أو ذكورة)** لما اشتهر من إجماع الصحابة على قبول أخبار النساء.

(قوله): «وهذا فيه خلاف.. الخ» مقول قول الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

(قوله): «وهو الذي يريده بالاجتهاد» أي: الظن هو الذي يريده من قال إنه موضع اجتهاد؛ إذ المراد بالاجتهاد طلب الظن الغالب بصدقه.

(١) في كلام الأمدى: رجحان ضبطه على عدم ضبطه، وذكره على سهوه، فلم يجعل الضبط مقابلاً للسهو. (سعد الدين).

(٢) وإن غفل في حال من حالاته فلا ينافي ذلك؛ لأن الإنسان لا يخلو عن شيء من النسيان. (قسطاس).
(٣) واستواء الضبط والسهو بألا يعلم ترجيح، لا بأن يعلم الاستواء؛ فذلك مما لا سبيل إليه إلا بالوحي. (من شرح الفصول).

(٤) وقد يقال: مع المساواة لا يترجح طرف الإصابة فلا يحصل الظن فلا يقبل، واعتداد قرينة الإصابة رجوع إلى غير الخبر، وهو خلاف الفرض؛ لأن الفرض حيث استوى الضبط والغفلة، ولا استواء هنا؛ لرجحان ما عضدته القرينة على الآخر. (قسطاس [والتصحيح منه]).

(أو بصّر) فتقبل رواية الأعمى؛ ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة مع أنهم لا يرون شخصها، فهم في حقها كالعمي.

(أو عدم قرابة) فتجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس؛ لاتفاق الصحابة على ذلك، ولأن حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه.

(أو عدم عداوة) لما قلنا في القرابة، وإن كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقاً في بعض ومع^(١) الخلاف في بعض؛ لما عرفت من أن أمر الشهادة أخلق بالاحتياط^(٢) لقوة البواعث عليها من الطمع والاعتناء بأمر الخصومات، ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية. وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم أن في كل من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلاً باعتبارها في قبول الرواية.

(أو عدد) عطف على حرية^(٣)، يعني لا يشترط في الراوي عدد، فيكفي الواحد العدل^(٤) وإن لم يكف في الشهادة.

(قوله): «يروون عن عائشة» بل لقبولهم خبر الأعمى [١] كابن عباس رضي الله عنه، وكان المؤلف اعتمد ما ذكره السعد من أنه لم ينقل في الكتب الاتفاق على رواية الأعمى.

(قوله): «فتجوز رواية الولد عن الوالد» اعتبر المؤلف عليه السلام ثبوت القرابة فيما بين الراوي والمروي عنه، وهو الذي اعتبره الغزالي حيث قال: ويروي كل ولد عن والده، والذي في شرح المختصر اعتبار العداوة والقرابة فيما بين الراوي ومن يكون حكم الخبر له أو عليه، حيث قال: فيقبل للعدو ما على العدو، قال السعد: وهو سديد من جهة المعنى وإن كان مخالفاً لكلام القوم [٢].

(قوله): «ولأن حكم الرواية عام لا يختص بواحد» بخلاف الشهادة فإنها تختص بالمشهود عليه.

- (١) كذا هنا، ولم يثبت الواو في نسخة صحيحة، وضرب على لفظ مع في نسخة.
- (٢) وقد يعارض بأن الخبر لما كان عاماً كان بالاحتياط أخلق، وأنت تعلم أن قوة هذه المعارضة ليست في قوة الدليل فلا يعارض بها. (ميرزا جان).
- (٣) هذا أحد الوجهين في تعدد المعطوفات أن العطف على الأول، والوجه الآخر أن العطف على الأقرب فيكون قوله: أو عدد عطفاً على عدم، والله أعلم.
- (٤) وسواء كان في الحدود أو في الأموال. (شرح فصول).

[١] - ومحل الخلاف إذا تحملها وهو أعمى، فأما ما سمعه قبل العمى فتقبل روايته في العمى بلا خلاف؛ للإجماع على قبول رواية ابن عباس وغيره ممن طرأ عليه العمى، وإنما الخلاف في مثل ابن أم مكتوم. (ح من خط شيخه).

[٢] - حيث اعتبروها فيما بين الراوي والمروي عنه. (سعد).

(واشترطه أبو علي) الجبائي، فلا بد أن يروي -على مذهبه- عدلان عن عدلين حتى ينتهي إلى رسول الله ﷺ، وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح أنه لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة^(١) كالشهادة عليه، وذلك^(٢) كله **(إن لم يوافق)** ما رواه الواحد العدل **(ظاهراً)** من كتاب أو سنة متواترة **(أو)** لم **(يعمل به بعض الصحابة أو)** لم **(يتشتر فيهم)** من غير إنكار، أما إذا حصل أحد هذه الأشياء فإنه موافق في قبول خبر الواحد.

وحجته: ما روي أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بأن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس حتى أخبره محمد بن مسلمة بذلك، وعمر لم يعمل بخبر أبي موسى في الاستئذان^(٣) حتى شهد معه أبو سعيد، ولم يقبل في خلافتها خبر عثمان بن عفان فيما أخبر به من إذن رسول الله ﷺ في رد الحكم^(٤) بن أبي العاصي طريد رسول الله ﷺ إلى المدينة، والجواب ما تقدم^(٥).

(قوله): «أنه لا يقبل في الزنا» أي: في الأخبار المتعلقة بالزنا [١].

(قوله): «الجواب ما تقدم» من أنهم إنما أنكروا لقصوره عن إفادة الظن.

- (١) قال القاضي عبدالله: ويقرب أن يكون ذلك عندنا؛ إذ الحدود يغلظ في طريق إثباتها ويتوصل إلى درئها. (شرح فصول). نحو أن يروى عنه ﷺ: ((اللائط زان، وناكح البهيمة زان)). (قسطاس).
- (٢) يعني اشتراط أبي علي للعدد، وهذا الذي نقله المصنف هو الصواب، وهو الذي حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، وبه يعلم غلط من نقل عنه اعتبار العدد مطلقاً كالإمام في البرهان. (زرکشي مع تغيير يسير).
- (٣) وذلك أن أبا موسى الأشعري أتى منزل عمر فاستقام خارج عتبة الباب فقال: السلام عليكم أدخل؟ كرره ثلاث مرات، فاستنكر عمر فعله فقال: إنه من السنة، فلم يقبل خبره حتى أتى بشاهد. (منهاج).
- (٤) وليس طلب الصحابة للزيادة يدل على أن الواحد غير مقبول مع اتباعهم للواحد في بعض الأحوال، وإنما يدل ذلك على الاحتياط أو على دخول تهمة أو على تعلق بعض الحقوق المعينة؛ ولهذا قال عمر لأبي موسى: إني لم أرد خبرك اتهاماً لك، وإنما أردت أن لا يتسارع الناس إلى الإخبار عن النبي ﷺ، فأومأ إلى أنه قصد ضرباً من الاحتياط، والأمر في ذلك ظاهر. (من تحرير أدلة الأصول للقاضي عبدالله العنسي رحمه الله).
- (٥) في مسألة التعبد بخبر الواحد.

[١]- في شرح الجوهرة للدواري: يعني في كون المعصية زناً، نحو أن يروي الواحد عن النبي ﷺ أن اللائط زان.. الخ.

وقوله: **(أو فقه إن خالف القياس)** عطف على حرية أيضاً^(١)، يعني لا يشترط في الراوي أن يكون فقيهاً سواء وافق خبره القياس أو خالفه **(خلافاً لأبي حنيفة)** فإنه اشترط في المخبر بخلاف القياس أن يكون فقيهاً.

ووجهه: أن النقل بالمعنى كان مستفيضاً في الصحابة، فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن أن يفوته شيء من المعاني فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، وذلك مثل حديث المصرة^(٢).

قالوا: وأما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة^(٣) وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم فإن حديثهم مقبول وافق القياس أو خالفه، ومثلوا لغير الفقيه بأبي هريرة وأنس.

وحجة الجمهور ما أخرج أحمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن أنس عنه رضي الله عنه أنه قال: ((نضر الله^(٤) عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني، فرب

(قوله): ووجهه أن النقل بالمعنى... إلخ جعل المؤلف رحمته الله الاستدلال مبنياً على جواز نقل الحديث بالمعنى لئيم يبان خطأ الراوي في مخالفته القياس، فإن الراوي إذا كان غير فقيه وروى بالمعنى ربا فاته شيء من المعاني فيحصل بذلك مخالفة القياس خطأ منه. ولم يذكر في شرح الفصول هذا البناء بل استدل بأمرين: أحدهما: أنه يشبهه على غير الفقيه، فربما يحمل ما هو للعهد على الاستغراق في المعروف بلام العهد، ثم أجاب بأن التمييز بينها لا يتوقف على الفقه، بل كل من له فطنة سليمة أمكنه التفرقة بين الأمرين.

(قوله): نضر الله بالمعجمة، ويروى بالتشديد والتخفيف [١].

- (١) أو على عدد، الوجه الثاني من وجهي العطف.
- (٢) وهو قوله رضي الله عنه: ((لا تصرى الإبل والغنم، فمن اتباعها بعد ذلك فهو خير أحد النظرين بعد أن يحلبها ثلاثاً، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر)) فإنه مخالف لما أجمع عليه من ضمان التالف بمثله إن كان مثلياً أو قيمته إن كان قيمياً. (شرح ابن حابس رحمته الله).
- (٣) في كتاب ابن الصلاح ما لفظه: روي عن أحمد بن حنبل أنه قيل له: من العبادلة؟ فقال: عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو. قيل له: فابن مسعود قال: لا ليس عبدالله بن مسعود من العبادلة. قال الحافظ أحمد البيهقي فيها روي عنه وقرأته بخطه: وهذا لأن ابن مسعود تقدم موته، وهؤلاء عاشوا حتى احتيج إلى علمهم، فإذا اجتمعوا على شيء قيل: هذا قول العبادلة، أو هذا فعلهم.
- (٤) قال في النهاية: أي نعمه، ويروى بالتخفيف والتشديد من النصارة، وهي في الأصل حسن الوجه والبرق، وإنما أراد: حسن خلقه وقدره. (من شرح السيوطي على سنن ابن ماجه باللفظ).

[١] - قال الخطابي: والتخفيف أجود، ويقال: أنضره، والمعنى واحد.

حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)).

وأخرج أحمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير بن مطعم، وأبو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: ((نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلّ عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم، فإن دعوتهم تحوط من ورائهم)).

وأخرج الترمذي عن زيد بن ثابت: ((نضر الله امرأ سمع مني حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه))، والحديث في هذا المعنى متسع، وظاهره الشمول لمخالف القياس وموافقه فلا يقاومه التوجيه بالرأي.

وأيضاً المعتبر ظن الصدق، والعدالة ثمره.

وقوله: **(أو إكثار أو معرفة نسب أو علم بعربية أو معنى الحديث)** يعني لا تشترط هذه الأشياء، فيقبل غير المكثّر في الحديث كالمكثّر^(١)، بل لا يبعد ترجيح

(قوله): «ثلاث لا يُغلّ عليهن» بالغين المعجمة، قال في مختصر النهاية: من الإغلال: الخيانة في كل شيء، يروى بفتح الياء من الغل، وهو الحقد والشحناء، أي: لا يدخله حقد يزيله عن الحق. وروي يغلّ بالتخفيف من الوغول في الشر [١]، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب، فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر. و«عليهن» في موضع الحال، أي: كانتا عليهن.

(قوله): «ولزوم جماعتهم» أي: الإجماع.

(قوله): «فإن دعوتهم» أي: دعوتهم إلى الحكم للجمع عليه، ومعنى تحوط من ورائهم: أي تشمل من كان خارجاً عنهم.

(قوله): «أو معرفة نسب» لم يتعرض المؤلف لاشتراط العرض ولا لعدمه، وفي الفصول ولا يشترط [٢] عرضه على الكتاب، قال في شرحه: لأنها لا تتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب، قال: وعن عيسى ابن أبان: يشترط؛ لما روي عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ((إذا روي لكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله،.....=

(١) وإن لم يرو إلا خبراً واحداً.

[١]- في المطبوع: في الشيء. والمثبت من النهاية.

[٢]- في المطبوع: ولا اشتراط. والمثبت من الفصول وشرحه.

خبر المقل؛ لأن الكثير يكثر فيه الغلط والسهو، بخلاف القليل^(١)، ويؤيد هذا قوله ﷺ: ((ياكم وكثرة الحديث عني، فمن قال علي فليقل حقاً أو صدقاً، ومن يقل علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار^(٢))) أخرجه ابن ماجه والحاكم في المستدرک عن أبي قتادة.

ويقبل غير المعروف نسبه؛ إذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق، وغير العالم بالعربية أو معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه^(٣) مع قوله ﷺ فيما أخرجه أحمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود: ((رب مبلغ أوعى من سامع)) أي: أفهم للحديث وأحفظ.

= فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردوه))، قال صاحب الديباج للذهب: وهذا من الموضوع، قال شارحه: والحديث يشكّل بأنه يجوز أن لا يكون في كتاب الله أمر يتعلق بما ورد عليه الحديث [١] لا نفياً ولا إثباتاً، وأيضاً يلزم أن لا يثبت حكم من الأحكام الشرعية أصلاً بحديث رسول الله ﷺ، بل يلزم أن لا يثبت حكم منها إلا بكتاب الله، ومن ضروريات الدين أن الأمر ليس كذلك. قال الخطابي: وضعته الزنادقة، ويدفعه قوله ﷺ: ((إني قد أوتيت الكتاب وما يعدله))، وروي: ((أوتيت الكتاب ومثله معه)) اهـ قلت: ويلزم من قبول حديث العرض الدور [٢]؛ إذ لا يستدل به إلا وقد عرض على كتاب الله تعالى، ولا يجب عرضه إلا وقد ثبت الاستدلال به. **(قوله):** «فليقل حقاً أو صدقاً» الكلام يقال له من حيث إنه مطابق للواقع صدق، ومن حيث إنه مطابق بالفتح: حق.

- (١) فأما إذا أكثر الراوي من الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك في مدتها قبلت أخباره، وإلا توجه الطعن. (شرح فصول معنى).
- (٢) أي: لينزل منزله من النار، والمباعدة: المنزل.
- (٣) من الأخبار ومن أن المعتبر ظن الصدق.

[١]- في المطبوع: في الحديث.

[٢]- قال الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمه الله في كتابه مجمع الفوائد في فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب ص ٤٣/ ط ٢: إِنَّمَا تَدَاخَضْتُ فِيهِ الْأَقْدَامَ، وَتَزَاوَجَتْ عِنْدَهُ رَكَائِبُ الْأَعْلَامِ قَوْلَ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ ﷺ: ((سَيُكْذَّبُ عَلَيَّ كَمَا كُذِّبَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَنِّي كِتَابَ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ مِنِّي، وَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَيْسَ مِنِّي، وَلَمْ أَقُلْ)). أخرجه الإمام الهادي إلى الحق القويم بحسن بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام في (كتاب السنة)، والإمام الناصر لدين الله أبو الفتح الذيلقي في (كتاب البرهان تفسير القرآن) عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((سَيَكْثُرُ عَلَيَّ الْكَذَّابَةُ، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَنِّي كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَارْذُوهُ)). =

= وأخرج الطبراني في (الكبير) عن ثوبان عن النبي ﷺ أنه قال: ((اعرضوا حديثي على كتاب الله فما وافقه فهو مني وأنا فلقته)). ذكره السيوطي في (الجامع الصغير). وروى أيضاً في (الكبير) عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: ((سئلت اليهود عن موسى فأكثروا فيه، وزادوا وتقصوا حتى كفروا، وسئلت النصارى عن عيسى فأكثروا فيه، وزادوا وتقصوا حتى كفروا، وإنه سيفشوا عني أحاديث فما أتاكم من حديثي فافروا كتاب الله واغثروا، فما وافق كتاب الله فاقا فلقته، وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله)). قلت: أراد بما لم يوافق مع المخالفة كما سبأني. وذكر قاضي القضاة ما لفظه: «وقد روي عن النبي ﷺ: ((سيأتيكم عني حديث مختلف، فما وافق كتاب الله وسئتي فهو مني، وما كان مخالفاً لذلك فليس مني))».

وهو مما اعتمدته سادات الأئمة الكرام، كما نقله عنهم الإمام الذي أحيا تعالى يعلمه معالم الإسلام، وأفتى بسيفه طغاة الطغمان، أمير المؤمنين المنصور بالله أبو محمد القاسم بن محمد رضوان الله عليهم المتوفى (سنة تسع وعشرين وألف) في كتابه (الاعتصام).

ولمّا لم يتضح لبعضهم المعنى فيه، لم يعرج عليه، ولم يرفع رأساً إليه، والمرتد عدو ما جهله، وإلا فعند التحقيق لعناه: لا يتصور أن يرده ذو علم ولا ياباه.

وقد أراح عنه اللثام، وأراح عن التجشّبات لطايجات الأوهام، وتزكّاه على ما يطابق قول الرسول ﷺ، ويوافق عمل الأئمة حمّة المعقول والمنقول: الإمام الأعظم، المجدد لِمَا اندرس من رسوم الحقّ الأقوم، أمير المؤمنين المهدي لدين الله رب العالمين، أبو القاسم محمد بن القاسم الحسيني رضوان الله عليهم، المتوفى (سنة تسع عشرة وثلاثمائة وألف). قال رحمه الله: «أما حديث العرض، فقد رواه أئمتنا الحجة منهم وصحّوه، واستشهدوا على صحّته بما أفاده منته؛ لأنه قال: ((سيكذب عليّ من يعدي كما كذب على الأنبياء من قبلي))» - وروى خبر العرض السابق - إلى أن قال: «قالوا: فلا يخلو إمّا أن يكون صحيحاً أو لا، إن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني لزم منه صحّته؛ لأنه قد كذب على رسول الله ﷺ».

وأما كيفية العمل به، فالمعنى الصحيح الظاهر فيه هو: أن الكتاب والسنة لا يتخالفان، فإن تخالفاً ردت السنة إليه؛ لأنه النقل الأكبر، ولأن السنة بيان له. وإن خالفت السنة الأحاديث الكتاب من كل وجوه ردت، وحكم بأن الحديث مكتوب - أي موصوع - وقد اختلفت في كيفية العرض على أنحاء. فقيل: لا بد من عرض كل حديث، وهذا بصعب؛ إذ بعض الأحكام أخذت من السنة فقط. وقيل: المراد: العرض الخليلي ومعنى فلا يابأه الكتاب ويوجد له فيه مائة. وقيل: بل يعرض ولو على قوله تعالى: ﴿مَا آتاكمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر ٧]. وجنبه فلا يشترط إلا صحّة كونه عن الرسول ﷺ مع عدم معارضة للقاطع من كل وجه، وأمكن الجمع في الظنيات.

فتحصّل أن ما في السنة على خمسة أقسام: [الأول]: ما أمكن عرضه على الكتاب تفصيلاً، وهذا لا إشكال في صحّته. قلت: والمراد الإمام عليه السلام أنه لا إشكال في صحّة العمل بموجبيه؛ لأنه قد عرف حكمه من الكتاب، ولم يكن إلا مؤكداً له إن صح، فأما الحديث فلا ثقة به إلا بصحّة طريقه. نعم! ظاهر الخبر أن ما وافق الكتاب فهو صحيح من غير نظر في طريقه؛ لقوله: ((فما وافق كتاب الله فهو مني وأنا فلقته))، لكنّه مخصوص بالأدلة الموجبة للنظر في طرق الأخبار مثل قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [هود ١١٣]. وقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَاكْبُرْهُ﴾ [الحجرات ٦]. واشترط الضبط والعدالة في النقلة: أمّر متفق عليه في الجملة.

ويحتمل أن تخصّص تلك الأدلة بعموم ذلك الخبر، فيكون: من أخبر بما يوافق الكتاب صادقاً - وإن كان كافراً أو فاسقاً - ويكون إعلاماً من الله تعالى أنه لا يخبر بما يوافق الكتاب إلا وهو حقّ وصدق وصواب. فهذان عمومان تعارضان، يمكن الجمع بينهما بتخصيص أحدهما بالآخر، فيرجع فيها إلى الترجيح، فنقول والله أعلم: إن الاحتمال الآخر مرجوح؛ لأن الذي توجّه حياطة الدين، وتلزمه حماية سوح الثبوت وسرح البقين: ترك تلك العمومات =

= على بابها، والتخصيص لهذا العموم بها؛ لكونها أقوى، والاعتقاد عليها أخرى، هذا هو الذي تقتضيه مسالك الأصول، ومدارك المعقول والمنقول. وقد أشار إليه الإمام عليه السلام بقوله: «إلا صحة كونه عن رسول الله ﷺ». عدنا إلى كلام الإمام عليه السلام.

قال: [القسم الثاني]: «وما أمكن عرضه عليه جملة، وهذا الصحيح صحته، وبمثل بيانات المجملات الواجبة، ونحو ذلك».

والقسم الثالث: ما عارض الكتاب من كل وجه مع كونه آحادياً. قلت: قوله: مع كونه آحادياً؛ لأنه لا يتصور ذلك في المتواتر والمتلقى بالقبول كما ذلك معلوم. قال عليه السلام: «وهذا لا إشكال في ردّه، والحكم بوضعه». والقسم الرابع: ما أمكن الجمع بينه وبين الكتاب بالتعميم والتخصيص، والإطلاق والتقييد. قلت: ومقتضد الإمام عليه السلام أنه يجزئ في كل بحسبه في العلبيات والعمليّات، فيخصّص العموم في الأول: بالعلبي، وفي الثاني: بالعلبي والظني؛ لأن العموم في العمليّات - وإن كان قطعيّ المتن - فهو ظنيّ الدلالة؛ لاحتياطه. وإنما تطرّق إليه الاحتياط؛ لأن الظن يكفي في الأعمال. وهذا إنما هو على مقتضى القول بجواز تخصيص الكتاب والمتواتر بالأحاد ونحوها كالقياس، وستقف على المختار قريباً إن شاء الله تعالى. فأما التخصيص بها في العلبيّات فلا يصح اتفاقاً بين العثرة ومن وافقهم؛ ليتعبد فيها بالاعتقاد، وبقاؤها على الأصل من كون العلم فيها هو المراد، «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً» [الإسراء]، «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» [يونس ٣٦]. ولم يبق تحت النهي إلا مسائل الأصول، وإلا عريت عن الفائدة، وذلك خلاف المعقول والمنقول، فكيف ينهي عن اتباع الظن ويذمه لنا ثم يتعبدنا به؟ تعالى الله عن هذا القول..... إلى قوله عليه السلام: رجعنا إلى كلام الإمام، قال عليه السلام: «وهذا [أي: القسم الرابع]: الصحيح الأخذ به عرضاً على قوله تعالى: ﴿لِشَاقِيقٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل ٤٤]، والتعميم والتخصيص نوع من البيان اللغوي».

حتى قال: «والقسم الخامس: ما لا يمكن عرضه ولا يوجد في الكتاب العزيز ما يبطله ولا ما يصحّه». قلت: أراد الإمام عليه السلام أنه لم يوافق؛ لأن الموافقة: المماثلة والمساكلة، ولم يخالف؛ لأن المخالفة: المعارضة والمناقضة.

ومن لم يحسن النظر في معنى الخبر الشريف توهم حصر ما في السنة على موافقة الكتاب أو مخالفته، ومن هنا أتى؛ لأنه محل الموافقة على المماثلة ولا إشكال، وحمل المخالفة على المغايرة، فلم يبق له عنده في السنة ثمرة؛ لأنه إن وافق - أي أتى بمثل الحكم الذي في الكتاب - فليس إلا مؤكداً، وإن خالف - أي لم يأت بمثله - كان مردوداً، ولزم على كلامه هذا أن لا يقيّد السنة حكماً مؤسساً. وقد أزال الإمام صلوات الله عليه ما كان ملتبساً بحجج مشرقة الصباح، مشيرة المصباح. قال عليه السلام: «وهذا: الصحيح قبوله؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر ٧]، وهو نوع من العرض الجليل، ولقوله ﷺ: «((أعطيت الكتاب ومثلي))»، ولقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» [الأحزاب ٢١]، إلى غير ذلك... إلخ كلامه عليه السلام..... إلى آخر البحث النفيس فارجع إليه موقفاً.

[الثاني من شروط التعبد بخبر الواحد ما يرجع إلى الخبر]

(وأما الثاني) من شرائط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما يرجع إلى الخبر نفسه وهو اللفظ (ففيه مسائل) ست.

[الكلام في لفظ الصحابي]

مسألة: في الكلام في لفظ الصحابي: (ألفاظ الصحابي درجات) تتفاوت قوة وضعفاً (أعلاها) أن يقول الصحابي (سمعت) ﷺ يقول (أو حدثني أو أخبرني) بكذا (أو نحوها) كأنبأني^(١) وشافهني وإنما كانت أعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصاً في الاتصال وعدم الوساطة (وهو مقبول اتفاقاً).
المرتبة الثانية قوله: (ثم قال) رسول الله ﷺ، والجمهور على أنه حجة^(٢)؛ لأن الظاهر المشافهة.

(قوله): «وأما الثاني من شرائط التعبد بخبر الواحد ففيه مسائل ست، مسألة ألفاظ الصحابي.. إلخ» معنى كون ألفاظ الصحابي شرطاً أن الحديث يعتبر فيه تأديته بها، وكذا المسألة الثانية معنى رواية غير الصحابي إما بالسماع أو قرائته.. إلخ أن الحديث لا يقبل من راويه إلا بإحدى طرق الرواية، وأما المسألة الثالثة - أعني الخلاف في قبول المرسل - ففي كون الإرسال شرطاً في التعبد بخبر الواحد خفاء، أما عدم الإرسال عند من لم يقبل المرسل فكونه شرطاً ظاهراً، ومثل ذلك يقال في المسألة الرابعة، أعني النقل بالمعنى، وأما الخامسة والسادسة فلا يظهر وجه لعدما من شروطه التعبد بالخبر، فينظر في توجيه كلامه [١]، والله أعلم.
(قوله): «المرتبة الثانية قوله: ثم قال» لو قال المؤلف ﷺ: ثم المرتبة الثانية قوله قال رسول الله ﷺ لكان أولى [٢]؛ لأن إدخال لفظ ثم في المرتبة لا يخلو عن تسامح، وقس العبارة في سائر المراتب على هذا.

(١) وكشاهدته يفعل كذا فكل ما يدل على عدم الوساطة صريحاً فهو مقبول اتفاقاً. (من شرح ابن جحاف على الغاية).

(٢) في شرح ابن جحاف على الغاية: وهو قول أئمتنا والمعتزلة وبعض الأشعرية.

[١] - بل يقال فيها كما قيل في المسألة الثالثة والرابعة، وإنما خفاء الشرطية لكونه اشتغل بالبدية في المسائل في القول المختار. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: لعله يقال: إن الوجه في الخامسة أن عدم إنكار الأصل ما رواه الفرع أو عدم نسيانه لذلك شرط في قبول رواية الفرع، اتفاقاً في الأول وعند بعضهم في الثاني، وفي السادسة أن عدم الزيادة من الراوي الواحد على رواية الباقي مع اتحاد المجلس شرط عند الأكثر، ومع عدم تجويز دھولهم عنها شرط في قبوله عند بعضهم أيضاً. (حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي).
[٢] - الظاهر عدم ورود هذا على العبارة؛ إذ مراد المؤلف بقوله: قوله أي قول المتن، فتأمل (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: لعله عدل إلى ذلك لئلا يلزم مما ذكر اللغو في إيراد المرتبة الثانية بعد ثم؛ إذ هي للترتيب، بخلاف إيرادها بعد قوله: إذ يكون مقولاً له، والله أعلم. (حسن). هذا بناء على أن المراد بقوله قول المتن، وأما على أن المراد قول الصحابي فما ذكره المحشي وارد، لكن يستبعد إرادة ذلك؛ بدليل صنعه في المسألة الثانية. (حسن عن خط العلامة السياغي).

(قيل:) قول الصحابي: قال **(يحتمل التوسط)** فيكون مرسلًا فلا يكون حجة^(١)، وهذا مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني؛ لأنه قال: إن قلنا إن الصحابة^(٢) كلهم عدول قلنا: إنه حجة، وإلا فلا^(٣)، وقد عرفت أنه يقول: إنهم كغيرهم من الأمة.

المرتبة الثالثة قوله: **(ثم أمر)** ﷺ بكذا أو نهى^(٤) عن كذا، وإنما كانت دون الثانية لاشتراكهما في احتمال التوسط واختصاص هذه باحتمال آخر بينه بقوله: **(قيل: يحتمل اعتقاد ما ليس بأمرٍ أمراً^(٥))** لسعة المعاني التي تستعمل فيها صيغة الأمر.

وأيضاً يحتمل أن يكون أمراً للكل أو البعض^(٦)، وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره. والجمهور على أنه حجة؛ لأن الصحابي عدل عارف باللسان فلا

(قوله:) فيكون مرسلًا فلا يكون حجة أطلق المؤلف ﷺ أولاً لعدم الحجية، ثم علل ذلك بما يقتضي التفصيل حيث قال: إن قلنا: إن الصحابة كلهم عدول قلنا: إنه حجة، وإلا فلا. والذي في شرح المختصر: وقال القاضي: متردد بين أن يكون سمعه منه أو سمعه ممن يرويه عنه؛ للاحتمال، وحيث فبين قبوله على عدالة جميع الصحابة، فإن قلنا بعدالتهم قبل؛ لأنه يرويه إما بلا واسطة أو بواسطة عدل، وإلا لم يقبل؛ إذ قد يرويه عن واسطة ولم تعلم عدالته.

(١) إن لم يقبل المرسل.

(٢) فالواسطة التي تحتملها هذه الصيغة يكون عدلاً على القول بأن كلهم عدول، وإن لم يقل بذلك احتمال أن يكون الواسطة غير عدل فلا يكون حجة.

(٣) ولفظ غاية الوصول: وقال القاضي أبو بكر: إنه لا يدل على ذلك، بل يحتمل أن يكون قد سمعه من الرسول ﷺ، ويحتمل أنه سمعه من غيره، فإن قلنا: إن الصحابة بأسرهم عدول كان بمنزلة ما لو سمعه من الرسول ﷺ، وإن لم نقل بذلك بل لا بد من البحث وجب البحث عن الراوي، ويكون حكم هذا حكم مراسيل التابعين وتابعي التابعين.

(٤) هو مختار أئمتنا والجمهور كابن الحاجب والأمدى والغزالي؛ لأنهم قالوا: المرسل قول غير الصحابي، وأما الصحابي فالظاهر الاتصال. (من شرح ابن جحاف على الغاية).

(٥) وما ليس بنهي نهيًا؛ لاختلاف الناس في صيغة الأوامر والنواهي، ولعله اعتقد أن الأمر بالشئ نهي عن جميع أضراده، وغيره لا يعتد ذلك، فلا يكون حجة عنده. (غاية الوصول باللفظ). ويجوز أن يطلق الراوي أمراً أو نهيًا على ما ليس بأمر ولا نهي تسامحاً. (من شرح المحلي على الجمع).

(٦) فلا يجوز الاستدلال به إلا إذا انضم إليه قوله: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)). (شرح فصول).

يطلق ذلك إلا بعد التحقيق^(١)، وتوقف الرازي في القبول، وضعف صاحب الحاصل كونها حجة.

ولا شك أن قول الصحابي: سمعته عليه السلام أمر أو نهى أولى من قوله: أمر؛ لانتفاء احتمال التوسط.

المرتبة الرابعة قوله: **(ثم أمرنا^(٢))** أو نهينا أو أوجب أو حرم^(٣) **(قيل^(٤)):** **يحتمل ما تقدم** من التوسط واعتقاد ما ليس بأمر أمراً والتعميم والتخصيص والدوام وغيره^(٥) **(و)** يختص باحتمال آخر وهو **(أنه)** أي: الأمر **(غيره عليه السلام)** من الخلفاء وأكابر الصحابة. ويحتمل أن يكون الإيجاب والتحریم استنباطاً من قائله، ولهذا نقل عن الكرخي^(٦) والصيرفي أنها مترددة بين صدور الأمر منه عليه السلام أو من الأمة أو من الخلفاء والولاء^(٧)، وفرق الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بين أمرنا وأوجب،

(قوله): **(من قائله)** أي: من قائل الأمر، وهو الأمر به [١] من الخلفاء أو أكابر الصحابة.

(١) وعبرة غاية الوصول: لأن الظاهر من الصحابي العدل أنه لا يطلق الأمر والنهي إلا مع تحققهما في موضع الوفاق، وذلك يقتضي كونه حجة.

(٢) على البناء للمفعول، والمختار قبوله كما هو مختار أثمتنا. (من شرح جحاف).

(٣) أو أبيع كذا، وبالجملية يعين شيئاً من الأحكام بصيغة ما لم يسم فاعله. (قسطاس).

(٤) أبو بكر الإسماعيلي والكرخي والصيرفي.

(٥) في الدارمي من حديث عائشة أن امرأة استحضت على عهد رسول الله عليه السلام فأمرت، قال: قلت لعبدالرحمن: النبي عليه السلام أمرها، قال: لا أحدثك عن النبي عليه السلام شيئاً. قال: فأمرت أن تؤخر الظهر وتعجل العصر وتغتسل لها غسلًا، وتؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل لها غسلًا، وتغتسل للصباح غسلًا.

(٦) في شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه: وعن الكرخي أنه -أي: قول الصحابي: أمرنا بكذا ونهينا عن كذا- متردد بين أمره هو خاصة أو أمر كل الأمة أو أمر بعض الولاة.

(٧) في عقد القرشي ما لفظه: وقال الكرخي: يحتمل أن يضاف الأمر إلى الكتاب أو إلى الأمة أو الأمة أو الاستنباط، قيل: وفيه بعد؛ أما الكتاب فأوامره ظاهرة ولا تستفاد من جهة الصحابي. وأما الصحابة فلما ذكر في حجة الجمهور، وأما الأمة فلأن الصحابي من جملة، وهو لا يأمر نفسه، وأما الاستنباط فلأن إطلاق لفظ الأمر على ما استفيد بالاجتهاد فيه بعد وتأسيس فلا يليق منه، وهو يجوز أن يكون اجتهاد غيره بخلاف اجتهاده.

[١]- شكل عليه، وفي حاشية ما لفظه: بل المراد أمر قائله، أي: قائل هذا اللفظ، وهو الرازي، وتأمل في كلام المؤلف. (ح عن خط شيخه).

فقط بكون الأول حجة، وشرط في الثاني أن لا يكون للاجتهاد فيه مسرح؛ لتجوز أن يرى الوجوب بطريق الاجتهاد^(١).

والجمهور^(٢) على أنه حجة مطلقاً؛ لأن الظاهر فيمن تابع أميراً وقال: أمرنا بكذا أن الأمر هو المتبوع^(٣)، ولأن الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه، فتعين بحسب الظاهر أن الأمر من يصدر عنه الشرع، وهو^(٤) الرسول ﷺ، وكلام الإمام يحيى عليه السلام في المعيار موافق للجمهور، وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً فينظر في تصحيحه^(٥).

المرتبة الخامسة قوله: **(ثم من السنة)** كذا، والأكثر على أنها سنة الرسول ﷺ، وأنه مرفوع؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق، وقد نقل عن سالم التابعي أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة عن الصحابة أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بها إلا

(قوله): «مطلقاً» يعني من غير تخصيص لفظ دون لفظ.

(قوله): «وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً» حاصله أنه إن كان بعد وفاته ﷺ قبل أن كان الراوي من أكابر الصحابة، وإن كان من غيرهم فمحتمل، وإن كان في حياته ﷺ فهو الأمر.

(قوله): «عن سالم» بن عبد الله بن عمر بن الخطاب.

(قوله): «أحد الفقهاء السبعة» قد سبق تعددهم في بيت من الشعر.

(١) ورد بأن قول الصحابي: أوجب علينا يفيد أن هناك من صدر عنه الإيجاب غير الموجب عليه، هكذا ذكره القاضي فخر الدين، وعندي أن فيه نظراً؛ لأن المجتهد بعد أن يجتهد ويظن الحادثة قد أوجب الله عليه ذلك، فقد صدر الإيجاب من الله، فلو أجيب بأنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور لكان أقيس، والله أعلم. (شرح فصول).

(٢) أهل الحديث وقاضي القضاة. اهـ وأبو عبد الله البصري والشيخ الحسن وحفيده والمنصور بالله في أمرنا.

(٣) قال بعضهم: ومنه قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه: «أمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين». (شرح فصول).

(٤) ولأن الصحابة أجمعت على الاحتجاج بذلك، فلولا أنه مضاف إلى النبي ﷺ لما أجمعوا على ذلك، وإنما قلنا: إن الصحابة أجمعت على الاحتجاج بذلك لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والأثار علم أن الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج والقطع للخصوم على وجه لا يسوغون اطراحه وترك العمل به، ولا يوردونه مورد الحكاية التي لا يتعلق بها الانقياد والامتثال، وهذا ظاهر من عاداتهم معروف فيما بينهم. (من تحرير العنسي رحمه الله).

(٥) هذا التفصيل المذكور في الحواوي، وقد نسب إليه في حاشية على الفصول.

سنة النبي ﷺ. وكانت هذه دون ما قبلها إذ فيها احتمال التوسط واعتقاد ما ليس بسنة سنة مع احتمال آخر قوي^(١)، وهو قوله: **(قيل^(٢): «يتمثل سنة الخلفاء»** وقوته لكثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة^(٣).

المرتبة السادسة: قوله: **(ثم عنه ﷺ)** والمختار وعليه الأكثر أنها حجة؛ لكونها ظاهرة في السماع عنه ﷺ وإن كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط؛ ولذلك **(قيل: يقوى احتمال التوسط^(٤))** فلا يكون حجة إن لم يقبل^(٥) المرسل.

المرتبة السابعة: قوله: **(ثم كنا)** نفعل وكانوا يفعلون، وهو حجة على الصحيح **(لظهور فعله في زمانه ﷺ وعلمه)** به، وفرق أبو طالب ﷺ بين كنا نفعل وكانوا

(قوله): «لظهور فعله في زمانه ﷺ وعلمه به» فتكون حجته لكونه سنة تقريراً فيكون مما نحن فيه، وأما ما ذكره في شرح المختصر من أنه حجة لأن الظاهر أن الضمير للجميع فيرد عليه ما ذكره السعد من أن الكلام ليس في عمل الجماعة، بل في مراتب رواية الصحابة. **(قوله): «وفرق أبو طالب ﷺ»** يعني أنها جميعاً عنده حجة، إلا أنه فرق بينها في وجه الحجية فالأول لكونه تقريراً، والثاني لكونه إجماعاً.

(١) في نسخة: أقوى.

(٢) الكرخي والصيرفي.

(٣) قال في لسان العرب (٢٢٥ / ١٣): «وَسَنَّهُ اللَّهُ لِلنَّاسِ: بَيَّنَّهَا. وَسَنَ اللَّهُ سُنَّةً أَيْ بَيَّنَّ طَرِيقًا قَوِيًّا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾.. إلى قوله: «وَالسُّنَّةُ: السَّيْرَةُ، حَسَنَةٌ كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً؛ قَالَ خَالِدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْهَذَلِيُّ:

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سَيْرَةِ أَنْتَ سَيْرَتِهَا فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا
وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ
سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾.. إلى قوله: وَسَنَّتْهَا سَنًّا وَاسْتَنَّتْهَا: سَيْرَتِهَا، وَسَنَّتْ لَكُمْ سُنَّةً فَاتَّبِعُوهَا. وَفِي الْحَدِيثِ:
(مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً...) يُرِيدُ مَنْ عَمِلَهَا لِيُقْتَدَى
بِهِ فِيهَا، وَكُلُّ مَنْ ابْتَدَأَ عَمِلَ بِهِ قَوْمٌ بَعْدَهُ قِيلَ: هُوَ الَّذِي سَنَّهُ. اهـ (منه باختصار).

(٤) سيأتي في شرح قوله: على أن الظاهر الإسناد في الصحابة ما يدل على أن ذلك مع عدم العلم بملاقاة من أضيفت إليه العنونة. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٥) قال المهدي ﷺ: أما لو قال الصحابي: روي عن النبي ﷺ كذا أو قال: عن النبي ﷺ أنه قال كذا فهو موضع اتفاق أنه إرسال لا أرى أحداً يخالف في ذلك؛ لأنه كالصریح في أنه رواه غيره. (من شرح الفصول للسيد صلاح جلال الدين).

يفعلون، فحمل الأول على تقريره ﷺ والثاني على الإجماع^(١).
 قال: وإنما قلنا ذلك لأن الخبر إذا لم يقصد به فعل من يكون فعله حجة فإنه يجري مجرى الحكاية التي لا يتعلق بها حكم مستفاد منه، والمعلوم من حال الراوي أنه إنما يذكر ذلك ليفيد الغير ما يقتضيه من الحكم.
(قيل: يحتمل خلافهما) لجواز أن لا يكون في زمانه ﷺ أو كان ولم يعلم به فلا حجة فيه^(٢)، وهو خلاف الظاهر؛ إذ الصحابي العدل الذي هو بصدد تعليم الشرائع يبعد أن يقول ذلك ولم يكن حجة.
 فإن قال الصحابي: كنا نفعل في عهده أو كانوا يفعلون في عهده فهو أقوى من الإطلاق؛ لسقوط الاحتمال الأول.
 وكلام البيضاوي والسبكي يقضي بأنه لا يكون حجة إلا مع التقييد بعهد

(قوله): «وإنما قلنا ذلك» قد يتوهم أنه تعليل للفرق المذكور، وليس كذلك؛ إذ لا يظهر له أثر في ذلك الفرق، بل الظاهر أنه علما لما يقضي به الكلام السابق؛ إذ مقتضاه أنه حجة إما للإجماع كما في كانوا أو للتقرير كما في كنا.
(قوله): «فعل من يكون فعله حجة» إما النبي ﷺ أو أهل الإجماع.
(قوله): «إنما يذكر ذلك» أي: كنا أو كانوا.
(قوله): «ليفيد ما يقتضيه من الحكم» يعني لا مجرد الحكاية، وإذا كان كذلك حمل على فعل من يكون فعله حجة.
(قوله): «يحتمل خلافهما» أي: خلاف فعله في زمانه وعلمه.
(قوله): «يبعد أن يقول ذلك ولم يكن حجة» أي: لم يكن قول الصحابي حكاية لما هو حجة، بأن يظهر فعله في زمانه ويعلم به.
(قوله): «لسقوط الاحتمال الأول» وهو جواز أن لا يكون في زمانه ﷺ.

(١) وفي تحرير العنسي رحمه الله ما لفظه: فإن ذلك - أي قول الصحابي: كانوا يفعلون كذا ولا يفعلون كذا - يقتضي أنه كان يفعله جماعة إما أن يكون إجماعهم حجة وليس إلا جماعة الأمة، أو يفعلونه بحضرة من تقريره وأمره حجة وليس إلا النبي ﷺ، فيجب أنه يحمل على أحد المعنيين من غير تعيين؛ لأن الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج، وهي لا تتحج إلا بحجة؛ لما ثبت من أن إجماعهم حجة يجب اتباعها.
 (٢) ولأنه قد يقال مثل ذلك لما يعتاده أكثر المسلمين والعلماء، بل الجماعة منهم، سيما من له منصب الاقتداء، فلا حجة. (قسطاس).

الرسول ﷺ، وجزم به ابن الصلاح^(١) وقال: إنه لا خلاف فيما إذا قال: كنا نفعل ولم يصفه^(٢) بعهد النبي ﷺ في أنه موقوف. وفي دعوى الإجماع^(٣) نظر، فإن مقتضى كلام أبي طالب والرازي والأمدى ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده ﷺ، وبه صرح أبو عبد الله الحاكم، وحكاه النووي عن كثير من الفقهاء، وقال: إنه قوي من حيث المعنى.

والوجه في كون هذه المرتبة أضعف مما قبلها قوة الاحتمال فيها.

وقوله: **(والكل خلاف الظاهر)** راجع إلى جميع ما ذكره المانعون لحجية ما عدا المرتبة الأولى من الاحتمالات.

واعلم أنه إذا ذكر الصحابي حكماً فإن كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة^(٤) فلا

(قوله): «وفي دعوى الإجماع» أي: من ابن الصلاح حيث قال: لا خلاف.

(قوله): «واعلم أنه إذا ذكر الصحابي حكماً فإن كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة» يعني ظاهرة من لفظ الصحابي؛ بأن لا يذكر الحكم على جهة الإطلاق والجزم، بل يذكره بلفظ يشعر بالاجتهاد، كأن يقول: الأولى كذا، أو الرأي كذا أو نحو ذلك من الصيغ الظاهرة في أن الحكم عن اجتهاد. وقد يتوهم أن المراد بما يكون طريق الاجتهاد عليه ظاهرة أن يكون مما للاجتهاد فيه مسرح، فاعترض على قول المؤلف ﷺ: فلا خلاف في أنه محمول على الاجتهاد بأنه سيأتي نقل الخلاف، وهو مدفوع بما ذكرنا في بيان مراد المؤلف ﷺ، والله أعلم.

(١) لفظ ابن الصلاح: تفرعات أحدها: قول الصحابي: كنا نفعل أو كنا نقول كذا إن لم يصفه إلى زمان رسول الله ﷺ فهو من قبيل الموقوف، وإن أضافه إلى زمان رسول الله ﷺ فالذي قطع به أبو عبد الله بن البيع الحافظ وغيره من أهل الحديث وغيرهم أن ذلك من قبيل المرفوع. وبلغني عن أبي بكر البرقاني أنه سأل أبا بكر الإسماعيلي الإمام عن ذلك فأكثر كونه من المرفوع، والأول هو الذي عليه الاعتماد؛ لأن ظاهر ذلك مشعر بأن رسول الله ﷺ أطلع على ذلك وقرره عليه، وتقريره أحد وجوه السنن المرفوعة. اهـ ذكره في أوائل كتابه في النوع الثامن في معرفة المقطوع.

(٢) في نسخة: ولم يصفه.

(٣) من ابن الصلاح.

(*) الذي يوافق ما سيأتي للمؤلف عادت بركاته في تعارض الخاص والعام أن قول الصحابي: كنا نفعل ظاهر في الإجماع، فهو موافق لمقتضى كلام البيضاوي والسبكي وجزم ابن الصلاح هنا فتأمل.

(٤) قلت: وذلك بأن لا يورد الحكم على جهة الجزم به، بل يقول فيه الذي يترجح كذا والرأي كذا أو عندي أو نحو ذلك.

خلاف في أنه محمول على الاجتهاد سواء كان الصحابي من أهل الاجتهاد أم لا، وأنه لا يكون حجة إلا عند من يقول بأن قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم.

(وقد اختلف في ذكر الصحابي حكماً طريق إثباته التوقيف^(١)) من الشارع من جهة الكتاب أو السنة **(كالمقادير)** وذلك نحو أن يقول صحابي: نصاب الخضروات في الزكاة ما قيمته مائتا درهم **(ونحوها)** كالحدود والأبدال، وذلك نحو أن يقول: يحذ اللائط مائة جلدة، ومن لم يجد ماء ولا تراباً فليتميم بما صعد على الأرض **(فقيل:)** يجب حمله على أنه **(توقيف)** من الشارع وليس من الاجتهاد في شيء، فيكون حجة، وهذا رأي بعض أصحاب أبي حنيفة^(٢).

(قوله: «وقد اختلف في ذكر الصحابي حكماً... إلخ» هذا البحث ذكره أصحابنا لبيان مرتبة في رواية الصحابي للحديث غير ما تقدم من المراتب، ولم يذكره ابن الحاجب وغيره.

(قوله: «طريق إثباته التوقيف من الشارع من جهة الكتاب أو السنة» كذا في شرح المحرقة، وقد جعل المؤلف للقادر ونحوها ما طريقه التوقيف، وفيما يأتي مما للاجتهاد فيه مسرح، وقد صرح بمثله الدواري، فإنه قال: إذا ذكر الصحابي مذهبا لا يعرف إلا بالتوقيف كالمقدرات والحدود والأبدال، ثم قال: وللمقدرات والحدود والأبدال مما للاجتهاد فيه مسرح. قلت: وقد يتوهم من ذلك للناقضة، وليس كذلك، فإن التوقيف هاهنا شامل لما للاجتهاد فيه مسرح ولما ليس كذلك؛ إذ للراد بالتوقيف هاهنا استناد الحكم إلى السمع: إما بأن يكون منصوباً عليه من الكتاب أو السنة فيكون حجة، أو بأن يكون الحكم مأخوذاً باجتهاد الصحابي واستنباطه مما سمعه من الكتاب أو السنة أو مأخوذاً تقليداً من اجتهاد غيره مما سمعه عنها أيضاً فلا يكون حجة، وقد أشار إلى هذا في القسطاس، وللراد بالتوقيف فيما يأتي في قوله: فقيل توقيف وفي قوله: والصحيح إن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح فتوقيف - كون الحكم منصوباً عليه من الكتاب أو السنة فيكون حجة؛ لأن التوقيف هاهنا مقبل للاجتهاد؛ ولهذا قال المؤلف **﴿فقيل توقيف وليس من الاجتهاد في شيء﴾**، وقال في قوله: فتوقيف: محمول على نص سمعه.

(قوله: «فقيل توقيف» أي: منصوب عليه، فيكون حجة، قال في المنهاج؛ إذ المعروف من حال الصحابة أنهم إذا أطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فإنهم لا يفعلون ذلك إلا عن توقيف، بخلاف ما إذا كان رأياً لهم فإنهم يضيفونه إلى رأيهم، ويرفعون وهم من يتوهم أنه عن نص. والجواب أننا لا نسلم إجماعهم على ذلك ولا الاستمرار عليه في كل حكم مجتهد فيه، فيكون الظاهر فيمن أطلق الكلام في مسألة أن كلامه صادر عن نظره واجتهاده مهما لم يتعلل الاجتهاد فيه، فإن تعلل بأن لا يكون للاجتهاد فيه مسرح فتوقيف. وقد دفع الإمام للمهدي **﴿هذا الجواب﴾** وأيد ما ذكره صاحب هذا القول فخذه من محله.

(١) أي: لا يعلم من جهة العقل. (منهاج للمهدي). وفي حاشية: الأولى أن يقال: طريقة الاجتهاد غير ظاهرة عليه؛ لأن عبارة المتن تنيد القصر فلا يستقيم ما ذكر من الأقوال. اهـ وعبارة تحرير العنسي: مما يجوز كونه توقيفاً.

(*) أي: من جهة الظاهر؛ فلا يرد أنه سيأتي له ما ينافيه في قوله: إن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه فتوقيف.

(٢) ورواه المهدي في معياره، وفي شرحه القسطاس ما لفظه: احتج أبو حنيفة بأن المعلوم من استقراء كتب السير أن الصحابة إذا أطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فإنه يكون عن توقيف، بخلاف ما إذا كان رأياً لهم فإنهم يصرون به، فيحمل حينئذ على التوقيف، وهذا قوي إن صح ما ادعاه.

(وقيل:) يحمل على التوقيف **(إن لم يكن)** الصحابي **(من أهل الاجتهاد)** وهذا قول الشيخ أبي الحسن الكرخي، وحمل على هذا الأصل ما روي عن أنس بن مالك أنه قال في الحيض: إنه ثبت ثلاث أربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر، قال: فدل ذلك على أنه عرف^(١) من جهة التوقيف أن أقله ثلاث وأكثره عشر؛ لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد فيحمل على أنه قال ذلك من طريقه.

قال: ولا يلزم على هذا ما روي عن عطاء أنه قال في أقل الحيض: إنه يوم وليلة على ما يذهب إليه الشافعي؛ لأن عطاء كان من أهل الاجتهاد.

(والصحيح) الذي عليه أئمتنا والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري أنه **(إن لم يكن للاجتهاد فيها مسرح بوجه^(٢))** من الوجوه **(فتوقيف^(٣))** محمول على نص سمعه، وذلك نحو أن يقول: من فعل كذا فله كذا ثواباً أو عليه كذا عقاباً^(٤)، كما روي عن ابن مسعود أنه قال: ذو اللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم القيامة، أخرجه ابن عساكر.

(قوله:) «وقيل: إن لم يكن من أهل الاجتهاد» قال في شرح الجوهرة: ولا بد مع ذلك من أن تكون المسألة اجتهادية. ومثله في المناهج. فيكون الفرق بين هذا وما ذكره أئمتنا فيما إذا كانت المسألة اجتهادية والقائل غير مجتهد، فالكرخي يحمل قول الصحابي على التوقيف، وأئمتنا يحملونه على الاجتهاد ممن قلده.

(قوله:) «فيحمل» منصوب بفاء السببية، أي: حتى يحمل.

(قوله:) «من طريقه» أي: الاجتهاد.

(قوله:) «قال» أي: الكرخي (ولا يلزم) أي: لا يرد ما روي عن عطاء إشكالاً.

(قوله:) «لأن عطاء.. إلخ» يقال: عطاء [١] من التابعين وليس من الصحابة.

(١) أي: أنس.

(٢) واعلم أنه لا فرق بين هذا القول وقول الكرخي إلا حيث المسألة اجتهادية والقائل غير مجتهد، فهو يحمل قوله حيثنذ على التوقيف، وأهل هذا القول على الاجتهاد أيضاً إما من إمام له أو منه إن قلنا بتجزؤ الاجتهاد. (قسطاس معني).

(٣) يعني أنه لا يعرف إلا بإيقاف الشارع.

(٤) ونحو ما رواه الأمير الحسين في الشفاء عن علي عليه السلام أن الحيض ينقطع عن الحبل لأنه جعل رزقاً للجنين. (قسطاس).

[١] - (قوله: «يقال عطاء.. إلخ» لا مناقشة في المثال (حسن بن يحيى).

(والإلا) يكن كذلك بل أمكن حمله على الاجتهاد كالمقادير^(١) والحدود والأبدال^(٢) **(فالظاهر الاجتهاد)**، أما إن كان الصحابي القائل من أهل الاجتهاد فالوجه ظاهر.

وأما إن لم يكن من أهله فغير ممتنع أن يكون قد أخذه عن بعض المجتهدين فحكاه، فلا يكون في إطلاقه دلالة على أنه قاله من جهة التوقيف^(٣).

[مراتب رواية غير الصحابي]

مسألة: (ورواية غير الصحابي) من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في القوة أيضاً، ولكل مرتبة منها ألفاظ، وقد وضعها على الترتيب، فكل مرتبة أقوى مما بعدها.

فالمرتبة الأولى قوله: **(إما لسأعه من الشيخ)** يعني أن الرواية من غير الصحابي إما لأنه سمعه من شيخه بقراءة عليه أو غيرها^(٤)، وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ أقوى المراتب في الأصح، وعليه الجمهور.

ونقل عن أبي حنيفة وابن أبي ذئب^(٥) وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على

(قوله): (والإلا فالظاهر الاجتهاد) استدلل الإمام المهدي عليه السلام للتفصيل الذي ذكره أنتمنا عليه ومن معهم بأن الظاهر فيما لم يصفه الصحابي إلى الرسول ﷺ أنه إنما صدر عن اجتهاده أو اجتهاد من قلده إن لم يقل بتجزؤ الاجتهاد، إلا لما منع نحو أن لا يكون للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فيحمل حينئذ على التوقيف؛ إذ لا يحسن منا حمله على أنه قاله تبخيئاً؛ حملاً له على السلامة.

(قوله): «بقراءة» أي: بقراءة الشيخ على الراوي عنه وقصد من الشيخ لتحديثه به.

(قوله): «أو غيرها» أي: غير قراءته عليه وقصد تحديثه؛ بأن قصد تحديث غيره والراوي يسمع قراءته.

(١) يعني أن قياس الصحابي نصاباً على نصاب آخر اجتهاد، وأما تعيين المقدار فتوقيف.

(٢) إذ المقادير والأبدال والحدود مما للاجتهاد فيه مسرح، صرح بذلك في شرح الجوهرة للدواري، قلت: وهي مما طريقه التوقيف فلا تنافي.

(٣) فيحتمل أنه قاله لنص سمعه وأنه اعتمد عليه لتأدية اجتهاده أو اجتهاد من قلده إليه، فلا حجة فيه. (قسطاس).

(٤) وسواء كان ذلك إملاء على الشيخ ما يقوله والسماع يكتبه حالة الإملاء أو تحديثاً مجرداً عن الإملاء، وسواء كان ذلك من حفظ الشيخ أو كتابه. (من شرح أبي زرعة).

(٥) في المطبوع: ذؤيب.

السماع من لفظه^(١)، وروي ذلك عن مالك أيضاً.

وعنه وعن غيره أنها سواء، وقد قيل: إن التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة، ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة، ومذهب البخاري. والوجه في ترجيح السماع أنه كثيراً ما يذهل^(٢) الشيخ عما يُعرض عليه، بخلاف ما يميله ويحدث به.

(فيقول) السامع: (حدثني وأخبرني وحدثنا وأخبرنا) وقال لي أو لنا، وذكر لي أو لنا **(إن قصده)** الشيخ بالحديث، سواء قصده وحده أو مع غيره، إلا أن الأحسن أن يقول إن لم يكن معه غيره^(٣): حدثني أو أخبرني، وإن كان معه غيره حدثنا أو أخبرنا **(وإلا)** يقصده بالحديث **(فأخبر)** يعبر به **(وحدث وسمعت)**.

وهذه الألفاظ بعضها أرفع من بعض، ذكر الحافظ أبو بكر الخطيب أن أرفعها: سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم أخبرنا؛ لأنه لا يكاد أحد يقول في أحاديث إجازة ولا تدليس: سمعت.

وكان بعض العلماء يقول فيما أجيز له: حدثنا. وروي عن الحسن أنه كان يقول: حدثنا أبو هريرة، ولم يسمع عنه^(٤) شيئاً.

(قوله): كثيراً ما يذهل الشيخ.. إلخ، في هذا دفع ما يقال: والتلميذ قد يذهل، ووجه الدفع أن ذهول التلميذ أقل. **(قوله):** «أن أرفعها سمعت.. إلخ» فيكون تأخيرها للترقي من الأضعف إلى الأقوى. **(قوله):** «في أحاديث إجازة» إضافة أحاديث إلى إجازة للملاسة، وتدليس عطف على إجازة. **(قوله):** «وكان بعض العلماء» مقابل لقوله: لا يكاد.. إلخ، و**(قوله):** «وروي عن الحسن» مقابل لقوله: ولا تدليس، يعني أنها قد وجدت الرواية بحدثنا في الإجازة كما في الأول أو التدليس كما في الثاني ولم يقل فيها: سمعت.

(١) لأن الراوي لأك الحديث بفيه وعضه بنواجذه. (شرح ابن حابس).

(٢) قال صاحب غاية الوصول: لاحتمال الغفلة والسهو، يعني في قراءة التلميذ، وهذا الاحتمال وإن تطرق في قراءة الشيخ إلا أنه أبعد.

(٣) يعني في حال أخذها.

(٤) ويتأول على أنه حدث أهل المدينة وكان الحسن إذ ذاك بها إلا أنه لم يسمع منه شيئاً. قلت: ومنهم من أثبت له سماعاً من أبي هريرة، والله أعلم. (من كتاب ابن الصلاح رحمته الله).

ولأنه قد شاع تخصيص أخبرنا بما قرئ على الشيخ، فكان حدثنا أرفع منه، ولقوة إشعار حدث بالنطق والمشافهة.

قال ابن الصلاح: وحدثنا وأخبرنا أرفع من سمعت من جهة أخرى، وهي أنه ليس في سمعت دلالة على أن الشيخ رواه الحديث^(١) وخاطبه به، بخلاف حدثنا وأخبرنا. وأما قال وذكر لي أو لنا فقد شاع التعبير به عما يجري بينهم في المذاكرات والمناظرات.

وأوضح^(٢) العبارات^(٣) في ذلك أن يقول: قال فلان أو ذكر فلان من دون لفظ «لي» أو «لنا»؛ لما عرفت من الاحتمالات.

والمرتبة الثانية قوله: **(أو قراءته عليه)** وأكثر المحدثين يسمي هذا عرضاً؛ لأن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه **(قائلاً)** لشيخه: **(هل سمعت؟ فقال)** الشيخ: **(نعم)** سمعت ما قرأت علي أو الأمر كما قرئ علي أو نحو ذلك **(أو أشار)** الشيخ

(قوله): «فيكون حدثنا أرفع منه» لأن قراءة الشيخ على التلميذ أرفع.

(قوله): «رواه» أي أذن له بروايته [١] وسلطه عليها.

(قوله): «بخلاف حدثنا» هذا يخالف ما روي عن الحسن.

(قوله): «في المذاكرات والمناظرات» يعني لا في رواية الحديث.

(قوله): «وأوضح العبارات» يعني أنزلها وأضعفها.

(١) وجدت في بعض حواشي كتاب قديم في ضبط روينا ما لفظه: قال شيخنا نقيس الدين العلوي رحمته الله: سمعنا بالتخفيف والتشديد، وذكر شيخنا مجد الدين أن فتح الرء هو المعروف، وتخفيف الواو من روى يروي إذا نقل عن غيره، ثم قال: والأجود رُوينا بضم الرء وكسر الواو مشددة، أي: روانا مشائخنا ونقلوا لنا وسمعنا. (من خط السيد العلامة صفى الإسلام أحمد بن إسحاق رحمته الله). وهو الواجد لهذا النقل عن العلوي. قلت: وذكر هاتين القراءتين في روينا القاضي عبدالله بن حسن الدواري في آخر كتاب الصلاة من الديباج ثم قال بعد ذلك: ومعنى القراءتين أما الضم والتشديد فهو يذكر إذا نقل سند الحديث وتقوت الطريق إليه، وأما الفتح والتخفيف فإذا لم يكن كذلك وإن كانت الطريق في الرواية صحيحة.

(٢) أي: أدناها في الوضاعة.

(٣) أي: أنقص، وكان أوضح لما سبق من الشيعاء.

[١] - هذا غير ظاهر. وفي حاشية: أن خاطبه عطف تفسير لرواه. (حسن).

برأسه أو أصبعه **(أو سكت)** الشيخ حين قال له القارئ هل سمعت؟ فلم يشر بشيء أصلاً **(فظن)** القارئ **(الإجابة)** من شيخه، يعني أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قرئ عليه وإلا لأنكره^(١)، **(أو لم يقل)** القارئ لشيخه: هل سمعت مع ظن التقرير والإجابة لقريئة^(٢).

فللقارئ في هذه كلها أن يروي عند عامة المحدثين والفقهاء وشرط بعض الظاهرية^(٣) إقرار الشيخ عند تمام السماع بأن يقول: نعم، جواباً لقول القارئ هل سمعت أو هل هو كما قرأته عليك؟ فيقول: حدثنا وأخبرنا مقيداً بلفظ: «قراءة عليه»، وأجود العبارات وأسلمها أن يقول: قرأت على فلان.

وفي الإطلاق خلاف، فمنهم من منع منه على الإطلاق، وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل والنسائي وغيرهما، وصححه الغزالي والآمدي تبعاً للمتكلمين. ومنهم من أجازه على الإطلاق، وقيل: إنه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم، وهو مذهب البخاري^(٤) صاحب الصحيح.

ومنهم من قال بالمنع من إطلاق «حدثنا» وتجوز إطلاق «أخبرنا»، وهو مذهب الشافعي وأصحابه، ونقل عن مسلم صاحب الصحيح.

(١) من غير أمر مانع من الإنكار من إكراه أو غفلة أو نحوهما؛ لأنه يفهم منه عرفاً من سكوته بعد سماعه تقريره وتصديقه، وإلا كان إيهاماً لصحة ذلك وتقريراً منه، وهو بعيد من العدل، كما روي أن ضمام بن ثعلبة عرض على رسول الله ﷺ شعائر الإسلام التي سمعها منه وهو يصدقه على ذلك، وكان الناس يذكرون للصحابة الأحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل. (شرح غاية لابن جحاف). وشرط إمام الحرمين في صحة التحمل بها أن يكون بحيث لو فرض من القارئ لحن أو تصحيف لرده الشيخ. (من شرح أبي زرعة [والتصحيح منه]).

(٢) فيكفي قراءته على الشيخ مع سكوته عن الإنكار من غير ما يوجب السكوت من إكراه أو غفلة أو غير ذلك. (من مختصر المنتهى وغاية الوصول معنى).

(٣) في (أ، ب): وبعض الظاهرية يشترطون، وفي (ج، د): ويشترط بعض الظاهرية.

(٤) وفي مختصر المنتهى: فيقول: حدثنا أو أخبرنا، مقيداً ومطلقاً على الأصح، ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة.

وذكر صاحب كتاب الإنصاف^(١) أن هذا مذهب الأكثر من أصحاب الحديث الذين لا يحصيهم أحد، وأنهم جعلوا أخبرنا علماً يقوم مقام قرأت عليه لا أنه^(٢) لفظ به، قال: ومن كان يقول به من أهل زماننا أبو عبد الرحمن^(٣) النسائي وغيره. وقال ابن الصلاح: الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث، والاحتجاج لذلك من اللغة عناء وتكلف، وخير ما يقال فيه: اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين، وخصص النوع الأول بـ «حدثنا» لقوة إشعاره بالنطق والمشافهة، والله أعلم.

ومن الناس من يفصل تفصيلاً آخر، فيجوز للقارئ إن قال لشيخه: هل سمعت؟ فيقول: نعم، أن يقول: سمعته مع أخبرني وحدثني من دون^(٤) تقييد. وإن أشار الشيخ قال القارئ: حدثني قراءة عليه، ولا يطلق؛ لأنه لم يسمع من الشيخ شيئاً. وإن لم يشر بشيء أصلاً قال القارئ: أخبرني قراءة عليه، دون: حدثني؛ لما عرفت من كون حدث أقوى من أخبر.

(أو قراءة غيره) أي: قراءة غير الراوي على الشيخ المروي عنه **(وهي)** في القوة والتعبير والخلاف فيهما **(كقراءته)** أي: كقراءة الراوي لا فرق بينهما في ذلك إلا أنه يقول بدل قوله «قرأت على فلان»: قرئ على فلان وأنا اسمع فأقرّ به^(٥)، ولأجل الاستواء في القوة لم تجعل هذه مرتبة برأسها وإن كانت العبارة محتملة.

(قوله): «وهي في القوة والتعبير والخلاف فيهما» أي: في القوة والتعبير، فالخلاف في أن قراءة الشيخ هل هي أقوى أو قراءة التلميذ يأتي هنا، وكذا الخلاف في التعبير، وهو أنه لا بد من التقييد أو يكفي الإطلاق إلى آخر ما تقدم.

(١) محمد بن الحسن التميمي الجوهري المصري. (ابن الصلاح).

(٢) أي: الشيخ لفظ به، أي: بالحديث. وضبط لفظ في نسخ القاضي محمد بن صالح بصيغة المجهول.

(٣) قد سبق له القول بأن النسائي يمنع الإطلاق، فيحمل حيثئذ ذلك المنع على إطلاق «حدثنا» لا أخبرنا، فانظر.

(٤) في نسخة: من غير.

(٥) أي: حصل منه الإقرار بالسماع لما قرئ عليه.

والمرتبة الثالثة قوله: **(أو كتابة الشيخ^(١) إليه)** سواء كان حاضراً أو غائباً، وهي إما أن تقترن بالإجازة أو لا، إن لم تقترن فالصحيح المشهور بين أهل الحديث والذي عليه أكثر الأصوليين أنها أقوى من الإجازة. وذهب آخرون منهم القاضي الماوردي والشافعي^(٢) إلى أن الإجازة أقوى منها.

وإن اقترنت بالإجازة فأهل المذهب الثاني يتزولونها منزلة المناولة المقرونة بالإجازة **(فيقول)** المكتوب إليه في عبارته: **(أخبرني)** وحدثني، وأخبرنا وحدثنا، من غير تقييد، وهذا رأي الأكثر من علماء المحدثين وأكابرهم.

وقال ابن الصلاح: المختار فيها: كتب إلي فلان، وأخبرني بكذا مكاتبة أو كتابة، أو نحو ذلك. قال: وهذا هو اللائق بمذهب^(٣) أهل التحري والنزاهة.

المرتبة الرابعة قوله: **(أو إجازته^(٤))** أي: إجازة الشيخ، وهي أنواع، وفي كل نوع منها خلاف، وسنبين ذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

(١) كأن يخبره أنه اتفق لنا سماع كتاب فلان. (من خط السحولي).

(*) أو يأمر غيره بكتابه عنه إما لحاضر عنده أو غائب عنه. (من شرح الجمع لأبي زرعة).

(*) ومنع الرواية بها قوم، وقال بعضهم: لا يجوز أن يروي عن الكاتب إلا أن يسلطه على ذلك فيقول: أرو عني ما كتبت إليك أو يكتب إليه ذلك، وحجة من أجازها أنها من أقسام الإعلام الحاصل بالإخبار، فهي مثله في الفائدة المعقولة، وهي حصول الظن بخبر الواحد؛ ولهذا استعمل العقلاء الكتاب إلى الغائب ونزله منزلة المشافهة في جميع ما يقصدون فيه طلب المنافع ودفع المضار، وكان رسول الله ﷺ على ذلك، وكذلك الخلفاء من بعده. ويكفي في ذلك معرفة خط الغائب على الأصح وفيه خلاف. (من تنقيح الأنظار).

(٢) شكل عليه، وفي حاشية ما لفظه: وجه التشكيل أن هذا غير معروف عن الشافعي، إنما ذهب إليه من ذهب من أصحابه كالماوردي وغيره كما ذكره ابن الصلاح.

(٣) في نسخة: بمذاهب.

(٤) قال الأسيوطي في الإتيان: ولا يجوز ذلك إلا إذا علم أهلية المجاز له، فأما وجوبها مع حصول الأهلية قال: فيجب أيضاً، قال: وفي فتاوى الجزري ما مقتضاه أنه لا تجب الإجازة على الشيخ، ولا يسقط الرجوع عنها إذا انكشف المجاز له غير أهل، قال: وأما ما يعتاد كثير من مشايخ القرآن من امتناعهم من الإجازة إلا بتأدية مال في مقابلها فلا يجوز إجماعاً.

وقد اختلف في الرواية بها، والذي عليه جماهير أهل العلم من المحدثين وغيرهم القول بإباحة الرواية بها.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وفي إحدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز الرواية بها، وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والأصوليين والشافعيين، حتى قال بعضهم: إن قول المحدث: «قد أجزت لك أن تروي عني» تقديره: قد أجزت لك ما لا يجوز في الشرع؛ لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع. وقال بعضهم: من قال لغيره: أجزت لك أن تروي عني ما لم تسمع فكأنه يقول: أجزت لك أن تكذب علي.

ووجه ما قاله الجمهور: إنه إذا أجاز الشيخ للمتصدي للرواية أن يروي عنه جميع مروياته فقد أخبره بها جملة، فهو كما لو أخبره بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما في القراءة على الشيخ^(١)، وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم^(٢)، وذلك يحصل بالإجازة^(٣) المفهومة.

ثم إنه كما تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها، خلافاً لبعض أهل الظاهر ومن تابعهم في إجراءاته مجرى المرسل.

(ومنها: المناولة في الأصح) لأن من شرطها أن تقترن بها الإجازة على

(قوله): «حصول الإفهام» يعني من المخبر.

(قوله): «والفهم» يعني من المجاز له.

(١) فإن الشيخ لم يحدثه نطقاً، بل ضمناً، كذلك هنا، فساغ له الرواية بالإجازة كما ساغ له الرواية بالقراءة عليه؛ لا اشتراكهما في الإخبار على سبيل التضمن. (غاية الوصول).

(٢) ولأنه ﷺ كان يرسل كتبه مع الأحاد وإن لم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها، وما ذاك إلا للإجازة. (قسطاس).

(٣) قال ابن الصلاح في كتابه في بحث الإجازة: ينبغي للمجيز إذا كتب إجازته أن يتلفظ بها، فإن اقتصر على الكتابة كان ذلك إجازة جائزة إذا اقترن بقصد الإجازة، غير أنها أنقص مرتبة من الإجازة الملفوظ بها، وغير مستبعد تصحيح ذلك بمجرد هذه الكتابة كما في باب الرواية التي جعلت فيها القراءة على الشيخ مع أنه لم يلفظ بها قرأ عليه إخباراً منه بما قرأ عليه على ما تقدم بيانه.

الصحيح، وصورتها أن يدفع^(١) إليه أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول: هذا سماعي أو روايتي عن فلان أجزت لك روايته، ثم يقيه في يده تمليكاً أو إلى أن ينسخه.

أو يحيي الطالب إلى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ ثم يعيده ويقول: أجزت لك روايته عني، أو اروه عني، ويسمى هذا عرض المناولة. وإذا قلنا: إن المناولة نوع من الإجازة فهذه أقوى أنواعها على الإطلاق^(٢)؛ ولذا أحلها مالك وغيره من أئمة الحديث محل السماع^(٣). وقال بعض الناس: إنها مرتبة من مراتب الرواية برأسها، وإنها تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالإجازة أو لا؛ وذلك لأنها لا تخلو من^(٤) إشعار بالإذن في الرواية.

(قوله): «على الإطلاق» إشارة إلى صور المناولة السابقة، ومع الإجازة وغيرها.

(١) أي: الشيخ.

(٢) وهذا عند المحدثين، وخالف في ذلك الأصوليون، ورأوا أنها لا تفيد تأكيداً، صرح به إمام الحرمين والغزالي وابن القشيري وقالوا: المناولة ليست شرطاً ولا تفيد تأكيداً^[١]، وإنها هي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين. (من البحر المحيط للزركشي).

(٣) قال أبو زرعة في شرح الجمع: ذهب بعضهم إلى أنها في رتبة السماع، حكاه أبو عبد الله الحاكم عن ابن شهاب وربيعة الرأي ويحيى بن سعيد الأنصاري ومالك في آخرين. وقال والدي رحمته الله: إنه خلط عرض المناولة بعرض السماع، وحكاه الخطيب عن ابن خزيمة، لكن الصحيح انحطاط المناولة عن السماع. اهـ قال السيد محمد بن إبراهيم في التنقيح ما لفظه: وأما إن لم تقترن بالإجازة ولا قال المناول للطالب: اروه عني ما في هذا الكتاب ولا نحو ذلك فإن أهل العلم اختلفوا في جواز الرواية بها، واختلافهم مبني على أن الرواية هل من شرطها الإذن أو لا؟ الصحيح أن الإذن غير مشروط في الإخبار، فكذلك هنا إذا أخبر أن الكتاب سماعه وأن النسخة صحيحة وناولها الطالب لينسخها أو ينقل منها فإن ذلك يكفي. والوجه في ذلك: أنه خبر جملي، فينزل منزلة كتب النبي ﷺ التي كان ينفذ بها مع الرسل، ولم تكن الرسل تحفظها وتسمعها على النبي ﷺ، وإنما يخبرون خبراً جملياً أنها كتب رسول الله ﷺ وأن ما فيها منسوب إليه. اهـ بحروفه.

(٤) في نسخة: عن.

[١] - لفظ البحر المحيط: ولا فيها مزيد تأكيد.

(فيقول) الراوي بطريق المناولة والإجازة على الصحيح الذي عليه أهل التحري والورع: **(حدثني وأخبرني)** وحدثنا وأخبرنا **(مقيداً)** بقوله مناولة أو إجازة أو إذن أو فيما أذن لي فيه أو نحو ذلك، أو يقول: أجاز لي أو أجازني أو ناولني أو ما أشبه ذلك.

وقوله: **(على خلاف فيه)** يعني في وجوب التقييد، فإن بعض المحدثين منهم الزهري ومالك^(١) أجازوا إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالإجازة.

(و) يجوز أن يقال في الرواية بالإجازة: **(أنبأني باتفاق)** بين المتأخرين من المحدثين، وأما متقدموهم فكان أنبأنا عندهم بمثابة أخبرنا.

والوجه عند المتأخرين أن العرف إطلاق الأنباء على مطلق الإيذان بالشيء والإعلام به، يقال: هذا الفعل ينبي عن العداوة أو المحبة، وقال^(٢): تنبئك العينان ما القلب كاتم^(٣) من الغل والبغضاء بالنظر الشزر^(٤)

(و) الإجازة **(تجوز للموجودين)** وهي على أنواع^(٥): أولها: الإجازة لمعين في معين، نحو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني كذا، كالكتاب الفلاني أو ما اشتملت عليه فهرستي هذه، وزعم بعضهم أنه لا خلاف في جواز الرواية بهذا النوع، وإنما الخلاف^(٦) في غيره، والظاهر الإطلاق.

(قوله): «وهي على أنواع» أي: الإجازة من حيث هي.

(قوله): «فهرستي» الفهرسة بكسر الفاء بيان ما اشتمل عليه الكتاب من الأبواب والمقاصد ونحوها.

(١) وربيعة الرأي ويحيى بن سعيد الأنصاري.

(٢) سويد بن الصامت.

(٣) في المخطوطات: ما هو كاتم.

(٤) في نسخة: والنظر الشزر.

(٥) في حاشية: صور الإجازة سبع، المقبول منها ما أشار إليه ابن الإمام عليه السلام بقوله: وتجوز للموجودين، وأعلىها أن تكون لخاص في خاص كما أشار إليه في الشرح بقوله: لمعين في معين.

(٦) خلاف أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي في إحدى الروايتين.

وثانيها: الإجازة^(١) لمعين في غير معين، نحو أن يقول: أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي أو مروياتي، والخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر، والجمهور على الجواز وإيجاب العمل.

وثالثها: إجازة العموم، كأجزت للمسلمين أو لكل أحد^(٢) أو لمن أدرك زماني^(٣)، والخلاف في هذا النوع أقوى مما قبله، وكثير من العلماء يميلون إلى جواز إجازة العموم وإن لم يستعملها أحد من الذين يقتدى بهم.

ورابعها: إجازة المعدوم، وإليها أشار بقوله: **(لا لنسل فلان أو من يوجد من بني فلان^(٤) على الأصح)** من القولين؛ لأن الإجازة في حكم الإخبار بالمجاز جملة على ما قدمناه، فلا يصح للمعدوم كما لا يصح إخباره.

وذهب بعض المحدثين^(٥) والأصوليين إلى جوازها بناء على أن الإجازة إذن لا محادثة، ويلزم عليه جوازها لمن لم يوجد مطلقاً، ولا قائل به.

قال ابن الصلاح: لو قدرنا أنها إذن لم تصح للمعدوم كما لا يصح الإذن في باب الوكالة للمعدوم؛ لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه^(٦) من المأذون له.

(قوله): «لا يصح فيها المأذون فيه» وهو البيع مثلاً.

(١) في غاية الوصول: إما أن تكون الإجازة للموجود أو للمعدوم، والأولى إما أن تكون منحصرة في شخص بعينه أو غير منحصرة، فالأولى وهي الإجازة لشخص معين بأن يقول الشيخ: أجزت لك أن تروي عني الكتاب المعين هل هي جائزة أم لا؟ اتفق الأكثر على جوازها، خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف.

(٢) في نسخة: واحد.

(٣) أن يروي عني الكتاب الفلاني، ثم لعام في عام كأجزت للمسلمين أن يرووا عني جميع مسموعاتي. (شرح غاية لابن جحاف). قال الحاكم رحمته الله: الذي اختاره وعهدت عليه أكثر مشائخي وأئمة عصري أن يقول فيما عرض على المحدث فأجاز له روايته مشافهة: أنبأني فلان، وكان البيهقي يقول: أنبأنا فلان إجازة. (تنقيح [والتصحيح منه]).

(٤) هذه للمعدوم ابتداء ولو كان له نوع تعيين، كتقييده بكونه من ورثة فلان. (من شرح الغاية لابن جحاف).

(٥) هو الخطيب.

(٦) كالبيع مثلاً.

ومن^(١) الناس من يذهب إلى جواز إجازة المعدوم معطوفاً على الموجود^(٢)، كأجزت لك ولولدك أو عقبك ما تناسلوا.

ومن الناس من يذهب إلى جواز الإجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التحمل، وهو مبني على أنها إذن.

(ولا) تجوز الإجازة (لن يوجد) من المسلمين (مطلقاً)^(٣) إجماعاً^(٤).

المرتبة الخامسة قوله: **(أو عن خط، وتسمى الوجادة)** وهي أن يقف على كتاب بخط شيخ فيه أحاديث يرويها ولم يلقه أو لقيه ولكن لم يسمعها منه **(فيقول)** الواقف على الخط: **(وجدت وقرأت بخط فلان)** ويسوق الإسناد والمتن وقد استمر عليه العمل قديماً وحديثاً، وهو من باب المنقطع والمرسل غير أنه أخذ شوباً من الاتصال بقوله: وجدت بخط فلان.

[حكم قبول المرسل]

مسألة: اختلف الناس (في قبول المرسل)^(٥) من الأحاديث على أقوال (وهو

قوله): «الوجادة» هي مصدر مولد لم تنطق به العرب، فرعه للمولود لما وجدوا العرب فرقوا^[١] بين مصادر وجد لاختلف معانيها، كذا في شرح الجمع.

(١) واستقره ابن الصلاح.

(٢) وقد فعل ذلك أبو بكر بن أبي داود فقال: أجزت لك ولولدك ولحبل الحبل، يعني الذين لم يولدوا بعد. (شرح أبي زرعة على الجمع).

(٣) أي: من غير تقييد بنسل فلان أو من يوجد من بني فلان.

(٤) ينظر في دعوى الإجماع؛ فقد حكى الخلاف في شرح النخبة.

(٥) الأولى حذف لفظ قبول، فيكون الكلام: مسألة في المرسل القبول؛ إذ لا معنى لقوله: في قبول المرسل القبول وعدمه.

[١] - فقالوا فيه بمعنى الإصابة وجد الضالة يجدها وجدانا، وبمعنى الحزن وجد يجد وجدا، وبمعنى الغنى والثروة وجد يجد جدة، ولما كان هذا المعنى رابعاً اخترع المولدون مصدراً رابعاً فقالوا: وجد بخط فلان وجادة، وهي أن تجد حديثاً بخط رجل سواء عاصره أم لا ثم تحدث به ولم يُجَزْ لك، فتقول: وجدت بخط فلان أو قرأت بخطه، وليس لك روايته عنه بصيغة حدثنا أو أخبرنا أو غيرهما مما يوهم السماع، ويجوز لك العمل بها تضمينه ذلك الحديث عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي وأكثر الأصوليين إذا غلب على ظنك صحته (من شرح ابن جحاف على الغاية).

ما أسقط فيه راو أو أكثر^(١) كقول التابعي.

فإن كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقاً^(٢)، وإن كان غيره أو معه غيره فكذلك عند الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين، وبعضهم يسمي ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعاً، وما سقط فيه أكثر من واحد معضلاً، ولا يسمي شيئاً من هذين النوعين مرسلًا.

ومن المراسيل^(٣) ما يرويه أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه^(٤).

(قوله): «كقول التابعي» يعني قوله: قال رسول الله ﷺ، ولو صرح به لكان أظهر كما ذلك عبارة غيره كالسعد.

(قوله): «وإن كان غيره» أي: كان الساقط غير الصحابي.

(قوله): «أو معه غيره» أي: كان مع الصحابي ساقط آخر غير صحابي، بأن يروي التابعي عن تابعي وصحابي ويسقطها.

(قوله): «ولم يسمعه منه ﷺ» بهذا الاعتبار لا فرق بين الأحداث وغيرهم، ولعل ذكر الأحداث لا للاحتراز، بل لأنهم مظنة عدم السماع.

(١) عرف ابن الحاجب المرسل بأنه قول غير الصحابي: قال رسول الله ﷺ كذا. قال الملا حبيب: إنما خص المرسل بذلك ولم يجعله متناولاً لما قال فيه الصحابي: قال كذا ولم يسمع منه بل من صحابي آخر أو تابعي وذلك لأن حديث المرسل من الصحابي لم يقع خلاف في قبوله، وذلك لأن الصحابي لم يجزم بالإسناد إليه ﷺ ما لم يكن المروي عنه عدلاً بالاتفاق، ولما كان جل غرضه تحرير المذاهب وبيان الخلاف لم يجعل الكلام متناولاً له. وقد يجعل المرسل أخص من ذلك، وهو أن يكون الراوي تابعياً، ولم يفسر هذا الموضع بذلك لأن الخلاف وقع في أعم من ذلك، ثم لو جعل المرسل بالمعنى الأعم الشامل للصحابي يحتاج في توجيه التعريف إلى تكلف، وهو أن يقال: إن الصحابي إذا نقل عن غيره ﷺ كان بهذا الاعتبار غير صحابي فتأمل.

(٢) يعني بين المحدثين وغيرهم، لكن في تنقيح الأنظار ما لفظه: المرسل عند الأكثر من المحدثين قول التابعي: قال رسول الله ﷺ، وبه قطع الحاكم وغيره من أهل الحديث، وقيل: إنه يختص بما أرسله كبار التابعين الذين أكثر حديثهم عن الصحابة، كابن المسيب وقيس بن أبي حازم وعبيد الله بن عدي بن الخيار، دون صغارهم الذين لم يلقوا إلا الواحد والاثنين من الصحابة وأكثر أحاديثهم عن التابعين، فأحاديث هؤلاء منقطعة، حكاه ابن عبد البر عن قوم من أهل الحديث.

(٣) في (ب، ج، د): المرسل.

(٤) والطريق إلى عدم سماعهم الإخبار بعدم السماع.

القول الأول: **(القبول)** له مطلقاً، وهو رأي جمهور أئمتنا عليه السلام ^(١) والمعتزلة والحنفية والمالكية وأحمد في أشهر الروايتين عنه والآمدني وبعض أهل الحديث.

(و) الثاني من الأقوال: (عدمه) أي: عدم القبول **(مطلقاً)** ^(٢) وهو رأي جمهور أهل الحديث.

والثالث قوله: **(أو من غير الصحابة فقط)** يعني أنه لا يقبل المرسل من غيرهم ويقبل منهم، وهو قول الجمهور من المحدثين ^(٣)، وذلك لأن الجهالة بالصحابي غير قاذحة بناء على القول بعدالتهم على الإطلاق؛ ولهذا لم يعده بعضهم من أقسام ^(٤) المرسل، وهذا التعليل معلول؛ لأنها لو كانت غير قاذحة للزم قبول مراسيل أكابر

(قوله): «قول الجمهور من المحدثين» صوابه جمهور العلماء **[١]**؛ لأنه سيأتي أن جمهور أهل الحديث على عدم قبوله في غير الصحابي لا مطلقاً.

(قوله): «لأن الجهالة بالصحابي» يعني الذي أسقط.

(قوله): «لأنها» أي: الجهالة.

(١) فالمعتبر عندهم صحته عند المؤلف العدل.

(*) إشارة إلى مذهب المؤيد بالله ورواه عن الناصر في خطبة شرح التجريد - أنه لا يقبل المراسيل.

(٢) ذكر في تنقيح الأنظار في سياق الرد من جانب المحدثين على من قال بقبول المراسيل ما لفظه: أحدهما: أن قبول مراسيل الصحابة مجمع على جوازه، ممن روى الإجماع عليه ابن عبد البر في تمهيده، ذكره في حديث ابن عمر في المواقيت. اهـ لكنه حكى فيه أيضاً في موضع آخر عن الزين أن بعض الخنفية ادعى الإجماع على ذلك وأنه غير جيد لأنه قد خالف في ذلك أبو إسحاق الاسفرايني.

(*) قال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في تنقيح الأنظار بعد إيراد سؤالين على المحدثين ما لفظه: فثبت بهذا أن المتأخرين من المحدثين قد وافقوا على قبول بعض المراسيل، وهو ما نص على صحته ثقة عارف بهذا الشأن؛ لارتفاع العلل الموهية للمراسيل عن هذا النوع منها كما وافقوا على قبول مراسيل الصحابة لمثل ذلك.

(٣) هذا هو المذكور في الفصول وغيرها.

(*) وفي العقد للقرشي في سياق شروط الأخذ بخبر الأحاد ما لفظه: واشترطت الظاهرية وبعض المحدثين ألا يكون الخبر مراسلاً، أي: محذوف الإسناد، سواء كان راويه صحابياً أو تابعياً أو غيرهما.

(٤) الظاهر أن يقال: ولهذا خصص البحث به.

[١] - نسبة في المعيار إلى بعض أصحاب الحديث، فتصويب المحشي غير ظاهر باعتبار الأقوال. (ح عن خط شيخه).

التابعين؛ لأن الظاهر أن لا واسطة فيها غير الصحابي^(١)، وقد صرح الجماهير من أهل الحديث بعدم قبولها، كما قال مسلم في صدر صحيحه: المرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة^(٢).

الرابع قوله: **(أو مع التابعين وأئمة^(٣) النقل^(٤))** معنى هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وأئمة النقل، وأما مرسل هؤلاء فمقبول، وهذا مذهب عيسى بن أبان. وفي رواية عنه أنه يقبل أيضاً مرسل تابعي التابعين.

الخامس قوله: **(والشافعي^{رحمته الله})** **(يقبل)** المرسل إذا تأكد بما يظن معه صدقه، وذلك بأمور، منها: أنه يقبل من الرواة **(من)** يعرف أنه **(لا يرسل إلا عن عدل^(٥))** ومثل بمراسيل سعيد بن المسيب.

(قوله): «بعدم قبولها» أي: مراسيل أكابر التابعين.

(قوله): «في أصل قولنا.. إلخ» أي أهل الحديث، وفي زيادة لفظ أصل دفع لقول من زعم أن الشافعي أول من اخترع رد المرسل، ووجه الدفع أن الرد إذا كان أصل قول أهل العلم بالأخبار فكيف يقال: إن الشافعي اخترعه بعد دهور متطاولة مع [١] أن الرد من أصولهم المقررة عندهم؟ ذكر معناه في شرح الجمع.

(قوله): «والشافعي يقبل من لا يرسل إلا عن عدل» قال في شرح الجمع: هذا معنى قول الشافعي رحمته الله: أقبل مراسيل ابن المسيب؛ لأنني اعتبرتها فوجدته لا يرسل إلا عن يقبل خبره، ومن هذا حاله أحببت مراسيله. ومنه يعلم أن الشافعي يطرد ذلك فيمن كان على صفة ابن المسيب.

- (١) كما أن الظاهر أن لا واسطة في مرسل الصحابي غير الصحابي مع احتمال أن يكون فيه واسطة غير صحابي، إلا أن احتمال ذلك في مراسيل التابعين أكثر. (منقولة).
- (٢) للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابياً؛ لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قاذح. (محلي).
- (٣) يعني ممن اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا بصحة الرواية، كسعيد بن المسيب والشعبي. (سعد).
- (٤) للحديث. (عضد).
- (٥) أي: أنه استقرئ أمره فكان إذا أرسل لا يرسل إلا عن ثقة. (من شرح أبي زرعة).
- (*) فيه إشارة إلى أن الشافعي لا يخص مراسيل ابن المسيب بالقبول. قال الموزعي في كتابه الاستعداد إلى رتبة الاجتهاد في أثناء كلام: ثم إن الشافعي قبل المراسيل من كبار التابعين خاصة ورده ممن هو دونهم في العلم، أو بعدهم وإن ساوهم في العلم؛ لكثرة الوسائط والإحالات.

ومنها: من أشار إليه بقوله: **(أو عضد)** بشيء من المرجحات^(١)، وذلك إما **(بقول صحابي أو فعله أو فعل الأكثر)**^(٢) من الأمة أو قولهم، ومنها قوله: **(أو أسنده)** غيره، ومنها قوله: **(أو أرسله غيره)** إذا كان المحتج بمرساله وغيره مُسنداً أو مُرسلاً **(مختلفي الشيوخ)**^(٣) فإنه يجب العمل بالمرسل وإن لم يُقَمَّ المُسند والمرسل الآخر حجة لضعف في سندهما^(٤).

السادس قوله: **(والمختار قبول من)** غلب على الظن أنه **(لا يرسل إلا عن عدل لا غير)** فإذا قلنا: إن المرسل مقصور على قول التابعي: قال رسول الله ﷺ ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما أرسله.

(قوله): «أو عضده [١]» أي: عضد مرسل كبار التابعين، كذا في شرح الجمع.
(قوله): «بقول صحابي» قول الصحابي إنما هو مرجع للقبول يدل على أن للمرسل أصلاً في الشريعة، فلا يبتني على كون قوله حجة.
(قوله): «إذا كان المحتج بمرساله» أي: مرسل من لا يرسل إلا عن عدل، وقوله: (وغيره) أي: المحتج.
(قوله): «مسنداً أو مرسلًا» بكسر النون والسين، حالان من غيره.
(قوله): «مختلفي الشيوخ» احتراز عن مرسل أبي العالية في انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة فإنه روي مرسلًا عن غيره، لكن تبعت مراسلاته فوجدت كلها راجعة إلى مرسل أبي العالية، ذكره في شرح الجمع.
(قوله): «لضعف في سندهما» فيحصل لهما قوة بالاجتماع؛ لأن الاجتماع يثير ظناً غالباً، فإن من الشايخ: ضعيفان يغلبان قوياً، ذكره في شرح الجمع. ومن ذلك المحفوف بالقرائن في إفادته القطع مع أنه لا يفيد ذلك بمجرده ولا القرائن بمجردها.

(١) يفهم من هذا أن للشافعي قولاً في كون هذه المقويات حجة، وإلا فانضمام ما ليس بحجة لا يوجب الحجية، كما في انضمام ضعيف إلى ضعيف. اهـ في هذه الحاشية نظر؛ لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن، ومن الشائع: فضعفان يغلبان قوياً، مع أن للاجتماع قوة ليس للانفراد كما في التواتر على ما مر.
 (٢) ليس فيهم صحابي. (محلي).
 (٣) خبر كان.

(٤) في شرح أبي زرعة على الجمع بعد ذكر المسند الذي يعضد المرسل ما لفظه: قال في المحصول: وهذا في مسند لم تقم الحجة بإسناده، وقال غيره: بل هو في مسند صحيح. فعلى الأول يحصل لهما قوة بالاجتماع ويتقوى كل منهما بالآخر، وعلى الثاني يتبين بمجيء المسند صحة المرسل ويصيران دليلين يرجحان إذا عارضهما دليل آخر.

[١] - عبارة المتن: أو عضد بلا ضمير، وتخصيص المرسل بمرسل كبار التابعين لا يناسب إطلاق ابن الإمام. (ح عن خط شيخه).

وإن قلنا: إنه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات الأئمة المعروفين بالأمانة والحفظ كالهادي عليه السلام ومن في طبقة من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة^(١)؛ وذلك لأن من ظاهر أحواله الثقة والدين والأمانة يبعد أن يروي الأخبار الواردة في العبادات والأحكام الشرعية عمن لا يثق به من دون أن ينبه على ذلك ويدل عليه؛ لأن الغرض من روايتها الرجوع إليها والعمل بموجبها^(٢).

وأما المرسلات التي نجدتها في كتب المتأخرين من أصحابنا وغيرهم فإننا إذا فتننا عن أسانيدنا وجدنا المجروح فيها كثيراً^(٣) إلا أن يقال بقبول خبر المجهول،

(قوله): «وجدنا للمجروح فيها كثيراً» هذا قريب مما ذكره في حواشي الفصول عن السيد محمد بن إبراهيم حيث ذكر أن من أصحابنا من يروي حجبنا وحجب الخصوم وما يصحونه وما يضعفونه بصفة واحدة، ولم يقتصروا على حذف أسانيد الثقات دون الضعفاء، قال: وينبغي كثرة انتقاد الحديث من غير غلو ولا تقصير فإنها يمنع الخير الكثير، أما التقصير فيمنع الخير، وهو رد الخبر الضعيف، وخيار الأمور أوساها ولا تقر بطلانها ولا إفراطها.

(١) قال الملا ميرزا جان: ومختار ابن الحاجب أنه إن كان الراوي من أئمة نقل الحديث قبل، وإلا لم يقبل، واحتج له بأن إرسال الأئمة كان مشهوراً مقبولاً فيما بينهم لم ينكره أحد فكان إجماعاً، وبأنه لو لم يكن المروي عنه عدلاً لكان الجزم بالإسناد بروايته الموهوم لأنه سمع من عدل تدليساً في الحديث، وهو بعيد من أئمة النقل، وإن لم يكن بعيداً ممن هو عدل من غيرهم لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث. إلى أن قال: وظاهر أن الأئمة وإن كان الظاهر من حالهم أن تحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم، بل كثيراً ما يتحقق في غيرهم، بل كثيراً ما يوجد من علم من عاداتهم أنهم لا يروون إلا عن عدل، فالأصوب في تقرير المسألة أن يقال: إذا وقع الإرسال ممن عرف هذه المسألة -وهي أنه لا يجوز الجزم بالإسناد إذا لم يكن المروي عنه عدلاً- كان مقبولاً سواء كان من أئمة النقل أو من غيرهم، وإلا فلا. ثم قال: والأظهر أن يقال: إذا عرف المسألة أو علم من عاداته أنه لا يرسل إلا إذا كان عنده عدلاً قبل، وإلا فلا. اهـ باختصار.

(٢) يوضحه أنه لم يمكننا من النظر فيما نجرحه به بذكر اسمه، فيجب أن يسقط عنا الحرج وأن نقضي بأنه ما قطع بالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا وهو عنده عدل موثق بروايته. (تحرير العنسي).

(٣) قال السيد العلامة المحدث الحافظ صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير في الفلك الدوار ما لفظه: البحث الأول في أسانيد العترة وأنه أصح الأسانيد، وهذا أمر لا امتراء فيه عند أهل المذهب، ومستنداتهم المتصلة هي التي تسمى سلسلة الذهب. قال مولانا عز الدين محمد بن إبراهيم رحمته الله: رواية أئمتنا إذا تسلسل إسنادها بهم فهي أصح الأسانيد مطلقاً^[١]، لكنه يقل وجودها على هذه الصفة،=

[١]- قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي عليه السلام في تعليقه على هذا الكلام: «قلت: وهذا التفات منه إلى مذهب أهل بيته الأطهار، بعد شدة جوح، وكثرة طموح، ولم يحقق النظر، حتى كثر بالاستدراك ناقضاً لما قدم، وناكثاً لما أبرم، فقال: ولكنه يقل وجودها على هذه الصفة. (لوامع الأنوار ١/ ١٤٥ ط ٤).

ولا قائل به على الإطلاق، فإن أبا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقاً بل إلى تابعي التابعين

(قوله): «ولا قائل به على الإطلاق» قد تقدم أن محمد بن منصور والقاضي وابن زيد وابن فورك ممن يقبل المجهول وظاهره الإطلاق.

(قوله): «لم يقل بقبوله مطلقاً» قد تقدم عن أبي حنيفة الإطلاق، وسيأتي في التقليد مثله.

= ولا أعلم في كتاب الأحكام حديثاً على هذه الصفة إلا حديثاً واحداً إلا أن يكون مرسلأ أو مقطوعاً أو مدخلاً فيه غيرهم من الرواة [١]. قال: وقد قيل: إن أصح أسانيدهم: جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، إذا كان الراوي عن جعفر ثقة، وفيه قال أحمد بن حنبل: هذا إسناد لو مسح به على مريض لشفي، رواه المنصور بالله في المجموع المنصوري، وما أحسن قوله في ذلك مجيباً لصاحب الخارقة وغيره من أهل البلادة حين سألوه عن الإسناد شعراً:

كم بين قولي عن أبي عن جده	وأبو أي فهو النبي الهادي
وفتى يقول حكى لنا أبا خنا	ما ذلك الإسناد من إسنادي
خذ ما دنى ودع البعيد لشأنه	يغنيك دانيه عن الإبعاد
ما أحسن النظر البليغ لمنصف	في مقتضى الإصدار والإيراد

إلى أن قال في الفلك الدوار: ومما صنف في ذلك لأهل مذهبنا الشريف الزيدي المنيف مجموع زيد بن علي عليه السلام والسير للنفس الزكية، ومنها أخذ محمد بن الحسن الشيباني، وأحاديث كتب الإمام القاسم بن إبراهيم وهي نحو العشرين، ومصنفات علامة الشيعة ومحدثهم وحافظهم محمد بن منصور بن يزيد المرادي المقرئ الكوفي رحمته الله، وهي عديدة من أجلها كتاب علوم آل محمد عليهم السلام بزياداته، ويعرف بأمالى أحمد بن عيسى بن زيد، وسماه الإمام المنصور بالله بدائع الأنوار في محاسن الآثار. قال مولانا عز الدين محمد بن إبراهيم الوزير: وهو أساس علم الزيدية ومنتقى كتبهم، ويذكر فيه الأسانيد. ومصنفات الإمام الهادي إلى الحق عليه السلام ثمانية وأربعون كتاباً، منها تفسير القرآن ستة أجزاء، ومعاني القرآن تسعة أجزاء، وكتاب السنة، إلى أن قال: ومصنفات القاسم بن علي العياني وولده الحسين بن القاسم، وقد بلغت مصنفاته إلى السبعين. ثم قال: ومن أكثرها جمعاً وأجلها نفعاً كتاب الجامع الكافي المعروف بجامع آل محمد عليهم السلام الذي صنفه السيد الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن الحسني، وهو ستة مجلدات، ويشتمل من الأحاديث والآثار وأقوال الصحابة والتابعين ومذهب العترة الطاهرين على ما لم يجمع في غيره. هذا ما أردنا نقله من الفلك الدوار، وقد أشبع فيه المقام، وذكر فيه جملة وافرة من مؤلفات أئمتنا عليهم السلام وشيعتهم، فليراجعهم من أحب الوقوف عليه.

[١] - قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمته الله في تعليقه على هذا الكلام: **قلت:** الله المستعان! أما كان هذين العالمين [أي: محمد بن إبراهيم الوزير ومحمد بن إساعيل الأمير] مندوحة عن الإظهار لعدم مشارفتها - فضلاً عن إتيانها - لأشهر مؤلفات إمام أئمتها الهادي إلى الحق، فكيف بمؤلفات غيره من آبائنا وأهل بيتها سادة الخلق عليهم السلام؟! ولقد كان لها غنية لما هم فيه من الخدمة والعناية، والتصحيح والتنقيح والتوضيح، والتعديد لكل حديث، والتفتيش عن كل مسند ومرسل ومعلق ومعضل.. إلى آخر المصطلح الأطول، والبحث على كل مشكل؛ كل ذلك في كتب العامة. وأما مؤلفات أهل بيتها، عترة محمد عليهم السلام وورثته وقرناء كتاب ربه وستته، فهي عنها بمعزل إن في هذا عبرة لأولي الأبصار. (لوامع الأنوار ١/ ١٤٦ ط ٤).

لقوله ﷺ: ((خير القرون قرني...)) الحديث؛ ولذا اختلف هو وصاحبا، فقضى بظاهر العدالة للحوقه لتابعي التابعين، لا هما لعدم لحوقهما لهم، وهذا معنى قوله: **(لأن الظن واقف عنده)** أي: عند مرسل من لا يرسل إلا عن عدل لا يتعداه إلى مرسل غيره.

احتج (القابلون) للمراسيل على الإطلاق بقولهم: (أطبق الصحابة والتابعون على القبول من غير نكير^(١)) ألا ترى أن ابن عباس روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((لا ربا إلا في النسيئة)) فلما بوحث في ذلك أخبر بأنه سمعه من أسامة بن زيد، وروى أنه ﷺ لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة، ثم أخبر بأنه سمعه من الفضل بن العباس.

وروى أبو هريرة عنه ﷺ أنه قال: ((من أصبح جنباً فلا صوم له)) ثم ذكر أنه سمعه من الفضل بن العباس.

وروى ابن عمر عنه ﷺ أنه قال: ((من شيع جنازة فله قيراط من الأجر، ومن مكث إلى أن يدفن الميت فله قيراطان)) ثم أخبر من بعد ذلك أنه سمعه من أبي هريرة. وروي عن البراء أنه قال: ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، وإنما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره.

وقد ذكر أهل العلم بالتواريخ أن ابن عباس لم يسمع من النبي ﷺ إلا القليل^(٢) من الحديث لصغر سنه، وقد روى عنه ﷺ الكثير^(٣).

(قوله): «للحوق» أي: للحوق أي حنيفة.

(١) وبأن الأدلة الدالة على التعبد بخبر الواحد لم تفصل بين المسند والمرسل. (من القسطاس).

(٢) في غاية الوصول ما لفظه: فإن الصحابة قبلوا خبر عبدالله بن عباس مع أنه لم يرو عن رسول الله ﷺ إلا أربعة أحاديث. اهـ وفي تحرير العنسي رحمته الله ما لفظه: قيل: هو - أي: القليل الذي سمعه ابن عباس من رسول الله ﷺ - بضعة عشر حديثاً، وفي حاشية: وقيل: خمسة.

(٣) ولا يذكر من حديثه، فلم يقل قائل من الصحابة: لم تطلق الرواية وأنت ما سمعت شيئاً عن رسول الله ﷺ إلا القليل؟ وهم كانوا يعلمون أحواله. (تحرير العنسي).

ثم إنه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لا مرأى فيه أنه ما زال الإرسال من الأئمة والتابعين كابن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم وإيراد مراسيلهم، واشتهر قبوله من غير إنكار منكر فكان إجماعاً^(١).

(قلنا:) ما ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه **(لا يفيد تعميماً)** وشمولاً لكل من وقع عنه الإرسال كما هو المدعى؛ وذلك لأن من عدتموه من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة لا يرسلون إلا عمن ارتضوه في دينه وضبطه، ألا ترى أنه اشتهر عن إبراهيم النخعي أنه قال: إذا حدثتكم عن رجل^(٢) عن عبدالله فإنما سمعته منه فقط، وإذا قلت لكم: قال عبدالله فقد سمعته من جماعة عنه، فأخبر أنه لا يطلق القول عن عبدالله إلا إذا قوي له أنه قاله، ولهذا الوجه قال بعض الناس: إن المرسل أقوى من المسند.

(على أن الظاهر^(٣) الإسناد في الصحابة) فإذا قال صحابي: قال رسول الله ﷺ فالظاهر المشافهة، ويدل على ذلك ذهاب الجاهل من أئمة الحديث

(قوله): «وإيراد مراسيلهم» أي: يطول إيراد مراسيلهم.

(قوله): «عن عبدالله» أي: ابن مسعود.

(قوله): «وإنما سمعته منه» أي: من الرجل.

(١) قال البلقيني في علوم الحديث: وذكر محمد بن جرير الطبري أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل، ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين. قال ابن عبد البر: كأن ابن جرير يعني أن الشافعي أول من أبى قبول المراسيل. (من تنقيح الأنظار).

(*) لا يقال: يلزم أن يكون تارك العمل بالمرسل خارقاً للإجماع، وهو باطل؛ لكون خارق الإجماع عاصياً؛ لأننا نقول: إن الإجماع إذا كان ظنياً أو استدلالياً لا يلزم خروج المخالف له عن العدالة. (من غاية الوصول تفسير الكلام المختصر للحلي).

(٢) معين. كذا في بعض النسخ.

(٣) يقال: لا يسمع هذا الظاهر؛ إذ لا يجدي في نفي الوقوع بعدما ثبت عن ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما.

وغيرهم إلى أن الإسناد المعنعن إذا ثبت ملاقة من أضيفت إليهم العننة بعضهم^(١) لبعض من قبيل الإسناد المتصل وإيراد أهل الصحاح له في تصانيفهم، وكاد^(٢) ابن عبد البر يدعي إجماع أئمة الحديث على ذلك.

وروى ابن الصلاح دعوى الإجماع عليه عن بعض الحفاظ، فإذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ «عن» فبالحري أن يكون في التعبير بلفظ «قال» لما سبق.

(قيل) في الاحتجاج للقابلين للمراسيل ثانياً: (إرسال العدل)^(٣) (تعديل، قلنا): إن وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى التعميم، وإن كان من غيرهم فنحن **(نقطع بوقوعه) منهم وهو (عن غير ثقة) كما ذكرناه في كتب المتأخرين.**

احتج (الرادون) للمراسيل على الإطلاق بأنه (لو قبل) المرسل (لقبل مع الشك)^(٤) واللازم باطل بالاتفاق.

بيان الملازمة: قوله: **(لجواز أن لا يعدل) من تركه من الرواة (لو سئل) عن حاله، وإذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن.**

(قوله): «وإيراد أهل الصحاح» عطف على ذهاب الجماهير.

(قوله): «لما سبق» من أن الظاهر المشافهة في قال رسول الله ﷺ.

(قوله): «ممن ذكرناه» أي: ممن لا يرسل إلا عن عدل.

(قوله): «وهو» أي: الإرسال «عن غير ثقة».

(١) مع براءتهم عن وصمة التدليس، فحيثئذ يحمل على ظاهر الاتصال إلا أن يظهر فيه خلاف ذلك. (من كتاب ابن الصلاح).

(٢) كذا ذكره ابن الصلاح، قال الزين: لا حاجة إلى قوله: كاد، فقد ادعاه. (تنقيح).

(٣) قال القاضي عبدالله بن زيد العنسي رحمته الله ما لفظه: وهذان الوجهان - أي: الإجماع وكون إرسال الثقة يجري مجرى تعديله - وإن دلا على ما ذكرناه مطلقاً فإن الأصوب في زمننا هذا أن لا تقبل المراسيل من كل من ظاهره العدالة إلا متى اشتهر بالعلم وسماع الحديث أو نص على كونه سماعاً له عن هذه حالته؛ لما عرفناه من جهل كثير ممن ظاهره العدالة المؤدي إلى الرواية لما يجد في الكتب من غير سماع.

(٤) في كون المتروك من الرواة عدلاً. (من غاية الوصول).

(*) والمراد بالشك الاحتمال القادح في ذلك الظن وإن لم يكن متساوي [١] الطرفين. (ميرزاجان).

[١] - في المطبوع: يمكن تساوي. والمثبت من حاشية ميرزاجان.

(قلنا:) هذا مسلم **(في غير من ذكرناه)** ممن عرف منه أنه لا يرسل إلا عن عدل^(١)، وهو ظاهر.

(ومعتمد الآخرين^(٢)) في تصحيح ما اشترطوه في قبول المرسل **(دعوى توقف الظن على) حصول (ما اشترطوه)** وذلك ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

(ومنه) يعني من المرسل **(المنقطع^(٣))** وهو ما لم يتصل^(٤) إسناده بأي وجه، سواء ترك ذكر الراوي من أول الإسناد أو وسطه أو آخره، إلا أن الغالب استعماله في من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر.

(قوله: «ومعتمد الآخرين» وهم أهل القول الثالث والرابع والخامس.

(قوله: «كمالك عن ابن عمر» فأسقط نافعا.

(١) في بعض الحواشي: وهو الهادي عليه السلام ممن تعلم ثقته وأمانته.

(*) قالوا: لو قبل المرسل لم يكن للإسناد فائدة، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والجواب منع الشرطية، والفائدة العلم بتفاوت الناقلين في العدالة للترجيح عند التعارض، وأيضاً رفع الخلاف الحاصل من قبول المرسل وعدم قبوله. (من المختصر وشرحه الغاية وشرح الفصول).

(٢) عيسى بن أبان والشافعي.

(٣) والموقوف هو أن يكون الحديث المروي قول الصحابي أو من دونه كالتابعي، وأمره ظاهر؛ فإنه مردود. (عضد).

(٤) وحكى الحاكم وغيره من أهل الحديث أنه ما سقط منه قبل الوصول إلى التابعي شخص واحد، وإن كان أكثر من واحد في موضع واحد سمي معضلاً، وإلا فمقطع في موضعين، ويسمى المعضل أيضاً منقطعاً، فكل معضل منقطع، وليس كل منقطع معضلاً، قال الزين: فقول الحاكم: قبل الوصول إلى التابعي ليس بجيد؛ فإنه لو سقط التابعي لكان منقطعاً. وقال ابن عبد البر: المنقطع ما لم يتصل إسناده، والمرسل مخصوص بالتابعين، فالمنقطع أعم، والمرسل بعض صور المنقطع، قال ابن الصلاح: عن بعضهم أن المنقطع مثل المرسل، وكلاهما شاملان لما لم يتصل إسناده، قال: وهذا المذهب أقرب، صار إليه طوائف من الفقهاء، وهو الذي حكاه الخطيب في كفايته. قال ابن الصلاح: والمحدثون يقولون: معضل يفتح الضاد، وهو من حيث الاشتقاق مشكل، وقد بحث عنه فوجدت له قولهم: أمر عضيل [١]، ولا التفات في ذلك إلى معضل بكسر الضاد وإن كان مثل عضيل في المعنى. (تنقيح الأنظار).

[١]- أي: مستغلق شديد، فهو فعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي. اهـ كلام ابن الصلاح. وقد يقال: إن أعضل بمعنى استغلق لازم، وأما المتعدي فهو بمعنى أعيا، فأشكال المأخذ باق غير مندفع، فالأولى أن يقال: من أعضله بمعنى أعياه، ففي القاموس: عضل عليه ضيق، وبه الأمر: اشتد كأعضل وأعضله وتعضل الداء للأطباء فأعضلهم. (ملا علي قاري من شرح النخبة).

(والمعلق) ما حذف من مبدأ إسناده واحد^(١) فأكثر.

(والمعضل) بفتح الضاد، وهو ما سقط من سنده اثنان^(٢) فصاعداً، كقول مالك: قال رسول الله ﷺ، وقول الشافعي: قال ابن عمر كذا^(٣).

وقد عرفت أن ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الأنواع، وإنما خُصِّصَت بالذكر لأن أهل الحديث يجعلونها أنواعاً متباينة ومبينة للمرسل، وقد بينا شيئاً من كلامهم في صدر المسألة.

(واختلف) على أصل المانع لقبول المرسل **(في مسند المرسل)** يعني في حديث أسنده من عرف من شأنه الإرسال هل يقبل أم لا **(والحق)** على أصلهم **(قبوله)** لحصول شرطه.

(قيل) في الاحتجاج للرادين: **(الإهمال)** من الراوي لأسماء الرواة **(دليل الضعف)** فيهم وعلى أنه يقول بجواز العمل بحديثهم؛ إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم **(فالستر إذاً)** من الراوي لمن علم ضعفه وتركيبته له **(خيانة)** منه وغش فلا يكون عدلاً فلا يقبل ما أسنده.

(قلنا:) لا نسلم أن الترك لأسماء الرواة لأجل الضعف إذ **(قد يترك للنسيان)** لاسمه **(أو)** لإيثار **(الاختصار)** في السند مع ظن العدالة.

(قوله): «وقول الشافعي.. إلخ» رواية الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر.

(قوله): «أنواعاً متباينة ولا يجدونها بهذه الحدود، بل بما تقدم.

(قوله): «لحصول شرطه وهو الظن بالصحة» [١].

(١) نحو أن يروي عن شيخ شيخه.

(*) كقول البخاري في الصوم: قال يحيى بن كثير عن عمر بن الحكم عن ثوبان عن أبي هريرة قال: إذا قاء فلا يفطر. (شرح فصول).

(٢) متصلان، ذكره ابن بهران، وهو الذي في تنقيح الأنظار، وذكره أيضاً السيوطي في ألفيته في علم الحديث.

(٣) فأسقط مالكاً ونافعاً.

[١]- الظاهر أن حصول الشرط هو الإسناد. اهـ الظاهر أن الشرط في القبول هو الظن باعتبار احتجاج الرادين فتأمل. (ح عن خط شيخه).

ولما كان بعض التدليس داخلاً في الإرسال على ما سبق من تعريفه حسن اتباعه به فقال: **(والتدليس^(١))** يكون **(إما بتسمية)** الشيخ المروي عنه **(بغير المشهور)** من اسم أو كنية أو لقب أو نسبة إلى قبيلة أو بلد أو صنعة أو نحو ذلك^(٢)، وهذا النوع يسميه أهل الحديث تدليس الشيوخ.

(أو) يكون التدليس بسبب **(إسقاط)** لبعض رجال السند، وهو نوعان: أحدهما: ما يسميه المحدثون تدليس الإسناد، وهو أن يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي إلى شيخ شيخه بـ«عن» أو «أن [أنه/نخ]» أو قال.

(قوله): «ولما كان بعض التدليس» وهو ما كان فيه إسقاط.

(قوله): «أو كنية» كأبي عبدالله، يعني الذهبي تشيهاً بالحاكم صاحب المستدرک.

(قوله): «أو لقب» نحو أن يقول: حدثني الحاكم ويريد غير صاحب المستدرک.

(قوله): «أو أن» نحو أن يقول: إنه قال كذا.

(١) هو في اللغة الخدع والخيانة وإراءة أن الأمر على خلاف ظاهره على وجه يقبح؛ ليحترز عما يكون على وجه يحسن، كإراءة الرجل غيره أنه لا يتصدق ولا يكثر العبادة وهو في الباطن مخالف لذلك محبة لإخلاص العمل لله، نص عليه القاضي عبدالله بن حسن. (شرح فصول).

(*) التدليس قسمان: أحدهما: تدليس الإسناد، وهو أن يروي عن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه، أو عن عاصره ولم يلقه موهماً أنه قد لقيه وسمعه منه. ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون أكثر. ومن شأنه أن لا يقول في ذلك: أخبرنا فلان ولا حدثنا وما أشبهها، وإنما يقول: قال فلان أو عن فلان ونحو ذلك. مثال ذلك: ما رويناه عن علي بن خشرم قال: كنا عند ابن عيينة فقال: الزهري، فقليل له: حدثكم الزهري؟ فسكت ثم قال: الزهري، فقليل له: سمعته من الزهري؟ فقال: لا لم أسمع من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري، حدثني عبدالرزاق عن معمر عن الزهري. اهـ المراد من كتاب ابن الصلاح عند ذكر التدليس.

(*) قال زين الدين: التدليس ثلاثة أقسام، ذكر ابن الصلاح منها قسمين. قلت: وفي أقسام التدليس قسم رابع لم يذكره ابن الصلاح ولا زين الدين، وهو أن يقول المدلس: حدثنا فلان وفلان وينسب السماع إلى شيخين فأكثر، ويصرح بالسماع ويقصد قصر اتصال السماع على أول من ذكر، أو يوهم بعطف الثاني عليه أنه سمعه منه وإنما سمع من الأول، ويجعل الثاني مبتدأ خبره ما بعده مما يصح فيه ذلك أو نحوه من التأويلات المخرجة له عن تعمد الكذب، وحكى الحاكم هذا النوع عن هشيم، وحكم فاعله حكم الذي قبله، يعني تدليس التسوية. (تنقيح الأنظار).

(٢) كي يوعر الطريق إلى معرفة السامع له، كقول أبي بكر بن مجاهد أحد أئمة القراء: حدثنا عبدالله بن أبي عبدالله، يريد به عبدالله بن أبي داود السجستاني. (من تنقيح الأنظار).

والثاني: ما يسميه المحدثون تدليس التسوية، وهو أن يروى حديثاً عن شيخ ثقة غير مدلس، وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة، فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الأول^(١) الضعيف الذي في السند^(٢) فيكون رجال الإسناد كله ثقات^(٣).

وقد اختلف في قبول من شأنه التدليس، فرد بعض أهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الإسناد أو تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس مجروحاً، وسواء جاء بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدث وأخبر أو بلفظ محتمل كعن وقال وأشباههما.

وجهورهم على التفصيل، فيقبلون ما رواه بلفظ مبين للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل.

وأما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح: أمره أخف^(٤)، ويختلف الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه.

والصحيح في الجميع ما أفاده المتن بقوله: **(فإن كانا)** أي: التدليس بالتسمية بغير المشهور والإسقاط **(الضعف)** في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك قبول حديثه **(فغش)** منه يُجرح به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره **(والا)** يكن ذلك لأجل الضعف بل لغرض آخر مثل كون الشيخ

(قوله): «الذي سمع» صفة للمدلس، والضعيف مفعول يسقط.

(١) وهذا شر أنواع التدليس؛ لأن شيخه وهو الثقة الأول قد لا يكون معروفاً بالتدليس، فلا يحتز الواقف على السند من عنعنته وأمثالها من الألفاظ المحتملة التي لا يقبل مثلها من المدلسين، ويكون هذا المدلس الذي يحتز من تدليسه قد أتى بلفظ السماع الصريح من شيخه فأمن بذلك من تدليسه. (تنقيح).

(٢) ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل. (تنقيح).

(٣) ولهذا سمي تدليس التسوية. (تنقيح).

(٤) قلت: وإنما كان أخف لأنه قد زال الغرر؛ فإن شيخه الذي دلس اسمه إما أن يعرف فيزول الغرر، أو لا يعرف فيكون في الإسناد مجهول كما قال زين الدين. (تنقيح).

أصغر سنّاً من الراوي أو شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من الأصاغر^(١) أو غير ذلك **(فكالإرسال^(٢))** في عدم الجرح به والخلاف^(٣) في قبوله.

[نقل الحديث بالمعنى]

مسألة: ذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين والأصوليين إلى أن (النقل) للحديث (بالمعنى جاز للعارف) بمواقع^(٤) الألفاظ، وأما غيره فلا يجوز منه بالاتفاق.

(قوله): «أصغر سنّاً من الراوي» ولم يرد بذلك الترفع^[١] بل لتلا يحصل عدم قبول الغير له.

(قوله): «أو شاركه» أي: الراوي.

(١) وقد يكون الحامل على ذلك إيهام كثرة الشيوخ، قلت: وهو مقصد يلوح على صاحبه بمحبة الشاء وعدم ثبوت الإخلاص، مع أن له محملاً صالحاً إذا تأمل وهو أن يكون كثير الشيوخ أجل قدرًا مع من لا يميز، وهم الأكثرون، فيكون ذلك داعياً لهم إلى الأخذ عن الراوي، وذلك مشتمل على قرية عظيمة، وهي إشاعة الأخبار النبوية. (تنقيح).

(٢) فإن علم أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل، وإلا لم يقبل لجهل عدالة الساقط. (شرح غاية لحفاف).

(٣) قلت: بل هو أولى بالقبول من المرسل؛ لأنه إن كان في الإسناد من لا يقبل فالحديث مردود، وإن كان عن ثقات عنده فقد أوهم المدلس أنه صحيح وقصد إيهام ذلك، بخلاف المرسل فإنه وإن أوهم الصحة فلم تظهر منه قرينة تدل على أنه قصد الإيهام، لكنه يحتمل صحته عنده. (تنقيح).

(٤) قال في التنقيح وشرحه التوضيح ما لفظه: وأما التبليغ فإنه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى؛ لقوله ﷺ: ((نضر الله امرأ - أي نعم - سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها)) ولأنه مخصوص بجوامع الكلم. وعند عامة العلماء يجوز، ولا شك أن العزيمة هو الأول، والتبرك بلفظه ﷺ أولى، لكن إذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية إلى ما ذكر، وهو في ذلك أنواع، أي: الحديث في النقل بالمعنى أنواع، فما كان محكماً يجوز للعالم باللغة، وما كان ظاهراً محتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط، وما كان مشتركاً أو مجملاً أو متشابهاً أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلاً؛ لأن في الأول - أي: المشترك - إن أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره. والثاني والثالث - أي: المجلل والمتشابه - لا يمكن نقلهما بالمعنى، وفي الأخير - أي: ما كان من جوامع الكلم - لا بد من اللفظ فيه؛ لإحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره.

(*) بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه وفهمه؛ لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له. (محلي).

(*) يقال: ذلك حيث لم يكن للفظ محمل غير ما عناه الشارع، أما لو كان مشتركاً فلا يرويه بالمعنى وإن كان هو المقصود من الشارع بالقرينة؛ لأنه سد لباب الاجتهاد إذا حصره في معنى.

(وقيل:) لا يجوز نقله بالمعنى على الإطلاق، بل إذا كان **(بلفظ مرادف)** أي: تبديل كل لفظة بما يرادفها^(١)، كإبدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم، وهو مذهب الخطيب.

(وقيل: لا) يجوز مطلقاً، وإليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره أبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة، وأما ما نقل عن مالك من أنه كان يمنع من إبدال الباء بالتاء في بالله وتالله فهو محمول على مبالغته في الأولى؛ لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط^(٢) المذكور.

واعلم أن هذا الخلاف ليس جارياً فيما تضمنته بطون الكتب؛ إذ لا قائل بأن لأحد أن يغير لفظاً من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، وإنما رخص في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ حفظاً والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق.

(لنا) في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف أننا **(نقلت عنه)** **عليه السلام (أحاديث في وقائع متحدة بالفاظ متعددة)** مختلفة^(٣)، وتكرر ذلك وشاع وذاع **(من غير نكير)** فكان إجماعاً على الجواز.

ولنا أيضاً: أنه روي عن ابن مسعود وأبي الدرداء وأنس **رضي الله عنهم** أنهم كانوا يقولون: قال رسول الله **ﷺ** كذا أو كما قال، وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ

(قوله): «لما كان عليهم» أي: لما ثبت عليهم.

(قوله): «من الحرج» متعلق بكان [١].

(١) مع بقاء الترتيب وموقع الكلام بحاله. (شرح فصول، ومحلي).
(٢) في غاية الوصول ما لفظه: فهو محمول على مبالغته في الأولى؛ لوقوع الاتفاق بين الناس على أن الأولى الإتيان بلفظ الرسول **ﷺ** مهما أمكن، لا على المبالغة في وجوب الإتيان بلفظه فإنه كان يجوز النقل بالمعنى بشرط الإتيان بالمرادف.
(٣) والذي قاله النبي **ﷺ** واحد قطعاً، والباقي نقل بالمعنى. (شرح فصول).

[١] - (قوله): «من الحرج متعلق بكان» [٢] الظاهر أنها بيانية لما في قوله: لما كان.. إلخ فتأمل. (عن خط شيخه المغربي عافاه الله ح).

[٢] - في المطبوع: قوله: أي لما ثبت عليهم. ولعل الصواب ما أثبتناه.

بعينه وأن المروي هو المعنى، ولم ينكر عليهم أحد، فكان إجماعاً^(١).
احتج القائلون^(٢) بالمذهب **(الثاني)** بأنه **(لا خطأ)** يقدر **(مع)** الإتيان باللفظ **(المرادف)** وأما غيره فإننا نقطع باختلاف العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر، فلو جوز^(٣) وقدر وقوعه^(٤) مرتين أو ثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغيير حصل بال تكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية.
(قلنا:) ما ذكرتموه صحيح في غير العارف بمعاني الألفاظ المطلع على دقائقها وإشارتها، وليس بمتنازع فيه **(و)** أما محل النزاع فكما أنه لا يقدر خطأ مع الإتيان باللفظ المرادف **(لا)** يقدر خطأ يقع **(من العارف)** الذي لا يخفى عليه مقاصد الألفاظ.

احتج **(المانع)** على الإطلاق^(٥) بقوله ﷺ: **(نضر الله امرأً...)** الحديث المتقدم.

(١) سكوتياً.

(٢) ولنا أيضاً أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمة^[١]، فتفسيره بالعربية أولى بالجواز؛ لأنه أقرب نظماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى، ولنا أيضاً أننا نعلم أن المقصود في التخاطب إنها هو المعنى ولا عبرة باللفظ، وذلك حاصل سواء نقل بذلك اللفظ أو بغيره، والصغرى ظاهرة، والكبرى مفروضة. (عضد وغاية الوصول [والتصحيح من العضد]).

(٣) أي: الإتيان بغير المرادف.

(٤) فإنه إذا جاز للراوي نقل الحديث عن الرسول ﷺ بالمعنى جاز ذلك للراوي عن الراوي، بل هو أولى؛ إذ تبديل لفظ الراوي أولى من تبديل لفظ الرسول ﷺ، وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال؛ لأن الراوي الأول قد يغفل عن بعض فوائد اللفظ، والراوي الثاني قد يغفل عن بعض آخر إلى أن يختل المعنى بالكلية. (غاية الوصول).

(٥) بالنص والمعقول.

(٦) ((سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه))، وأداء ما سمعه كما سمعه إنما هو بنقل اللفظ بعينه، وقوله: ((فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)) أشار بذلك إلى أن السامع قد يكون أعلم من الراوي فيستفيد بذلك اللفظ المنقول ما لا يستفيدة الراوي، فوجب على الراوي نقل اللفظ بعينه. (غاية الوصول).

[١]- ولأجل ذلك كان الرسول ﷺ ينفذ الرسل إلى غير لسانهم. (غاية الوصول).

(قلنا:) هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم؛ لأنه لا مأخذ فيه للوجوب، وإنما فيه الدعاء لمن حفظه إلى أن يبلغه غيره، فهو **(حث)** له **(على الأولى^(١))** ولنا **(أيضاً)** في الجواب القول بالموجب، فإن **(ناقل المعنى)** الذي سمعه يصدق عليه أنه **(مؤد)** له **(كما سمع)** ولذلك يقول المترجم: أدبته كما سمعته^(٢).

(قيل) في الاحتجاج للمانع ثانياً: **(لا يؤمن الخطأ)** والإخلال بمقصود الحديث إذا جوز النقل بالمعنى؛ للقطع باختلاف العلماء في معاني الألفاظ كما تقدم.

(قلنا^(٣)): ما ذكرتموه صحيح **(في غير المتنازع)** فيه، فإن الكلام في الذكي العارف الذي ينقل المعنى سواء من غير تغيير أصلاً.

[الرواية عن الشيخ مع إنكار الشيخ]

مسألة: إذا روى أحد عن شيخ حديثاً لم يتذكره الشيخ فلما أن ينكره أو لا، إن أنكره وقال: لم أرو له هذا الحديث فالاتفاق على أنه لا يعمل به؛ لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين، ولا يقدر في عدالتهما؛ لأن واحداً منهما بعينه لم يعلم^(٤) كذبه، والمفروض أنها قد علمت عدالته، فلا ترتفع بالشك.

(قوله): «المترجم» بكسر الجيم أي عن اللفظ العجمي.

(١) سواء كان دعاء -أي: جملة وزينه- أو خبراً عن أنه من أهل نضرة النعيم. قيل: هو بتخفيف الضاد، والمحدثون يثقلونها، وفي الغريبن: رواه الأصمعي بالتشديد وأبو عبيد بالتخفيف، وقيل: معناه حسن الله وجهه في خلقه، أي: جاهه وقدره. وعن فضيل بن عياض: ما من أحد من أهل الحديث إلا وفي وجهه نضرة؛ لقول النبي ﷺ: «نضر الله..» الحديث. (شرح التحرير).

(٢) قال ابن جحاف في شرحه للغاية: هكذا ذكره في العضد، ولكن قوله: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» ياباه؛ لظهوره في أنه إذا سمع لفظاً لم يفهمه وحمله إلى من فهمه وبين معناه، أو فهم منه غير المراد فحملة إلى من أوضحه.

(٣) وفي شرح المحلي على الجمع ما لفظه: وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه، كما أنه ليس الكلام فيما تعبدنا بألفاظه كالأذان والشهد والتكبير والتسليم.

(٤) وإذا اجتمع في شهادة لم يرد اتفاقاً. (فصول). أما عند من يقبل فظاهراً، وأما عند من يرد فلأن أحدهما بعينه لم يعلم كذبه، وقد كان عدلاً، ولا يرتفع اليقين بالشك. (شرح فصول).

وإن لم ينكره بل قال: لا أدري أرويته أم لا فالأكثر على أنه يعمل به، وقد احتج به من أهل الحديث مسلم في صحيحه، خلافاً للكرخي من الحنفية^(١) وإحدى الروایتين عن ابن حنبل، وهذا معنى قوله: **(نسيان الأصل رواية الفرع بلا تكذيب)**^(٢) **(غير قاذح)** فالأصل الشيخ، والفرع الراوي عن الشيخ، وقوله: «بلا تكذيب» يعني من الأصل، قيد يتبين به القسمان: التكذيب من الشيخ، وعدمه، وقد علمت حكمهما.

وقوله: «غير قاذح» يعني في ذلك الحديث فيعمل به على المختار، وذلك لأن الراوي عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته، وغاية عدم تذكر الأصل لما رواه أن يكون **(كموته وجنونه)**.

قالوا: لو جاز في الرواية لجاز مثله في الشهادة، واللازم باطل؛ للإجماع على أنها لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الأصل.

(و) الجواب: أنه **(لا يلزم)** أن يقبل **(في الشهادة)** ما يقبل في الرواية **(لأن بابها أضيق)**^(٣) من باب الرواية؛ ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم العننة والحجاب، ولفظ أشهد دون أعلم، ولم يُشترط شيء من ذلك في الرواية.

(١) في غاية الوصول: خلافاً للكرخي وغيره من الحنفية.

(٢) في جمع الجوامع ما لفظه: المختار وفقاً للسمعي وخلافاً للمتأخرين أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي، ومن ثمة لو اجتمع في شهادة لم ترد، وإن شك أو ظن والفرع العدل جازم فأولى بالقبول، وعليه الأكثر. اهـ. قال أبو زرعة في شرحه عليه ما لفظه: إذا كذب الأصل الفرع وقال: لم أحدثك بهذا أو ليس هذا من حديثي فهل يسقط ذلك المروي؟ فيه قولان: أحدهما: نعم، والثاني: لا، وهو الذي اختاره المصنف تبعاً لابن السمعاني، وجزم به الماوردي والرويان في الأقضية، وقالوا: لا يقدح ذلك في صحة الحديث، إلا أنه لا يجوز للفرع أن يروي عن الأصل. ومما استدل به على عدم إسقاط المروي أن ذلك لا يقدح في الراوي؛ ولهذا لو اجتمع على شهادة -أي: الفرع والأصل- لم ترد، ومقتضى كلام المصنف الاتفاق على هذا، لكن قال الصفي الهندي: لا يصير واحد منهما بعينه مجروحاً بذلك وإن كان لا بد من جرح أحدهما لا بعينه كالبيتين المتكاذبتين. قال: ويظهر فائدته في قبول رواية كل منهما وشهادته إذا انفرد، وعدم قبول شهادته وروايته معها اجتماعاً ولو كان في غير ذلك الحديث.

(٣) فإن قيل: ينبغي أن يكون الأمر بالعكس؛ لأنه يثبت بالرواية حكم كلي يعم المكلفين إلى يوم القيامة، وبالشهادة قضية جزئية. قلنا: نعم، إلا أن الرواية أبعد عن التهمة؛ فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط. (سعد).

[حكم زيادة الراوي العدل]

مسألة: (زيادة) (١) أحد الرواة العدول إما أن يتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر الرواة أو يتحد، وحكمها أنها **(مقبولة إن تعدد المجلس اتفاقاً) (٢)** لاحتمال أن يكون النبي ﷺ قد ذكر الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر. وأما إن اتحد المجلس فإن كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا تتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل (٣).

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والأصوليين والفقهاء على أنها مقبولة، وهذا معنى قوله: **(وكذا إن اتحد)** يعني مجلس السماع **(وجاز ذهول الآخرين عند الأكثرين) (٤)** وذهب بعض المحدثين وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أنها لا تقبل، والصحيح الأول **(لأنه عدل جازم)** بالرواية في حكم ظني فوجب قبول قوله **(وإمساكهم) (٥)** عن نقل ما نقله **(لا يمنع)** من قبوله ولا يقدر في روايته **(لجواز)** وقوع **(الغفلة)** منهم عن

(١) قال الحافظ ابن حجر في النخبة وشرحها: وزيادة راويها -أي: الصحيح والحسن- مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة؛ فإن نافتها بحيث يلزم من قبولها رد الأخرى عدل إلى الترجيح وقبل الراجح، واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل، ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون شاذاً ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه. اهـ باختصار يسير.

(٢) نحو أن يروي أنه ﷺ دخل البيت ويروي أنه دخل وصل. (*) وحكى في شرح الجمع الخلاف مع التعدد عن الحنفية، وعزاه ابن السمعاني لبعض أهل الحديث، وقال الأبهري: تحمل الزيادة على الغلط.

(٣) هذه الزيادة، وحملت رواية الراوي العدل على أنه سمعها من غير الرسول وسها في نسبتها إليه. (من غاية الوصول).

(٤) وأما إذا جهل الحال في أن الرواية هل وقعت مع الرواية الأخرى في مجلس واحد فأكثر فالحكم فيه كما مضى فيها إذا اتحد المجلس، وقبول الزيادة هاهنا أولى؛ لاحتمال اختلاف المجلس. (غاية الوصول تفسيراً لما في المختصر).

(٥) فإن جزم راوي الأصل بنفي الزيادة مثل أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا أو سكت ثم انتظرتة فلم يقل شيئاً تعارض هو والراوي للزيادة، فيرجع إلى الترجيح. (غاية الوصول).

سماعها، فإنها قد تقع لظرو شاغل عن سماعها وفهمها من ألم أو جوع أو عطش مفرط أو سعال أو تشاؤب أو نعاس أو فكر في مهم أو اشتغال بمحادثة مع الغير أو نسيان بعد السماع أو غير ذلك.

(قيل) في الاحتجاج للرادين: **(سهوه أكثر^(١))** فالظاهر نسبة الوهم إليه لوحدته وتعدددهم.

(قلنا:) لا نسلم ظهور ما ذكرتموه من ظهور نسبة الوهم إليه، فإن **(الذهول عن المسموع كثير)** الوقوع لما يقع من الاشتغال عنه بغيره، وأما ذهول الإنسان **(في أنه سمع ما لم يسمع)** بحيث يحزم بأنه سمعه ولا يتردد فيه فإنه **(بعيد)** جداً.

واعلم أن هذا الكلام والخلاف فيما إذا كانت الزيادة لا تصادم^(٢) ما رواه الثقة بحيث يتعذر الجمع بينهما^(٣)؛ لأن حكم الزيادة المصادمة الرد، وهو ظاهر. ومن أمثلة محل النزاع قوله **ﷺ**: ((جعلت لنا الأرض مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً)) فهذه الزيادة تفرد بها أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي، وسائر الروايات: ((جعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً)) هذا كله إذا تعدد الرواة.

(وكذلك) حكم الراوي الواحد العدل **(إن زاد مرة)** أو مرات **(وحذف)** الزيادة مرة^(٤) **(أخرى)** أو مرات.

(قوله): «وجعلت تربتها لنا طهوراً» فلا يجزي التيمم بغير التراب على هذا، بخلاف ما يأتي.

(١) قيل: الأولى في العبارة أظهر.

(٢) وقد تكون مخصصة للمزيد عليه إن عارضته وأمكن الجمع، وناسخة مع تراخيها بقدر يمكن فيه العمل إن لم يمكن الجمع. (من الفصول وشرحه).

(٣) قال سعد الدين في حاشيته: وفي الكتب المشهورة أنه إن تعذر الجمع بين قبول الزيادة والأصل لم تقبل، وإن لم يتعذر فإن تعدد المجلس قبلت، وإن اتحد فإن كانت مرات روايته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول: سهوت في [١] تلك المرات، وإن لم تكن أقل قبلت.

(٤) قال صاحب المحصول: العبرة بما وقع منه أكثر، فإن استوت قبلت أيضاً. (شرح جمع لأبي زرعة).

[١]- في المطبوع: عن تلك. والمثبت من حاشية السعد.

وقد فرق بعض أهل الحديث فرد الزيادة إن كان راويها راوي الحديث ناقصاً، وقبلها إذا كان غيره، ولا وجه للفرق إلا البناء على القول بمنع حذف بعض الخبر، والصحيح الجواز كما يجيء قريباً إن شاء الله تعالى.

(وكالزيادة ما أسنده) الواحد العدل (و) الباقر (و) (أرسلوه) بأي وجوه الإرسال (أو رفعه) إلى الرسول ﷺ (و) الباقر (و) (وقفوه) على الصحابي^(١)، وكذلك ما أسنده واحد تارة وأرسله أخرى، أو رفعه تارة ووقفه أخرى، وهذا كحديث أبي الزبير^(٢) عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ((ما ألقى البحر أو جزر عنه^(٣) فكله فلا بأس به، وما وجدته طافياً فلا تأكله))، وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفاً عن جابر.

(و) قد اختلف في (حذف بعض) من الخبر (لا يتعلق بالمذكور^(٤)) من ذلك الخبر، وذلك حيث يكون المتروك متميزاً^(٥) عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل

(١) فيقبل الرفع. (معيار) وكذلك الإسناد منه أيضاً لأن الصحابي ربما يسند الخبر مرة فيسمع سامع فيصله، أي: يرفعه، وربما يفتي به مرة فيسمع سامع فيقفه عليه. (من عقد القرشي).

(٢) ضبط في نسخة بفتح الزاي والصحيح الضم كما هو معروف عند أهل الحديث واسمه محمد بن مسلم.

(٣) أي: ما انكشف عنه الماء. (نهاية).

(٤) وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقاً يغير المعنى كما في الغاية نحو: لا تباع النخلة حتى ترهق^[١]، أو الاستثناء نحو: «لا يباع مطعوم بمطعوم إلا سواء بسواء» لم يجز حذفه؛ لاختلال^[٢] المعنى المقصود. (عضد). يقال: أزهى النخل يزهر إذا ظهرت ثمرته، وأزهى يزهي إذا احمر أو اصفر. (نهاية).

(٥) كقوله ﷺ: ((الزعيم غارم، والعارية مؤداة))، فيجوز نقل أحد الحكمين وترك الآخر، أما لو كان للمحذوف تعلق بالمذكور كأن يكون غاية له نحو: لا يباع التمر حتى يزهي أو مستثنى منه نحو: ((لا يباع البر إلا سواء بسواء)) فلا يجوز حذفه، وهذا قول الأكثر، ذكره في الفصول، وقد حكي عن الجويني وغيره قولان: الجواز والمنع، والتجوز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد، وقد حكي عن الصفي الهندي أنه لا خلاف في منعه. (شرح غاية لحاف).

[١] - فلو نقل الراوي الحكم من غير ذكر الغاية لاختل مراد الشارع. (غاية الوصول [ولفظها: لا تختل الشرع]).

[٢] - في المطبوع: إلا سواء لم يجز حذفه لإخلال. والمثبت من العضد.

البيان ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه^(١)، والصحيح أنه **(جائز^(٢))** من العالم العارف بمواقع الألفاظ؛ وذلك لأن المنقول والمتروك والحال ما ذكر بمنزلة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر، وهذا مذهب الأكثر من المحدثين وغيرهم، روي عن مجاهد أنه قال: انقص من الحديث ما شئت ولا تزد فيه.

[الثالث من شروط العمل بخبر الآحاد: ما يرجع إلى مدلوله]

(وأما الثالث) من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها إلى مدلول الحديث **(ففيه مسائل)** أربع:

[ما يرد من الحديث باتفاق]

مسألة: اتفق العلماء على أنه **(يرد)** من أخبار الآحاد **(مخالفة)** الدليل **(القطعي)** من الكتاب أو السنة المتواترة أو العقل^(٣) ويُقطع بوضعه، وهذا **(إن)** كان ما نقله الآحاد **(لم يقبل التأويل)** أما إن أمكن تأويله على وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب؛ صيانة لمن ظاهره العدالة عن التكذيب.

(وأما مخالفة الصحابي للنص^(٤)) الذي يرويه **(فمنسوخ^(٥) عنده، ولا تقدرح)**

(قوله): «أو السنة المتواترة» ترك المؤلف عليه السلام بقية أقسام القطعي فينظر.

(قوله): «أو العقل» يستقيم فيما قضى فيه قضية مبتوتة، وأما المشروطة فينظر هل يكني الظن في نقله **[١]** عن حكم العقل كحل لم الأرنب **[٢]** مثلاً أم لا؟

(١) فيجوز أن يأتي بأحد الشطرين من قوله صلوات الله عليه في البحر: ((هو الطهور ماؤه والحل ميتته)). (قسطاس). لأنها كخبرين؛ لاستقلال كل منهما، فيجوز حذف بعضه.

(٢) ومقابله فيما حكاه إمام الحرمين وغيره قولان: الجواز [مطلقاً] والمنع، والتجوز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد، وقد صرح الأبياري والصفوي الهندي بأنه لا خلاف في منعه، وهو الحق. (من شرح أبي زرعة على الجمع [والتصحيح منه]).

(٣) ينظر في عدم استيفاء أقسام القطعي كالأجماع القطعي والمتلقى بالقبول.

(٤) أي: عمل الصحابي بخلافه. (شرح فصول).

(٥) أي: عند الصحابي، بناسخ أطلع عليه هو ورآه ناسخاً؛ لأنه يستحيل من العدل العارف ترك العمل بنص لا ناسخ له. (شرح فصول).

[١]- أي: المتحصل من خبر الآحاد. (ح).

[٢]- ينظر كيف التمثيل بهذا لهذا القسم، وهو ما حكم به العقل مشروطاً. (ح عن خط شيخه).

مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده ناسخاً **(فيه^(١))** أي: فيما رواه، وذلك **(كحمله للظاهر)** الذي رويه **(على خلافه)** أي: على خلاف ظاهره **(٢)** فإنه لا يقدح فيه أيضاً **(على الأصح فيهما)** يعني في النص والظاهر، وذلك لأنه ربما يترك الظاهر لاجتهاد، ولا يلزمنا اجتهاده، وربما يظن غير الناسخ ناسخاً فيترك النص مع أن الواجب اتباعه؛ ولهذا قال الشافعي رحمته الله: كيف أترك الحديث لأقوال قوم **(٣)** لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث.

وذهب بعض الحنفية إلى وجوب العمل بتأويل الراوي وتخصيصه **(٤)**؛ ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً على النذب لأن أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث.

قالوا: لأنك إما أن تحسن الظن بالراوي أو لا، وعلى الأول يجب الحمل على ما حمله، وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته.

والجواب: أنهم إن أرادوا بإحسان الظن به اعتقاد أن ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم أنه لو لم يُحسّن الظن هكذا امتنع العمل؛ لأنه يحسن الظن به لغير ذلك، بأن يقال: حاله مترددة بين خطأ في الاجتهاد والأخذ من الدليل وبين أن يكون مأخذه

(قوله): «ولا يلزمنا اجتهاده» إلا علياً كرم الله وجهه، ذكره في حواشي الفصول.

(قوله): «لحاججتهم بالحديث» يعني الذي طرحوه. وفي شرح المختصر: لحجته أي: الصحابي؛ لأن قوله ليس بحجة.

(قوله): «لو لم يحسن الظن هكذا» أي: بأن يعتقد أن ما حمل عليه هو المراد.

(قوله): «امتنع العمل» بروايته للقدح فيه.

(قوله): «لغير ذلك» أي: لغير الاعتقاد.

(قوله): «بأن يقال: حاله مترددة.. إلخ» أي: ومع التردد بين ما ذكره المؤلف عليه السلام يتم تحسین الظن به لغير ذلك الاعتقاد الأول من تلك الأمور.

(قوله): «بين خطأ في الاجتهاد، وقوله: والأخذ من الدليل» يعني الذي تأوله، وهذا كالتفسير لقوله: الاجتهاد.

(١) قال صاحب الفصول: غالباً، قال الشارح: احتراز ممن فعله وقوله حجة كأمير المؤمنين عليه السلام فإنه يتعارض قوله وفعله، فيعمد إلى الترجيح.

(٢) كحمله له على المعنى المجازي. (غاية الوصول).

(٣) يعني الصحابة.

(٤) ونسخه.

من دليل يراه حجة دون غيره من المجتهدين، كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس^(١) بما رواه من إجماع أهل المدينة على خلافه، وبين نسيان^(٢) لما رواه أو لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته.

وإن أرادوا أن إحسان الظن به تجوز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه.

قالوا ثانياً: الصحابي لمشاهدته ﷺ أعرف بمقاصده.

قلنا: الاجتهاد فيهم شائع، والخطأ عليهم جائز، فلا نخالف بأقوالهم وأفعالهم ظاهر السنة.

وذهب القاضي^(٣) عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أنه إن أمكن معرفة وجه لمذهب الصحابي فالاجتهاد، وإلا وجب العمل بمذهبه؛ وذلك لأنه لا يخالف الظاهر إلا لوجه؛ لأنه الظاهر من دينه، فإذا لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه

(قوله): «من إجماع أهل المدينة» لأنه ينعقد الإجماع بهم عنده كما سبق.

(قوله): «وإن أرادوا» عطف على قوله: إن أرادوا.

(قوله): «تجوز كون المراد» يعني بغير اعتقاد لذلك ولا جزم به كما في الطرف الأول.

(قوله): «فذلك» أي: التجوز لا يقتضي وجوبه» أي: وجوب كون المراد ما حمل عليه.

(قوله): «فالاجتهاد» أي: يحمل على الاجتهاد من الصحابي، فلا يجب العمل به.

(١) في البيع.

(٢) عطف على قوله: بين خطأ وبين أن يكون مأخذه.. إلخ.

(٣) في شرح أبي زرعة للجمع في سياق حكاية الأقوال في هذه المسألة ما لفظه: الثالث وبه قال أبو الحسين البصري: أنه يحمل على تأويله إن صار إليه؛ لعلمه بقصد النبي ﷺ من مشاهدة قرائن تقتضي ذلك، فإن جهل وجوز أن يكون لظهور نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر في الدليل، فإن اقتضى ما ذهب إليه عمل به، وإلا فلا. اهـ ونحو هذا في غاية الوصول، ولفظه: وقال عبد الجبار: إن لم يكن لذلك التأويل وجه سوى أنه علمه من قصد الرسول ﷺ وجب اتباعه، وإلا وجب النظر، وهو مذهب أبي الحسين البصري، وهو عندي قوي. اهـ ونحوه أيضاً في شرح التحرير لابن الهمام، ولفظه: وقال عبد الجبار وأبو الحسين البصري: إن علم أن الصحابي إنما صار إلى تأويله لعلمه بقصد النبي ﷺ وجب العمل به، وإن جهل ذلك وجاز كونه لدليل ظهر له من نص أو قياس أو غيرهما وجب النظر في ذلك الدليل، فإن اقتضى ما صار إليه، صير إليه وإلا وجب العمل بالظاهر.

الاجتهاد ما يقتضي ذلك التأويل علمنا أنه علم بالضرورة قصد النبي ﷺ أو اطلع على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه، ولا يجوز أن نجوز عليه كون تأويله عن ظاهر محتمل؛ لأن الظاهر من دينه يمنع من أن لا ينقل الحديث المحتمل؛ لأنه لا يأمن أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده.

وهذا الاستدلال واه؛ لما عرفت من الاحتمالات، ولو سلم لزم مثله في أكابر التابعين^(١) والفقهاء، ولا قائل به^(٢).

(و) إذا روى الصحابي حديثاً مجملاً لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة^(٣) فنقول: (الظاهر حمله للمجمل على أحد محمليه لقريئة) معينة له^(٤).
قال بعض الأصوليين: ولا نعرف خلافاً في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي؛ وذلك لأنه ﷺ لا ينطق بالمجمل ويخفيه عن البيان بقول أو فعل، والصحابي المشاهد أعرف بذلك^(٥) من غيره، فوجب الحمل عليه، اللهم إلا أن يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فإنه يجب عليه اتباعه.

(قوله): «عن ظاهر» أي: لا عن نص جلي.

(قوله): «لما عرفت من الاحتمالات» يعني الثلاثة المتقدمة المتردد حاله بينها كما عرفت، لكن قولهم: لأن الظاهر من دينه ينفي بعض تلك الاحتمالات.

(قوله): «قال بعض الأصوليين» صرح بنسبته إلى هذا البعض لأنه حكى في الفصول الخلاف فيه.

(١) يقال: الفرق بين الصحابي والتابعي ظاهر إذا سمع ما سمع مشافهة فهو أعرف بمقصد النبي ﷺ ومراده، بخلاف التابعي، وإذا لا يأمن أن يرويه الصحابي للتابعي بالمعنى فتأمل، وستأتي قريباً إشارة إليه فيما حمل عليه المجمل.

(٢) قد نقل الخلاف في البحر المحيط للزركشي عن إمام الحرمين.

(٣) كالقرء يحمله على أحد محمليه. (عضد).

(٤) فلو لم يعلم إرادة الرسول ﷺ لذلك المعنى لامتنع حمله [١] عليه. (غاية الوصول).

(٥) في جمع الجوامع وشرحه للمحلي ما لفظه: وتوقف الشيخ أبو إسحاق الشيرازي حيث قال: فقد قيل: يقبل، وعندي فيه نظر؛ لاحتمال أن يكون حمله عليه لموافقة رأيه لا لقريئة.

[خبر الواحد فيما تعم به البلوى]

مسألة: اختلف في حكم (خبر الواحد) إذا ورد (فيما تعم^(١) به البلوى) أي: فيما تمس إليه الحاجة في عموم الأحوال، وذلك (كالوضوء من مس الذكر) فإنه روي عن بئرة بنت صفوان أن النبي ﷺ قال: ((من مس ذكره فليتوضأ)) أخرجه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم، والصحيح أنه (مقبول^(٢)) وهو قول الأكثر (خلافًا لبعض الحنفية) كالشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبدالله البصري.

(قوله): «فيما تعم به البلوى» قد مر تفسيره.

(قوله): «مقبول» وإنما لم يعمل أصحابنا بحديث مس الذكر لمعارضته بحديث طلق: ((ألا إنها [١] هو بضعة منك)) أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه، وصححه ابن حبان، وتعضده روايات أخر عن علي كرم الله وجهه.

(١) قال في تحرير ابن الهمام ما لفظه: مسألة: خبر الواحد فيما تعم به البلوى، أي: يحتاج الكل إليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره. اهـ المراد.

(٢) قال في شرح الفصول: فإن قلت: إذا كان ذلك رأي أئمتنا فما بالهم لا يتوضأون من مس الذكر؟ قلت: لأنه عارضه حديث طلق بن علي قال: قال رجل: مسست ذكرى، أو قال: الرجل يمس ذكره عليه وضوء؟ فقال النبي ﷺ: ((لا، إنها هو بضعة منك)) أخرجه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه، وصححه ابن حبان. قال ابن المديني: وهو أحسن من حديث بسرة، وتعضده روايات أخر عن علي عليه السلام، وأيضاً فأجمعت الآل على أن مسه لا ينقض الوضوء. اهـ منه. ومثله في شرح الغاية لجحاف.

[ومن هذه الآثار: ما أورده في المعجم الكبير للطبراني (٩/ ٢٤٧ وما بعدها) يرويه عن عبدالله بن مسعود، وآخر عن علي عليه السلام وابن مسعود وحذيفة وعمران بن حصين ورجل آخر قال بعضهم: «ما أبالي ذكرى مسست أو أرنبتي» وقال الآخر: «أذني»، وقال الآخر: «فخذي» وقال الآخر: «ركبتي». وفي الموطأ (١/ ٣٥ وما بعدها) عن محمد: «لا وضوء في مس الذكر» وذكر أنه قول أبي حنيفة، ومن رواية قيس بن طلق عن أبيه: «هل هو إلا بضعة من جسدك»، وعن ابن عباس: «ما أبالي مسسته أو مسست أنفي» ليس في مس الذكر وضوء، وكذلك عن سعيد بن المسيب، وعن ابن عباس: «إن كنت تستنجسه فاقطعه!!» ومثله عن ابن مسعود، وعن علي عليه السلام: «ما أبالي مسسته أو طرف أنفي»، وغيرها، وفي سنن ابن ماجه (١/ ١٦٣ وما بعدها) بألفاظ متعددة، وكلهم يذكر روايات الوضوء من مس الذكر ثم يعقبها بروايات الرخصة في ذلك وفي صحيح ابن خزيمة عن مالك قال:=

[١]- في شرح الفصول: لا إنها هو.. إلخ، أخرجه أحمد.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

(لنا: عموم الدليل) الدال على وجوب العمل بأخبار الآحاد.

(و) لنا: أيضاً (قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة) وغيرها من سائر التكليف.

احتج المخالفون بأن العادة تقضي في مثله بالتواتر؛ لتوفر الدواعي على نقله، ولما لم يتواتر علم كذبه.

(و) الجواب: (لا نسلم قضاء العادة بتواتره^(١)) لما علم من عمل الأمة بها^(٢) في جميع الأحكام الشرعية.

قالوا: لو صح العمل بها^(٣) لوجب عليه^(٤) أن يلقيها إلى عدد التواتر لئلا يؤدي إلى بطلان صلاة أكثر الناس.

قلنا: لا نسلم الوجوب، وإبطال^(٥) الصلاة يكون فيمن بلغه خاصة.

(قوله): «فمن بلغه» والتبليغ قد حصل بخبر الواحد.

= أرى الوضوء من مس الذكر استحباباً ولا أوجبه، وفيه عن أحمد بن حنبل قال: أستحبه ولا أوجبه. اهـ.
قال الإمام الحجة مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمته الله في لوامع الأنوار (٢/ ٤٢٣ ط ٤) ما لفظه: قال صارم الدين (ع): ولا ما تعم به البلوى، كمس الذكر. قلت: أي ليس مما يعلم كذبه ما ورد بنقل الآحاد فيما تعم به البلوى عملاً، كمس الذكر؛ لعموم الدليل على القبول في باب العمل، كما هو مفصل في الأصول، وإنما لم يقبل أئمتنا (ع) هذا الخبر؛ لعدم صحته، ولصحة خلافه أيضاً، وقد حمل على فرض ثبوته على النسخ، كما قرر في الفقه.

(١) قال العضد ما معناه: كيف ساغ للحنفية أن يعملوا بالقياس ولم يعملوا بأصله وهو خبر الآحاد؟ وأيضاً قد عملوا بحديث نقض الوضوء بالقهقهة والفصد والحجامة فتقوم عليهم الحجة.

(٢) أي: بأخبار الآحاد.

(٣) قال القرشي في العقد: قالوا: لو كان حقاً لأشاعه النبي ﷺ فينقل متواتراً مخافة ألا يبلغ من كلفه. قلنا: يجوز ألا يشيعه ﷺ ولا يكلف به إلا من بلغه، ويرد السؤال فيما لا تعم به البلوى. اهـ قال أبو الحسين في المعتمد ما لفظه: ولو وجب ما ذكره فيما تعم به البلوى لوجب فيما لا تعم به البلوى؛ لأن ما لا تعم به البلوى يعلم وقوعه وإن كان وقوعه نادراً في آحاد الناس، كالرعاف في الصلاة، فيجب في الحكمة إشاعة حكمه خوفاً من ألا يصل إلى من ابتلي به فيضيع الغرض.

(٤) أي: الشارع.

(٥) قال أبو الحسين في المعتمد: وقولهم: إذا عم البلوى بالحكم وجب في الحكمة إشاعته باطل؛ لأنه إنما يجب ذلك لو لزم المكلفين العلم مع العمل أو لزمهم العمل على كل حال، فأما إذا لزمهم العمل به بشرط أن يبلغهم الخبر وإلا لم يلزمهم فليس في ذلك تكليف ما لا طريق إليه.

قال الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمته الله: كل شرط يفسد الصلاة^(١) وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة، وما يعرض فيها وليس بشرط كنحو تحريم الكلام في الصلاة لا يجب نقله عاماً^(٢)، ولا يجب شياع نقل صفة المنقول تواتراً كوجوب الوتر، ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا التوضؤ من القهقهة؛ لأن ذلك ليس مما تعم به البلوى؛ لندرتهما.

ويرد عليه أن وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه، وتواتر نقل الوتر غير مفيد؛ لأن عموم البلوى بوجوبه، وهو لم يتواتر، وأن القيء والرعاف في الصلاة مما تعم به البلوى، وكون مس الذكر أعم منهما لا يبطل عمومهما.

[حكم أخبار الأحاد فيما يوجب حداً أو قصاصاً أو مقداراً]

مسألة: اختلف في أخبار الأحاد إذا وردت فيما يوجب حداً أو قصاصاً أو مقداراً كابتداء النصب^(٣) والكفارات:

فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمته الله وأكثر الحنفية إلى أنه لا يقبل فيها خبر الواحد، **(وهو) عند الأكثر (مقبول في الحدود والمقادر)^(٤)** ونحوها؛ وذلك **(لما تقدم)^(٥)** من عموم الدليل الدال على وجوب العمل بأخبار الأحاد.

(قوله): «وما يعرض فيها» عطف على شرط، ويحتمل عطفه على كل شرط.

(قوله): «كتحريم الكلام في الصلاة» لعل هذا عندهم؛ فإن عدم الكلام عندنا شرط في صحة الصلاة.

(قوله): «كوجوب الوتر» فإن ثبوت الوتر قد نقل تواتراً، وأما صفته كالوجوب فلا.

(قوله): «كابتداء النصب» بخلاف ما قد ثبت منها فإن الحنفية يقبلون خبر الواحد في النصب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع، ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصان والعجاجيل لأنه أصل، فإذا ماتت الأمهات في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على أولادها فلا زكاة عندهم في الأولاد مع شمول الحديث لها، ذكره في شرح الجمع.

(١) أي: تركه، وقوله: كالقبلة في حاشية: ليست بركن؛ لأنها غير داخلة في الصلاة.

(٢) إذ لا يعم به البلوى.

(٣) وكذا في المعيار، قال صاحب القسطاس: هذا لفظ الجوهرة، قال بعض شراحها: يعني بذلك لو ورد

خطاب بخبر آحادي أن نصاب الخضر ارات مائتا درهم وكذلك نصاب أموال التجارة، ثم قال: ويلحق

بذلك كل شيء ورد الخبر بتقديره، كتقدير الدية وتقدير الحدود وغير ذلك من الأعداد. اهـ بلفظه.

(٤) فلو ورد خبر آحادي بأن من قبل امرأة أو أتاها في دبرها حد قبل. (قسطاس).

(٥) من أنه عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله. (عضد).

(قليل) في الاحتجاج لمذهب المانعين: خبر الواحد محتمل للكذب ولو على جهة السهو^(١) والغلط، وحينئذ يكون **(الاحتمال شبهة^(٢))** وقد جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: ((ادروا الحدود^(٣) بالشبهات)) أخرجه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً، وقد روي عن ابن مسعود موقوفاً، وعن عمر بن عبدالعزيز مرسلاً، فوجب أن لا يثبت بها حد أصلاً.

وأيضاً في شرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل معناه فلا يثبت بطريق الظن كأعداد الركعات^(٤).

(قلنا) في الجواب عن الأول: كون الاحتمال شبهة **(ممنوع)** بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وإن قام الاحتمال **(كالشهادة وظاهر الكتاب)** فإن احتمال الكذب في الشهادة وإرادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب قائم ولم يعد شبهة. قالوا: إنما لم تعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على العمل بها. قلنا: كذلك أيضاً لا عبرة بالشبهة بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الإطلاق بالدلائل القطعية.

(١) الأولى إسقاط لو؛ لأن خبر الواحد لا يقبل إلا من عدل، فلا يجوز عليه الكذب إلا سهواً أو غلطاً لا عمداً وافتراء.

(٢) وهي احتمال الكذب، فلا يقام الحد بخبره. (قلنا: المراد) بالشبهة التي بها تدرأ الحدود ما كانت (في نفس السبب لا) في (المثبت) للحكم المسبب (وإلا) أي: وإن لم يكن كذلك بأن يراد ما في المثبت وغيره أو في المثبت فقط (انتفتت الشهادة) إذ احتمال الكذب فيها موجود (و) انتفى (ظاهر الكتاب) أي: الاستدلال به؛ إذ احتمال التخصيص والإضرار والمجاز قائم، واللازم باطل. (من التحرير وشرحه).

(٣) وأجيب بأن المراد درء فعل الحد لا درء تعلق الحكم، فإن الأحكام متساوية الأقدام في خطاب الله؛ لأن سبب نسبتها إليه واحد. (جلال).

(٤) قال في الفصول في بحث القياس: فلا يقاس على ما عدل به عن سنن القياس، نحو كون الصلوات خمساً، وتعيين عدد ركعاتها وسجاداتها، ووقت الصوم، وصفات مناسك الحج ووقته وموضعه، وتفصيل نصب الزكاة، وانحصار حل النكاح في أربع، والطلاق في ثلاث، ويسمى الخارج عن القياس، والسؤال عن علته محظور، وفيه قال القاسم رحمته: السؤال باللميات في الشرعيات زندقية.

(قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين أيضاً: **(لو ثبتت به المقادير)** كالحُدود وابتداء النصب والكفارات **(لثبتت بالقياس)** واللازم باطل.

أما الملازمة فلأن إثباتها مع قيام الاحتمال إثبات بالظن، وهو يحصل بالقياس، وأما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه.

(قلنا:) لزوم ثبوتها بالقياس **(ملتزم^(١))** كما يجيء في القياس إن شاء الله تعالى، ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة؛ لإمكان الفرق بأن احتمال الخطأ في القياس أقوى كما يجيء إن شاء الله تعالى، أو بأن المقادير لا يعقل معناها، والقياس مفتقر إلى تعقل المعنى.

[حكم الخبر والقياس إذا تعارضا]

مسألة: إذا تعارض الخبر والقياس فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر أو تأويل أحدهما دون الآخر وجب التخصيص والتأويل جمعاً بين الدليلين، وإن لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما، فقال **(الأكثر)** من الناس كأئمتنا عليه السلام وأحمد والشافعي وأكثر أصحابه وأبي الحسن الكرخي وأبي عبدالله البصري وأكثر الحنفية: إن **(مخالف القياس من كل وجه مقدم)** على القياس، فلا يعمل بالقياس معه.

(وقيل:) المقدم عند التعارض **(القياس)** وهو مذهب مالك^(٢) وأصحابه.

(قوله:) «فلقوة احتمال الخطأ فيه» أي: في القياس، جعل المؤلف عليه السلام قوة احتمال الخطأ هنا بياناً لبطلان اللازم ليتم استدلال المخالف، ومقتضى ذلك تمام الملازمة، وفي الجواب جعلها رداً على هذا الاستدلال بياناً للفرق بين الخبر والقياس [١]، ومقتضى ذلك عدم تمام الملازمة، فلو بين بطلان اللازم بغير ذلك لكان أحسن.

- (١) عند غير الحنفية، وعندهم غير ملتزم، والفرق لهم بين خبر الواحد والقياس في هذا بأنه أي: الحد ملزوم لكمية خاصة لا يدخلها الرأي، بخلاف خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع، وإليه تعيين الكميات وغيرها. (تحرير وشرحه).
- (٢) إلا أنه استثنى أربعة أحاديث فقدمها على القياس: حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب، وحديث المصرة، وحديث العرايا، وحديث القرعة. (شرح التحرير لابن الهمام).

[١] - بين الفرق بزيادة القوة لا بها لأنها مشتركة بين القياس وخبر الواحد فتأمل. (ح عن خط شيخه).

(وقيل: محل اجتهاد) فإن غلب على ظن المجتهد أن الخبر أولى قدمه، وإن غلب على ظنه أن القياس أولى قدمه، وهذا حكاة أبو الحسين عن بعض الأصوليين، واعتمده بعض أصحابنا، واختاره الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام.

(وقيل:) وهو اختيار أبي الحسين البصري **(إن ثبتت العلة بقطعي)** أي: إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوباً عليها بنص قطعي **(فالقياس)** مقدم مصيراً منه إلى أن النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعاً، والخبر مظنون، وقد يُمنع استلزام القطع بالعلية للقطع بالحكم؛ ولذلك أنكره منكر القياس.

ولو سلم فإنما يتم إذا كان وجودها في الفرع مقطوعاً به^(١)، وظاهر الدعوى العموم، فلم يطابقها الدليل **(والإلا)** تكن علة القياس منصوباً عليها بقطعي فإما أن تكون منصوبة بظني أو مستنبطة، وعلى التقديرين فحكم الأصل إما أن يكون ثابتاً بدليل قطعي أو لا، **(فإن كان الأصل قطعياً)** أي: ثابت الحكم بدليل قطعي

(قوله: «محل اجتهاد» إذ الخبر ظني والقياس ظني، والظن يختلف باختلاف الأمانة، فقد يقوى الظن بالخبر لعدالة الراوي وشدة ضبطه وقرب عهده، وقد يقوى الظن بالقياس بعكس ذلك.
(قوله: «للقطع بالحكم» يعني الذي في الفرع؛ لاحتمال أن يكون خصوص الأصل [١] جزءاً من العلة.
(قوله: «ولذلك» أي: ولأجل أن النص على العلة لا يستلزم القطع بحكم الفرع.
(قوله: «أنكره» أي: أنكر هذا القياس [٢] المنصوص على علته منكر القياس، فلو كان حكم الفرع منصوباً عليه لم ينكره.

(١) في الفصول: أبو الحسين إن كان أصل القياس وعلمته ووجودها في الفرع معلومة فهو الأولى. اهـ وهذا تصريح بأن أبا الحسين يشترط قطعية وجدانها في الفرع. قال السيد صلاح في شرح الفصول بعد إيراد هذا الكلام ما لفظه: وهذا مما لا ينبغي أن يخالف فيه؛ لأن هذا القياس يقتضي القطع، وخبر الواحد يقتضي الظن، ومقتضي القطع مقدم على مقتضي الظن. اهـ ولا اعتبار بخلاف منكر القياس.

[١] - شكل عليه وعليه ما لفظه: ما جعله القاضي سنداً للمنع ينافي قول أبي الحسين من كون العلة منصوباً عليها؛ لأن النص على العلة يفيد بأنها بسيطة فتأمل. ولعل سند المنع ما يأتي في قوله: مسألة: النص على العلة غير كاف في التعبد به فتأمل من قوله: لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

[٢] - الضمير في أنكره [يعود] إلى الاستلزام لا إلى القياس فتأمل. (ح عن خط شيخه). قد شكل على قوله: الضمير.. إلخ فتأمل.

(فالاكتفاء) يجب الرجوع إليه، فإن قوي عند المجتهد أمانة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير إليه، وإن كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة أمانة القياس وجب المصير إلى الخبر.

(والإلا) يثبت حكم الأصل بقطعي بل بظني **(فالخبر)** مقدم على القياس؛ نظراً منه في المنصوصة بظني إلى استواء النصين في الظن، واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة، بخلاف النص الدال على العلة فإنه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة.

وأما في المستنبطة فلما يحجي من أن احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة أكثر منه في خبر الواحد.

(وقيل^(١)) وهو اختيار ابن الحاجب: **(إن ثبت العلة)** الجامعة في القياس **(لا)**

(قوله): «إلى استواء النصين» هذا حاصل في الأول [١]، وهو حيث كان الأصل ثابتاً بقطعي.

(١) قال في تحرير ابن المهام وشرحه ما لفظه: (والمختار) عند الأمدى وابن الحاجب والمصنف: (إن كانت العلة) ثابتة (بنص راجع على الخبر ثبوتاً) إذا استويا في الدلالة (أو دلالة) إذا استويا ثبوتاً (وقطع بها) أي: العلة (في الفرع قدم القياس). قال السبكي: لا يلزم من ثبوت العلية براجح والقطع بوجودها أن يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع أقوى من الظن المستفاد من الخبر؛ لأن العلة عندهم لا يلزمها الاطراد، فربما يتخلف الحكم عنها لما منع فلم قلتم: إنه لم يتخلف عن الفرع لما منع الخبر؟ خصوصاً إذا كانت العلة تشمل فروعاً كثيرة والخبر يختص بهذا الفرع. قال الشارح: هذا ذهول عن موضع الخلاف، فإنه ما إذا تساوى في العموم والخصوص كما سيصرح به فليتأمل. اهـ وجه التأمل إن اعتبار المساواة فيما سيصرح ليس بين العلة والحكم، بل بين الخبر والقياس، فكان الأولى طي الاعتراض. (وإن ظنت) العلة في الفرع (فالوقف) متعين، يعني إذا لم يكن هناك ما يرجح أحدهما، (وإلا تكن) العلة ثابتة (براجح) بأن تكون مستنبطة أو ثبوتاً بنص مرجوح عن الخبر أو مساو له (فالخبر) مقدم، ولا بعد في كون هذا التفصيل إظهار مراد لا خلافاً؛ إذ المذكور في هذا المختار لا ينبغي أن يقع فيه اختلاف. وقال فخر الإسلام: إذا كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس. وقال ابن أبان: إن كان ضابطاً غير متساهل فيما يرويه قدم خبره، وإلا فهو موضع اجتهد.

[١] - يحقق، فليس هما مستويان في الظن مع ثبوته بقطعي والخبر آحادي ظني، فالمراد هنا بالاستواء حيث كان الحكم والعلة ظنيين؛ إذ لا استواء مع قطعية الحكم. (حسن بن يحيى).

بنص راجع على الخبر) سواء ثبتت بنص مساوٍ للخبر في القوة أو بنص مرجوح أو بالاستنباط **(فالخبر)** مقدم على القياس **(وإلا)** يكن الأمر كذلك بل ثبتت بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك القياس قطعياً أو ظنياً، فإما أن يكون وجودها في الفرع قطعياً أو لا، **(فإن وجدت في الفرع قطعاً فالقياس)** مقدم **(وإلا)** توجد فيه قطعاً بل ظناً **(فالوقف^(١))**.

احتج **(الأولون)** وهم القائلون بتقديم الخبر على الإطلاق بأنه **(شاع في الصحابة^(٢) ترك الاجتهاد)** والعمل **(بالخبر)** فمن ذلك ترك عمر القياس لخبر حمّل بن مالك في إيجاب الغرة في الجنين؛ لقوله فيه: لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه برأينا، أي: بالقياس.

وترك القياس أيضاً في تفريق دية الأصابع على قدر منافعها إلى خبر عمرو بن حزم كما تقدم، وما كان يراه من عدم توريث الزوجة^(٣) من دية زوجها إلى خبر الضحاك، وقد سبق أيضاً.

وترك أبو بكر رأيه في حرمان الجدة إلى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة. وروي أن عمر لما جاءه قاضي دمشق قال له: كيف تقضي؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإذا جاء ما ليس في كتاب الله؟ قال: أقضي بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإذا جاء ما ليس في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي وأوامر جلسائي، فقال له عمر: أحسنت.

وروي عن عمر أيضاً أنه لما بعث شريحاً على قضاء الكوفة قال: انظر ما تبين لك

(١) عن القول بقبول الخبر أو عدمه؛ لتساوي القياس والخبر حيثئذ. (محلي).

(٢) لكن يقال: المدعى قبول الخبر المخالف للقياس، والاستدلال بأنه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد بالخبر، وأنت خير بأن المدعى لا يوافق الدليل فينظر. قال الدواري: المذكور في ذلك مسائل اجتهادية لا قياسية إلا أن الحكم والخلاف واحد، فمن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد، ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه.

(٣) في نسخة: المرأة.

في كتاب الله تعالى فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك.

وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم، فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله فليقض فيه بما قضى به الصالحون، فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيي، والآثار في هذا كثيرة تشهد بها كتب السير.

ثم إنه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد إلى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس ^(١) وتكرر **(من غير نكير)** من أحد فكان إجماعاً.

وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس، فمن ذلك رد ابن عباس خبر أبي هريرة، وهو قوله صلّى الله عليه وآله وسلم: ((توضؤوا مما مست النار))، وقوله له: ألا نتوضأ بماء الحميم ^(٢)؟ فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ؟

ورد هو أيضاً وعائشة خبر أبي هريرة: إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها فإنه لا يدري أين باتت يده منه، ويسمي قبل أن يدخلها،

(قوله): «بما قضى به الصالحون» لعل المراد بهم أهل الإجماع.

(قوله): «ثم إنه شاع.. إلخ» قال الدواري: المذكور في ذلك مسائل اجتهادية لا قياسية، إلا أن الحكم والخلاف واحد، فمن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد، ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه.

(قوله): «وقوله له» عطف على رد بان عباس.

(١) ولم يعلم أن أحداً منهم رجع عن الأخذ بموجب الخبر لأجل قياس هدي إليه أو دل عليه. (تحرير العنسي). وذكر فيه معنى ما هاهنا من أن رد بعضهم الخبر لا لأجل القياس، بل لتهمة الراوي أو لأمر يرجع إلى متن الخبر بأن يعارضه ما هو أقوى منه.

(٢) من إضافة الموصوف إلى الصفة، وقيل: بل الحميم الحام. والمهراس: حجر عظيم منقور يصبون فيه الماء للوضوء. اهـ وفي منتهى السؤل والأمل: وهو حجر منقور يدق فيه ويتوضأ منه.

فقالا: كيف نصنع^(١) بالمهراس إذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد^(٢)؟

(و) الجواب: أن (رد بعضهم الخبر) كما ذكره (الأمر يرجع إلى الراوي)^(٣)

لأرتياب فيه، إما لعدم ضبط أو غيره، فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الأخبار، وقد أشرنا إلى طرف من ذلك فيما سبق، على أن الحديث الأول قد روي خلافه، فلعل ابن عباس علم أنه^(٤) منسوخ.

(و) احتج الأولون ثانياً بأنه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما أقر النبي ﷺ أحداً عليه، لكنه أقر عليه فكان واجباً، وذلك (لحديث معاذ)^(٥) المتلقى بالقبول، وسيجيء إن شاء الله تعالى.

(و) احتجوا ثالثاً بقوله: (لأنه) أي: خبر الواحد (أصل) للقياس ومستقل بنفسه في إفادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها (والقياس فرع) للخبر الأحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في إفادة حكم، فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديماً للفرع على الأصل، وهو باطل.

(قوله): «ولم تدخل فيه اليد» يعني لنجاستها على مقتضى خبر أبي هريرة.

(١) قال القرشي في العقد: ليس في هذا أنه ترك الخبر، وإنما وصف عظم المشقة بالعمل عليه، وإن سلمنا أنه تركه لكن لا للقياس، بل لأنه لا يمكن الأخذ به من حيث لا يمكن قلب المهراس. وإن سلمنا أنه تركه للقياس لكن قول الواحد ليس بحجة، سيما وقد أنكر عليه أبو هريرة فقال: يا ابن أخي، إذا حدثك عن رسول الله ﷺ بحديث فلا تضرب له الأمثال.

(*) في غاية الوصول حكاية لقول ابن عباس: ألسنا نتوضأ بماء الحمام.

(٢) أي: ونحن ممنوعون من دخول اليد فيه.

(٣) في منتهى السؤل والأمل: وإذا ثبت أن رد خبر أبي هريرة لم يكن لكونه خبر الواحد بل كان لظهور فساده فلا تنتهض مخالفتهم نقضاً على ما ادعيته من انعقاد الإجماع، فيثبت المطلوب.

(٤) قال القاضي عبدالله بن زيد العنسي في تحريره: إنما رد ابن عباس خبر أبي هريرة لأنه وجد الأخبار المتظاهرة بخلافه له، من حيث روى هو وغيره أن النبي ﷺ أكل كنف شاة ولم يتوضأ وقام إلى الصلاة.

(٥) في تلخيص ابن حجر ما يدل على ضعفه، وقال: عن بعضهم أن إمام الحرمين قد سها فيه سهواً بليغاً، وقول إمام الحرمين: إنه صرح به في الصحاح غير صحيح، وفيه كلام كثير وقع عن بعضهم أنه لم يثبت إلا من طريقين فقط ضعيفتين أيضاً.

(و) احتجوا رابعاً بقوله: (لقلة مقدماته) أي: الخبر؛ لأنه مجتهد فيه في أمرين^(١):
عدالة^(٢) الراوي ودلالة الخبر، والقياس مجتهد فيه في أمور ستة: حكم الأصل وتعليقه في الجملة، وتعيين الوصف الذي به التعليل، ووجود ذلك الوصف في الفرع، ونفي المعارض في الأصل^(٣)، ونفيه في الفرع، هذا إذا لم يكن الأصل خبراً آحادياً، وإلا وجب الاجتهاد في الأمور الستة مع الأمرين المذكورين في الخبر، فلو قدم القياس على الخبر لقدم الأضعف، وهو باطل إجماعاً، وذلك لأن ما يجتهد فيه في مواضع أكثر فاحتمال الخطأ فيه أقوى، والظن الحاصل به أضعف.

وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى؛ وذلك لأن الخبر يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه، وباعتبار الدلالة التجوز والإضمار والاشتراك والتخصيص، وباعتبار حكمه النسخ، والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك.

(و) أجيب بأن (الاحتمالات باعتبار العدالة والدلالة والحكم بعيدة) جداً فلا تمنع الظهور، على أن قوهم: والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك مبني على ما سيجي من أن القياس لا يُنسخ ولا يُنسخ به، وفيه خلاف وتفصيل ستعرفه إن شاء الله تعالى.
وأيضاً فيأتي مثله في القياس إذا كان أصله خبراً آحادياً، ومالك لا يفصل فيقدم القياس مطلقاً، وأبو الحسين وابن الحاجب يقدمان القياس إذا ثبتت علته بنص قاطع أو راجح على الخبر وإن كان حكم أصله ظنياً ثابتاً بخبر آحادي، هذا ما تمسك به القائلون بتقديم الخبر على القياس على الإطلاق وما يرد عليه.

(قوله): «بنص قاطع» عند أبي الحسين، أو راجح عند ابن الحاجب.

(١) يقال: إن كان الراوي واحداً فالمجتهد فيه أمران، وإن كان أكثر فهو أكثر؛ إذ يحتاج كل واحد إلى تحشم نظر زائد على ما يحتاج إليه الأول قطعاً، وكون العدالة نوعاً مما يجتهد فيه لا يفيد.

(٢) في المطبوع: في عدالة.

(٣) عبارة مختصر المتهنئ: ونفي المعارض فيها أعني الأصل والفرع. والمراد بالمعارض هنا المنافي فلا يناقض قوله في كتاب القياس: ولا يشترط نفي المعارض في الأصل والفرع؛ إذ مراده بالمعارض ثمة وصف صالح للعلية لا ينافي الوصف المدعى علة كما سأحرره عند الانتهاء إليه إن شاء الله تعالى. (سبكي).

(وتؤخذ متمسكات باقي الأقوال بما ذكرناه) استدلالاً واعتراضاً، أما القائلون بتقديم القياس على الإطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الأول^(١) والدليل الرابع، فتكون المعارضة دليلاً والدليل معارضة. وأما القائل بأننا اجتهدانية فيدعي استظهار المعترض من الجانبين^(٢). وأما المفصلون فيأخذون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به للأولين^(٣)، وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لمالك^(٤)، وفيما يجعلونه محل اجتهد أو توقف بما ذكرناه^(٥) لمن يقول بأنها اجتهدانية على الإطلاق، على أن لأبي الحسين توجيهاً قد أشرنا إليه في

(قوله): «والدليل معارضة [١]» وهو رد الآحاد وقلة احتمال الخطأ في القياس.

(قوله): «من الجانبين» فيطلل الدليلان، فيرجع إلى الاجتهاد.

(قوله): «بما احتج به لمالك» ينظر في هذا الطرف الآخر.

(قوله): «لمن يقول بأنها اجتهدانية» من استظهار المعترض من الجانبين.

(قوله): «قد أشرنا إليه بقوله [٢]» مصيراً منه.. إلخ، ويقول: نظراً منه.. إلخ، ويقول: وأما في للمستبقة فلما يجيء.. إلخ.

(١) وهو قوله: وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة.. إلخ، وقوله: والرابع وهو قوله: وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى.

(٢) أي: دليل كل ظاهر.

(*) في شرح الفصول ما لفظه: القائلون بأنه محل اجتهد قالوا: القياس ظني والخبر ظني، والظن يختلف باختلاف الأمارات في القوة والضعف، وقد يقوى الظن بخبر الواحد بعدالته وشدة ضبطه وقرب عهده ونحوه، وقد يقوى الظن للقياس بعكس ذلك، فيجب أن يكون بحسب ما يترجح للمجتهد. قلنا: هذا لا يقاوم ما قدمنا. أهـ وهو قريب مما أشار إليه المؤلف عليه السلام.

(٣) هو قوله سابقاً: احتج الأولون بأنه شاع في الصحابة.. إلخ، وقوله: لو لم يجب تقديم الخبر لما أمر النبي صلی اللہ علیہ وسلم، وقوله: ولأنه أصل.. إلخ، وقوله: ولقلة مقدماته.

(٤) وهو قوله: وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى.. إلخ، بل وقوله: وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس.

(٥) وعبارة جحاف على الغاية: أما متمسك المقدمين للقياس فهو المعارضة المذكورة، وأما القائلون بالاجتهاد فلما عرف أن شيئاً من الأدلة المذكورة ليس قاطعاً، وما لا قاطع فيه فهو محل اجتهد، وأما المفصلون فدليلهم في تقديمهم الخبر حيث يقدم ما ذكرناه، وفي تقديمهم القياس حيث يقدم كونه في قوة خبر راجح قدم على معارضة المرجوح، وفي الوقف حيث يجب تعارض الدليلين. (من شرحه عليها).

[١] - الأولى في العبارة: وقوله فتكون المعارضة دليلاً. (عن خط شيخه).

[٢] - في المطبوع: من قوله. والمثبت من هامش (أ).

أثناء تقرير مذهبه، ولا بن الحاجب توجيهاً حاصله الأخذ بأدلة الأولين فيما يقدم فيه الخبر، وأما تقديم ما يقدم فيه^(١) القياس - وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعياً - فوجهه الرجوع إلى تعارض الخبرين، وقد علم الراجح فوجب تقديمه.

وأما التوقف فيما يتوقف فيه - وهو حيث ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني - فوجهه الرجوع إلى تعارض الترجيحين: ترجيح خبر القياس كما هو المفروض، وترجيح الخبر المعارض لقلّة المقدمات فيه.

(قوله): «كما هو المفروض» أن العلة تثبت براجح.

(١) لعل الأولى لإثبات لفظ «من» بدل «فيه» كما في شرح العضد، والله أعلم.

[الباب الثاني: في الأوامر والنواهي]

(الباب الثاني) من أبواب المقصد الرابع وهو أول أبواب النوع الثاني منه **(في الأوامر والنواهي)** الأمر والنهي وزنهما فَعْلٌ، وغالب جمعه على أَفْعَلٌ وفِعُولٌ، لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس.

قال الجوهري: أمرته بكذا أمراً، والجمع الأوامر. فقيل: جمع الأمر على خلاف القياس فرقاً بينه وبين الأمر بمعنى الحال فإنه يجمع على فعول، وحمل عليه النهي فجمع كجمعه.

وقيل في تأويله: إن الأمر جمع على قياسه وهو أفعال، ثم جمع على أفعال كما قيل في أكالب، وهذا لا يتأتى في نواه؛ فإن النون فاء الكلمة، لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة^(١)، وهي في اللغة كثيرة.

وقيل: إنه يصدق على الصيغة أنها آمرة وناهية فيكونان جمعاً لهما جرياً على القياس.

(قوله): «وهو أفعال» فيجمع أمر على أمر بألف مقلوبة عن همزة أمر التي هي فاء الكلمة، فلما جمع قلبت واواً فقيل: أوامر.

(قوله): «فإن النون فاء الكلمة» فليست همزة زائدة [١] كهمزة أفعال، فوزن نواه: فواعل، لا أفعال، بخلاف أكالب فوزنها أفعال.

(قوله): «للمجانسة» أي: لمجانسة أوامر.

(قوله): «وهي» أي: المجانسة، يعني مخالفة القياس لأجلها في اللغة كثير، من ذلك أنه يبدئ [٢] ويعيد، وقولهم: لا دريت ولا تليت، والقياس تلوت.

(١) كقولهم: الغدايا والعشايا، فإن جمع العشية عليه مقيس كسرية ورزية [٣]، وأما الغدايا فللمجانسة. (أسنوي).

[١] - الظاهر أن الخبر محذوف، والتقدير موجودة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - بدأه من بدأ الثلاثي، فمضارعه يبدأ. (ح عن خط شيخه).

[٣] - في شرح الأسنوي: كسرية وغزية.

[فصل: في الأوامر]

وهذا (فصل) عقده للأوامر فقال: (لفظ الأمر) الذي هو ألف^(١) ميم راء مختلف فيه معناه، فالمختار أنه (حقيقة في القول الإنشائي الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر) عند الإطلاق^(٢)، والتبادر علامة الحقيقة.

فالقول كالجنس^(٣) لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالإشارة والقرائن؛ لأنها لا يسميان قولاً.

وقوله: «الإنشائي» يخرج الإخبار، كقولك: أنا طالب منك كذا، وموجب عليك كذا، والمفردات؛ لأنها تسمى قولاً عند غير المنطقيين.

وقوله: «الدال على طلب الفعل» يخرج النهي^(٤) فإنه دال على طلب الترك لا الفعل، والترك غير فعل على الأصح.

(قوله): «كالجنس» وليس جنساً حقيقة؛ إذ الجنس ذاتي مقوم للماهية [١].

(١) أي: اللفظ المنتظم من هذه الأحرف المسماة بألف ميم راء. (محلي على الجمع). قال ابن أبي شريف في حاشيته: اعلم أن الغالب في إطلاق اللفظ أن يراد به مسماه، وقد يطلق اللفظ والمراد به اللفظ نفسه كقولك: زيد مبتدأ وزيد ز ي د، ومقصود المصنف بقوله: أمر بالتنبيه على أن كلامه في الأمر مراداً به لفظه لا مسماه؛ فلذا فسر به الشارح.

(٢) إذ المعلوم الجلي عند أهل اللغة العربية أنهم متى سمعوا قول القائل: أمر في الاسم أو أمر في الفعل فإنه لا يسبق إلى أفهامهم سوى أن المتكلم أراد بذلك لفظة (افعل) على شرائطها، بحيث لا يسبق إلى أفهامهم غير ذلك إلا باقتران قرينة، نحو أن يقول: لا بد من أمر لأجله تحرك الجسم، فإن قرينة الحال الدالة على أنه لا يتحرك بقول القائل: افعل على شرائطها ولا يؤثر فيه ذلك دلت على أنه أراد بها غير القول المخصوص. (تحرير العنسي).

(٣) إنها قال: كالجنس لأنه لم يذكر على طريقة التحديد بأن يحمل على المحدود، فلو قال: الأمر هو القول.. إلخ لكان جنساً فتأمل، والله أعلم. (من خط سيدنا الحسن بن محمد المغربي رحمته الله). وفي حاشية: إشارة إلى أن الماهية ليست بحقيقية، بل اعتبارية.

(٤) وتخرج سائر الإنشاءات إلا النداء، وهو ظاهر.

[١] - بل الظاهر أنه جنس كما ذكروا في تعريف القضية أنها قول.. إلخ فقالوا: فالقول جنس، وأما قول المحشي: إذ الجنس ذاتي مقوم للماهية فغير مسلم؛ إذ المقوم إنها هو الفصل كما هو المعروف في مظانه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

وقوله: «استعلاء» يخرج الالتباس والدعاء فإنها لا يسميان أمراً؛ لأن من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع إليه والتذلل أو الالتباس لا يسمى أمراً له وإن كان أعلى رتبة من المخاطب، ومن قال لغيره: افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى أمراً له وإن كان أدنى رتبة منه؛ ولهذا يصفون^(١) من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر^(٢) من هو أعلى رتبة منه؛ فبطل^(٣) اشتراط العلو كما هو رأي جمهور المعتزلة وغيرهم، واشتراطه مع الاستعلاء كما هو رأي بعضهم، وعدم اشتراطهما كما هو رأي الأشعري وأكثر أتباعه.

واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء^(٤) بقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء] مدفوع بأنه مجاز؛ للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع

(قوله): «ماذا تأمرون» تقرير الاستدلال أنه أطلق الأمر على ما يقولونه وقت المشاورة، ومن المعلوم انتفاء الاستعلاء؛ لوقوعه حال المشاورة، ولاعتقادهم الإلهية في فرعون لعنه الله. وتقرير الجواب: أنه نزلهم منزلة من هو أعلى منه رتبة، ونزل نفسه منزلة المتذلل المستعلي عليه فخاطبهم بما يخاطب به المستعلي كما يقول من أظهر لغيره أمثال أمره وإن لم يكن ذلك الغير مستعلياً عليه: مرني بما شئت فإني ممثّل، فقوله: «تأمرون» مجاز عن تريدون، من قبيل التجوز بالمسبب عن السبب، ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول.

(١) قال صاحب جواهر التحقيق ما لفظه: والتحقيق أن قوله -أي العضد-: لزمهم الأدنى بأمر الأعلى تعليل اشتراط الاستعلاء وتعليل عدم اشتراط العلو، أما أنه تعليل عدم اشتراط العلو فلأن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى، فلو كان العلو شرطاً لما كان هذا أمراً عندهم؛ لوجوب استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط، لكنه أمر عندهم قطعاً، فعلم أن العلو ليس بشرط في الأمر. وأما أنه تعليل اشتراط الاستعلاء فلأن أمر الأدنى للأعلى لو لم يكن فيه الاستعلاء لما استحق الذم لكنه استحق الذم، فعلم أن الاستعلاء شرط في الأمر.

(٢) في المطبوع: من حيث إنه أمر.

(٣) حاصله أن العلو هيئة في المتكلم، والاستعلاء هيئة في الكلام. (أسنوي).

(٤) في شرح الفصول ما لفظه: احتج الأشعريون بقوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه: «ماذا تأمرون»، فأطلق الأمر على ما يقولونه عند المشاورة، ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء فيه، أما العلو فواضح، وأما الاستعلاء فلو وقع في حال المشاورة، ولاعتقادهم الإلهية في فرعون. قلنا: هذا يدل على أن الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء، أما في لغة العرب فلو سلمنا فهو مستشير لهم لا مستأمر، والتسمية مجاز من حيث كان المشير يأتي بصيغة «افعل»، ومثله قوله:

أمرتهم أمراً بمنعرج اللوى فلم يستبينوا النصح إلا ضحى الغد
أي: أشرت عليهم برأيي فلم يعلموا إصابته إلا ضحى الغد.

أو التساوي لا يسمى أمراً^(١) ولا يوصف فاعله بكونه أمراً.

وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو رأي أئمتنا عليه السلام وأبي الحسين البصري وأبي إسحاق الشيرازي وابن الحاجب وأكثر المتأخرين، ونقله صاحب الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره.

واشترط بعض أصحابنا^(٢) مع الاستعلاء التحتم؛ بناء على أن الأمر حقيقة في الوجوب، والأولى إسقاطه؛ لأن الذي سيأتي أنه حقيقة في الوجوب إنما هو مسمى^(٣) الأمر الذي هو صيغة «افعل»، وكلامنا الآن في لفظ الأمر لا في مسماه، فهما مسألتان مختلفتان.

وقد أورد على هذا التعريف النهي، وهو بناء على أن الترك^(٤) فعل، والمختار

(قوله): «وثبت» عطف على قوله سابقاً: فبطل.

(قوله): «صاحب الملخص» هو عبد الوهاب المالكي.

(قوله): «واشترط بعض أصحابنا» هو صاحب الفصول [١]. قد تقدم في مسألة هل المندوب مأمور به ما يتضح به هذا المقام، وقد ذكرنا فيما سبق أن المؤلف عليه السلام بنى هنا على خلاف ما سبق له هناك، وأن المؤلف عليه السلام بنى على أن أمر الندب يثبت فيه قيد الاستعلاء، وهو خلاف ما ذكره غيره.

(١) وفيه أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا نسلم القطع فيما ذكر إن أراد التسمية اللغوية وإن أراد العرفية فمسلم، لكن لا ينفي كونه حقيقة في الطلب بدون الاستعلاء. (الشيخ لطف الله).

(٢) الرصاص صاحب الجوهرة.

(٣) فلا يلزم من كون المسمى الذي هو صيغة «افعل» مثلاً حقيقة في الوجوب أن يكون الاسم الموضوع له وهو لفظ الأمر الذي هو أمر حقيقة في الوجوب؛ لجواز أن يكون «امر» موضوعاً للمسمى الذي هو صيغة «افعل» المستعمل في حقيقته كالوجوب ومجازه كالندب.

(٤) وزاد في الحد من بنى على ذلك: فعلاً غير كف، ويرد عليه كف نفسك فإنه أمر بالكف، وأجيب عنه بأن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق، فيدخل «اكفف»؛ فإن في نحو: «اكفف» طلب فعل غير كف عن الكف الذي هو مأخذ الاشتقاق، ويخرج لا تكفف؛ فإن المطلوب فيه الكف عن الكف، لكن يرد عليه نحو: كف عن الكف، إلا أن يراد غير كف عن مأخذ الاشتقاق من حيث هو مأخذ الاشتقاق. (منقولة).

[١] - حيث قال: وحد الصيغة: طلب بقول إنشائي على جهة الاستعلاء والتحتم. وكلامه مبني على اتحاد الأمر ومدلوله، فما فعله فهو صواب، فلا وجه لإسقاطه، فكلام شارح الغاية على القيود المذكورة من قوله: فالقول كالجنس إلى اعتراضه على صاحب الفصول بزيادة قيد التحتم مبني على الفرق بين مسمى الأمر ولفظه كما لا يخفى، وقد رجح ابن الإمام اتحاد مدلول الأمر والصيغة في مسألة هل المندوب مأمور به، فما هنا مناقض لما سبق، وقد نبه على ذلك سيلان رحمته الله، وقد حاول المحقق الأبهري الفرق بين المسألتين بما لا يصفو مشربه عن الكدر كما حققناه في الفواصل فليرجع إليه. (سيدي اسماعيل بن محمد إسحاق رحمته الله).

خلافه كما سبقت^(١) الإشارة إليه.

إذا عرفت ذلك فما ذكرناه من أن الأمر حقيقة فيه متفق عليه^(٢)، وإنما الخلاف في أنه هل له معنى آخر غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة أم لا، فالمختار وعليه أكثر الناس أنه مجاز فيما عداه^(٣)؛ لما ذكرناه من التبادر عند الإطلاق، ولأن حمل اللفظ على المجاز إذا دار بينه وبين الاشتراك أولى.

(وقيل) بأنه **(مشارك بين ذلك)** المعنى^(٤) الذي عرفته **(و)** بين **(الشأن)** نحو: إن وراء الموت أمراً عظيماً^(٥) **(والغرض)** والداعي نحو: لأمرٍ ما جدع قصير أنفه، أي: لغرضٍ وداعٍ.

(قوله): «من أن الأمر حقيقة فيه متفق عليه» لعله أراد أن كون الأمر حقيقة في القول متفق عليه، وهذا كما في الفصول، ويرد عليه ما ذكره في شرح الجوهرية من أن بعض المجبرة ممن يثبت الكلام النفسي يجعله حقيقة في الكلام النفسي مجازاً في القول، وقد ذكره أيضاً في الفصول، وأجاب في حواشي الفصول بأن ما ذكره هذا البعض مردود حادث فلم يعتد به.

(١) قد تقدم أن المكلف به في النهي فعل هو الكف، وهو مخالف لما هنا كما ترى. (منقولة). هذا غير مخالف لما تقدم؛ لأنه إنما حكى قوله فيما تقدم: قيل المكلف به في النهي فعل هو الكف عن جمهور الأشعرية وأبي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي ومن معهم كما تقدم ولم يجزه، بل صرح بعدم اختياره حيث قال: ولا نسلم أنه ليس أثراً؛ فإن استمراره يصلح لذلك.

(٢) وهاهنا بحث، وهو أنه إن أريد بالقول النفسي واللفظي كلاهما لم يكن ذلك اتفاقاً؛ لخلاف المعتزلة في النفسي، وإن أريد به اللفظي فقط فاللفظ مخصوص إنما هو صيغة «افعل» ونحوها مما يؤدي معناها، ولا اتفاق على كونه حقيقة فيها مطلقة ولا مقيدة بوجوب؛ لخلاف من يرى أنها حقيقة في الندب مجاز في الوجوب، ولا بنذب؛ لخلاف من يرى أنها حقيقة في الوجوب. (شرح مختصر للجلال).

(٣) فإن قيل: ما العلاقة؟ قلت: الظاهر أنه لما كان الشأن العظيم باعثاً على الفعل - فإن العاقل إذا علم أن بعد الموت شيئاً عظيماً عمل لما بعده - شابه «افعل» مثلاً في البعث عليه، فاستعمل فيه ما دل عليه بحسب الوضع، وهو لفظ الأمر مجازاً، فهو فيه استعارة، وقس عليه الغرض وجهة التأثير، والله أعلم. (من أنظار سيد محمد بن زيد بن الحسن عليه السلام).

(٤) اشتراكاً لفظياً.

(٥) وأمر فلان عظيم، أي: حاله وشأنه، فيدخل فيه أفعاله وغير أفعاله؛ لما علم أن لفظة الأمر لا تنفد ذلك إلا من قبيل دخولها تحت ما يفيد من الشأن. (من تحرير العنسي رحمته الله).

(وجهة التأثير) كقولهم: لا بد من أمر لأجله كان الجسم متحركاً، أي: معنى مؤثر فيه، وهذا قول الإمام يحيى بن حمزة وأبي الحسين البصري^(١) والشيخ الحسن الرصاص.

قالوا: وإنما كان حقيقة **(للتردد فيها)** أي: في هذه المعاني الأربعة **(عند الإطلاق)** للفظ الأمر، فلا يسبق شيء منها إلى الفهم^(٢).

(ورد بالمنع) لما ذكرناه؛ إذ لا شك في تبادل المعنى المتفق عليه^(٣) كما حققناه.

(وقيل:) إنه مشترك **(بين الثلاثة الأول)** من المعاني الأربعة، وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه إلى الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام، أخذه من كلامه عليه السلام في صفوة الاختيار حيث قال بعد أن حكى كلام من يقول بأنه حقيقة في الأربعة المعاني: وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم، وأما من لا

(قوله): «في تبادل المعنى المتفق عليه» يعني دون غيره؛ ليتم المطلوب.

(١) قال أبو الحسين في المعتمد بعد أن حكى الخلاف ما لفظه: وأنا أذهب إلى أن قول القائل: أمر مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص، يبين ذلك أن القائل إذا قال: هذا أمر لم يدر السامع أي هذه الأمور أراد، كما أنه إذا قال: إدراك لم يدر ما الذي أراد من الرؤية والحق، فإذا قال: هذا أمر بالفعل أو قال: أمر فلان مستقيم، أو قال: قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور وجاءنا زيد لأمر من الأمور عقل السامع من الأول القول المخصوص، ومن الثاني الشأن، ومن الثالث أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء، وأن زيدا جاء لشيء من الأشياء وغرض من الأغراض.

(٢) قالوا: لأنه متى أطلق لفظ الأمر لم يفهم منه بعضها بخصوصه إلا بقرينة، فإذا قلت: سمعت أمر فلان فهم أنه القول، وإذا قلت: جاء فلان لأمر فهم أنه جاء لغرض، وإن قيل: تحرك الجسم لأمر فهم أن المراد أنه لا بد من شيء تعلق به الحركة، وإذا قيل: أمر فلان مستقيم فالمراد به شأنه وطريقته، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ورد بالمنع. (الشيخ لطف الله).

(*) قلنا: لم يتجاوز هذا الدليل دائرة الدعوى، فمن حَقَّك أيها المستدل إن أردت تصحيح ما ذكرت أن تنقل عن أهل اللغة أنهم قالوا: إن لفظ الأمر مشترك بين هذه المعاني وإن الفهم يبقى متردداً بينها، وأما غير أهل اللغة فلا يعول على ما سبق إلى أفهامهم؛ لأن كلامنا بالنظر إلى اللغة. (شرح فصول). ومثله في القسطاس.

(٣) وهو القول من غير قرينة.

يعلم^(١) ذلك فهو لا يخطر بباله عند إطلاق اللفظ فضلاً عن سبقه إليه حتى يجب الاشتراك.

وحجة هؤلاء أما على كونه حقيقة في الثلاثة المعاني فلما ذكرناه من حجة أهل القول الثاني وأما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فذلك **(لاختصاص الرابع بالعلماء)** كما ذكره الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام.

(وقيل:) إنه مشترك **(بين القول^(٢) الإنشائي المتفق عليه (والفعل^(٣))** نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود]، أي: فعله على بعض التفاسير، وهذا قول أكثر الشافعية؛ وذلك **(للاطلاق)** للفظ الأمر فيهما، والأصل فيه الحقيقة.

(قوله:) «لاختصاص الرابع بالعلماء» لأن أهل اللغة لا يعقلون هذه الجهة للتأثير التي ذكرها المتكلمون فيضعوا لها عبارة. وقد اعترض هذا في شرح الجوهرية بأن ليس مراد أبي الحسين بما ذكره من جهة التأثير ما يذكره المتكلمون، وإنما المقصود أنه لا بد من أمر لأجله تحرك الجسم كائناً ما كان من فاعل أو معنى أو غير ذلك، فلا بد من أمر جملة؛ إذ لولا ذلك الأمر لم يحرك الجسم، وهذا شيء يعقله أهل اللغة، بل يقرب أنه بعلم بالضرورة.

(١) قال القرشي في العقد ما لفظه: قال الإمام المنصور بالله عليه السلام إنها يكون مشتركة بين ما كان من هذه معقولاً لأهل اللغة، فتخرج جهة التأثير والصفة؛ لأن أهل اللغة لا يعقلون المعنى الذي لأجله احترك الجسم ولا الصفة التي أوجبها هذا المعنى للجسم. ويمكن الجواب عن ذلك بأنهم يعقلون ذلك على جهة الجملة، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أنه لا بد من أمر لأجله احترك الجسم بعد أن كان ساكناً، وأن التفرقة بين الحي والميت لا بد أن يرجع بها إلى أمر، وأما أن ذلك الأمر هل هو فاعل أو موجب أو ذات أو صفة فلا، وإذا عقلوا ذلك على سبيل الجملة كان كافياً في أن يضعوا له لفظاً يدل عليه أو يشركوا بينه وبين غيره في لفظ.

(٢) لم يذكر المصنف القول بأنه للقدر المشترك بين القول والفعل كما في المختصر وجمع الجوامع وغيرها، وكأنه لما ذكر من أنه لا قائل بهذه المقالة، قال ابن أبي شريف في حاشية شرح المحلي على الجمع: هذا القول لا يعرف في كتب الأصول التصريح بنسبته إلى أحد، وإنما جوزه الأملدي في معرض المنع القول باشتراك الأمر بين القول والفعل فقال: لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركاً؛ لإمكان أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول والمخصوص والفعل هو مسمى الأمر فيكون متواطئاً مقولاً على كل منهما بحسب الحقيقة لا بخصوصه، ثم أورد الأملدي على ذلك إيرادات وأجاب عنها، فأشعر ذلك بأنه يرتضيه. (نقلًا من خط المولى ضياء الدين رحمته الله).

(٣) زعماً منهم أنه يتردد الذهن بينهما عند الإطلاق.

(قلنا:) إطلاقه على الفعل **(مجاز)** لأن المجاز أقرب من الاشتراك كما تقدم، فقد منع من المصير إلى الأصل الدليل، على أنه لو كان حقيقة في الفعل لوجب أن يشتق للفعل منه اسم فاعل وأن يطرد^(١) في كل فعل فيقال لمن خصف نعله وحلب شاته: إنه فعل أمراً، ولا قائل به.

[ما يميز الأمر عن غيره]

مسألة: اختلف في الأمر هل له بكونه أمراً صفة^(٢) زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره أو لا، وهكذا سائر أنحاء الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك^(٣)، مع الاتفاق على أنه لا بد له من مميز **(و)** حيثئذ^(٤) **(يتميز عن غيره)** بأحد ثلاثة أشياء: **(إما بإرادة المأمور به)** لأن المتهدد مثلاً لا يريد ما تناولته الصيغة، بخلاف الأمر.

(قوله): «ولا قائل به» قد ذكر في حواشي الفصول أنه يطلق عليه حقيقة عند الأمدي.

(قوله): «اختلف في الأمر» أراد الصيغة، أعني افعّل.

(قوله): «زائدة» يعني على مجرد حروفه، أعني افعّل مثلاً.

(قوله): «أو لا، أي: لا صفة له زائدة يتميز بها، وإنما يتميز بأمر غير صفة، وهو إرادة المأمور به أو الوضع، فالحاصل أنهم متفقون على أنه لا بد من مميز، وإنما اختلفوا في المميز هل هو صفة للأمر أو لا.

(قوله): «بأحد ثلاثة أشياء» هذه القسمة باعتبار التمييز قد أشار المؤلف عليه السلام إلى كل واحد منها بلفظ إما، وأما عند نشر الأقوال فالأقسام خمسة باعتبار أن المؤثر في الصفة أحد ثلاثة أشياء، فكانت الأقسام خمسة، أشار إلى كل واحد منها بقوله: قيل بالأول.. إلخ، إلا الخامس فأشار إليه بقوله: والحق أن الوضع كاف.

(١) قال أبو الحسين في المعتمد ما لفظه: والدلالة على أن قولنا: أمر ليس بحقيقة في الفعل أنه لو كان حقيقة فيه لاطرد، فكان يسمى الأكل أمراً والشرب أمراً، فإن قالوا: أليس قد يقال في الأكل الكثير هذا أمر عظيم؟ قيل: إنما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء؛ ألا ترى أنه لا يقال في الفعل القليل: إنه أمر ويعنى به الفعل، وإنما يعنى به أنه شيء من الأشياء؛ ألا ترى أنه يقال فيه: أمر من الأمور على حد ما يقال ذلك فيما ليس بفعل.

(٢) صفة مصدر متعلق به قوله: بكونه، والتقدير هل للأمر وصف بكونه أمراً، وهكذا فيما يأتي. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) كالترجي والنداء والتحضيض.

(٤) أي: حيثئذ لا بدله من مميز.

(وإما بكونه أمراً) يعني يتميز الأمر عن غيره بصفة هي كونه أمراً^(١)؛ لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد، فلا بد من أمر زائد عليها، وإذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها، فهو أحد ثلاثة أشياء: إما نفس الأمر، وهو المراد بقوله: **(لذاته)** أي: لذات الأمر الذي هو الصيغة **(أو إرادة كونه أمراً، أو إرادة المأمور به)** وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثة لم يقل به أحد.

والثالث مما يحتمل أن يكون مميزاً للأمر عن غيره قوله: **(وإما بالوضع)**^(٢)

(قوله): «وإما بالوضع» اختاره المؤلف عليه السلام فيما يأتي، قال الإمام الحسن في القسطاس: اعلم أن الرازي ذهب إلى أن الصيغة تكون أمراً بالوضع من غير اعتبار إرادة كاسد 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 وتعلم تفرقة ضرورية بين طلب الفعل وطلب الترك والإخبار والاستفهام، وذلك معلوم بالوضع اللغوي من غير التفات إلى غير ذلك.

(١) وهي الأمرية، أي: الطلبية. (من خط العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) عطف على قوله: وإما بكونه أمراً، فهذه خمسة وجوه. (من شرح جحاف).

(*) اعلم أنه اضطرب كلام من عرفت من أهل الأصول في مسألة هل للأمر صفة زائدة يتميز بها عن غيره، أما ابن الإمام في الغاية وشرحها فقال: مسألة: اختلف في الأمر هل له بكونه أمراً صفة زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد ونحوه أم لا، فقوله: «اختلف في الأمر» يفيد أن الخلاف في القول الإنشائي الدال على طلب الفعل كافعل مثلاً، وقوله: «هل له بكونه أمراً» يفيد أن الجالب للصفة الزائدة هو حصوله أمراً، إذ المعنى هل له بسبب كونه أمراً، فكونه أمراً بمعنى حصوله ووجوده سبب جالب للصفة، فكأنها وجدت الأمرية ثم الصفة. ثم قال: «يتميز بها عن غيره»، وظاهره أن الصفة المختلف فيها مميزة لا مقومة له، ثم إنه ذكر في نشر الأقوال والخلافات في تلك الصفة الإرادة على الخلاف فيها، وذلك يفهم أن محل الخلاف ليس هو القول الإنشائي.. إلخ، أعني أخرج مثلاً، بل ما تضمنه، وهو الطلب؛ إذ هو الذي تعلق به الإرادة لا بلفظ «افعل»، ولعله تناقض بين كلامه.

ومما يؤيد أن الخلاف في لفظ «افعل» أن من تبعه في عبارته هذه وهو الإمام المهدي في معياره فسر زائدة بقوله: على مجرد حروفه، وكذا في القسطاس، وكذلك قوله: والحق أن الوضع كاف مما يؤيده، وفي غرضون كلامه في هذه المسألة ما يفهم ذلك فانظره. ثم إنه إن أراد بالصفة ما يوصف به لفظ «افعل» من كونه أمراً أو مراداً مثلاً فلعله لا يخالف أحد في أن كلاً من الأقوال التي نشرها يتصف بها الأمر، أعني كونه مراداً وكونه أمراً وكونه موضوعاً، فلا يبقى لقوله: أم لا المقابل هل له صفة زائدة فائدة، بل كان حقه أن يقول: مسألة اختلف في صفة الأمر المؤثرة التي يتميز بها عن غيره، فقيل.. إلخ. وإن أراد أمراً آخر لم يصح إطلاق الصفة الزائدة إلا على كونه أمراً التي هي في عبارته..... =

= مدخول إما الثانية المقسمة إلى ثلاثة فلم يظهر لي ما هو، على أن قولنا: المميز كونه أمراً لذاته -أي: صيغته- هو معنى قولنا: المميز الوضع فلينظر، وهذه الصفة هي المعبر عنها بالحال والحكم في شرح قوله في هذه المسألة: وقيل بالرابع. وقوله: «زائدة» الظاهر أنه وصف كاشف؛ إذ الصفة إنما هي شيء زائد، ثم نشره للأقوال في المتن على الصفة التي نشرها عليها تبع فيها الفصول ولم يتبعه في فهرست المسألة، وليست بمطابقة لكلام غيره من الأصوليين ككلام الإمام يحيى الذي نقله فيما يأتي كما ستعرفه، ولا لما صدر به المسألة؛ إذ صدر المسألة بهل له صفة أم لا، ثم عاد يتكلم على المميز صفة أو غيرها، فاختلطت الأقسام، والصفة هي القول الثاني أعني المعبر عنها بقوله: وإما بكونه أمراً لأحد ثلاثة أشياء: إما لذاته المشار إليه بقوله: وقيل بالثاني، أو لإرادة كونه أمراً المشار إليه بقوله: وقيل بالثالث، أو إرادة المأمور به المشار إليه بقوله: وقيل بالرابع. هذه أقسام الصفة عنده، وقد تداخلت هي وغيرها فلم تنضبط الأقسام، ولو تبع إما الفصول أو المنهاج في الإجمال والتفصيل لتناسب الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض. وعبارة المنهاج: وله بكونه أمراً صفة يتميز بها؛ إذ لا يكفي مجرد الحروف؛ لاستوائها فيه وفي التهديد. أبو الحسين: لا صفة له، بل يتميز بإرادة المأمور به، ثم قال: مسألة: والمؤثر فيها إرادة المأمور به. الأشعرية: بل إرادة كونه أمراً. أبو القاسم: بل لعينه. اهـ وهذا سوق واضح، وانظر حسن السياق للأقوال على الترتيب فيما نقله المولى الحسين عن معيار الإمام يحيى بن حمزة. ثم هاهنا اختلال آخر، هو أن المولى الحسين ذكر تميز الأمر بأحد ثلاثة أشياء في الثاني منها القول بتميزه بإرادة واحدة، إما إرادة المأمور به أو كونه أمراً، وفي كلام الإمام يحيى الذي نقله لم يقل أحد: إنه يتميز بإرادة واحدة، بل بإرادتين أو ثلاث، إلا على قول من ذهب إلى أن ليس للأمر بكونه أمراً حال كما تراه، وقد عرفت أن مدخول إما الثانية هو مذهب من أثبت للأمر صفة على اختلاف الأقوال، ولو تكلفنا وقلنا: إن قوله إما بكونه أمراً بمعنى إرادة إحداث الصيغة لم يكن في الكلام إلا ذكر إرادتين: هذه الإرادة مع إرادة كونه أمراً أو إرادة المأمور به، ويسقط القول بإثبات ثالثة، مع أن هذا التكلف خلاف الظاهر، ثم بعد هذا ما المراد بالغير في قولهم: يتميز عن غيره؟ إن كان كل مغاير للأمر من أقسام الكلام كالخبر والاستخبار ونحوهما فالتمييز إنما يكون للأشياء الملتبس بعضها ببعض، ومثل هذا لا التباس فيه لا لفظاً ولا معنى؛ لتباين الحقائق والألفاظ قطعاً، فلا يحتاج إلى مميز، ومن لا يعرف الحقائق لا عبرة به، وإذا اضطربنا إلى إجابة سائل المميز قلنا: المميز الوضع للصيغ المتباينة. وفي كلام ابن الإمام والإمام المهدي والحسن بن عز الدين في شرحي المنهاج عبارات كثيرة تفيد أن المراد بالغير هو ما ذكر، وغير مرة كرر سائر أنحاء الكلام والخبر وأقاس عليه الأمر، وهو صريح الفصول وشرحه للجلال. وأما إدخال الإرادات هاهنا وجعلها مميزة للفظ عن سائر الألفاظ فأمر لا يعقل. وإن كان المراد بالغير ما يشابه الأمر في الصفة وليس بأمر كالتهديد ونحوه مما تستعمل فيه صيغة «افعل» فيقال: ما مرادكم بالتمييز، هل للمخاطب أو للمتكلم؟ الثاني لا يحتاج إلى مميز قطعاً، والأول لا مميز في حقه سوى قرائن الأحوال والمقامات؛ لأن الإرادة مطلقاً لا دليل على وجودها أو عدمها؛ إذ لم يصرح كل أمر بالإرادة، ومع صدور الأمر من دون إرادة في مثال.....=

= أمر السيد لعبيده بحضرة السلطان يجوز تخلفها في سائر الأوامر، ولزوم الصيغة للإرادة كما ذكره في شرح قوله: والحق أن الوضع كاف فيه مع ما عرفت من عدم اللزوم الذي هو شأن المميز أنها تابعة للصيغة، وكلامنا فيها يميز الصيغة، فيتوقف كل على الآخر ويدور، والوضع مع أنه خفي لا يصلح مميزاً إلا عند من يقول: إن صيغة الأمر مجاز فيما عدا الطلب، وفيه الخلاف الآتي. والمميز يكون عاماً لا يختلف فيه، وإلا فليس بمميز حقيقي، ولو كفى المميز عند من يقول به، سلمنا النزاع فلم يبق مميز سوى القرينة، وقد أشار إليه المولى المؤلف في شرح قوله: والحق أن الوضع كاف. ومما يدل على أن المراد بالغير ما ذكر كلام الإمام يحيى في الحاوي، ولفظه: البحث الثالث في الأمر لماذا يكون أمراً، واعلم أن صيغة قولنا: «افعل» قد تقع من فاعلها ولا تكون أمراً؛ بأن تصدر من نائب أو ساه أو على جهة التهديد، وقد تقع على خلاف هذه الوجوه فتكون أمراً، فلا بد من أمر يؤثر في كونها أمراً إلى آخر كلامه. وكرر المؤلف الكلام مع الأمر والتهديد من دون سائر أنحاء الكلام فانظر. وفي كلام المولى في شرح قوله: ولا اختصاص فلا تمييز مغالطة يدركها المتأمل تبع فيها الإمام المهدي، ويستفاد رد شيء منها بما في شرح قوله: والحق أن الوضع كاف فتأمل، هذا كله جرى منا على ظاهر عبارة الغاية وشرحها. وقد انكشف لك بما حررناه الاختلاط وعدم جدوى التطويل في مثل هذه المباحث، ولعله لو صادفت هذه المسألة من المولى الحسين فراغاً وتأملاً لضرب عنها صفحاً أو لأوسع ما فيها من التخلیطات كشفاً، وأما غيره فعبروا في صدر المسألة بلم كان الأمر أمراً كما سمعت عن الحاوي. وفي الفصول ما لفظه: واختلف في الأمر لماذا كان أمراً.. إلخ، وفي غيره مثله، وهو الصواب في تحرير محل النزاع، وتقديره على ما يفهم من كلام الإمام يحيى عليه السلام في الحاوي أن قولك: اضرب مثلاً ترد أمراً وتهديداً ونحوهما؛ فما الذي صيرها في الأمر أمراً وأثر فيها معنى الطلب؟ وأما الأمر والخبر وكذلك التهديد ونحوه فكل واحد متميز عن الآخر بحكم وصفة، ولا كلام في ذلك، وإنما ما هو المؤثر الأمرية في الأمر؟ فقيل: الإرادة على الخلاف الذي نقله المولى الحسين عن معيار الإمام يحيى فارجع إليه، والحق في مثل هذا هو مذهب الإمام يحيى ومن معه أن الأمر إنما كان أمراً للصيغة مع إرادة المأمور به، وذلك أن الإنسان يجد من نفسه أولاً أنه يريد وقوع شيء ثم يعبر عن إرادته بلفظ موضوع لطلب ما أراده، فإذا وردت تلك الصيغة فهتت الإرادة السابقة على الصيغة المؤثرة للأمر. وأما لم كانت صيغة الطلب كذا وصيغة الخبر كذا ولم كان الأمر على العكس فهذا أمر لا تدركه عقولنا، فهذا ما لا يعقل الإنسان سواه، وأما المؤثر في إيجاد الصيغة فهي القادرية كما قاله الإمام المهدي عليه السلام، وهذا أمر غير راجع إلى تميز أنحاء الكلام بعضها عن بعض، بل إلى المؤثر. وأما التمييز فلا كلام فيه، وإن خلط الجلال الأمرين في شرح الفصول فلا تغتر، وأما إثبات الصفة والحال للأمر وعدمها على هذا التقرير الذي ذكرته فلم يظهر لي سوى أنه زيادة أمر لفظي لا ثمرة تحته ولا معنى يخالف من لم يثبت سوى ذلك، وبهذا التطويل ينكشف لك جليلة الحال وعدم تحقيق المقال في هذا المجال، وأن المسألة قليلة الفائدة لا تعود عند إعمال الأدلة على محققها بعائدة، فهي كما قيل من مسائل الفضول لا من مسائل الأصول، وإنما خضنا فيها كشفاً للحقيقة. هذا ما ظهر للذهن القاصر فإن كان خطأ فلتوغل قائله في القصور، وفوق كل ذي علم عليم. (عن خط العلامة محمد بن عبد الملك رحمته الله).

الحاصل من واضع اللغات، فإن من عرف الوضع ميز بين معاني الألفاظ قطعاً. إذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل، وقد استوفاهما المتن^(١) بقوله: **(قيل بالأول)** وهو أنه يتميز عن غيره بإرادة المأمور به، ولا صفة للأمر بكونه أمراً ولا للخبر بكونه خبراً، وكذا سائر أنحاء الكلام، وهذا قول^(٢) الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة والإمام يحيى بن حمزة عليه السلام وأبي الحسين البصري وابن الملاحي وغيرهم.

ووجهه^(٣) أن كل ما يرجع إلى الصيغة أو إلى محلها^(٤) أو إلى الأمر أو إلى المأمور أو إلى المأمور به يتنقض بالتهديد ما خلا إرادة المأمور به، فأغنت في التمييز، ولا وجه لإثبات حكم لها بكونها أمراً؛ إذ لا طريق إليه. والجواب أن هذه الإرادة إما أن تكون قبل أن تتناول المراد صيغة الأمر أو معه أو بعده **(و)** على كل تقدير **(لا اختصاص)** لتلك الإرادة^(٥) بتلك الصيغة **(فلا تمييز)**.

(قوله): «إلى الصيغة» من كونه خطاباً.

(قوله): «أو إلى محلها» ومخرج حروفها من كونه جسماً.

(قوله): «أو إلى الأمر» من كونه مخاطباً بالكسر.

(قوله): «أو إلى المأمور» من كونه مخاطباً بالفتح.

(قوله): «أو إلى المأمور به» من كونه حدثاً وضرباً مثلاً.

(قوله): «فلا تمييز» إذ لا بد من اختصاص المميز بالشيء الذي يميزه، وإلا لم يكن بان يميزه أولاً من أن يميز غيره. واعلم أن ضمير إياه للمأمور به، وضمير بينهما للإرادة والصيغة، وضمير معه للأمر، وضمير وجودهما للأمر والتهديد، وضمير إن أراده للمأمور به.

(١) في المطبوع: المتن.

(٢) المنصور بالله إنما وافق في الأمر أنه لا صفة له بكونه أمراً، ويوافقهم في الخبر وغيره، وأما الإمام يحيى عليه السلام ومن بعده فينفون صفات الكلام. (من خط العلامة الجنداري).

(٣) في شرح الفصول: احتج المنصور ومن معه بأن المعقول من كون الأمر أمراً أن الأمر أورد صيغة «افعل» على جهة الاستعلاء وغرضه أن يفعل المقول له الفعل، فلا حكم 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 أو إلى المأمور من كونه مخاطباً يتنقض بالتهديد، ولا يعقل من الأمر إلا ما ذكرنا.

(٤) في حاشية: لعله يريد بالمحل اللسان أو الزمان الذي وردت فيه الصيغة. اهـ وفي حاشية: هو مخرج الحروف.

(٥) أي: إرادة المأمور به، والشيء لا يوجب الشيء حتى يختص به.

بيان ذلك: أن الأمر إن^(١) أراد المأمور به قبل تناولها^(٢) إياه فلا علة تجمع بينهما^(٣)؛ لأن الإرادة معه^(٤) ومع التهديد قبل وجودهما على سواء، فلا تخصيص لها بأيهما فلا تمييز، وهو ظاهر، وهكذا إن أرادته بعد تناولها إياه مع لزوم فساد آخر، وهو الدور، بيانه: أن مصير الصيغة أمراً يتوقف على الإرادة؛ لأن التمييز إنما يحصل بها، والمفروض تأخرها^(٥). وإن أرادته معها فلا اختصاص أيضاً، وإلا لزم أن لو أورد صيغة خبرية عند إرادته لفعل يقع من غيره أن تكون أمراً^(٦)، وإن قيل: يحتاج مع ذلك^(٧) إلى أن يريد بالصيغة الطلب لم تكن تلك كافية في التمييز، مع أنه يلزم

(قوله): «وهكذا إن أرادته.. إلخ» عبارة المنهاج: وإن أرادته بعد ما تناولته، وهي أولى؛ لأن مقتضى قول المؤلف عليه السلام: «وهكذا أنه يجري فيه ما سبق، وليس كذلك» [١]؛ إذ الإرادة فيما سبق قبل وجودهما، وهنا بعد تناولها.
(قوله): «والمفروض تأخرها» هذا لا يتم به الدور [٢]، إنما يتم إذا قيل كما في المنهاج: لأن التمييز إنما يحصل بها، ولا يريد ما تناولته - وهو المأمور به - إلا بعد مصيرها أمراً متعلقاً بذلك المأمور به.
(قوله): «ولا لزم» مقتضى العبارة أن المعنى: وإلا أي وإن لم ينف عدم الاختصاص بل ثبت الاختصاص لزم.. إلخ، وليس للمعنى كذلك [٣]، فالأولى أن يقال: فلا اختصاص أيضاً، فيلزم أن لو أورد الخ كما هو مقتضى ما في المنهاج.
(قوله): «وإن قيل يحتاج.. إلخ» هذا مترتب على شيء مقدر، تقديره: هذا - أي: كون صيغة الأمر وسائر الألفاظ الخبرية مع تلك الإرادة على سواء - إذا لم نقل بأنه يحتاج إلى أن يراد بالصيغة الطلب، وإن قيل يحتاج.. إلخ.
(قوله): «مع ذلك» أي: إرادة المأمور به.
(قوله): «لم تكن تلك» أي: إرادة المأمور به.
(قوله): «كافية في التمييز» لأنه يحتاج إلى أن ينضم معها أن يريد بالصيغة الطلب، مع أن الفرض كفايتها. وفي المنهاج: لأنها قد وضعت أمراً [٤] من قبل الإرادة، فلا يحتاج إليها في مصيرها أمراً.

(١) في المطبوع: إذا أراد.

(٢) أي: الصيغة إياه، يعني المأمور به.

(٣) أي: بين الإرادة والصيغة.

(٤) أي: الأمر، وقوله: قبل وجودهما أي: الأمر والتهديد.

(٥) وعبارة القسطاس: وبيانه أنها لا تصير الصيغة أمراً حتى يراد ما تناولته، ولا يراد ما تناولته إلا وقد صارت أمراً.

(٦) إذ لم يؤثر في مصير ذلك اللفظ أمراً إلا مقارنته لتلك الإرادة، فيلزم في كل لفظ قارنها أن يكون أمراً. (منهاج).

(٧) أي: مع المقارنة.

[١] - مراد المؤلف بقوله: وهكذا أي لا تمييز، فلا وجه لما ذكره المحشي فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - ينظر. (من خط السيد عبدالله الوزير). بل قد تم به الدور فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - يتأمل في هذا إن شاء الله تعالى. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: كلام المؤلف مستقيم؛ إذ معناه وإلا نقل بعدم الاختصاص بل قلنا باختصاص الإرادة بالأمر لزم أيها وجدت وجد الأمر؛ ضرورة وجود الملزوم إن وجد اللازم، وظهر وجودها في الخبر المذكور، فيلزم كونه أمراً، فكلام المحشي وهم. (حسن بن يحيى الكيسي عن خط العلامة السباعي).

[٤] - ينظر إن شاء الله تعالى في كلام المنهاج؛ إذ قوله: لأنها قد وضعت لا يصلح علة لعدم الكفاية فتأمل؛ إذ الظاهر أنه علة لعدم الاحتياج إلى إرادة الطلب. (ح عن خط شيخه).

عليه أن يكون أنا طالب منك كذا صيغة أمر، ولأبي الحسين في المعتمد كلام طويل بالغ فيه في نصره مذهبه^(١).

(وقيل بالثاني) وهو أن للأمر بكونه أمراً صفة لذاته، وهكذا الخبر له بكونه خبراً صفة لذاته، وهكذا سائر أنواع الكلام، فيجعل لها صفات ذاتية كالجوهرية للجوهر، وهذا قول أبي القاسم البلخي^(٢) وأتباعه.

(ويرد) عليه أنه لو كان كذلك لم تخرج الصيغة عن كونها أمراً، فيكون **(التهديد)** أمراً، وأيضاً لو كان كذلك لكانت الصيغة أمراً قبل الوضع، والكل ظاهر البطلان.

(وقيل بالثالث) وهو أنه يتميز عن غيره بصفة وهي كونه أمراً، والمؤثر فيها إرادة الأمر لكونه أمراً^(٣)، وهذا قول الأشعرية على ما نسبته إليهم الإمام المهدي عليه السلام وغيره من أصحابنا، لكنه لم يوجد في كتبهم الأصولية نسبة هذا القول إلى أحد منهم، والأقرب أن الأشاعرة لا يثبتون للأمر بكونه أمراً حالاً، ولم يشتهر عنهم إلا القول بأن الأمر بالشيء لا يستلزم إرادته، وقد صرح بذلك الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام في معياره؛ لأنه جعل المختلفين في هذه المسألة فريقين: فالفريق الأول ينكرون

(قوله): «لكانت الصيغة أمراً قبل الوضع» لأن الذات ثابتة في العدم عند هؤلاء؛ لأنهم قائلون بأن النوات ثابتة في الأزل؛ ولذا قال الشيخ العلامة عليه السلام في شرح الفصول: وأن يكون الكلام أمراً في العدم. قال في شرح الجوهرية: ووجوه الإبطال لهذا القول بالنظر إلى ظاهر هذه المقالة كثيرة.

(قوله): «لا يستلزم إرادته» أي: إرادة ذلك الشيء كما سيأتي في تواعد السلطان لسيد عبد على ضربه لعبده.

(١) وهو أن المميز لإرادة المأمور به.

(٢) قال الإمام المهدي عليه السلام لكنني أظن أن أبا القاسم يلحظ مذهب أبي الحسين، وهو أن الأمر لا صفة له بكونه أمراً، بل معنى كونه أمراً كونه صيغة مخصوصة لكن يلزمه أن يفصله عن التهديد لإرادة المأمور به [١]، ولعله يشترط ذلك، والله أعلم.

(٣) وهي الأمرية. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد). وهي حال مؤثرة، ومعنى تأثيرها أنها عند البهشمية تقتضي صفة أخرى يرجعان إلى ذات واحدة، وهذه الصفة هي التي يتميز بها الأمر عن غيره، قال النجري: والصفة والحال والمزية بمعنى واحد في الاصطلاح.

[١] - في المنهاج: لكن يلزمه أن يفصله عن التهديد باشتراط مقارنته للإرادة، ولعله يشترط ذلك.

حاجة الأمر إلى الإرادة، ولهم مذهبان:

أحدهما: أنه يكون أمراً لذاته، وهو قول الكعبي^(١) وأصحابه من معتزلة بغداد.

وثانيهما: أنه يكون أمراً لصيغته المخصوصة، وهو قول بعض الفقهاء.

والفريق الثاني وهم القائلون باحتياج الأمر إلى الإرادة لهم مذهبان أيضاً: أحدهما:

أن له بكونه أمراً حالاً وحكماً، وهو قول الجماهير من المعتزلة، إلا أن منهم من يقول:

يكون أمراً بإرادات^(٢) ثلاث: إرادة حدوث الصيغة، وإرادة كونها أمراً، وإرادة

المأمور به، وهذا رأي أبي علي الجبائي وأتباعه، ومنهم من يقتصر على إرادتين: إرادة

حدوث الصيغة أمراً، وإرادة المأمور به، وهذا رأي أبي هاشم^(٣) وأتباعه.

المذهب الثاني: قول من ذهب إلى أنه ليس للأمر بكونه أمراً حال، إلا أن منهم

من يشترط إرادة كونه^(٤) أمراً، وهذا هو مذهب الأشعرية كالجويني والغزالي وابن

(١) يعني أبا القاسم البلخي. اهـ البلخي نسبة إلى بلده، والكعبي نسبة إلى قبيلته. (عبد القادر بن أحمد).

(٢) قوله: بإرادات ثلاث واحترز بالأولى عن التام؛ إذ تصدر عنه صيغة «افعل» من غير إرادة وجود

اللفظ، وبالثانية عن التهديد والتخيير والإكرام والإهانة ونحوها، وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن

الحاكمي والمبلغ فإنه لا يريد الامتثال. قال السعد: الأولى أن يقال: القيود لتحقيق الماهية، وإلا

فالاحتراز عن الكل حاصل بالقيود الأخير. اهـ نقلاً. هذا في حاشية السعد على قوله: وقال قوم:

صيغة «افعل» بإرادات ثلاث: إرادة وجود اللفظ، وإرادة دلالتها على الأمر، وإرادة الامتثال. إلخ.

(٣) وهو قول أكثر أئمة الزيدية والشيعة، منهم المؤيد بالله وأبو طالب والمهدي وغيرهم. (من فوائد

العلامة الجندي).

(٤) وهذا الاشتراط لا يكون للأمر به حال.

(*) فإن قيل: إرادة كونه أمراً هي الصفة، فيكون مثل رواية الإمام فتأمل. (عن خط القاضي إبراهيم

السحولي). قد تأملت فظهر لي أن الخلاف بين النقلين إنما هو في كون الصفة للأمر بسبب كونه أمراً

كما نقله الإمام المهدي عليه السلام أم بسبب آخر كما استنبطه المؤلف عليه السلام من كلام الإمام يحيى، وحيث

فالفرق بين النقلين واضح؛ لأن نقل الإمام المهدي أن للأمر بسبب كونه أمراً حالاً، والمستنبط من

نقل الإمام يحيى أن ليس للأمر بسبب كونه أمراً حال، بل بسبب سوى كونه أمراً. (من خط قال فيه:

اهـ شيخنا). إرادة كونه أمراً ليست هي الصفة؛ لأن الصفة كونه أمراً، وإنما اختلفوا في المؤثر فيها،

وكلام المتأمل غير صحيح؛ لأنهم ينفون الصفة على كلام الإمام يحيى، وهو أثبت لها لسبب آخر،

والظاهر من مذهب الأشعرية خلاف النقلين؛ لأنهم يثبتون الكلام النفسي، وحدوا الأمر بأنه طلب

غير كف على جهة الاستعلاء، أو اقتضاء فعل غير كف. (من فوائد العلامة الجندي).

الخطيب الرازي، ومنهم من يشترط إرادة المأمور به وهذا مذهب أبي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليه السلام، واختياره عليه السلام ^(١)، وهذا تصريح بأن الأشاعرة يوافقون أبا الحسين ومن معه في نفي أن يكون له بكونه أمراً حال.

إذا عرفت ذلك فوجه ما ذهب إليه الأشاعرة إن صحت الرواية عنهم أنه قد ثبت أن الأمر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة والاستعلاء ^(٢) والإرادة وكونه مريداً ^(٣)، ولا يصح أن يؤثر غير ^(٤) ذلك؛ لأنه مع الأمر والتهديد على سواء، فلم يبق إلا أن يكون راجعاً إلى ما لا بد منه في الأمر، ويتعين منها الإرادة وكونه مريداً لأن ما عداها من الصيغة وغيرها لا يصلح؛ لكونه مع الأمر والتهديد على سواء، وإذا كان كذلك فالمراد بالإرادة إرادة كون الصيغة أمراً لغناء ^(٥) ذلك في التمييز بين

(قوله): «واختياره» أي: اختيار لإمام يحين عليه السلام؛ لأنه كلامه.

(قوله): «إن صحت الرواية عنهم» الظاهر أنه أراد ما نسب [١] إليهم الإمام المهدي عليه السلام وغيره من أنه يتميز بصفة والمؤثر فيها إرادة الأمر لكونه أمراً.

(قوله): «لأنه» أي: ذلك الغير.

(قوله): «من الصيغة وغيرها» وهو الاستعلاء.

(قوله): «إرادة كون الصيغة أمراً لغناء ذلك في التمييز» في هذا تسامح؛ لأن التمييز ليس الإرادة على مقتضى ما نسب الإمام المهدي عليه السلام إلى الأشاعرة، بل التمييز بالصفة، وهي كونه أمراً، والإرادة هي المؤثرة في تلك الصفة؛ ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما سبق: والمؤثر فيها إرادة الأمر لكونه أمراً.

(١) أي: الإمام يحين عليه السلام.

(٢) قد قدم المصنف رحمته الله أن الأشعري وأتباعه لا يشترطون علواً ولا استعلاء، فلعل ما هنا مبني على قول الأقل كابن الحاجب والشيرازي. اهـ وإلا لم يستقم فتأمل. اهـ سماعاً.

(٣) الذي حكى عن الأشاعرة أولاً أن المؤثر إرادة الأمر في كون الصيغة أمراً لا كونه مريداً، اللهم إلا أن يريد أن كونه مريداً لازم عن حصول الإرادة، لكن جعله في له دخلاً في التأثير نظر. اهـ قول المؤلف فينظر. (منقولة). قول المؤلف عليه السلام عقيب هذا: والمراد من الإرادة كون الصيغة أمراً يدفع هذا التوهم فتأمل.

(٤) في الصيغة.

(٥) فعال بفتح الفاء الكفاية، وبكسر الفاء صوت المغني. (من شمس العلوم).

[١] - بل لعل المراد بها رواية المعيار أنه ليس للأمر بكونه أمراً حال مع اشتراط إرادة كونه أمراً، وهو المميز، يدل على ذلك قوله: لغناء ذلك في التمييز.. إلخ، وقوله أيضاً: يكون خيراً لإرادة كونه خيراً، ولتفرعه بعد قوله: إذا عرفت ذلك، وعلى هذا لا تسامح في ذلك كما ذكره. (حسن بن يحيم الكسبي عن خط العلامة السياغي رحمته الله).

الأمر والتهديد، ولأن الأمر كالخبر؛ إذ هما قسمان من أقسام الكلام، فكما أن الخبر يكون خبراً لإرادة كونه خبراً بالاتفاق^(١) كذلك الأمر.

(وإلا) يكن المراد ذلك فلا محالة يكون المراد إرادة المأمور به لتعين المؤثر في الإرادة كما حققناه، وإذا كان هو المراد **(لزم)** القول **(الرابع، وهو باطل؛ لأن الله تعالى أمر الكافر بالطاعات ولا يريد بها منه)** أما كونه مأموراً بالطاعات فضروري في التصديق^(٢) والإسلام، ومختار في سائر الطاعات.

وأما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين: أما الأول: فلأنه لو أراد الإيذان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم أن لا يحصل مراد الله تعالى^(٣) ويحصل مراد الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله

(قوله): «ولا يكن المراد» أي: المراد بالإرادة «ذلك» أي: كون الصيغة أمراً.

(قوله): «لتعين المؤثر» أي: في كونه أمراً.

(قوله): «كما حققناه» حيث قلنا: ويتعين منها الإرادة.. إلخ.

(قوله): «وإذا كان هو» أي: المؤثر، وهو إرادة المأمور به هو المراد بالإرادة.

(قوله): «لزم القول الرابع» وهو أن يكون المميز كونه أمراً، والمؤثر فيه إرادة المأمور به.

(قوله): «وهو» أي: القول الرابع باطل، إبطال القول الرابع بقوله: لأن الله تعالى أمر الكافر.. إلخ مبني على أن القول الثالث منسوب إلى الأشاعرة كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام وغيره من أصحابنا؛ لأن إبطال القول الرابع بما ذكره المؤلف عليه السلام مستقيم على أصلهم.

(قوله): «فضروري في التصديق والإسلام» أي: معلوم بالضرورة من الدين أن الكفار مكلفون بها. وقوله: «ومختار» أي: تكليف الكافر بسائر الطاعات مختار أكثر العلماء؛ إذ قد خالف في تكليف الكفار بالشرعيات أكثر الحنفية.

(١) قد تقدم له في شرح قوله: قيل بالأول ما يدفع دعوى الاتفاق. (من أنظار السيد زيد عليه السلام). الذي تقدم لأهل القول الأول أنه ليس للخبر بكونه خبراً صفة، وهاهنا هو أن المميز للخبر بكونه خبراً إرادة كونه خبراً، فلا تنافي فتأمل.

(٢) أي: يعلم ضرورة من دين النبي ﷺ ومتفق عليه أي: التكليف بالإيمان والإسلام، وأما في التكليف بسائر الطاعات التي هي فروع الإيمان فمختار أكثر العلماء أنه مكلف بها كما أشار إليه بقوله: ومختار في سائر الطاعات، أي: مختار الأكثرين خالف فيه جمهور الحنفية.

(٣) وعند أن يسمع المنصف قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سَبِيلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٦]، تذهب هذه الشبهة هباءً منثوراً، وكل ما يريد الله تعالى من أفعال العباد فهو مشروط باختيارهم بخلاف ما يريد من غير أفعالهم فإنه واقع لا محالة. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد مع تصرف يسير مفيد في بعض العبارات).

مغلوباً والكافر والعاصي غاليين عليه، بل يلزم أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده.

وأما الثاني فلأنه تعالى^(١) لما علم منه أنه لا يؤمن فلو آمن لزم منه انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو محال، والمفضي إلى المحال محال، فإيابه محال، والله تعالى عالم بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريده بالاتفاق، فثبت أن الله لا يريد الإيابة من الكافر وكذلك سائر الطاعات.

(ولأنه قد يؤمر العبد بالمكروه^(٢) إذا أريد تعريف عصيانه) وذلك حيث أنكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعداً له بالإهلاك إن ظهر أنه لا يخالف أمره، والسيد يدعي مخالفة العبد له في أوامره ليدفع عن نفسه الهلاك، فإنه يأمر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول إنكاره عليه ويخلص من الهلاك^(٣).

(ولقصة إبراهيم عليه السلام) فإنه أمر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال.

(ورد بمنع الثانية) وهي بطلان القول الرابع **(و)** ما ذكره من الوجوه لبطلان اللازم غير تام، أما **(الأول)** وهو أمر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فإن فيه إرادة القبيح وترك إرادة الحسن، وأنه **(قبيح)** عقلاً فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه.

(قوله): «ولأنه قد يؤمر العبد» أي: عبد الأمر «بالمكروه» أي: بما يكره الأمر الفعل للمأمور به «إذا أريد» أي: إذا أراد الأمر «تعريف عصيانه» أي: أن يعرف السلطان عصيان العبد فلا ينكر السلطان ضرب السيد لعبده، وهذا معنى قوله في الشرح: وذلك حيث أنكر السلطان، فقوله: متوعداً حال من السلطان، وضمير له للسيد، وضمير أنه للعبد.

(قوله): «والمراد منه الكفر» يكفي أن يقال: ولا يريد الطاعات كما قد سبق للمؤلف عليه السلام.

(١) العبارة من قوله: فلأنه لما علم.. إلخ عبارة الرازي في المحصول.

(٢) أي: يفعل وهو يكرهه منه.

(٣) فهاتنا قد أمره وإلا لم يظهر عذره، وهو مخالفة الأمر، ولا يريد منه الفعل لأنه لا يريد ما يفضي إلى هلاك نفسه، وإلا كان مريداً لهلاك نفسه، وأنه محال. (عضد).

(و) ما ذكره من لزوم كونه مغلوباً والكافر والعاصي غاليين إنما يتم لو أراد إيقاعها منهم على أية حال طوعاً أو كرهاً، لكن المعلوم ضرورة أنه لم يرد إلا إيقاعها منهم باختيارهم وإرادتهم، وحيث **(لا مغلوية مع إرادتها باختيارهم)** ورغبتهم، على أنه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على أن الكفر والعصيان مسخط لله تعالى واقع على خلاف رضاه وإذا وقع خلاف رضاه، ووفق سخطه كثيراً كما قال تعالى في قوم نوح: ﴿وَمَا أَمْنٌ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [مرد] ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا إليه. نعم، لا يمكن أن يقع خلاف إرادته المقترنة بالأمر بالتكوين كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١) [يس]، وهو غير المتنازع فيه، وقولهم: إنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده جوابه أنه لا يحسن من الرئيس أمر غير إنزال العقوبة بمن عصاه؛ إذ وزان ما نحن فيه أن يريد مثلاً دخول داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراً، بل لا يمكنه إلا ذلك (٢)؛ لأن دخولهم كرهاً واضطراً خلاف مراده، والله تعالى قد أعد للعصاة من العقاب ما أعد.

وما ذكره من امتناع إيمان الكافر واستحالة بما يفضي إليه من المحال إنما يتم لو كان علمه تعالى سائقاً إلى متعلقه وموجباً له، لكنه غير صحيح؛ للاتفاق على أن أفعاله تعالى اختيارية، فلو كان الأمر على ما زعموه لكانت أفعاله تعالى غير اختيارية، وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون.

(قوله): «مع إرادتها» أي: الطاعات.

(قوله): «فيما ذهبنا إليه» من وقوع ما لا يريدته تعالى.

(قوله): «إذ وزان ما نحن فيه.. إلخ» علة لقوله: لا يحسن، وضمير أن يريد للرئيس، وقوله: بل لا يمكنه مقابل لقوله: بل لا يحسن، وضمير لا يمكنه للرئيس.

(قوله): «إلا ذلك» أي: إنزال العقوبة؛ إذ لو أكرههم على الدخول انتفى الاختيار.

(قوله): «لكانت أفعاله تعالى غير اختيارية» لسبق علمه تعالى بها.

(١) لأن المراد إذا أراد شيئاً من أفعاله أو أمره جل وعلا إرادة مبتوتة أو على أية حال كما تقدم.

(٢) أي: حال إرادة الدخول رغبة واختياراً لا يمكنه إرادة غيره في تلك الحال؛ لتعذر إرادة الشيء وخلافه في حالة واحدة.

والحق أن العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له، **(و) حيثئذ (لا امتناع مع تبعية العلم) فإن قيل: كيف يجوز أن يكون علمه الأزلي تابِعاً لما هو متأخر عنه فإنه يستلزم الدور^(١)؟**

فالجواب: أنا لا نعني بالتابع هنا المتأخر عن الشيء زماناً أو المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زماناً أو ذاتاً فيلزم الدور، بل نريد أن العلم والمعلوم توازنا وتطابقا، والأصل^(٢) في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم؛ لأن العلم حكاية عنه ومثال له،

(قوله): «والحق أن علمه تابع للمعلوم» فلا يكون علة.

(قوله): «لا علة موجبة له» تحقيق الكلام يؤخذ من شرح المواقف وشرح التجريد في علم الكلام إن شاء الله تعالى، وقد استوفى المؤلف رحمه الله ملخص كلامهما، فلا زيادة على ما ذكره.

(قوله): «فإنه يستلزم الدور» فيتوقف علمه الأزلي على المعلوم لكونه تابعاً له، والمعلوم من حيث هو معلوم لا يكون إلا بعد تعلق العلم به.

(قوله): «حتى يلزم تأخره عنه زماناً» في الأول، أعني إذا أريد بالتابع المتأخر زماناً، وقوله: «أو ذاتاً» في الثاني، أعني إذا أريد بالتابع المستفاد من الشيء، والتقدم الذاتي كتقدم العلة على المعلول، وتحقيق أقسام التقدم من الزماني والذاتي والترتيبي وغيرها يؤخذ من شرح المواقف.

(قوله): «والأصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم» فيكون هذا معنى تبعية العلم للمعلوم.

(١) كونه أزلياً يقتضي أن يتقدم، وكونه تابعاً للمعلوم يقتضي أن يتأخر.

(٢) قال المحقق الطوسي في بيان هذا: يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وكأنه محكي عنه، وما عليه العلم فرع عليه وكأنه حكاية عنه، وعلى هذا الوجه يجوز تأخر المعلوم عن العلم؛ فإنه لا مانع في العقل عن كون الحكاية متقدمة في الزمان على المحكي عنه؛ ولذلك يحكمون بكون العلم الأزلي تابعاً للمعلوم الحادث. ثم قال: واعلم أن التحقيق ينافي ذلك؛ فإن في ذلك أن المتبوع يجب أن يكون له تقدم ما لا من جنس التقدم بالشرف أو بالوضع فإنها غير معقولين هنا، بل تقدم إما بالذات أو بالطبع أو بالزمان، وجميع ذلك ينافي تأخر المتبوع عن التابع بالزمان. لا يقال: العلة الغائية متأخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات أو بالطبع؛ لأننا نقول: العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية، وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل، وأما الوجود الذي يكون مع وجود الفعل أو بعده فليس بعلة، إنما هو غاية فقط معلول بالحقيقة، ولو سميت الغاية علة لكان مجازاً، ويكون المراد بالحقيقة ماهيتها لا غير، ثم إن العلم الأزلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الأغيار التي يمثلون بها وإن لم تكن عللاً موجودة لتلك الصور فلا شك في أنها شرائط يحتاج إليها في حصول الصور، فلا بد من أن تكون متقدمة، والمتقدم لا يكون متأخراً من الجهة التي هو بها متقدم، فإذا المعلوم بالمتبوعية والعلم بالمتبوعية أولى من الصور التي تكون متبوعة.

فنسبته إليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس، فكما يصح أن يقال: إنما كانت الصورة هكذا لأن ذات الفرس هكذا ولا يصح أن يقال: إنما كانت ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا- كذلك يصح أن يقال: علمت زيدا شريراً لأنه كان في نفسه شريراً، ولا يصح أن يقال: كان زيد في نفسه شريراً لأنني علمته شريراً، وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم ويتقدمه عليه، فالله سبحانه إنما علمهم في الأزل كذلك لأنهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا أن الأمر بالعكس.

على أننا نعلم بالضرورة صدور أفعالنا باختيارنا، والله تعالى عالم بذلك، فوجب أن تكون اختيارية، وما ذكره يمنع أن تكون أفعالنا اختيارية، فيتعارض الدليلان. (و) أما (الثاني) فلا نسلم أن أمر السيد لعبده في الصورة التي ذكرها أمر حقيقي، بل هو (إيهام لكونه أمراً) بدليل أن العبد له أن يقول: لولا أنك تكرهه لفعلته، فيعذره حينئذ العقلاء ولا يذمونه على مخالفته لما صورته صورة الأمر.

(و) أما (الثالث) وهو ما احتجوا به من قصة إبراهيم عليه السلام فجوابه أنه (يحتمل) أن يكون المراد: افعل (ما تؤمر في المستقبل) ولم يكن قد أمر، وذلك لأنه رأى في المنام أنه يؤمر ولم يؤمر^(١)؛ بدليل: ﴿أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] لا: «ما أمرت»،

(قوله): «لا أن الأمر بالعكس» حتى يتم دليل الأشاعرة.

(قوله): «أمر حقيقي» إذ لا طلب فيه أصلاً، ذكره في شرح التجريد وشرح المواقف، لكن يكون مجازاً فيظن في العلاقة والقرينة، ولعل العلاقة هي المشابهة [١]، والقرينة عقلية؛ إذ لا يريد الإنسان إهلاك نفسه.

(١) بل الظاهر أنه رأى في المنام أنه صار يذبحه، فرأى في المنام الفعل لا الأمر بالفعل كمن رأى أنه يفعل فعلاً. اهـ بل الظاهر أنه أمر بذبحه، وإلا لما جاز ترويع نبي من أولي العزم لولده، وتكون الآية من مجاز الحذف، والتقدير: إني أرى في المنام أني أؤمر أني أذبحك، والإتيان بالفعل المضارع استحضاراً للصورة العجيبة، وبحق لها، والله أعلم. (ع).

(*) قال بعض العلماء: بل يَحْتَمِلُ احتمالاً راجحاً ينحل معه الإشكال الوارد في النسخ فإنه عليه السلام رأى في المنام فعله للذبح فقال لابنه لعلمهما أنه لا بد من تعبير للرؤيا، فقال ابنه: افعل ما تؤمر إما فعل ما رأيته أو غيره، فسارع إلى مقدمات ما رآه من غير أمر له بشيء.

[١] - الظاهر أنه مرسل والعلاقة الضدية. (السيد عبدالله الوزير). ما كانت علاقته المشابهة فهو استعارة، إلا أن يتوسع أهل الأصول في الإطلاق بما لم يطلقه أهل البيان كما نبه عليه ملا حسن في حاشيته.

فكانه أخذ المدينة وأضجع ابنه وانتظر الأمر فلم يؤمر، بل جاءه الفداء مما كان يتوقعه من الأمر بالذبح، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصفات] لا يمنع مما ذكرناه؛ لأن إضجاع ابنه وأخذ المدينة مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالذبح بلاء عظيم.

(سلمنا فالأمر بالمقدمات) يعني سلمنا أن إبراهيم عليه السلام قد أمر فلا نسلم أنه أمر بالذبح، بل أمر بمقدماته من الإضجاع وتحديد المدينة ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح أو غيره، ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن معه الفداء.

(سلمنا) أنه وقع الأمر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم أنه غير مراد، بل هو مراد **(ولكنه موسع نسخ^(١))** بعد التمكن من فعله، وذلك جائز بالإجماع، والمانع من النسخ عندنا إنما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق التكليف بمستقبل الأوقات كما يحجي إن شاء الله تعالى.

(وقيل بالرابع) وهو أن الأمر يتميز عن غيره بصفة هي كونه أمراً، والمؤثر^(٢) فيها هو إرادة المأمور به، أما أن له بكونه أمراً صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة^(٣)؛

(قوله): «المدينة» مثثلة الشفرة، جمعه مدئى ومدئى.

(١) وهذا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه، والله أعلم، ويؤيده أنه لو ذبحه قبل وقت النسخ لكان ممثلاً مثاباً على ذلك وممدوحاً عليه ولا لزوم أن يكون الأمر إلغازاً وتعمية إذا لم تقم قرينة على عدم إرادة المأمور به.

(٢) أي: المؤثر في هذه الصفة هو المحدث للصيغة بواسطة إرادته للمأمور به، وتحقيق ذلك أنه حين أراد الفعل طلبه بإيجاد الصيغة الموضوع للطلب، ولم يتصف بأنه طالب للفعل إلا بإرادته؛ إذ لو لم يرده لم يطلبه، فالمؤثر حيثئذ في كون الصيغة^[١] طلباً هو كونه مريداً للمطلوب بها. فإن قلت: إن الإرادة إنما تؤثر فيما تعلقت به، وهي إنما تعلقت بالمطلوب، فكيف أثرت في غيره وهو الطلب؟ قلت: التحقيق أن المؤثر في إيجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية.. إلخ. (من منهاج المهدي عليه السلام).

(٣) قال الإمام المهدي عليه السلام: وهذا هو المختار لأمرين: أحدهما: أن الواحد منا إذا قال: زيد في الدار لم يكن خبراً عن زيد بن خالد دون غيره من الزيديين إلا بإرادة المخبر كونه مخبراً عن فلان دون فلان، ومتعلق الإرادة لا يصح أن يكون مجرد اتحاد الحروف؛ إذ هو معها على سواء، ولا المخبر؛ إذ قد يخبر عما لا يصح إرادته كالماضي والباقي، ولا أمر خارج على الصيغة غير المخبر عنه؛ إذ لا تعلق لها به، فلم يبق إلا أنها متعلقة بإيجادها خبراً عن فلان دون فلان، وهو المراد بالصفة. الثاني: أن مثل هذه الصيغة قد يقع من الساهي والنائم ولا تكون خبراً ولا يستحق عليها مدحاً ولا ذماً، ويقع من اليقظان فيعكس الحكماء، فلا بد من أمر تميز به عند صدورهما عن اليقظان، وليس ذلك إلا مجرد الإرادة في اليقظان لما بينا.

[١]- في منهاج: في إيقاع الصيغة.

لأنهم يقولون: إن لكل نوع من أنواع الكلام حالاً وحكماً، فللأمر بكونه أمراً حال، وللنهي بكونه نهياً حال، وللخبر بكونه خبراً حال، إلى غير ذلك.

ومنهم من يذهب إلى التفصيل فيقول: إن للخبر بكونه خبراً^(١) حالاً، بخلاف الأمر، وهو قول الشيخ الحسن الرصاص، ولعل سائر أنواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر؛ إذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة، إلا النهي فإنه عنده كالأمر وإن كان قد روي^(٢) عنه أن سائر ضروب الكلام كالأمر، فأما أبو هاشم فمقتضى كلامه أنه لا يثبت للأمر بكونه أمراً حالاً ولا يعرف ما يقول فيما سواه، كذا حكاها عنه الدواري رحمته الله في شرحه، ورواية الإمام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية.

وأما أن المؤثر فيها إرادة المأمور به فهو قول البصرية من المعتزلة كما رواه عنهم الإمام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما.

قال الإمام المهدي: والتحقيق أن المؤثر في إيجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية^(٣)، لكن القادرية إنما أوقعت الصيغة على صفة الطلبية لأجل إرادة

(قوله): «ولعل سائر أنواع الكلام.. إلخ» قال الشيخ العلامة في شرح الفصول: ولم أظفر حال الكتابة بدليل الشيخ الحسن على الفرق.

(قوله): «ورواية الإمام يحيى عليه السلام يعني التي سبقت آنفاً عنه» أي: عن أبي هاشم.

(١) لأنه له خارجاً دون الإنشاء، والأحكام والخواص إنما تكون لما له خارج. وقوله: ولعل.. إلخ ظاهره المخالفة لتعليقه بقوله: إذ طريقة.. إلخ.

(٢) قال الإمام المهدي عليه السلام: التفصيل للشيخ الحسن، فإنه أثبت للخبر بكونه خبراً صفة ونفاها عن سائر أنواع الكلام. (غايات).

(*) قوله: وإن كان قد روي عنه أن سائر ضروب الكلام كالأمر، قال في الفصول: الشيخ: للخبر حكم دون الإنشاء، وقال في الحاشية: وجه فرق الشيخ بين الخبر والأمر والنهي ما قاله الإمام عز الدين في شرح المنهاج من أنه جعل تميز الأمر والنهي وغيرهما بإرادة المأمور به وكرهه المنهي عنه، فاكتمى بذلك عن إثبات صفة لهما، بخلاف الخبر فإنه لا يصح أن يتميز بإرادة المخبر عنه؛ إذ قد يكون باقياً وماضياً وقديماً، لكنه يقال: فهلا جعلتم تميزه بإرادة كونه خبراً عما أخبر بصفته.

(٣) القادرية صفة تؤثر في وجود الممكن وإعدامه. والإرادة صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم وطول وقصر ونحوها بالوقوع بدلاً عن مقابله. فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة، والله أعلم.

المطلوب؛ إذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في إيقاعه على صفة الطلبية، فلما كانت الإرادة هي التي تصرف تأثير القادرية إلى وجه دون وجه وصفناها بأنها هي المؤثرة في إيقاع الفعل على وجوه مختلفة وإن كان التأثير في الإيقاع إنما هو للقادرية في التحقيق^(١).

هذا كلام أصحابنا في هذا المقام، ولا يخفى على المنصف ما فيه من التعسف والتكلف **(والحق أن الوضع كاف)** في تمييز الأمر عن غيره كما في سائر الموضوعات فإن من علم بوضع لفظ إذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم علم أنه مراد به معناه الحقيقي إلا أن يصرف عنه صارف من القرائن، وإن كان مشتركاً فالتمييز للقرائن لا لما ذكره من الأفعال القلبية التي غالبها الخفاء، وهذا قول الرازي، وحمل عليه قول الكعبي^(٢) إلا أنه قال: لا يحتاج مع ذلك إلى إرادة^(٣) بناء

(قوله): «من التعسف والتكلف» لعل وجه التعسف جعلهم الإرادة هي الميزة وهي من الأفعال القلبية التي غالبها الخفاء كما أشار إليه المؤلف عليه السلام فيما يأتي، لكن جعل للميز هو الإرادة إنما هو كلام بعض أصحابنا لا كلهم؛ لما عرفت من أن بعضهم جعل المميز كونه أمراً لا الإرادة، إلا أن يقال: إذا كان للمؤثر في كونه أمراً هي إرادة المأمور به كان لها دخل في التمييز. ووجه التكلف الاحتياج إلى ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام من التأويل للمشار إليه بقوله: والتحقيق... إلخ.

(قوله): «من القرائن» كأن تصرفه القرينة من الحقيقة إلى المجاز.

(قوله): «إلا أنه قال لا يحتاج مع ذلك» أي: مع كفاية الوضع في التمييز «إلى إرادة» لم يذكر هذا الاستثناء في القسطاس، وهو الأول؛ لأن الكعبي لم يذكر الإرادة على ما نقل عنه المؤلف عليه السلام حتى يحتاج إلى هذا الاستثناء، =

(١) إلى هنا كلام الإمام المهدي في المعيار.

(٢) ضبط حمل بالبناء للفاعل في نسخة بعض العلماء وصححه. اهـ وقوله: إلا أنه قال يعني الرازي.

(*) قال في المحصول ما لفظه: دلالة الصيغة على ماهية الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير حاجة إلى إرادة أخرى، وهو قول الكعبي، وقال أبو علي وأبو هاشم: لا بد مع ذلك الوضع من إرادة أخرى. لنا وجهان: أحدهما: أن هذه الصيغة لفظية وضعت لمعنى فلا تفتقر في إفادتها لما هي موضوعة له إلى الإرادة كسائر الألفاظ، مثل دلالة السبع والحمار على البهيمة المخصوصة فإنه لا حاجة فيهما إلى الإرادة. وثانيهما: أن الطلب النفساني أمر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر، والإرادة أمر باطن مفتقر إلى المعرفة كافتقار الطلب إليه، فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الإرادة لما أمكن الاستدلال بالصيغة على ذلك الطلب البتة.

(٣) أي: إرادة كونه أمراً كما هو مذهب الرازي. (عن خط السيد عبد القادر بن أحمد).

على مذهبه^(١)، وقد عرفت بطلانه^(٢)، ثم قال: وقال أبو علي وأبو هاشم: لا بد مع ذلك من إرادة أخرى^(٣)، وهذا هو الحق؛ للاتفاق على أن صيغة الأمر موضوعة لطلب معنى ما اشتقت هي منه، وطلبه لا يعقل من دون إرادته، ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات لمؤثر ومؤثر فيه، وكلام أبي الحسين البصري يقضي بأن هذا اختياره؛ لأنه قال في المعتمد: وعندنا أن هذه الصيغة جعلت في اللغة طلباً للفعل، فإذا بان لنا أنه لا معنى لكونها طلباً للفعل إلا أن المتكلم بها قد أراده وأنه هو غرضه علمنا بذلك الإرادة عند علمنا بالصيغة. ثم إنه يلزم^(٤) مما ذكره الدور، وبيانه من وجهين:

= فإن حاصل مذهبه أن الأمر يتميز بصفة هي كونه أمراً، والمؤثر فيها ذات الأمر، وهو الصيغة، فينظر. وقد يقال: إن المؤلف عليه السلام لم يرد الاستثناء من كلام للكعبي قد سبق، بل هو استثناء منقطع استترك به^[١] ما يتوهم لأجل هذا الحمل أن الرازي ينهب إلى ما ذكرته للمعتزلة من أن الأمر مرید للمأمور به سواء توقف التمييز على هذه الإرادة أولاً؛ ولها قال: بناء على مذهبه، أي: مذهب الرازي، يعني من أن المأمور به غير مراد، والعبارة مع هذا لا تخلو عن خفاء^[٢] فينظر في عبارة للحصول.

(قوله): «وقد عرفت بطلانه» بقوله عليه السلام فيما سبق: ورد بمنع الثانية.. إلخ، وقوله: وأما الثاني.. إلخ.

(قوله): «لا بد مع ذلك» أي: مع وضع الصيغة.

(قوله): «وهذا هو الحق» أي: قول أبي علي وأبي هاشم.

(قوله): «ولا يحتاج مع ذلك» أي: مع ما قال أبو علي وأبو هاشم.

(قوله): «إلى إثبات لمؤثر» وهو الإرادة.

(قوله): «ومؤثر فيه» وهو كونه أمراً.

(قوله): «بان هذا» أي: قول أبي علي وأبي هاشم.

(قوله): «جعلت في اللغة» هذا هو الذي يقضي باختيار أبي الحسين لما قاله.

(قوله): «علمنا بذلك» أي: بجعلها في اللغة طلباً للفعل.

(قوله): «عند علمنا بالصيغة» يعني عند سماع التلفظ بالصيغة.

(قوله): «ثم إنه يلزم» هذا استدلال آخر، فهو عطف على مدخول اللام في قوله: للاتفاق، فلمعنى ثم لأنه يلزم الخ.

(قوله): «مما ذكره» أي: الجاهل من أصحابنا، وهم القائلون بأن التمييز بصفة، وهي كونه أمراً، وأما من قال

بأن الأمر ليس له بكونه أمراً صفة وإنما يتميز بإرادة للمأمور به فالظاهر عدم لزوم الدور من مذهبهم.

(١) يريد أن الرازي حمل على مذهبه قول الكعبي إلا أن الكعبي، قال: لا تحتاج الصيغة مع اعتبار الوضع إلى إرادة

كونه أمراً بناء على مذهب الرازي فإنه اشترط ذلك كما مر، وقد عرفت بطلان كلام الرازي أو كلام الكعبي،

ولسليان هنا كلام لم يظهر به مراد المؤلف فراجع. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) في منع بطلان القول الرابع.

(٣) هي إرادة المأمور به. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٤) الظاهر أن هذه الإلزامات من كلام الرازي، فهي بمذهبه أنسب وإن تبعه من تبع فتأمل، والله أعلم.

[١] - يدل على ذلك ذكره الإرادة في المذهب الحق بقوله عليه السلام: إنه مراد به المعنى الحقيقي، أي: إرادة طلب المأمور به، ويلزم منه

إرادة المأمور، والرازي لا يقول به. (حسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة السياغي).

[٢] - كلام المؤلف قويم، والاستثناء من كلام الرازي. (ح عن خط شيخه).

أحدهما: أن العلم بكون صيغة أفعال أمراً يحصل من إطلاقها بالضرورة، وادعاء تميزها به يقتضي تقدم العلم به عليها؛ ضرورة توقف العلم بالشيء على العلم بما يميزه.

والثاني: أن ما ذكرناه^(١) يقتضي أن لا يعلم كونها أمراً إلا بكونها، وهو توقف الشيء على نفسه^(٢)، وأيضاً صيغة الأمر^(٣) دالة بالوضع على معناها، وهو عندهم^(٤) إرادة المأمور به، وإذا كانت الإرادة نفس المدلول وجب أن لا تفيد^(٥) الصيغة الدالة عليها صفة قياساً على سائر المسميات.

(قوله): «يحصل» أي: العلم بكون الصيغة أمراً «من إطلاقها» أي: الصيغة «بالضرورة» إذ لو لم ي تلفظ بصيغة أفعال لم تعلم صفته، وهي كونه أمراً؛ إذ الصفة فرع التلطف بالصيغة، فالعلم بالكون متوقف على إطلاق الصيغة.

(قوله): «وإدعاء تميزها» أي: الصيغة «به» أي: بكونها أمراً «يقتضي تقدم العلم به» أي: بكونها أمراً «عليها» أي: على الصيغة، أي: على إطلاقها؛ إذ لو لم تميز الصيغة عن غيرها لم يطلقها الأمر، فقد توقف حصول الصفة... وهي الكون... على التلطف بها، وتوقف التلطف بها على تميزها عند الالفاظ، وبهذا يتضح الكلام، فلا يتوهم أنه ذكر توقف الكون على الإطلاق ولم يذكر توقف الإطلاق على الكون، ولئلا يظن أن الصفة لا تتوقف على إطلاقها، وأن تميز الصيغة بالكون لا يقتضي تقدمها على الإطلاق.

(قوله): «إلا بكونها» أي: كونها للمعهود الذي تميزت به، وهو كونها أمراً.

(قوله): «وأيضاً صيغة الأمر» استدلال آخر لما هو الحق، فهو معطوف على معنى مجموع ما تقدم.

(قوله): «وهو عندهم» أي: أصحابنا «إرادة المأمور به» هذا على ما هو المشهور عن المعتزلة كما يأتي قريباً.

(قوله): «أن لا تفيد» أي: الإرادة، وقوله: الصيغة مفعول تفيد.

(قوله): «قياساً على سائر المسميات» فإن مسمى إنسان مثلاً لا يفيد صفة للفظ إنسان، وذلك ظاهر.

(١) من إثبات الصفة المميزة.

(٢) وجه التوقف ما نقل عن الدواري من أن تعلق الإرادة بكون الصيغة أمراً فرع على ثبوت الحكم، أي: ثبوت كونها أمراً.. إلخ ما في سيلان فراجع.

(٣) رجوع إلى الاستدلال على ما هو الحق، يعني أيضاً مع ما تقدم من الاستدلال بالاتفاق وبالإلزام بما ذكر من الدور، فهو معطوف.. إلخ ما في سيلان.

(٤) كما ذكره أبو الحسين فيما يأتي قريباً، وأما ابن الحاجب فإنما نسبته إلى بعضهم.

(٥) أي: الإرادة، ضبط هكذا في نسخة تلميذ المصنف، وأشار إلى أن في تفيد ضمير الإرادة، فليحقق الكلام فيه قلق. (من خط الوالد زيد بن محمد رحمته الله). الضبط صحيح ولا قلق في الكلام على ما حققه العلامة سيلان، فليرجع إليه.

وأيضاً لو كان كونه أمراً صفة لكانت إما لمجموع^(١) حروف الصيغة، وهو محال؛ لأنه لا وجود لذلك المجموع^(٢).

ولما لأحاديها، فيلزم أن يكون كل واحداً أمراً، وهو محال، وإن سلم أن للأمر بكونه أمراً حالاً وحكماً فلا نسلم أن المؤثر فيه إرادة المأمور به، لم لا يكون المؤثر إرادة كونه أمراً كما قالوه في الخبر؟ فإنهم صرحوا بأن للخبر بكونه خبراً حالاً، والمؤثر فيها إرادة كونه خبراً، وحاولوا أن يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا تفيد ولا تجدي؛ لأنها كما قال فيها الإمام الحسن بن عز الدين عليه السلام: لم تتجاوز دائرة

(قوله): «لكانت» أي: الصفة.

(قوله): «لا وجود لذلك المجموع» لتقصيه [١] وانعدامه، لكن هذا لازم في صفة كل مركب تنقضي أجزاؤه، وهو بحث مشهور، فتسليم المؤلف عليه السلام مبني على التزام ذلك.

(قوله): «لم لا يكون للمؤثر إرادة كونه أمراً» هذا الجواب إلزام للخصم [٢] بما يلتزمه، فلا ينافي ما هو المختار من أن الوضع كاف.

(قوله): «لأنها» أي: الفروق، قد ذكروا فرقين: أحدهما: أنا نعلم أن المخبر قد أراد كون الصيغة خبراً ولا نعلم ذلك في الأمر، ولا يلزمنا التسوية بين أقسام الكلام لاختلافها في الفائدة. الثاني:.....=

(١) قال الإمام المهدي عليه السلام في بيان هذا: لو كانت صفة لكانت إما أن تكون ثابتة لكل واحد من أحد الحروف وهي واحدة لزم انقسامها ووجودها شيئاً فشيئاً على حد وجود الحروف، وهو محال، أو تثبت لحرف واحد لزم كونه خبراً مثلاً أو إنشاء، وهو باطل، أو تثبت لجملة الحروف عند النطق بآخر حرف لزم ثبوتها لحروف قد عذمت، وإن جعلناها صفات متعددة بتعدد الحروف لزم كون كل حرف خبراً. والجواب أن هذه الصفة تثبت عند النطق بآخر حرف من الخبر مثلاً، وتثبت له ولما سبق وإن كان معدوماً؛ لأن وجود ما لا يتم خبراً إلا به - وهو الحرف الأخير - كاف في حقوق الصفة به وبما سبق له وجود ثم عدم، فإذا عدم آخر حرف زالت تلك الصفة؛ لمصير المتصف بها كله معدوماً، والمعدوم لا تعاوره الصفات، وتجعل حالة ما لا يتم إلا به كحالة وجوده جميعاً؛ لأنه لوجود الآخر ثبت خبراً مثلاً، وكأن جميع أجزائه حال وجود الحرف الآخر في الوجود لما كان ما لا يتم إلا به حاصلاً في الوجود، ولا استحالة في ذلك، بخلاف حاله بعد عدم جميعه، وإنما خصصنا الحرف الأخير لأنها لو ثبتت لما قبله لزم تمام الخبرية وإن لم يوجد ما بعده، وهو باطل، فثبت أن الصفة لا تعم من الحروف المعدومة إلا ما قد ثبت له وجود مع وجود بعض ما لا يتم إلا به، وأدانا إلى ذلك وجوب ثبوت الصفة بالدالة القاطعة واستحالة ثبوتها على غير الوجه الذي ذكرنا، ولا يلزم مما ذكرناه محال؛ إذ وجود ما لا يتم إلا به مع تقدم الوجود لما قد عدم من حروفه كوجود جميعه، ولا مانع من ذلك في بديهية العقل ولا دلالة.

(٢) لأنه لا يلفظ بالثاني إلا بعد انقضاء الأول.

[١]- هذا إذا اعتبر الوجود الخارجي، أما لو اعتبر الوجود الذهني فيصح الوصف، وقد جاء وصفه كثيراً. (ح عن خط شيخه).

[٢]- في المطبوع: ألزم الخصم. والمثبت من هامش (أ).

الدعوى، ولا يلزم على هذا الوجه عدم إرادة المأمور به؛ لأن المشهور عن المعتزلة أنها المعنى الموضوع له صيغة الأمر.

قال أبو الحسين البصري: لأن هذه الصيغة عند أصحابنا موضوعة للإرادة، وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه إذا تجرد عن القرائن.

[معاني صيغة الأمر]

(مسألة^(١)): **ويرد** الأمر أي: صيغته^(٢) التي هي مسماه، وهي «افعل» وما يقوم مقامها^(٣) **(في)** ستة عشر معنى: الأول: **(الإيجاب)** كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.

(و) الثاني: **(الندب)** كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٤) [النور: ٢٧]، ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٥) [البقرة]، **(ويقرب منه)** أي: من هذا المعنى **(التأديب)**^(٥) **(والإرشاد)** أما التأديب فكقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن أبي سلمة^(٦) المخزومي: ((سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك)) أخرجه

= أن معنى تعلق الإرادة بكونه خيراً أن المتكلم يريد الإعلام بما تناوله كلامه ووقوف الغير على ما في نفسه، فلم يكن في ذلك وقوف أحد الأمرين على صاحبه [١]، ومثل هذا لا يتأتى في الأمر؛ وذلك لأن تعلق الإرادة بكون الصيغة أمراً فرع على ثبوت الحكم، وثبوته متفرع على تأثير المؤثر فيه، فجاء الدور، ولا يخفى على المتأمل صحة ما ذكره الإمام الحسن بن عز الدين عليه السلام، نقل هذا من خط المؤلف عليه السلام بالمعنى.

(قوله): «على هذا الوجه» وهو كون المؤثر إرادة كونه أمراً.

(١) قال السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله: قد كتبنا في حواشي الإيجاز ما لا تتضح هذه المسألة إلا به فراجع. اهـ عن خطه.

(٢) لو قال: أي الصيغة التي هي «افعل» لكان أحسن كما لا يخفى.

(٣) يدخل في ذلك اسم الفعل كصه بمعنى اسكت، ومه بمعنى اكفف، والفعل المضارع المقرون باللام نحو: ﴿لَيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ﴾. (ابن أبي شريف).

(٤) هو الدين والوفاء.

(٥) مرجعه إلى الندب أو الوجوب. (نظام فصول).

(٦) اسمه عبدالله بن عبد الأسد بن هلال بن عبدالله بن عمر بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي. (من سيرة ابن هشام). وعمر المذكور ربيب رسول الله ﷺ؛ لأنه ابن أم سلمة.

[١] - بأن يقال: إن تعلقها بكون صيغة الخبر خيراً متوقف على كون الصيغة خيراً، وثبوت كونها خيراً متوقف على تعلق الإرادة بكونها خيراً. (قسطاس).

البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور، وما ذكره في المستصفى والمحصول من أنه قاله صلى الله عليه وسلم لابن عباس لم يعرف.

وأما الإرشاد فكقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنما أفردا بالذكر لأن الغزالي في المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب، ووافقه الرازي وصاحب الفصول وغيرهما في الإرشاد، والفرق بينهما وبين المندوب^(١) هو الفرق بين العام والخاص^(٢)، أما التأديب فلأنه يختص بمحاسن الأخلاق، وأما الإرشاد فلأنه يختص بمنافع الدنيا، والندب يعم محاسن الأخلاق ومنافع الدنيا إذا قصد فيهما العمل بما أدب وأرشد إليه الكتاب والسنة وغيرهما^(٣).

ومنهم من فرق بين التأديب والندب بأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه؛ لأن الأدب يتعلق بمحاسن الأخلاق أعم من أن يكون لمكلف وغيره، ويدل عليه أن عمر بن أبي سلمة كان إذ ذاك صغيراً؛ ولهذا جاء في بعض الروايات: ((يا غلام^(٤) سم الله...)) إلى آخره.

(قوله): «إذا قصد فيها العمل.. إلخ» لتثبت فيها الإثابة على فعلها فتثبت الندية.

(قوله): «وغيرهما» منصوب عطف على محاسن الأخلاق.

(١) لو قال: الندب لكان أحسن.

(٢) من وجه. قال ابن أبي شريف ناقلاً عن السبكي: والتحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ولا قاصد سوى مجرد الامتثال لأمر ربه فيثاب، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال. اهـ وقد أشار المؤلف إلى أن العموم والخصوص من وجه بقوله بعد: إذا قصد فيها العمل بما أدب وأرشد إليه الكتاب.. إلخ. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد). والظاهر أن المؤلف رحمته الله أراد العموم المطلق فتأمل.

(٣) من أعمال الآخرة.

(٤) العُلام: الطائر الشارب... أو من حين يولّد إلى أن يشبّ. ج: أغلَمَةٌ وغِلْمَةٌ وغِلْبانٌ. (من القاموس المحيط باختصار).

والندب يختص بالمكلفين، وهو أعم لشموله لمحاسن الأخلاق وغيرها، وبين الإرشاد والندب^(١) بأن الأول لا ثواب فيه، والثاني فيه الثواب^(٢). ويمكن الدفع^(٣) بأن الخطاب وإن كان لعمر بن أبي سلمة فالمراد به التأديب لكل الأمة، فلا يضر مع ذلك صغره ولا يخرج الأدب عن أن يكون مندوباً، كما أن أمر الصبي بالصلاة لسبع لا يخرجها عن كونها واجبة^(٤)، وبأن الظاهر أن من قصد الاقتداء والعمل بإرشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب.

والعلاقة بين الندب والوجوب إطلاق اسم^(٥) المقيّد على المطلق؛ لأن المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك، فاستعملت في مطلق الطلب.

(و) الثالث: استعملها **(في الإباحة)**^(٦) كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، ومنها الإذن^(٧) كقولك لمن طرق الباب: ادخل، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا

(قوله): «وبين الإرشاد» عطف على بين التأديب.

(قوله): «لكل الأمة» فيكون الندب أعم مطلقاً.

(قوله): «وبأن الظاهر» عطف على بأن الأول [١].

(قوله): «ومنها أي: الإباحة الإذن».

(١) وكذا ذكره الرازي في المحصول، وعبارته: والفرق بين الندب والإرشاد أن الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا؛ فإنه لا يتقص الثواب بترك الإشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله.

(٢) فهما متباينان.

(٣) للفرقين وتقرير الدفع الذي قبلهما. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(٤) في حاشية: ينظر في تساوي الصورتين.

(٥) سماه اسماً لأن الاسم في اللغة هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع كما تقدم في: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

(٦) ثم إنه يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الإباحة كما وقع العلم به هنا. (أسنوي).

(٧) صيغة الأمر موضوعة للطلب مع المنع من ترك المطلوب، والإذن لازم للموضوع له، فالعلاقة حيثئذ إطلاق الصيغة في لازم الموضوع له فتأمل، والله أعلم. (ع).

[١] - ينظر؛ فإن الواضح والصواب عطفه على بأن الخطاب، ويكون قوله: بأن الخطاب دفعاً لجهة عمومية التأديب، وقوله: وبأن الظاهر دفعاً لعمومية الإرشاد كما لا يخفى على المتأمل، ولعله سهو منه رحمته الله. (ح عن خط شيخه).

حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» [المائدة:٢]، ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الإباحة^(١)، والعلاقة هنا أيضاً إطلاق اسم المقيد على المطلق؛ لأن طلب الفعل يتضمن الإذن فيه مع الرجحان، فاستعملت الصيغة في مطلق الإذن.

(و) الرابع: (التهديد)^(٢) كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]، ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ﴾ [الإسراء:٦٤].

(و) الخامس: (الإنذار) كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم]، وقد جعله قوم قسماً من التهديد.

والفرق بينهما أن التهديد هو التخويف، والإنذار إبلاغ المخوف كما هو تفسير الجوهري لهما، فيكونان متباينين.

وقيل: الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كما في الآية المذكورة، والتهديد لا يجب فيه ذلك.

وقيل: بأن التهديد عرفاً أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار، فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين، والعلاقة فيها التضاد.

(قوله): «ومنهم من حاول الفرق» لعله فرق بأن الإذن فيما أصله المنع دون الإباحة.

(قوله): «وقد جعله» أي: الإنذار.

(قوله): «والفرق بينهما» عبارة شرح الجمع: لكن الفرق بينهما.. إلخ.

(قوله): «إبلاغ للخوف» نحو ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم:٣٠]، فإنه أمر بإبلاغ الكلام المخوف الذي عبر عنه بهذه الصيغة.

(قوله): «فيتعاكسان» أي: الإنذار والتهديد، يعني يكون الإنذار أخص على القول بأنه يجب أن يقتصر بالوعيد، وأعم على القول بأن التهديد عرفاً أبلغ، والحاصل أن التهديد أعم من الإنذار على القول الأول، وعلى تفسير الجوهري متباينان [١]، وعلى القول الثالث الإنذار أخص، وعلى الرابع أعم.

(١) لعله بأن الإذن فيما تقدمه حظر كالمثالين المذكورين.

(*) قال ابن أبي شريف: منهم من أدخله في قسم الإباحة، وهو متجه إذا أريد بالإباحة رفع المنع من الفعل لا أحد الأحكام الخمسة الشرعية.

(٢) الأمر للتهديد من قبيل الاستعارة؛ تشبيهاً لذلك المعنى بالمعنى المأمور به الواجب الذي لا بد أن يكون. (حاشية سعد على الكشف).

[١] - ينظر في التباين؛ فإن الظاهر أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا؛ لتحقق التهديد في الإنذار مع زيادة الإبلاغ فتأمل. (ح عن خط شيخه). وقد ذكره في المطول، وقد شكك بعضهم على هذا التنظير فتأمل.

(و) السادس: (الامتتان) وسماه بعضهم الإنعام^(١)، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [النحل: ١١٤]، والفرق بينه^(٢) وبين الإباحة أنها الإذن المجرد والامتتان لا بد فيه معه من اقتران حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتتان والإنعام أو عدم قدرتهم^(٣) عليه أو نحو ذلك، كالتعرض^(٤) في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه، والعلاقة فيه كما في الإباحة.

(و) السابع: (الإكرام) كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر]، فإن قرينة «بسلا م آمنين» تدل عليه؛ لأن دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الآخرة والأمان منها غاية في الإكرام، والعلاقة فيه كما في الإباحة.

(و) الثامن: (التسخير) كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة]، والمراد به الذلة والامتهان^(٥)، فيظهر الفرق بينه وبين التكوين الآتي؛ لأن التكوين سرعة

(قوله): «أو عدم قدرتهم عليه» أي: على ما وقع به الامتتان، وهو الأكل من المرزوق، وإنما كان الأكل غير مقصور لتوقفه على ما ليس بمقدور، وهو المرزوق؛ فإنه محتاج إلى الإيجاد والخلق.

(قوله): «وللإله به الذلة» في شرح الجمع: والمراد به التذليل، وهو أنسب بالتسخير، وكان المؤلف عليه السلام عدل عن ذلك ليعبر المراد من الآية.

(١) يعني تذكير النعمة. (محلي). قال ابن أبي شريف: تفسير للأنعام بمعنى مجازي له؛ إذ حقيقة الأنعام ابتداء النعمة للمنع عليه، لكن هذا المعنى المجازي هو مراد من عد الأنعام من معاني صيغة «افعل».

(٢) وفرق بعضهم بأن الإباحة تكون في الشيء الذي سيوجد، بخلاف الامتتان. (أسنوي).

(٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه: والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن، وأنه لا بد من اقتران الامتتان بذكر احتياج الخلق إليه وعدم قدرتهم عليه، والإباحة قد يتقدمها الحظر مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، قلت: الظاهر أن الامتتان نوع من الإباحة.

(٤) وفي نسخة: التعريض، وهي عبارة الأسنوي.

(٥) وعبارة المطول والأطول تشعر بأن فيه الانتقال من صورة الإنسان إلى صورة القرد. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(*) إشارة إلى ما عترض به القرافي من أن اللائق تسميته سخرية بكسر السين لا تسخيراً؛ فإن التسخير النعمة والإكرام، قال الله تعالى: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٠] ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ﴾ [ص: ٣١] والسخرية الهزوء، قال الله تعالى: ﴿لِيَسْخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سُخْرِيًّا﴾ [الزمر: ٣٢]، قلت: التسخير النقل إلى حالة تمتنه، وليس في السخرية انتقال أصلاً. (من شرح جمع الجوامع لأبي زرعة). قال الزركشي في شرحه ما لفظه: توهم القرافي أن المراد به الاستهزاء، فقال: اللائق. الخ، وفي حاشية: وتقرير الجواب أن التسخير يستعمل بمعنى التذليل والامتهان، ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا﴾ [الزمر: ٣٣] أي: ذللك لتركبه، وقولك: فلان سخره السلطان، أي: امتهنه باستعماله بغير أجر، وفي الصحاح والقاموس سخره تسخيراً ذلله، وهذا المعنى هو المراد هنا لا الاستهزاء. (ابن أبي شريف).

الوجود عن العدم، وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة، بخلاف التسخير فإن فيه الانتقال إلى حالة الذلة والامتهان، والعلاقة فيه وفي التكوين إما مجرد الطلب وإما مشابهما للواجب في التحتم.

(و) التاسع: **(التعجيز^(١))** كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ [البقرة: ٢٣]، والعلاقة فيه التضاد؛ لأنه إنما يكون في الممتنعات، والواجب في الممكنات.

(و) العاشر: **(الإهانة)** كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان]، ومنهم من يسميه التهكم، وضابطه أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة^(٢) والمراد ضده، والعلاقة المضادة^(٣).

(و) الحادي عشر: **(التسوية)** بين الأمرين، كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [طور: ١٦]، فإنه أراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه، والعلاقة المضادة؛ لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل.

(و) الثاني عشر: **(الدعاء)** نحو: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾ [إبراهيم: ٤٠]، والعلاقة فيه مجرد الطلب^(٤).

(و) الثالث عشر: **(التمني)** كقول امرئ القيس: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي»، وإنما حمل على التمني دون الترجي لأنه أبلغ؛ وذلك لأنه نزل ليله لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال الآخر: «وليل المحب بلا آخر^(٥)» وعلاقته

(١) أي: إظهار العجز. (محلي).

(٢) لم تكن صيغة الأمر ظاهرها الخير والكرامة، بل التهكم جاء من قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم؛ لما فيه من تأهيلهم لخدمته؛ إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك، ولما فيه من رفع درجاتهم، قال ﷺ عن الله: ((وما تقرب المتقربون إليّ بمثل أداء ما افترضت عليهم)). (أسنوي). وعلى هذا فتكون الصيغة مستعملة في ضد لازم الموضوع له فتأمله. (ع).

(٤) ظاهر هذا أنه من استعمال الصيغة في جنس ما وضعت له، والمعلوم أن الدعاء طلب على سبيل التضرع، فهو مقيد، وحيث أنه من استعمال المقيد في المقيد، والله أعلم.

(٥) صدره: رقدت ولم ترث لساهر، وقيل: ليالي الوصال لها آخر.

وما بعده كالدعاء^(١).

(و) الرابع عشر: (الاحتقار) وعدم المبالاة، نحو: ﴿الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [يونس]، فإنه مستعمل في معرض احتقار سحر السحرة في مقابلة المعجزة. والفرق بينه وبين الإهانة أنها تكون بالقول أو الفعل أو بتركها^(٢) كترك إجابته والقيام له ممن يعتاد القيام، دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار إما مختص بمجرد الاعتقاد أو لا بد فيه منه؛ بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال: إنه احتقره ولا يقال: أهانه ما لم يصدر عنه [منه/نخ] قول أو فعل ينبئ عن ذلك^(٣).

(و) الخامس عشر: (التكوين)^(٤) نحو قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل]، وقد سماه بعضهم بكمال القدرة.

(قوله): «في معرض» بكسر الميم وفتح الراء، هكذا ذكره الزركشي؛ لأن اسم الزمان [١] والمكان من باب ضرب يأتي على مفعول بفتح الميم وكسر العين. قال في المصباح: معرض بوزن مسجد: موضع عرض الشيء، وهو ذكره وإظهاره، وقلته في معرض كذا أي: موضع ظهوره.

(قوله): «أو لا بد فيه» أي: في الاحتقار [منه] أي: من الاعتقاد، فينبها عموم من وجه.

(قوله): «التكوين» وهو الإيجاد.

(١) أي: مجرد الطلب، فينظر ما معنى الطلب في الخبر؟ ولعل العلاقة فيه غير ذلك. (عن خط السيد صلاح الأخصف رحمته).

(٢) أي: يترك القول أو ترك الفعل. (شرح فصول).

(٣) في شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه: والفرق بينه وبين الإهانة أن محل الاحتقار القلب ومحل الإهانة الظاهر، فإذا اعتقدت في شخص أنك لا تعبأ به كنت محتقراً له بدون إهانة، وإذا أتيت بقول أو فعل يقتضي تنقيصه أو تركت قولاً أو فعلاً يقتضي تعظيمه كنت مهيناً له وإن لم تحتقره بقلبك، فإن اجتماعاً كان احتقاراً وإهانة. اهـ تأمل لتعرف ما بين الكلامين. (من خط السيد زيد بن محمد رحمته).

(٤) قال في شرح الجمع: أي الإيجاد عن العدم بسرعة، في تفسيره التكوين بما ذكر تنبيه على أن المراد بقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ تمثيل سرعة وجود ما تعلقت الإرادة والقدرة بإيجاده بسرعة امتثال المطيع أمر المطاع فوراً دون توقف ودون افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة. (حاشية ابن أبي شريف).

[١] - تعليق لمقدر تقديره: وهو مخالف للقاعدة لأن.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

(و) السادس عشر: (الخبر^(١)) نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢]، وقوله ﷺ: ((إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت^(٢))) رواه البخاري عن أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البصري رضي الله عنه.

وفي رواية الطبراني في أكبر معاجمه: ((آخر ما كان من كلام النبوة: إذا لم تستح فافعل ما شئت)) أي: من لا يستحي فهو يصنع ما يشاء، وهذا هو الأظهر، وقيل: معناه إذا لم تستح من شيء لكونه جائزاً فاصنعه؛ إذ الحرام يستحي منه، بخلاف الجائز، وقيل: معناه إذا أردت فعل شيء فاعرضه على نفسك، فإن استحيت^(٣) منه لو اطلع عليه فلا تفعله، وإن لم تستح منه صنعته، وقيل: إنه على طريق المبالغة في الذم، أي: إذا لم تستح فاصنع ما شئت فتركك الحياء أعظم مما تفعله؛ لأن السياق في مدح الحياء.

فهذه ستة عشر معنى تطلق صيغة الأمر عليها، وقد عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾^(٤) [طه: ٧٢]، ذكره الجويني في

(قوله): (الخبر نحو فليضحكوا قليلاً أي: هم يضحكون في الدنيا قليلاً ويكون في الآخرة كثيراً).

(١) قال البيضاوي في المنهاج: وقد يرد عكسه، قال الأسنوي في شرحه: أي أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، أي: ليرضعن^[١]، قال في المحصول: والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر يدلان على وجود الفعل، وأراد أن بين الخبر والأمر مشابهة في المعنى، وهي المدلولية؛ ولهذا يجوز إطلاق اسم أحدهما على الآخر.

(٢) أي: صنعت ما شئت. (أسنوي).

(٣) وفي نسخة: استحيت.

(٤) لا يخفى^[٢] ما في مورد الحمل على التفويض من الكدر فليتأمل؛ إذ هم بمعزل عن تفويض الأمر إلى فرعون، إلا أن يراد بالتفويض عدم المبالاة كما يشعر بذلك تسمية بعضهم له بالاستبسال. (من أنظار السيد هاشم رحمته الله).

[١]- والعلاقة في هذا المجاز مشابهة لأحدهما للآخر في الدلالة على وجود الفعل. وقد يرد بمعنى النهي، نحو قوله ﷺ: ((لا تنكح المرأة المرأة)) أي: نكاح المرأة منهي، والعلاقة فيها أيضاً المشابهة، وهي دلالة كل واحد منهما على عدم الفعل. (شرح منهاج).

[٢]- وفي حاشية لا يخفى على المتأمل ما في حمل الآية على التفويض من البعد؛ لظهور أن المقصود إنها هو عدم مبالاة السحرة بعد إيمانهم بوعد فرعون لا تفويضهم له، نعم يظهر التفويض في قول الحريري: فاقض ما أنت قاض فما تجد فينا غير راض. (من خط السيد صلاح الأخضر رحمته الله).

البرهان، وسماه بعض بالتحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستبسال^(١).
وكالمشورة في قول إبراهيم لابنه إسماعيل **عَلَيْكَ**: ﴿فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾
[الصفات: ١٠٢]، وأشار إلى مشاورته في هذا الأمر.

وكالاعتبار في قوله تعالى: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وكالتكذيب
في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^(٢) [النمل: ٦٤]، ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ
دُونِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وكالاتماس في قولك لنظيرك: افعَل، وكالتحجير والتلهيف في
قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وكالتصبير^(٣) في قوله تعالى:
﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ [الحجر: ٣]، ﴿قَذَرَهُمْ يَخْوَضُوا وَيَلْعَبُوا﴾ [الزخرف: ٨٣]،
﴿فَمَهْلِ الْكَافِرِينَ أَمَهُلُهُمْ رُويْدًا﴾^(٤) [الطارق].

إذا تقرر عندك استعمال صيغة الأمر في هذه المعاني فالمختار أنها ترد **(حقيقة في)**
المعنى **(الأول)** وهو الوجوب^(٥) **(لغة وشرعاً)** وهذا قول الجمهور من أئمتنا
عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء^(٥).

(وقيل:) إنها حقيقة فيه **(شرعاً فقط)** وهو قول أبي طالب وأبي القاسم البلخي
وأبي عبد الله البصري والجويني.

(وقيل:) بل **(في النذب)** لا غير، وهذا قول أبي هاشم والقاضي عبد الجبار
وبعض الفقهاء وإحدى الروايتين عن الشافعي وأبي علي الجبائي، وهو رواية عن

(١) من البسالة، وهي الشجاعة. اهـ وفي حاشية: استبسل: وطن نفسه للموت.
(٢) هذا أظهر في التعجيز، وقد سبق، والأوضح في التمثيل له قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣) [آل عمران] كما في شرح الجمع للمحلي. (من خط السيد زيد بن محمد **رحمته**).
(٣) والتعجب نحو: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨]. (محلي). قال ابن أبي شريف: يعني
تعجب المخاطب، ولو عبر بالتعجب لكان أظهر.

(٤) قال فيما تقدم: الإيجاب، وهو الأظهر.
(٥) فائدة: إذا وردت صيغة الأمر من الشارع وفرعنا على أنها حقيقة في الوجوب فهل يجب اعتقاد أن المراد بها
الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك أو غيره؟ فيه الخلاف الآتي في وجوب اعتقاد العموم قبل
البحث عن المخصص، حكاه الشيخ أبو حامد وابن الصباغ. (من شرح منهج البيضاوي).

المنصور بالله، وكلامه في صفوة الاختيار أنها حقيقة في الوجوب.
 قيل: والرواية الأخرى عن الشافعي أنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة، والذي ذكره العلامة في شرح المختصر أن الرواية الأخرى عنه كالجمهور، وهكذا الرواية الأخرى عن أبي علي.

(وقيل:) بل هي حقيقة **(فيها)** أي: موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب، وهذا قول المرتضى الموسوي.

(وقيل بالوقف فيها) أي: في المعاني الثلاثة، بمعنى لا ندري^(١) هل وضعت للوجوب أو للندب أولهما بالاشتراك، كذا حققه الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني والآمدي، وقد روي عن الأشعري التوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد، وعن الآمدي التوقف بين الوجوب والندب والإرشاد، وهو المصرح به في الإحكام^(٢).

(وقيل:) بل هي حقيقة **(في)** القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو **(الطلب)** وهذا [وهو/ نخ] قول أبي منصور الماتريدي من الحنفية، ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من أنها موضوعة لإرادة الامتثال؛ لصدقه مع الوجوب والندب.

(وقيل:) بل هي حقيقة **(في الإباحة، وقيل:)** بل هي حقيقة **(في الثلاثة)** الوجوب والندب والإباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي، حكى هذين القولين الرازي في المحصول.

(قوله: «والآمدي» فصار عندهم من المجلل للمتشابه الذي لا يجب العمل به إلا عند بيان المراد منه وإن حسن الاحتياط بالعمل؛ لعدم التافي بين الوجوب والندب وكفاية النية للشروط عن المعينة، كذا ذكره بعض شراح الفصول.

(١) أي: فلا يحكمون إلا بالقرينة، وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجلل، وحكمه التوقف. (ابن أبي شريف).

(٢) بكسر الهمزة، للآمدي.

(وقيل:) إنها حقيقة **(في)** القدر المشترك بين الثلاثة، وهو **(الإذن)** حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره.

(وقيل:) بل هي حقيقة **(في الثلاثة)** التي هي الوجوب والندب والإباحة **(و)** في **(التهديد)** موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى إلى الإمامية.

(وقيل:) بل هي حقيقة **(فيها)** أي: في هذه الأربعة **(وفي الإرشاد)** حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره **(و)** ترد صيغة الأمر **(مجازاً في البواقي)** أما فيما عدا هذه ^(١) الخمسة فبالاتفاق، وأما فيها فعلى حسب الخلاف، فهذه أحد عشر قولاً، وقد روي غير هذه الأقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها.

والحجة **(لنا)** على صحة المذهب الأول المعقول والمنقول، أما المعقول - ونعني به الاستفادة من موارد اللغة لا إثبات اللغة بالقياس أو الترجيح - فلأننا نقطع بحسن **(ذم العقلاء)** من أهل اللغة قبل ورود الشرع **(لعبد لم يمثل)** أمر سيده

(قوله:) «والحجة لنا المعقول والمنقول» أي: دل على كونه للوجوب لغة المعقول، وعلى كونه للوجوب شرعاً المنقول؛ إذ لا يصح أن يدل كل من المعقول والمنقول على مجموع الوجوب لغة وشرعاً. وعبارة شرح الفصول للشيخ رحمته الله: أما اللغة فلأن العقلاء من أهلها يستحسنون ذم العبد... إلخ، وأما الشرع فما تقدم من إجماع الصحابة... إلخ.

(قوله:) «أما للمعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة» حاصله الاستقراء والتبع لموارد استعمال أهل اللغة.

(قوله:) «لا إثبات اللغة بالقياس» يعني ليس المراد بالمعقول هنا الاستدلال بالقياس، أي: إلحاق ما لم يستعمل لغة في الوجوب على ما استعمله أهل اللغة فيه بجامع كما في القياس ليرد أن اللغة لا تثبت بالقياس كما تقدم، بل المراد الاستدلال بمجرد الاستقراء المفيد لظهور الصيغة عند أهل اللغة في الوجوب. وقوله: «أو الترجيح» يعني الترجيح العقلي، كأن يقال: قول القائل: أفعَل مثلاً يقتضي إيقاع الفعل، وليس لجواز تركه لفظ منه، فيجب المنع من تركه، وإذا لم يجوز تركه فقد وجب. واعلم أن قول المؤلف رحمته الله أما المعقول ونعني به الاستفادة من موارد اللغة... إلخ دفع لما يتوهم من أن المراد بالمعقول ما استدل به في شرح الفصول للقائل بأنه يدل على الوجوب عقلاً، وهو ما عرفت من الترجيح العقلي، فصرح المؤلف رحمته الله بما هو المراد بالمعقول هنا لئلا يرد ما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول من أن أئمتنا لا يثبتون دلالة العقل على كون الأمر للوجوب بما استدل به هذا القائل، والله أعلم.

(١) في شرح الأسنوي على المنهاج: واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة في التعجيز والتكوين أيضاً. اهـ. فينظر في دعوى الاتفاق.

ووصفهم له بالعصيان، ولا يذم^(١) ويوصف بالعصيان إلا تارك الواجب.

(و) أما المنقول وهو حجة من يقول بأنها حقيقة في الوجوب شرعاً فقط فمنه **(إجماع السلف)** من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء، فإننا نعلم من أحوالهم أنهم كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر المطلقة^(٢)، كما استدل أبو بكر على أهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَعَاتُوا الزَّكَاةَ﴾، والصحابة بالأمر في قوله ﷺ: ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)) وقوله: ((فليصلها إذا ذكرها)) على الوجوب^(٣) من غير توقف، وما كانوا يعدلون إلى غير الوجوب إلا لمعارض، وشاع وذاع وتكرر من غير نكير^(٤) من أحد فكان إجماعاً^(٥) منهم على أنه ظاهر في الوجوب، وهكذا ما عرف من أحوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر أمر الله تعالى وأمر رسول الله ﷺ على وجوب الأحكام من غير تناكر، ولم يحك عن أحد أنه دفع احتجاج

(١) لا يقال: ذم أهل اللغة ووصفهم بالعصيان لا يقتضي الوجوب؛ 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: إننا 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 رسول الله ﷺ. (قسطاس).

(٢) مجردة عن القرائن. (عضد).

(٣) لأخذ الجزية من المجوس في الأول ولفعل الصلاة عند ذكرها في الثاني. (من محصول الرازي بالمعنى).

(٤) وإلا لنقل، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح. (قسطاس).

(٥) وقد أجيب بمنع الإجماع؛ إذ لو كان لما وقع بعده خلاف في ذلك عادة، وإن سلم فالمدعى استدلالهم على الوجوب بلا قرينة، فأين الدليل على كونه بلا قرينة، وهو جزء المدعى؟ قلنا: ﴿مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢٠]، وهو استفهام إنكار وتوبيخ. قالوا: قد صرح بأنه أمر، ولا نزاع في كون الأمر للوجوب، وإنما النزاع في الصيغة مجردة عن قرينة الأمر. قلنا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات]، ذمهم على مخالفة «اركعوا» وهو مطلق. قالوا: المراد بالركوع إقامة الصلاة، ووجوبها ضروري من الدين، والنزاع فيها لم يقدّم دليل على جوبه غير الصيغة. (نظام).

مخالفه بالأمر من حيث إنه لا يقتضي الوجوب، وإنما كانوا يفزعون عند الاختلاف والتنازع إلى التأويل.

ويرد^(١) عليه من الأسئلة والجواب كما تقدم في الأخبار، واعتراض أيضاً^(٢) بأن هذا الدليل إنما يفيد الظن بأن الأمر للوجوب، وذلك لا يكفي في الأصول. وأجيب بالمنع، بل هو قطعي، ولو سلم فإنه يكفي الظهور في مدلولات الألفاظ ونقل الأحاد، وإلا تعذر العمل في أكثر الظواهر؛ إذ المقدور فيها إنما هو تحصيل الظن.

(قوله): ويرد عليه من الأسئلة أي: يرد عليه مثل ما تقدم من الاعتراض بأن يقال: لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر؛ إذ لعله بغيرها، وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر دليلاً على الندب دون الوجوب، وأيضاً لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب. وأما الجواب فهو أنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصيتها، وإنما ترك الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب.

(قوله): «وأجيب بالمنع بل هو» أي: الإجماع «قطعي» لأنه شاع وذاع وتكرر كما عرفت ونقل تواتراً.

(قوله): «ولو سلم» أنه ظني لعدم ما ذكرناه فيه أو بعضه. واعلم أن ظاهر قوله: بل هو قطعي أن الإجماع إذا كان قطعياً ثبت كون الأمر للوجوب قطعاً، مع أن الإجماع إنما دل على أنه ظاهر في الوجوب؛ لقول المؤلف عليه السلام فيما سبق: فكان إجماعاً منهم على أنه ظاهر في الوجوب، ولقوله: بظواهر أمر الله... إلخ. ووجه عدم دلالة الإجماع على كون الأمر للوجوب قطعاً أن السلف لم يصنوا على أنه موضوع للوجوب، بل إنما أخذ ذلك من موارد استعمالهم؛ ولذا قالوا: إن الظن يكفي في مدلولات الألفاظ لعدم هذا النص فيها، فلو كان الاعتراض هكذا: فالدليل إنما يفيد الظن، ولو أفاد القطع فإنما يدل على أن الأمر ظاهر في الوجوب - لاستقام قول المؤلف عليه السلام: وأجيب بالمنع الخ.

(١) في القسطاس ما لفظه: لا يقال: لعل الاستدلال على الوجوب كان بغيرها، وأيضاً فلعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب، وأيضاً فقد جعلوا كثيراً من الأوامر دليلاً على الندب دون الوجوب، فلا يكون ذلك مؤدياً بالمطلوب - لأننا نقول: إنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها، وإنما يذكر الندب عند ظهور قرائن عدم الوجوب.

(٢) هذه العبارة نحو ما في العضد، وهي عبارة خفية، وحاصل ما يمكن بيانها به أن يقال: واعتراض أيضاً بأن هذا الدليل مع تسليم كونه قطعياً فإنه إنما يفيد الظن بأن الأمر للوجوب بإقراركم آنفاً أن الأمر ظاهر في الوجوب، والظهور ظن، وذلك لا يكفي في الأصول. وأجيب بمنع أنه إنما يفيد الظن، بل هو قطعي يفيد القطع، ولو سلم أنه إنما يفيد الظن بأن الأمر يفيد الوجوب ظاهراً لم يضرنا ذلك؛ فإنه يكفي الظهور والظن في مدلولات الألفاظ... إلخ، بخلاف ذات الباري وصفاته، ولسيلا

هنا كلام فيه ما فيه. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

لا يقال: من العلماء من عرّف هذا العلم بأنه علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، وتسليم كون الأمر يفيد الوجوب ظنياً ينفي العلم بأنه للوجوب؛ لأننا نقول: القاعدة هي كون الأمر يفيد الوجوب ظاهراً، وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم لم يمكنه الاستدلال بأن الأمر ظاهره الوجوب؛ إذ لا معنى لاستدلّاله على وجوب شيء بورود أمر يُظن أن ظاهره الوجوب.

(و) منه (قوله تعالى): ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] والمراد من الأمر^(١) قوله: «اسجدوا».

وجه الاستدلال: أنه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام^(٢) اتفاقاً، وهو دليل^(٣) الوجوب.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَزْكَعُونَ﴾ [المرسلات] ذمهم على مخالفة الأمر إذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام.

(قوله): «لا يقال من العلماء، الخ» هذا السؤال وجوابه اعتمده الشيخ رحمه الله في شرح الفصول. (قوله): «المراد من الأمر قوله تعالى: اسجدوا» دفع لما عسى يتوهم من أن الكلام في صيغة الأمر، وما ذكر إنما يقوم في أم ر، وإشارة إلى أن ليس مبنى الاستدلال على كون أمرتك عاماً كما توهمه الأملدي، كنا في حواشي المختصر. (قوله): «ذمهم على مخالفة الأمر» يعني ليس الغرض من قوله: «لا يركعون» الإخبار بذلك، بل الذم، وقد رتبته على مجرد مخالفة الأمر المطلق، لا على عدم اعتقادهم حقيقته، ولا على مجرد مخالفة أمر مقرون بقرائن الوجوب، فدل على أن مطلق الأمر للوجوب [١].....

(١) زعم الأمدي أن مبنى الاستدلال كون أمرتك عاماً في كل أمر مع أنه غير عام فيه حتى يشمل صيغة «افعل»، فلا يتم المدعى، فأشار إلى دفعه بأن المراد خصوص صيغة «افعل»، ف يتم المدعى. (علوي).
(٢) فإنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به، وهذا هو المفهوم من قول السيد لعبده: ما منعك من دخول الدار إذ أمرتك إذا لم يكن مستفهاً، ولو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك، ولكن لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود. فإن قلت: لعل الأمر في تلك اللغة كان يفيد الوجوب، فلم قلت: إنه في هذه اللغة يفيد الوجوب؟ قلنا: الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الأمر، فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر. (من محصول الرازي).
(٣) ولولا أن صيغة «اسجدوا» للوجوب لما كان متوجهاً، وكان له أن يقول: إنك ما ألزمتني فعلام اللوم والإنكار. (عضد).

[١] - في حاشية السعد: فدل على أن الأمر المطلق للوجوب.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(١) [طه]: أي: تركت مقتضاه فثبت أن تارك الأمر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الحج: ٢٣]، وذلك دليل الوجوب.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] هدد^(٢) على

= فحصل من العلم بالذم [١١] العلم بالوجوب؛ بناء على أنه نفس الوجوب أو لازم له، وهو لا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه، وبهذا يندفع ما يقال: إن الوجوب مستفاد من قرينة الذم لا من مطلق الصيغة؛ إذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح توقف الذم عليه، كذا في حواشي شرح المختصر.

(قوله): «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» تقرير الاستدلال أن قوله فليحذر الذين للإيجاب [٢٢]؛ إذ لا معنى لنذب الحذر عن العذاب أو إياحته، ومعنى يخالفون عن أمره يتركون أمثاله، من قولهم: خالفني فلان عن كذا على تضمين المخالفة معنى الإعراض، وإذا وجب الحذر من العذاب على مخالفة الأمر كان تهديداً على مخالفة الأمر، وهو دليل على كون الأمر للوجوب؛ إذ لا يهدد على ترك غير الواجب. وقد يعترض بأن الكلام في صيغة الأمر، وما ذكره في هذين الوجهين من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على كون لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب، ولا يلزم من ذلك كون صيغة الأمر مفيدة للوجوب. وقد يقال: المراد بالأمر نحو جاهدوا كما تقدم نظيره حيث قلنا: دفع لما عسى.. إلخ، ذكره في حواشي شرح المختصر.

(١) لم يرض هذا الدليل ابن الهمام في التحرير، ففيه وفي شرحه التيسير ما لفظه: (وأما) الاستدلال على الوجوب كما ذكره ابن الحاجب وغيره بما اشتهر على ألسنة العلماء، وهو (تارك الأمر عاص) مأخوذاً من قوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهارون عليه السلام: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه]، بتركه مقتضاه (وهو) أي: العاصي مطلقاً متوعد لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الحج: ٢٣]، (فيمنع كونه) أي: العاصي (تارك) الأمر (المجرد) عن القرائن المفيدة للوجوب (بل) العاصي (تارك ما) هو مقرون من الأوامر (بقريئة الوجوب)، وإضافة «أمرى» عهدية أشير بها إلى أمر كذا، (فإذا استدل) لعصيان تارك الأمر المجرد (بـ) «أفَعَصَيْتَ أَمْرِي» أي: اخلفني) تفسير لقوله: أمرى، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢]، (منعنا تجرده) أي: تجرد هذا الأمر عن القرينة المفيدة للوجوب، فإن في السياق ما يفيد ذلك.

(٢) قال الرازي في المحصول: أمر مخالف هذا الأمر بالحذر عن العذاب، والأمر بالحذر عن العذاب إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب، فدل على أن مخالف أمر الله وأمر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به.

[١] - جعل السعد هذا رداً على ما قيل: الذم على ترك الشيء يدل على وجوبه، والذم إنما يكون بعد الوجوب، فيكون دوراً؛ وذلك أن العلم بالوجوب يتوقف على العلم بالذم لا نفس الوجوب على نفس الذم المتوقف على الوجوب، فلا يلزم الدور. (علوي).

[٢] - هذا غير مقصود في الاستدلال؛ إذ المقصود إثبات دلالة مطلق الصيغة على الوجوب؛ فلذا اقتصر المؤلف على الآخر. (حسن بن يحيى الكبسي).

مخالفة أمره، والتهديد دليل الوجوب.

احتج أهل المذهب الثاني^(١) وهم القائلون بأن صيغة الأمر حقيقة في **(الندب)** بوجوه منها أنه **(لا فرق بين قول المولى لعبده اسقني وأريد أن تسقيني)** وذلك لأن أهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمونه من الآخر ويستعملون كلاهما مكان صاحبه ولا شك أن قولك أريد منك لا يفهم منه إلا الإرادة دون كراهة الضد ودون الإيجاب فيجب مثله في صيغة «افعل».

(قلنا:) إن أردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فإن **(الخبر يفارق الإنشاء)** في المعنى قطعاً.

بيان ذلك: أن قولك: «اسقني» يفيد طلب الفعل لا محالة ويفيد الإرادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثاً على الفعل ولا يجوز أن يبعث إلا على ماله فيه غرض ولو عزلنا هذا عن أنفسنا لم نعلم أنه مريد للفعل وليس كذلك قولك: أريد أن تسقيني لأن ذلك صريح في الأخبار عن كونك مريداً وليس بصريح في استدعاء

(قوله:) «دون كراهة الضد» إن أريد كراهة الضد تنزيهاً لم يصح نفيه عن الندب؛ إذ من لازم الندب كراهة ضد الندوب، وإن أريد كراهته حظراً فقوله: دون الإيجاب مغن عنه، ولعله يقال: المراد المعنى الثاني، ويكون المراد بكراهة الضد معنى الوجوب، فكأنه قال: دون الوجوب ودون الإيجاب، فلا إغناء؛ إذ المراد بالإيجاب الطلب حتماً، ويؤيد هذا أنه جمع بينهما في يأتي حيث قال: لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة ضد ما سأل.

(قوله:) «فإن الخبر يفارق الإنشاء في المعنى» ولأنه لو كان معناه الإخبار بأنه يريد منه الفعل لاحتمل التصديق والتكذيب، والإجماع من علماء الأدب متعقد على أن الأمر لا يمتثل ذلك، ذكره في المنهاج.

(قوله:) «من حيث كان المتكلم.. إلخ» هذا قيد لإفادته الإرادة، يعني أن إفادته للإرادة من هذه الحيثية لا أن قولك: اسقني ماء موضوع لذلك، بخلاف أريد منك أن تسقيني.

(قوله:) «باعثاً أي: باعثاً للمأمور».

(قوله:) «إلا على ما» أي: على شيء «له» أي: للمتكلم «فيه» أي: في الشيء «غرض».

(قوله:) «ولو عزلنا هذا» أي: قيد الحيثية للمذكورة.

(قوله:) «لأن ذلك» الإشارة إلى أن تسقيني، وكان الأولى الضمير أو ما هو للقريب؛ لقرب المشار إليه، ولعل وجه الإتيان بما للبعد لأن الإشارة إلى اللفظ، وقد تقضى، فكان في حكم البعيد.

(١) صوابه الثالث؛ لأنه قد استدلل للأول والثاني. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد). ولعل ابن الإمام رحمته الله نظر إلى اتحاد القولين في القول بالوجوب وإن اختلفا في كونه لغة وشرعاً.. إلخ.

الفعل فضلاً عن أن يكون مستدياً له لا محالة.

وإن أردتم أنه وضع لشيء آخر والإرادة تفهم تبعاً له فهو مطلوبنا لإقراركم بأن قولنا: «افعل» موضوع لشيء سوى الإرادة، فمن أين لكم إن ذلك المعنى هو النذب حتى يتم لكم الدليل؟

ومنها: ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم)). وجه الاحتجاج أنه رده إلى مشيئتنا، وهو معنى النذب.

والجواب: لا نسلم أنه رده إلى مشيئتنا، بل إلى استطاعتنا^(١)، وهو معنى الوجوب^(٢). ومنها وهو لأبي هاشم: أن أهل اللغة قالوا: إن قول القائل لغيره «افعل» يكون أمراً إذا كان فوق المأمور^(٣) في الرتبة وسؤالاً إذا كان دونه في الرتبة^(٤)، فلم يفرقوا بينهما إلا بالرتبة، ومعلوم أن السؤال لا يقتضي إيجاب الفعل على المسؤول ولا كراهة

(قوله): «فضلاً عن أن يكون.. إلخ» إنما أورد هذه العبارة المشعرة باستبعاد ما دخله النفي وكونه أدنى، وتنزيل ما دخلته عن منزله المحال وكونه أعلى كما حققوا ذلك في حواشي الكشف - لأن استدعاء قولك: أريد أن تسقيني للفعل لا محالة أعلى من كون قولك: أريد أن تسقني صريحاً في استدعاء الفعل فتأمل.

(قوله): «وإن أردتم» عطف على قوله سابقاً: أردتم.

(قوله): «لشيء آخر» يعني غير معنى أريد أن تسقيني.

(قوله): «والإرادة تفهم تبعاً» يعني لا لأن اللفظ موضوع لها صريحاً، بل إنها فهمت تبعاً لتلك الحيشة.

(قوله): «فلم يفرقوا بينهما» أي: بين الأمر والسؤال.

(قوله): «إلا بالرتبة» فلم يفرقوا بينهما إلا بشيء خارج عن معناها، وهو الرتبة مع اتحاد معناها، وهذا مبني على أن أمر النذب لا استعلاء فيه وإلا كان الفرق به.

(١) وما لم نستطعه فلا تكليف علينا فيه. (منهاج). ولو رده إلى مشيئتنا لقال: ما شئتم.

(٢) الأولى أنه لا ينافي الوجوب، وأما أنه معنى الوجوب فلا يخفى منعه، وقد صرح به الجلال في شرح المختصر.

(٣) وجد في بعض النسخ لفظ به، ولا وجه له، وقد ضرب عليه في بعضها، وهو الصواب، ولعله من سبق القلم.

(٤) والسؤال إنما يدل على النذب. (أسنوي).

ضد ما سألَه فعله، وإنما يقتضي الإرادة فقط، فوجب في الأمر مثل ذلك؛ إذ لو اقتضى الوجوب أو كراهة ضد المأمور به لانفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة.

والجواب: أن هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو، وقد علمت فساده، ولو سلم فالافتراق على أن الصيغة في السؤال مجاز، ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي، ولو سلم فالسؤال يدل على الإيجاب^(١) وإن كان لا يلزم منه الوجوب؛ فإن السائل قد يقول للمسؤول: لا تحل بمقصودي ولا تخيب رجائي، وهذه الألفاظ^(٢) صريحة في الإيجاب وإن كان لا يلزم منه الوجوب^(٣).

لا يقال: قد افترقا من وجه آخر، وذلك من حيث إن إيجاب الأمر دال على الوجوب، بخلاف إيجاب السؤال.

(قوله): «إذ لو اقتضى» أي: الأمر الوجوب.

(قوله): «لانفصل» أي: الأمر.

(قوله): «بشيء زائد على الرتبة» عائد إلى معناها، والفرض أنها متحdan لم يفصل أحدهما عن الآخر إلا بأمر خارج.

(قوله): «من اعتبار العلو» لا يقال: الاستدلال تام مع الاستعلاء أيضاً؛ لأننا نقول: قد عرفت أن الاستعلاء لا يكون في المندوب [١].

(قوله): «ولو سلم» أي: اعتبار العلو وأنهم لم يفرقوا بينهما إلا به فالصيغة في السؤال مجاز.

(قوله): «ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي» كما هو مقتضى قول للخالف سابقاً: فوجب في الأمر مثل ذلك.

(قوله): «ولو سلم» أي: وجوب الاتحاد فهما متحdan، وذلك أن السؤال يدل على الإيجاب.. إلخ، لكن يقال: فلا تكون الصيغة في السؤال مجازاً، ومنى هذا التسليم على وجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي.

(قوله): «فإن السائل قد يقول.. إلخ» أي: يوجب ما ليس بواجب ولذا لا يلزم [٢] من الإيجاب الوجوب فيما ذكر.

(قوله): «لا يقال قد افترقا من وجه» يعني فلا يتم الاتحاد.

(١) يقال: أما لمجرد السؤال فلا دلالة على الإيجاب وإن اقترن بالنهي فإن كان قولاً من السيد لعبده فهو أمر وإيجاب؛ لأنه يذم على الترك وليس بسؤال، ولا ينزل خطاب الشارع إلا على نحو أمر السيد لعبده، وأما الوجوب في السؤال وعدمه في أمر السيد لعبده فلقرائن خارجة قد دل الدليل على اعتبارها فتأمل، والله أعلم. (ع).

(٢) في المطبوع: وهذه الأفعال صريحة.

(٣) إذ الوجوب إنما يثبت بالشرع.

[١] - وأيضاً لا تتحقق الفوقية إلا مع العلو دون الاستعلاء؛ إذ يمكن ممن هو دون المأمور، والله أعلم. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي).

[٢] - في المطبوع: ولذا يلزم. والمثبت من هامش (أ).

لأنه يقال: قد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان، وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كأمر السيد عبده بما لا يقدر عليه، فاستويا في الإيجاب والوجوب. ومنها: أن الأمر يفيد أن الأمر يريد الفعل، وما زاد على الإرادة لا دليل عليه، فوجب الوقوف عند ذلك.

والجواب: إن أرادوا أن الصيغة موضوعة للإرادة فغير مسلم، وقد عرفت فساده، وإن أرادوا أنها موضوعة لغير الإرادة والإرادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم أن لا دليل على الزائد عليها، كيف وقد دللنا عليه وبيننا أنه الموضوع له؟ احتج أهل (الإباحة والتواطؤ) أي: القائلون بأن الصيغة موضوعة للإباحة والقائلون بأنها للقدر المشترك إما بين الوجوب والندب وهو الطلب أو بينهما وبين الإباحة وهو الإذن (ثبت الجواز) في المأمور به بالضرورة من اللغة، والزيادة المخصصة^(١) للوجوب أو الندب حاصلة بلا دليل، فوجب الوقف [الوقوف/نخ] عنده، وهو معنى الإباحة.

(قوله): «كسؤال العطشان» فإن الإيجاب فيه قد ترتب عليه الوجوب ليحصل إنقاذه من الهلاك.

(قوله): «فاستويا» فيتم الاتحاد المطلوب.

(قوله): «وقد عرفت فساده» من الجواب المتقدم، حيث قال المؤلف رحمته: «بيان ذلك أن قولك: اسقني يفيد طلب الفعل.. إلخ.

(قوله): «كيف وقد دللنا عليه» أي: على الزائد على الإرادة، يعني بما عرفت من إجماع السلف على أنه للوجوب.

(قوله): «وبيننا أنه الموضوع له» لأنه للتبادر إلى الفهم.

(قوله): «المخصصة للوجوب» وهي المنع من الترك [١].

(قوله): «أو الندب» وهي عدم المنع من الترك.

(قوله): «عنده» أي: الثابت، وهو الجواز.

(١) قال في شرح الجمع: لأنه المتيقن من قسمي الطلب. اهـ تقريره أن صيغة «افعل» لطلب وجود الفعل، فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك، وأدناه الندب؛ لاستواء الطرفين في الإباحة، وأما المنع عن الترك الذي هو خاصة الوجوب فأمر زائد على الرجحان لم يتحقق إرادته. وقد عورض هذا الاستدلال من طريق القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه؛ لأن الأصل في الأشياء الكمال؛ إذ الكامل ثابت من كل وجه، والناقص ثابت من وجه دون وجه، والكامل من الطلب ما اقتضى منع الترك، وهو الوجوب دون الندب، فمن جعله للندب جعل النقصان أصلاً والكمال عارضاً، وهو قلب المعقول. واعلم أن مآل كل من المعارضة والدليل إلى إثبات اللغة بالترجيح، وليس من طرق إثباتها، فكلاهما فاسد الوضع. (ابن أبي شريف).

[١] - الظاهر أن الزيادة هي الرجحان فينظر. (حبشي ح).

(أو) نقول في حجة القائل بأنها للطلب المشترك بين الوجوب والندب: ثبت **(الرجحان^(١))** بالضرورة من اللغة، فالتخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار إليه، فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما^(٢) دفعاً للاشتراك والمجاز.

(أو) نقول في حجة القائل بأنها للإذن المشترك بين الوجوب والندب والإباحة بأنه ثبت **(الإذن)** بالضرورة من اللغة **(والزيادة)** المفيدة لتخصيص أحدها زيادة **(بلا دليل)** فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز.

(قلنا:) إن لنا في الجواب عليهم جميعاً وجهين: الأول: لا نسلم أن جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل، بل **(ثبت بأدلتنا)**.

والثاني: أن ما ذكره إثبات للغة بلوازم الماهيات^(٣)، وذلك أنهم جعلوا الجواز لازماً للإباحة والرجحان لازماً للوجوب والندب والإذن لازماً للثلاثة، فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الأمر ملزوماتها مع احتمال أن تكون لواحد من الملزومات بخصوصه، أو مشتركاً أو للمشارك، وذلك باطل؛ لأن طريق معرفة

(قوله): «أو مشتركاً أي: مشتركاً لفظياً بينها.

(قوله): «أو للمشارك أي: للمعنى المشترك، فيكون متواطياً.

(١) لجانب الفعل على الترك في قول القائل: «افعل» من غير أن يكون ذلك الرجحان مانعاً من النقيض حتى يكون للوجوب أو غير مانع منه حتى يكون للندب. (رفواً).

(٢) وهو مطلق الطلب. اهـ وقوله: دفعاً للاشتراك يعني الذي هو خلاف الأصل. (رفواً).

(٣) وهو خطأ، وإنما قلنا إنه إثبات للغة بلوازم الماهيات لأن مطلق الطلب المستلزم لرجحان الفعل لازم ماهية الوجوب والندب؛ لأنه كلما تحقق الوجوب أو الندب تحقق الطلب، وقد قلتم: إن مطلق الطلب لما كان لازم ماهية كل منهما يجعل الأمر له. وأما أنه خطأ فلا لأنه يوجب رفع المشترك؛ إذ ما من لفظ مشترك إلا ويشترك مفهومه في لازم، فيجعل اللفظ له دفعاً للاشتراك، فيلزم رفع الاشتراك اللفظي بالاشتراك المعنوي. (من شرح البدائع للأصفهاني).

الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص أو بتتبع موارد^(١) الاستعمال.
لا يقال: الجواز هو عين الإباحة فلا يكون من إثبات اللغة بلوازم الماهيات؛ لأننا
نقول: معنى الإباحة جواز الفعل والترك، والجواز أعم من أن يكون مع جواز
الترك ومع المنع منه.

احتج أهل **(الاشتراك)** وهم القائلون بأنها حقيقة في الوجوب والندب فقط
والقائلون بأنها حقيقة فيهما وفي الإباحة والقائلون بأنها حقيقة في الثلاثة والتهديد
والقائلون بأنها حقيقة في الأربعة والإرشاد بأنه **(ثبت الإطلاق^(٢))** من أهل اللغة
لصيغة الأمر في الوجوب والندب أو في الثلاثة أو في الأربعة أو في الخمسة،
والأصل في الإطلاق الحقيقة، فتكون حقيقة فيها وهو الاشتراك.

(قلنا:) الإطلاق الواقع من أهل اللغة **(مجاز)** لا حقيقة، وذلك لأن المجاز أولى
من الاشتراك. وأيضاً يلزم أن يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها؛
لوقوع الإطلاق، ولا قائل به.

احتج أهل **(الوقف)** بأنه **(لو ثبت)** لشيء **(لثبت بدليل)** واللازم متنف؛ لأنه
إما أن يثبت بدليل **(عقلي ولا مجدي)** لأنه لا مدخل له في اللغة كما عرفت **(أو)**
بدليل نقلي فإما **(آحادي ولا يفيد)** لأن المسألة علمية، والآحاد لا تفيد العلم^(٣)

(قوله:) «لو ثبت لشيء» أي: لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني.

(١) وقد يقال: لأنه يستلزم نفي الاشتراك يعني اللفظي بالكلية؛ إذ ما من مفهومين إلا ويشتركان في
لازم [١]، وقد يجاب بأن الكلام فيما إذا لم يوجد دليل الاشتراك، وهذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين
في لازم يخصهما. (سعد). يعني وإلا فلا نسلم ذلك، أي: اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما.
(٢) والجواب أنه لو كان كذلك لم يفهم من مطلق الصيغة الوجوب دون الندب؛ لامتناع سبق أحد
معنيي المشترك إلى الفهم من غير قرينة. (رفو).

(٣) عبارة الأسنوي في شرح المنهاج: لأن رواية الآحاد إن أفادت فإنها تفيد الظن، والشارع إنما أجاز
الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين، وكذلك قواعد أصول
الفقه، كما نقله الأتباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة؛ وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد.

[١] - فيلزم أن يكون اللفظ المشترك بينهما موضوعاً لذلك اللازم فلا يكون مشتركاً بينهما. (علوي).

(أو متواتر ولم يوجد) إذ لو وجد لم يختلف فيه؛ لأن العادة تقضي^(١) بامتناع أن لا يطلع عليه من يبحث ويجهتد في الطلب.

(قلنا) في الجواب: لم لا يجوز أن يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل، مثل قولنا: تارك المأمور به عاص^(٢)، والعاصي مستحق للعقاب، فينتقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين إلى أن الأمر للوجوب^(٣).

سلمنا فلنقطع بأنه **(ثبت بالاستقراء المتقدم^(٤))** ذكره، وهو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات العلماء من كون الأوامر المطلقة للوجوب.

(قوله): «مركب من العقل والنقل» يقال: سيصرح المؤلف ﷺ بأن المقدمتين نقليتين، ولعله أراد بتركبه من العقل والنقل أن الاستنتاج واستخراج النتيجة منها بواسطة انتقال العقل وحكيه بالاستنتاج، وقد أشار المؤلف ﷺ إلى ما ذكرنا بقوله: فينتقل العقل، لكن يكون التركب من العقل والنقل مجازاً فتأمل.

(قوله): «قلنا ثبت بالاستقراء المتقدم» يعني أنا نمنع الحصر في ثبوته بالنقل الأحادي أو المتواتر، بل نقول: ثبت بقسم آخر، وهو ثبوته بالاستقراء المتقدم ذكره.

(قوله): «وهو ما ثبت بالكتاب والسنة واستدلالات العلماء.. إلخ» قال السعد: لا خفاء في أن مرجع ذلك إلى النقل، إلا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر؛ فإن مرجع الاستدلال بالكتاب والسنة واستدلال العلماء إلى تتبع موارد استعمال اللفظ؛ إذ لا نص فيها على وضع اللفظ لمعناه.

(١) جواب عما يقال: إنه يجوز أن يكون متواتراً بالنسبة إلى طائفة مخصوصة، وحاصل الجواب المذكور أن ذلك خلاف الظاهر من المتواترات اللغوية؛ لأن سبب العلم مشترك بين الكل، والله أعلم.

(٢) لقوله تعالى: ﴿أَفَعْصَيْتُ أَمْرِي﴾ [طه]، وقوله: والعاصي مستحق للعقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [الحج: ٢٣].

(٣) عبارة الأسنوي في شرح المنهاج في تقرير هذا الجواب: أنا لا نسلم الحصر؛ لأننا قد نتعرفه بتركيب عقلي من مقدمات نقلية؛ لأن نفس المقدمتين نقلي، وتركيبهما تركيب عقلي علم من العلوم العقلية، وعبر الإمام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله: إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل، فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض؛ لأن المقدمتين نقليتان، وحظ العقل إنما هو تفطنة [١] لاندراج الصغرى في الكبرى؛ فلذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم، وتبعه عليه المصنف، يعني البيضاوي.

(٤) أما الاستقراء فإن كان مما يفيد القطع كرفع الفاعل على ما مر فذاك، وإن كان مفيداً للظن فيتوجه ما يتوجه في صورة نقل الأحاد. (ميرزا جان).

(*) قال الأسنوي: وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف البيضاوي ينفع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر، ولا يلزم منه رفع الخلاف؛ لأنه قد يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة لأقضيته وتواريخهم، وغيره لم يشغل بذلك فيقع الخلاف. اهـ بلفظه. ولا يخلو قول المصنف هنا: لأن العادة تقضي بامتناع ألا يطلع عليه.. إلخ عن إشارة إلى ضعف مثل هذا الجواب فتأمل. (للسيد زيد بن محمد الحلي).

سلمناه^(١) فلم لا يثبت بالآحاد كغيره من الموضوعات اللغوية^(٢)؟ **(و)** لا نسلم أن المسألة قطعية، بل **(الظن كاف)** فيها، سلمناه فالآحاد كافية في الظهور، وهو قطعي كما سبق تحقيقه^(٣).

[الأمر الواقع بعد الحظر الشرعي]

مسألة: اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر الشرعي^(٤) كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا

انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] على أربعة أقوال:

(قوله): «سلمنا فلم لا يثبت بالآحاد» أي: سلمنا أنه يثبت بالنقل لا بالاستقراء فلم لا.. إلخ.
(قوله): «سلمناه» أي: سلمنا أنها قطعية «فالآحاد كافية في الظهور» أي: ظهور كون الأمر للوجوب.
(قوله): «بل الظن كاف فيها» لما عرفت أن الظن كاف في مدلولات الألفاظ.
(قوله): «وهو» أي: ظهور كون الأمر للوجوب قطعي كما سبق تحقيقه حيث قال المؤلف رحمته فيما سبق: لأننا نقول: القاعدة هي كون الأمر يفيد الوجوب ظاهراً، وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها.. إلخ، هذا تقرير ما قصد المؤلف رحمته، لكن يقال: المسألة التي منع [١] المؤلف رحمته كونها قطعية بقوله: لا نسلم أن المسألة قطعية.. إلخ هي كون الأمر للوجوب، وهي غير المسألة التي سلم كونها قطعية بقوله: سلمناه فالآحاد كافية في الظهور وهو قطعي؛ لأن هذه المسألة هي كون الأمر للوجوب ظاهراً، فيكون التسليم انتقالاً إلى مسألة أخرى مع أنه لا بد أن يكون المنع والتسليم متعلقهما شيء واحد، فتأمل، والله أعلم.

(١) يعني أن تتبع موارد استعمال هذه الصيغة يدل على أن المقصود بها عند الإطلاق هو الوجوب. (سعد).

(٢) يعني أن هذا من الموضوعات اللغوية، وما ثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يفيد العلم، بل قد يكتفى فيه بالظن.

(٣) في قوله: لا يقال: من العلماء من عرف هذا العلم.. إلخ.

(٤) وأما بعد الحظر العقلي فيقتضي الوجوب اتفاقاً بين من جعل الأمر للوجوب سواء كان ممن يثبت حكم العقل أو لا، ومعنى اقتضائه بقاؤه للوجوب عند اللبس، لا لزوم أن يكون للوجوب بحيث لا يصح أن يكون لغيره من ندب أو إباحة لقريئة. (نظام فصول).

[١] - ويمكن توجيه عبارة المؤلف بأن يقال: لا يخلو إما أن يريد المعارض بكون المسألة قطعية إما حقيقة أو، ظاهراً فإن كان الأول منعنا القطع بمعنى أننا لم ندعه، وإن كان الثاني منعنا عدم قيام الدليل، بل الدليل قائم عليه، وبالجملة فحاصل الدفع أننا إما أن نمنع دعوى القطع أو نمنع عدم قيام الدليل عليه، والله سبحانه أعلم. (لسيدي أحمد بن إسحاق رحمته ح). قد يقال: لا معنى لمنع دعوى القطع؛ إذ المنع في عرفهم طلب الدليل.. إلخ، والدعوى ليست دليلاً، والله أعلم. (منه أيضاً ح). وفي حاشية: لعل المحشئ فهم غير المراد فاعتراض، والتفرقة غير مسلمة، والمدعى قطعية الظهور. (ح عن خط شيخه).

القول الأول قوله: **(وهو بعد الحظر للوجوب^(١))** وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وبعض الأشاعرة كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي والسمعاني وابن الخطيب الرازي وأتباعه وبعض الفقهاء^(٢) **(لما تقدم)** من الدليل الدال على أن الأمر يفيد. **(وسبقه)** أي: الحظر على الأمر **(لا)** يصلح معارضاً لما تقدم من الدليل حتى **(يدفعه)** لأن الوجوب والإباحة يناهيان التحريم، ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة، فكذلك إلى الوجوب^(٣).

القول الثاني: أنه يكون بعد الحظر للإباحة^(٤)، وهو قول جمهور الفقهاء، ورجحه ابن الحاجب، وحجتهم ما أفاده بقوله: **(قيل: ورد للإباحة)** بعد الحظر، فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]،

(١) أو الاستئذان. (جمع). قال المحلي في شرحه بعد ذكر مثال الحظر: وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال: أفعل كذا: افعله. اهـ قال ابن أبي شريف في حاشيته عليه: يمكن التمثيل له بما في صحيح مسلم: أصلي في مريض الغنم؟ قال: ((نعم))، فإنه بمعنى: صل فيها، وأما النهي بعد الاستئذان فلم يتعرض له المصنف ولا الشافعي، والقارئ ترشد إلى أن المراد الاستفهام عن الحكم الشرعي، والجواب بحسب ما يدل عليه السياق أو دليل من خارج، مما ورد للتحريم حديث المقداد: رأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرِب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال: لا، الحديث رواه مسلم، ومما ورد للكراهة حديث مسلم: أصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا. وحديث أنس: قال رجل: يا رسول الله، الرجل منا يلقي أخاه أينحي له؟ قال: لا، رواه الترمذي وحسنه وابن ماجه، وقد وهم البرماوي فعد هذا مما ورد فيه النهي للتحريم تبعاً لقول شيخه الزركشي: إنه الظاهر. (ابن أبي شريف).

(٢) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي، والآمدني [عن المعتزلة]. (أسنوي).

(٣) وفيه نظر؛ لأن المنافاة بين الحظر والوجوب أشد من المنافاة بين الحظر والإباحة؛ لأن بين الحظر والإباحة مشتركاً وهو جواز الترك، ولا مشترك بين الوجوب والحظر سواه، وإذا كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال جواز هذا الانتقال. (من شرح محمد بن محمد بن الإمام بالمدرسة الكاملية).

(٤) قال ابن أبي شريف في حاشية شرح المحلي على الجمع ما لفظه: حقيقة شرعية كما يشير إليه قوله: لغلبة استعماله فيها، فإن هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح به القائلون بالإباحة في استدلالهم قالوا: غلبت الإباحة في عرف الشرع فتقدم على الوجوب الذي عليه اللغة.

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ومثل ما روي عن بريدة الأسلمي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبذ في الأسقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً)) رواه مسلم.

(قلنا: و) قد ورد بعد الحظر **(للوجوب)** مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإن القتال فرض كفاية^(١) بعد أن كان حراماً، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] بعد قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ

(قوله): «ونهيكم عن النبذ في الأسقاء.. إلخ» الذي سيأتي في النسخ وهو المذكور في مشارق الأنوار رواه عن مسلم: ((ونهيكم عن النبذ إلا في سقاء^[١]، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً))، قال في شرح المشارق: عن النبذ أي عن إلقاء الماء في التمر ونحوه في الظرف إلا في سقاء أي إلا في قرية، إنها استثناها لأن السقاء يبرد الماء فلا يشتد ما يقع فيه اشتداده في الظروف.

(قوله): «ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله: ولا تحلقوا رؤوسكم.. إلخ» قلت: مثل هذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته الله، ولا يخفى ما في هذا الاستدلال؛ لأن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩]، في سورة الحج وهي كما ذكره في الكشف مكية ما خلا ست آيات ليس هذه الآية منها، فهي متقدمة على قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ لأن هذه في سورة البقرة، وهي متأخرة في النزول؛ لأنها مدنية، ويؤيد هذا أنه ذكر في الثمرات عن أبي جعفر أنه استدلل على وجوب الحلق في حق المحصر بأنه كان واجباً قبل الإحصار بدلالة قوله تعالى في سورة الحج: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، فلا يسقط ما وجب؛ لأن سائر المناسك إنما تسقط بالعجز، ولم يعجز المحصر عن الحلق، والأولى ما ذكره الدواري في شرح الجوهرة من أن المراد بالأمر الوارد بعد الحظر هو الأمر للمستفاد من قوله: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ حيث قال ما لفظه: وكذلك في قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فإن مفهومه الأمر بالحلق بعد بلوغ الهدي، وذلك يفيد الوجوب. اهـ واعلم أن ما ذكره أصحابنا في هذه الآية مبني على وجوب الحلق على المحصر، قال في الثمرات: قال في شرح الإبانة: على المحصر أن يحلق عند أصحابنا وأحد قولي الشافعي قال في الروضة والغدير: وهو مذهب الهادي عليه السلام، ومثله في شرح الآيات للنجري قال: حكاه أبو جعفر عن أصحابنا وأحد قولي الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾؛ لأنه نسك، ولا إحصار عنه، فيجب حينئذ. وجعله في البحر قولاً لمن أوجب الحلق والتقصير في الحج، وهم الناصر والمؤيد بالله وأحد قولي الشافعي ومالك، والمذكور للمذهب أن الحلق والتقصير في الحج تحليل محظور لا نسك واجب من غير فرق بين المحصر وغيره، فينظر ما الذي صرف الأمر للمستفاد من قوله: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ﴾ عن الوجوب؟ وكذا قوله: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا﴾ مع تفسير قضاء التفث بالحلق والتقصير، والله أعلم.

(١) عبارة المحلي في شرح الجمع: إذ قتلهم المؤدي إلى قتلهم فرض كفاية.

[١] - لكن لا يكون على هذا مما نحن فيه. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي).

حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ»^(١) [البقرة: ١٩٦] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]، بعد إيجاب الوقوف وحظر الإفاضة، وقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش^(٢): ((إذا كان دم الحيضة فإنه دم أسود يُعرف^(٣))، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي^(٤)) فإنها هو عرق^(٥)) رواه أبو داود والنسائي والحاكم في مستدركه، إلى غير ذلك، فثبت أنه بعد الحظر كما كان عليه وأن تقدم الحظر لا يصلح قرينة للإباحة.

القول الثالث قوله: **(وقيل: بالوقف)** بمعنى لا ندري أهو للوجوب أم

(قوله): «يعرف» أي: يتن من العرف [١]، وهو الرائحة.

(قوله): «ثبت أنه بعد الحظر كما كان عليه.. الخ» لكن ينظر ما يجاب به عن احتجاج المخالف على كونه للإباحة؟ ولا يبعد أن يقال: يتعارض الدليلان السمعاني ويرجح دليلنا بتقدم الحظر العقلي، مع أنه ليس قرينة للإباحة اتفاقاً؛ لأن الكلام هنا في تقدم الحظر الشرعي [٢] هل هو قرينة على كون الأمر للإباحة أم لا.

(١) وحلق الرأس نسك وليس بمباح محض. (محصول الرازي).

(٢) بضم الحاء المهملة وفتح الموحدة ثم تحتية ساكنة ثم شين معجمة، اسمه قيس بن المطلب بن أسد بن عبد العزى بن قصي. (من شرح السيوطي على صحيح مسلم).

(٣) العرف الريح طيبة أو متنتة، وأكثر استعماله في الطيبة. (قاموس).

(٤) يقال: لم يجب الوضوء بهذا الأمر فلا تمسك به، ولا الصلاة أيضاً، وأيضاً فإن النهي إنما هو في وقت مخصوص وهو كونها حائضاً، فبعد ذلك الأمر يرتفع ذلك التحريم وتجب الواجبات من الوضوء والصلاة بأدلتها المعروفة، وإننا أراد بيان حالها وما تعتمده فتأمل. وقد ذكر هذا عضد الدين واستقره حيث قال، وقيل: إذا علق بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي، وهو غير بعيد. اهـ

نعم، وكلام عضد الدين يصلح في الأربعة المواضع المحتج بها، ولو احتج على هذا بعموم الآيات في قتال الكفار بعد تحريم القتال في الأشهر الحرم نحو قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، و﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ١٤]، و﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التوبة: ٧٣]، إلى غير ذلك فإن ظاهرها تعميم القتال في جميع الأوقات، وهو للوجوب بعد أن كان محرماً في الأشهر الحرم - لاستقام وصح فتأمل، والله أعلم.

(٥) بكسر العين وسكون الراء، ويقال له: العاذل [٣]. (شرح سيوطي على صحيح مسلم).

[١] - لم يوجد في أصل المصنف، بل يبيض له وكتب في الهامش: يبحث إن شاء الله في حواشي البحر. (ح).

[٢] - ينظر. (عبدالله بن علي الوزير. ح).

[٣] - والعاذل: العرق الذي يسيل منه دم الاستحاضة، لغة في العاذر. ويقال: اللام هي الأصل؛ ولهذا يقتصر كثير على إirاده هنا. (مصباح).

للإباحة، وهو اختيار الجويني؛ وذلك **(للتعارض)** بين أدلة المذهبين عنده.
 القول الرابع قوله: **(وقيل)** بالتفصيل، وهو مذهب الغزالي، وتحريره أنه **(إن كان الحظر)** السابق لصيغة الأمر عارضاً **(لعلة علق الأمر)** الوارد بعده **(بزوالها)** مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] **(فإسقاط)** للحظر؛ وذلك لأن عرف الاستعمال يدل على أن ما هذا شأنه ليس إلا لرفع الذم، فيرجع الحكم إلى ما كان عليه في الأصل^(١)، واحتمال أن يكون رفع هذا الحظر بندب أو إيجاب احتمال مرجوح؛ لأن الأغلب ما ذكرناه **(وإلا)** يكن الحظر عارضاً لعلة ولا علق صيغة «افعل» بزوالها **(فكما كان)** يعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر، وهو التردد بين الوجوب والندب^(٢) كما تقدم من حكاية مذهبه، قال: ونزيد هاهنا احتمال الإباحة، وتكون هذه قرينة تروج هذا الاحتمال وإن لم تعينه؛

(قوله): «يدل على أن ما هذا شأنه» أي: فيما كان الحظر لعلة علق الأمر بزوالها.
(قوله): «ليس إلا لرفع الذم» أي: لا مع زيادة قيد يدل على الندب أو على الإيجاب، وهذا معنى قول المؤلف: واحتمال أن يكون رفع هذا الحظر بندب أو إيجاب احتمال مرجوح.
(قوله): «لأن الأغلب ما ذكرناه» وهو أن الأمر لرفع الذم فقط.
(قوله): «ولا علق» الأولى إسقاط لفظ «ولا» [١١] كما لا يخفى.
(قوله): «كما تقدم من حكاية مذهبه» أي: مذهب الغزالي من أن الأمر يحتل الوجوب أو الندب.
(قوله): «وتزيد هاهنا» أي: على جهة احتمال الوجوب أو الندب.
(قوله): «وتكون هذه» أي: حالة تقدم الحظر.
(قوله): «وإن لم تعينه» أي: هذا الاحتمال، أعني احتمال الإباحة، ولو قال: «وإن تعين الإباحة لكان أظهر» [٢].

(١) وهو الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ...﴾ الآية [التوبة: ٥]، والإباحة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ونحوهما من الآيات.

(٢) كما لو أمر بقتال نساء الكفار بعد النهي عنه. (نظام الفصول للجلال). وعبرة شرح الغاية لجحاف بعد قوله: «فإسقاط: كلو قال: لا تبع البر بالبر متفاضلاً وبعه إن لم يكن كذلك، فليس الأمر هنا إلا مجرد إسقاط الحظر، وإلا يكن الأمر معلقاً بذلك فكما كان قبل الحظر إن واجباً فواجب أو مندوباً فمندوب أو مباحاً فمباح، نحو: ((إذا انقضت حيضتكم فصلي))، و((كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها))، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢].

[١] - الظاهر أنه لا بد منه ليدخل فيه ما لم يكن لعلة أصلاً. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - عبارة المؤلف قوية اهـ الظاهر أن عبارة المحشي وإن لم تعين الإباحة، وهي مظنن عليها في بعض النسخ. (ح عن خط شيخه).

إذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرفُ الوضع، هذا تقرير مذهبه واحتجاجه، وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التأييد للقول الأول والإبطال لحجة القول الثاني.

[الأمر المطلق هل يفيد التكرار]

مسألة: اختلف في الأمر (المطلق) عما يقيد به من مرة أو تكرار أو علة أو غير ذلك هل يفيد تكراراً أو لا.

(قيل:) هو موضوع^(١) (للمرة) ولا يستفاد منه التكرار إلا بقريضة، وهذا رأي السيد أبي طالب وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي عبدالله البصري وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية.

(وقيل:) بل هو موضوع (للتكرار) ولا يحمل على المرة إلا بقريضة، وهذا رأي أبي إسحاق الإسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، ومرادهم أنه يتكرر مدة العمر فيما يمكن ويعتاد؛ لتخرج أوقات ضروريات الإنسان واعتياداته.

(قوله:) «إذ لا يمكن دعوى عرف استعمال» كما في الطرف الأول فإن عرف الاستعمال يدل على أن الأمر لرفع الذم كما عرفت.

(قوله:) «حتى يغلب العرف الوضع» أي: وضع الصيغة عند الغزالي؛ لأن الصيغة عنده موضوعة للوجوب أو الندب. **(قوله:)** «لا يخفى ما فيه من التأكيد للقول الأول» لأن قوله: «وإلا فكما كان مقتضاه أنه إذا لم يعلق بعلة فهو على ما كان عليه قبل الحظر وأنه لا يتمتع الانتقال من التحريم إلى الوجوب، وهو الذي كان عليه عند أهل القول الأول. **(قوله:)** «والإبطال لحجة القول الثاني» لأنه يقال: التعليق بالعلة الذي هو حجة القول الثاني قريضة صارفة عن موضوع الأمر، وهو الوجوب؛ لأن عرف الاستعمال مع التعليق يدل على أنه ليس إلا لرفع الذم، لا فيما لم يعلق بالعلة فإن الأمر يبقى على ما كان عليه قبل ورود الحظر لعدم عرف استعمال كما عرفت.

(قوله:) «وقيل للتكرار» واختار هذا الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام.

(١) تنبيه: مما يمكن أن يتفرع على هذا الخلاف فرعان: أحدهما: لو وكله بالبيع فقال: بع هذا بكذا فباعه فرد بعيب، أو قال: بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار، هل له البيع ثانياً؟ وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفي الرهن، لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً. الثاني: إجابة المؤذن هل يختص بالمؤذن الأول حتى لو سمع مؤذناً ثانياً لا يستحب له إجابته؟ قد يقال: يتخرج ذلك على أن الأمر يقتضي التكرار، ومسألة تكرار الإجابة للأذان تختلف فيها بين العلماء، ولا نقل فيها في المذهب، قاله المصنف في شرح المختصر. (حاشية ابن أبي شريف).

وقيل: إن مرادهم من التكرار العموم^(١)، وقد أشار إلى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين.

(وقيل: لا) يدل على **(أيها)** بل إنما يدل بالوضع على طلب دخول المأمور به في الوجود من غير تعرض لقصره على مرة أو تكرار، إلا أنه لا يمكن إدخال المأمور به في الوجود بأقل من مرة، فصارت المرة من ضرورة^(٢) الإتيان بالمأمور به لا أن الأمر يدل عليها بذاته، بل بطريق^(٣) الالتزام، وهذا رأي المتأخرين من أئمتنا عليه السلام كالإمام يحيى بن حمزة والإمام المهدي أحمد بن يحيى وابن أبي الخير^(٤) والدواري،

(قوله): «وقيل إن مرادهم من التكرار العموم» أي: عموم الأوقات كلها، قال في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته: والتعميم باطل؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، ولأنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده؛ لأنه لا يمكن أن يجامعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك، فإذا اعتبر الإمكان لم يرد ذلك؛ لعدم إمكان تكليف ما لا يطاق.

(قوله): «لتخرج أوقات ضروريات الإنسان» كوقت قضاء الحاجة وتناول الطعام والشراب ونحو ذلك.

(قوله): «حين عد شبه المخالفين» لأن من شبههم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً، فيلزم التكرار في المأمور به.

(١) عبارة جمع الجوامع في حكاية قول التكرار: وقال الأستاذ -يعني أبو حاتم- والقزويني: للتكرار مطلقاً، وقيل: إن علق بشرط أو صفة اقتضى التكرار، وإن كان مطلقاً لم يقتضه. قال شارحه أبو زرعة ما لفظه: وقول المصنف: مطلقاً يحتمل أنه أراد به التكرار المستوعب لزمان العمر، وهو كذلك عند القائل به، لكن بشرط الإمكان دون أزمته قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ، ويحتمل أنه أراد به مقابل ما سيحكيه من التفصيل في القول بعده. اهـ وهو قوله: وقيل: إن علق بشرط أو صفة.

(٢) في (ب): من ضروريات.

(٣) لا يلائم قوله فيما يأتي: قيل: لأن المأمور به في ضمنها. اهـ إلا أن يقال: إنه لم يرد بالتضمن الدلالة التضمنية، بل أراد التضمن اللغوي، وهو يعم الاستلزام. (من أنظار العلامة هاشم بن يحيى رحمته).
(*) يعني أنه باعتبار وجوده في الخارج يستلزم الوجود في ضمن فرد ما، وذلك كلمة في تحقق وجود الفعل بها لأنها مدلول للفظ بالالتزام، فلا ينافي ما سيأتي من أن اللفظ لا يدل على المرة بالالتزام، والله أعلم.

(٤) هو العلامة علي بن عبد الله بن أبي الخير، علامة المعقول والمنقول والطريقة، شيخ السيد الإمام محمد بن إبراهيم الوزير، وشيخ شيخ الطريقة إبراهيم الكينعي أعاد الله من بركاتهم أمين. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته).

ومن المعتزلة كأبي الحسين البصري وأبي الحسن الكرخي والحاكم، ومن الأشاعرة كالرازي وأتباعه والآمدي وابن الحاجب، وهو الأرجح^(١)، وعليه يحمل كلام القائلين بأنه للمرة.

ويؤيده^(٢) ما ذكره السيد أبو طالب عليه السلام في أثناء احتجاجه حيث قال: وأيضاً فإن الأمر بظاهره يقتضي إيقاع الفعل فقط ولا يقتضي أمراً زائداً، وكلام أبي الحسين البصري؛ لأنه لم يحك في المسألة إلا قولين فقال: ذهب بعضهم إلى أن ظاهره يفيد التكرار، وقال الآخرون: إنه لا يفيد، وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط، وبالمرة الواحدة يحصل ذلك. وكلام صاحب الجوهرية حيث قال: فعندنا أنه لا يقتضي التكرار خلافاً لبعضهم، ولم يزد على هذين القولين.

(وقيل بالوقف) إما بمعنى أنا لا نعلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار فتوقف في فهم المراد على القرينة، وهذا مختار الجويني، ونقل ابن الحاجب عنه أنه يختار الثالث غير صحيح.

وإما بمعنى أنه يتوقف في مراد المتكلم بناء على أن الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سواء قلنا: إن المشترك مجمل أو لا؛ لتنافيها.

حجة **(الأول:)** أنه **(إذا قيل)** للمأمور: **(ادخل)** الدار **(فدخل)** إليها **(مرة امتثل)** في العرف **(قطعا)** ولو كان للتكرار لما عد في العرف ممثلاً.

(قوله:) «ونقل ابن الحاجب» مبتدأ، خبره غير صحيح. وقوله: «أنه يختار الثالث» أي: المذهب الثالث، وهو القول بأنه لا يدل على أيها.

(١) رجحه عليه السلام في الشرح وذكر وجه رجحانه بعد شرحه لمتمسكات هذا القول ولردها، وأما المتن فقد رد متمسكات الأقوال كلها فيقضي بالتوقف، والله أعلم.

(٢) وكذا ما ذكره في شرح الجمع بقوله: نقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا، لكن قال المصنف في شرح المختصر: إن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار، فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة، ولعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك.

(قيل) في الجواب على ما ذكره الأولون: إنه إنما يصير ممثلاً **(لأن المأمور به)** طلب الفعل ^(١) مطلقاً، وهو حاصل **(في ضمنها)** ولا نسلم أنه ظاهر فيها بخصوصها ^(٢).

وحجة **(الثاني)** بأنه **(تكرر الصوم والصلاة)** ولو لم يكن الأمر مفيداً له لما تكرر.

(وأيضاً النهي) ثبت **(للتكرار)** كما في: لا تصم **(فكذا الأمر)** يجب أن يكون للتكرار كصم؛ لاشتراكهما في وصف، وهو الطلب.

(وأيضاً^(٣) لو لم يتكرر) الأمر أي: يدل على التكرار بل دل على المرة **(لم ينسخ)** أصلاً؛ لأن النسخ إن كان بعد الفعل فلا تكليف، وإن كان قبله كان بدءاً، وهو على الله تعالى محال، لكنه يجوز نسخه، فدل على أنه للتكرار.

(وأيضاً فهمه) يعني التكرار **(الأقرع)** بن حابس **(أو سراقه)** بن جُعْشُم ^(٤).

(قوله): «لأن المأمور به طلب الفعل» الطلب هو نفس مدلول الأمر لا أنه المأمور به، فالأولى لأن المأمور به إيجاد الفعل.

(١) لعل الأنسب حذف «طلب». (عن خط المتوكل على الله إسماعيل رحمته الله).

(٢) حاصله: أن المرة لا دخل لها في سبب الامتثال وإن كانت من ضروريات المطلوب، كما أن زمن الضرب من ضرورياته ولا دخل له في كون الضرب سبباً للتأديب، والله أعلم.

(٣) (أورده فخر الإسلام) دليلاً (لاحتيال التكرار) فقال: لو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه (وهو) أي: السؤال المذكور كونه دليلاً (للقوف بالمعنى الثاني) وهو أنه لا يدري مراد المتكلم أهو المرة أو التكرار (أظهر) من كونه دليلاً لاحتمال التكرار؛ لأنه إذا كان يحتمل التكرار يلزم أن يكون ظاهراً في المرة، فيلزم كون السؤال في غير محله؛ لأن موجه العمل بالظاهر وترك السؤال، بخلاف ما إذا كان مراد المتكلم خفياً فإنه حيثئذ يكون السؤال في محل الحاجة. (من تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير).

(٤) في جامع الأصول: هو سراقه بن مالك بن جُعْشُم بضم الجيم وسكون العين المهملة وضم الشين المعجمة. اهـ وكذا في النهاية، وقال: نسب هنا إلى جده، الكنانى المدلجى الحجازي، كان يسكن قديداً ومكة، وهو الذي ساخت به فرسه وكتب له رسول الله ﷺ كتاباً، أسلم بعد فتح مكة وتوفي رحمته الله أول خلافة عثمان سنة ٢٤. وعُكَّاشة بن محصن بضم العين وتشديد الكاف وتخفيفها، والتشديد أكثر، ومحصن بكسر الميم. (جامع الأصول).

حين نزل على رسول الله ﷺ وجوب الحج ^(١) **(فقال: ألعامنا أم للأبد؟)** ولو لم يكن موضوعاً للتكرار لم يفهمه فلم يسأل، والتخيير في قوله: «الأقرب أو سراقه» لاختلاف الروايات في كتب الأصول وغيرها، فرواه أبو طالب في المجزي عن الأقرب، ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي، ورواه أبو الحسين في المعتمد عن سراقه.

وفي صفة حج النبي ﷺ المروي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: ((لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي وجعلتها عمرة، فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة)) فقام سراقه بن جعشم فقال: يا رسول الله، ألعامنا هذا أم للأبد؟ فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال: ((دخلت العمرة في الحج ^(٢)) - هكذا مرتين - لا بل للأبد، بل للأبد أبداً)) رواه مسلم وأبو داود.

وروى أبو داود عن ابن عباس أن الأقرب بن حابس سأل النبي ﷺ فقال: يا

(قوله): «وفي صفة حج النبي ﷺ» هذا بيان لما روي في غير كتب الأصول، فهو معطوف على قوله: فرواه أبو طالب، أي: لاختلاف الروايات في غيرها في صفة حج النبي ﷺ، يعني في حجة الوداع، وحاصل ذلك على ما في تلخيص ابن حجر أن النبي ﷺ قد كان أحرم إحراماً مبهماً، وكان ينتظر الوحي في اختيار الوجوه الثلاثة، فنزل الوحي بأن من ساق الهدي فليجعله حجاً، ومن لم يسق فليجعله عمرة، وقد كان ساق الهدي دون غيره، فأمرهم أن يجعلوا إحرامهم عمرة ويتمتعوا، وجعل إحرامه حجاً، فشق ذلك عليهم، قال في التخريج: عن عائشة قالت: دخل علي رسول الله ﷺ وهو غضبان، فقلت: من أغضبك أدخله الله النار؟ قال: ((أوما شعرت أني أمرت الناس فإذا هم يترددون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي معي حتى أسير به ثم أحل كما حلوا)).

(قوله): «دخلت العمرة في الحج» أي: سقط فرضها بوجوب الحج، وهذا تأويل من لم يرها واجبة، ومن أوجبها قال: معناه أن عمل العمرة قد دخل في عمل الحج؛ فلا يرى على القارئ أكثر من إحرام [واحد] وطواف [وسعي]. وقيل: معناه أنها قد دخلت في وقت الحج وشهوره؛ لأنهم كانوا لا يعتَمرون في أشهر الحج، فأبطل الإسلام ذلك، ذكره في النهاية.

(١) في نسخة: آية الحج. وفي المطبوع: آية وجوب الحج.

(٢) والأمر غير مصرح به. (فصول).

(٣) قال ابن القيم: أراد فسخ الحج إلى العمرة.

رسول الله، ألحج في كل سنة أو مرة واحدة؟ قال: ((بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع))، ورواه الحاكم أيضاً وصححه إسناده.

(قيل) في الجواب على هذا الوجه: **(لو فهم)** السائل التكرار من الأمر بالحج **(لما سأل)** إذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤول عنه عبثاً، فدل السؤال على أن الأمر لا يفيد التكرار.

(ورد) هذا الجواب: بأن السائل **(علم أن لا حرج في الدين)** ^(١) من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله ﷺ: ((بعثت بالحنيفية السمحة)) **(وفي حمله على معناه)** وهو التكرار **(أعظم الحرج، فسأل)** لذلك لا لتفهم معناه.

(وأجيب عن) الوجه (الأول) بمنع الملازمة، وأسند ^(٢) **(بأن التكرار فهم من غيره)** كالسنة والإجماع وربط الحكم بالسبب، أعني الوقت، فيتكرر بتكرره. **(وعن) الوجه (الثاني بأنه قياس)** في اللغة، وقد بينا بطلانه ^(٣).

(و) بالفرق (بأن الانتهاء) ^(٤) عن الشيء **(أبداً ممكن)** لأن فيه بقاء على العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المأمورات؛ إذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل **(لا الامتثال)**

(١) وبأنه قد يستفسر عن أفراد المتواطئ كما إذا قال: اعتق رقبة، فتقول: أمؤمنة أم كافرة؟ سليمة أم معيبة؟ ذكر معناه الأسنوي في شرح المنهاج في باب المطلق. (من خط المتوكل على الله إسماعيل).

(٢) أي: المنع، أي: قوي، كذا في الحواشي.

(٣) قد يعترض بأن البحث هاهنا ليس في اللغة، بل في اقتضاء الأمر مطلقاً من أي لغة كان، وفساده واضح [١]؛ لأن الكلام في أن صيغة الأمر من أي لغة كانت هل تدل على التكرار، وإثبات ذلك بالقياس على النهي إثبات بالقياس، اللهم إلا أن تثبت قاعدة استقرائية بأن كل ما كان للطلب فهو دال على التكرار. ومن أين لهم ذلك؟ (سعد).

(٤) حاصله الفرق بوجهين: أحدهما: أن المقتضي للتكرار - وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه - [يعني التكرار] متحقق في النهي دون الأمر. وثانيهما: أن المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح متحقق في الأمر دون النهي. (سعد).

[١] - قول السعد: «وفساده واضح» منشؤه توهم أن اللغة هي لغة العرب، ولذلك وُضع علم اللغة. (علوي).

لامتناع الاستمرار على فعل المأمور به^(١) ومنعه عن سائر المأمورات والمصالح.
وبأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو لا يحصل إلا بانتفائها في جميع الأوقات،
والأمر يقتضي إثباتها، وهو يحصل بمرة.

(وعن) الوجه (الثالث) بمنع الملازمة؛ فإن الواجب الموسع يجوز نسخه قبل
الفعل وبعد التمكن اتفاقاً. سلمنا^(٢) فالجواب **(بأنه)** أي: النسخ إنما يجوز وروده
(لقريئة التكرار) وحمل الأمر على التكرار بقريئة جائز.

(وعن) الوجه (الرابع بأن سؤاله) ليس لما ذكرتموه من فهم التكرار من اللفظ، بل
(لتجوز أنه كسائر العبادات) المتكررة من الصلاة والصيام والزكاة؛ لأنه عبادة مثلها.
وحجة **(الثالث)** من وجهين: أحدهما: أن **(المطلوب)**^(٣) **(حقيقة الفعل)** لأن

(قوله): «سلمنا» أي: للملازمة.

(قوله): «أنه كسائر العبادات» أي: المتكررة بدليل خارجي.

(١) هذا إنما يتم إذا لم يرد من التكرار فيما يمكن ويعتاد، وقد بين مراد القائل بأنه للتكرار في أول المسألة،
ومنه تعلم ضعف قوله: لا الامتثال.. إلخ.

(٢) عبارة الرازي في المحصول هكذا: وعن الثالث أن النسخ لا يجوز وروده عليه، فإن صار ذلك قرينة
في أنه كان المراد به التكرار، وعندنا لا يمتنع حمل الأمر على التكرار بسبب بعض القرائن. اهـ بحروفه.
(*) قال الأسنوي في شرح المنهاج بعد أن ذكر في المنهاج هذا الجواب: ولك أن تقول: إن صح هذا
الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلاً على العموم البتة؛ لإمكان دعواه في كل استثناء،
وذلك مبطل لقوله بعد ذلك: ومعيار العموم جواز الاستثناء، وأيضاً فهو مناقض لقولهم: إن النسخ
قبل الفعل جائز، لا سيما أنهم استدلووا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره، وأيضاً فيلزم
منه التكليف بها لا يعلمه الشخص.

(٣) مما ذكره الرازي في المحصول من حجج هذا القول ما لفظه: بيانه أن المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله
تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ومنها ما جاء على التكرار كما في
الحج، وفي حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار، فإن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم
يعقل منه التكرار، ولو ذمه السيد على تركه التكرار للامه العقلاء، ولو كرر العبد الدخول لحسن من
السيد أن يلومه ويقول: إني قد أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرتك بتكرار الدخول،
وقد يفيد التكرار، فإنه إذا قال: احفظ دابتي فحفظها ساعة ثم أطلقها يذم. إذا ثبت هذا فنقول:
الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين..... =

مدلول صيغة الأمر طلب حقيقة الفعل **(والمرة والتكرار)** بالنسبة إلى الحقيقة **(أمر خارجي)** فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصلت ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر.

وثانيهما قوله: **(وأيضاً هما)** أي: المرة والتكرار **(من صفات الفعل)** أي: المصدر **(قطعاً كالقليل)** والكثير؛ لأنك تقول: اضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرر، فيتقيد بصفاته المتنوعة المتقابلة **(والموصوف لا يدل على الصفة)** المعينة من المتقابلات بإحدى الدلالات الثلاث.

(و) الجواب: أن (الأول) من هذين الوجهين **(مصادرة)** على المطلوب؛ لأن مبناه على القطع بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقيد بشيء من صفاتها، وهذا عين النزاع بلا إشكال.

(و) أن الوجه (الثاني لا يفيد المطلوب) لأنه إنما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الأمر على نفس الحقيقة لا على أحدهما، ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة، وجائز أن تفيد الصيغة ما لا يفيد مصدرها.

(قيل: لو كان الأمر أي: صيغته موضوع (لأحدهما) بخصوصه (لم يقيد بكل منهما)) فلم يجوز أن يقال: اضرب مرة أو مرات؛ لاستلزامه التناقض أو التكرار. **(ورُدَّ)** بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية، فيكون في أحدهما

(قوله): «لو كان لأحدهما» أي: المرة أو التكرار «بخصوصه» هذا إيراد من قبل القائل بالمذهب الثالث.

(قوله): «لاستلزامه التناقض» إن قيد بالمرّة عند القائل بالتكرار، أو قيد بالتكرار عند القائل بالمرّة.

= الصورتين، وما ذاك إلا أن نقول: يدل على طلب إدخال ماهية المصدر في الوجود، وإذا ثبت ذلك وجب ألا يدل على التكرار؛ لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام، فالأمر لا دلالة فيه البتة لا على التكرار ولا على المرة الواحدة، بل على طلب الماهية من حيث هي، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة، فصارت المرة الواحدة من ضرورة الإتيان بالمأمور به، فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه.

ظاهراً وفي الآخر مجازاً، وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين، فنقول:

(قيد^(١) بما هو له لدفع الاحتمال، وقيد بالآخر للصرف عن الظاهر).

ولقائل أن يقول: المدعى هو أن الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار، فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة بين الأفراد فقط لوجب أن يكون مدلولها إما الحقيقة المقيدة بالمرة أو

(قوله): «لدفع الاحتمال» فيفتي التكرار. وقوله: «قيد بالآخر» أي: بالمعنى الآخر المجازي، وقوله: «للسرف عن الظاهر» أي: المعنى الحقيقي.

(قوله): «ولقائل أن يقول... إلخ» لما ورد على حجة المذهب الثالث ما عرفت من الجواب والإيراد قرر المؤلف رحمته حجته بما لا يتوجه عليه شيء من ذلك، وحاصله إبطال قول أهل المرة والتكرار؛ فيلزم حجة المذهب الثالث.

(قوله): «لو لم يكن الحقيقة» الأحسن أن يقال: لو لم يكن هو الحقيقة بضمير الفصل. ولم يبين **[١]** المؤلف رحمته وجه الملازمة؛ لظهوره إذ لو لم يلزم ذلك لخلا اللفظ عن الإفادة.

(قوله): «فقط» قيد لقوله: المطلقة، أي: لا مع اعتبار قيد المرة أو التكرار.

(١) أقول: فيه بحث؛ لأن التقييد بما هو له لدفع الاحتمال تأكيد، والتأسيس أظهر من التأكيد وأصل بالنسبة إليه، والتقييد بخلاف ما هي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر متضمنة لحمل اللفظ على غير الظاهر، والأصل عدمه، فيتم الدليل الثاني واندفع الإيراد. والحاصل أنا نقيد الأمر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير أن يكون القيد للتأكيد ومن غير الصرف عن الظاهر فتدبر. ثم أقول: هذا الكلام من المصنف -يعني ابن الحاجب- لا يطابق ما سيجيء من حيث قال: إذا أمر بفعل مطلق فال المطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية، لا الماهية؛ إذ لا شك أن الجزئي هو الماهية المقيدة بالوحدة، إلا أن يقال: إن مرادهم من المرة أن لا يكون متكرراً، وحينئذ تظهر فائدة الخلاف في أن المطلوب هو الحقيقة أو المرة. وقيل: إن هذا الكلام من المصنف مخالف لما اختاره في شرح المفصل من أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة. أقول: قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام أن ذلك الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة، وأما المصادر الغير المنونة التي كانت في ضمن المشتقات فالإجماع على أنه للطبيعة من حيث هي، فالصواب في بيان المدافعة بين كلاميه ما أشرنا إليه، فتأمل. (ميرزاجان). وفي شرح الشرح كلام يتعلق به هذا، وهو: وقد يعترض عليه بالمنع... إلخ.

[١] - وهو أن مدلول الصيغة منحصر في هذه الأقسام، فإذا لم يتحقق في المطلق فقط فلا بد أن يتحقق في أحد الأقسام الباقية، فها ذكره المحشي غير ظاهر. (حسن بن يحيى عن خط شيخه العلامة السياغي).

المقيدة بالتكرار أو المشتركة^(١) بينهما اشتراكاً لفظياً، واللازم بأقسامه باطل، أما الأولان فلأنه لو كان أحدهما عين مدلولها أو داخلاً فيه أو خارجاً لازماً له^(٢) لزم

(قوله): «المشتركة بينهما» الظاهر أنه عطف على الحقيقة، والمعنى وإما المشترك، فيلزم أن يكون مدلول الصيغة مشتركاً لفظياً، وليس كذلك [١]؛ إذ الاشتراك اللفظي إنما هو في الصيغة لا في مدلولها فلا اشتراك فيه معنوي كما لا يخفى، وأيضاً يلزم أن يكون المدلول مشتركاً بين المرة والتكرار، وليس كذلك؛ للتنافي. وعبرة الجواهر: أما المقدمة الأولى فلأن مدلول الصيغة المجردة لو لم تكن هي الحقيقة المطلقة المشتركة بين الأفراد فقط لوجب أن يكون مدلولها إما الحقيقة المقيدة بالمرة أو الحقيقة المقيدة بالتكرار؛ إذ لا يخرج عنها؛ لا تمتنع أن تكون مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً لما سيجي بيانه إن شاء الله تعالى.

(قوله): «لو كان أحدهما عين مدلولها» الظاهر أن مدلول أحدهما للمرة أو التكرار [٢]، فيرد أن كون للمرة والتكرار عين المدلول لا يناسب قوله فيما سبق: إما الحقيقة المقيدة بالمرة أو المقيدة بالتكرار؛ لأن كونها قيدتين في الحقيقة يقتضي أن المرة أو التكرار إما جزء الحقيقة أو لازم لها لا أنها عين مدلول الصيغة أيضاً، والظاهر أن من قال بأنه للمرة أو التكرار لم يرد أنها عين الموضوع له، ولا يستقيم عود الضمير إلى الحقيقة المقيدة بأحدهما؛ لأن قوله: أو داخلاً فيه أو خارجاً لازماً لا يناسبه؛ فإن الحقيقة المقيدة لا تتصف بالدخول أو الخروج في مدلول الصيغة كما لا يخفى، فينظر.

(قوله): «أو داخلاً فيه» بأن يكون جزء المدلول، وقوله: «أو خارجاً لازماً» فإن قيل: يطال اللازم هاهنا مناف لما سبق في أول البحث من أن المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به وأن الأمر يدل عليها بالالتزام، ويمكن أن يجاب بأنه أبطل هاهنا لزوم المرة للمقيدة بقيد فقط، فإن مدلول الصيغة لا يلزمه المرة للمقيدة بذلك؛ إذ معنى ذلك القيد هو الاقتصاد على المرة، وليس ذلك بلازم ولا هو من ضروريات المأمور به؛ لأنه يحصل للمأمور في ضمن التكرار، والذي سبق هو لزوم المرة المجردة عن هذا القيد فتأمل، لكن يقال: للمعنى فيما سبق على التقيد أيضاً [٣] وإن لم يذكر ذلك القيد صريحاً، فالكلام هنا وفيما سبق متعده.

(١) في المخطوطات: أو المشترك.

(٢) قد تقدم للمصنف في أول المسألة في قوله: «وقيل: لا أيهما» أنه يدل على المرة بالالتزام، ويمكن أن يقال: ما تقدم من أنه لا زوم للذات بالنظر إلى الوجود كالسواد للحبشي، وما ذكر هنا بالنظر إلى الماهية كالزوجة للأربعة.

[١] - ويمكن توجيه العبارة بحذف مضاف، أي: يكون مدلول المشترك. (حبشي معنى).

[٢] - لا مانع من إعادة ضمير أحدهما للحقيقة المقيدة بالمرة أو الحقيقة المقيدة بالتكرار، فلا يلزم ما ألزمه المحشي. (السيد أحمد بن إسحاق رحمته الله).

[٣] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: ينظر في هذا الإيراد؛ فإنه غير ظاهر. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: يمكن الجواب بأن الحكم بأن المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور نظير حكم أهل اللغة بأن المكان من ضروريات الفعل ولم يدل عليه الفعل، وأما إثباته الدلالة فيما سبق ونفيها هاهنا فالمراد فيما سبق الدلالة ولو عرفاً، وهي ثابتة في اللوازم العرفية فضلاً عن الضرورية، والمنفي هاهنا الدلالة التي يعتبر بها أهل المعقول؛ لأنها مقصورة على نوع خاص من اللوازم، وهي التي تعتبر في باب الاستدلال دون الأولى، والله أعلم. (السيد محسن الشامي ح).

امتناع خروج المأمور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الأمر بالمرة الواحدة أو بالتكرار؛ لأن من يقول: إنها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط أو مستلزمة لها يلزمه أن لا يعده ممثلاً^(١) بالتكرار؛ لأن الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط، ومعلوم أن الامتثال بأحد المتنافيين لا يكون امتثالاً بالمنافي الآخر، وهكذا فيمن يقول: إنها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها^(٢) تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة والتكرار بالاتفاق^(٣)، فعلم أنها خارجان عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له، فلم تكن الصيغة المجردة موضوعاً للحقيقة مقيدة بأحدهما.

(قوله): «أو مستلزمة لها» عطف على الحقيقة [١]، أي: أن الحقيقة مستلزمة لها، أي: المرة، واعلم أن المؤلف جعل الاستلزام هاهنا مقابلاً للتقييد، وهو مناف لما سبق؛ لأنه جعل الاستلزام فيما سبق داخلًا في التقييد حيث قال: أو خارجاً لازماً.. إلخ.

(قوله): «يلزمه أن لا يعده ممثلاً بالتكرار» فيلزم الاختصار على المرة الواحدة، ويكون الإتيان بالمأمور به مرتين أو أكثر مخالفة للأمر، قال السعد: وقد يعترض بأن ما ذكر في حيز المنع؛ إذ المرة تحصل في ضمن التكرار، قال: اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاختصار على المرة الواحدة حتى يكون الإتيان بمرتين أو أكثر مخالفاً للأمر.

(قوله): «لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحدة من المرة والتكرار بالاتفاق» قال الشيخ العلامة في شرح الفصول: ألا ترى أن المأمور إذا وقع مرة واحدة كان موصوفاً بأنه امتثل الأمر، ولا يعتقد أن حاله في لزوم حكم الأمر له ويقائه عليه كحاله قبل إيقاعه، فعلم أنه بظاهره لا يقتضي التكرار، ثم قال الشيخ: واعترض بأن ما ذكر عين الدعوى؛ إذ لم يقع النزاع إلا في ذلك.

(١) فيه أنه يلزمه ذلك لو قال بأنها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط مع اعتبار عدم الزيادة حتى تنافي الزيادة مطلوبه، وليس مراده إلا اعتبار التقييد بالمرة وعدم اعتبار الزيادة، ولا يلزم من عدم الاعتبار اعتبار العدم. (من أنظار السيد العلامة هاشم بن يحيى رحمته).

(٢) هذه الاستثنائية عن القضية الأولى الحاكمة بالتلازم.

(٣) يعني لما كانت البراءة تحصل هي والامتثال بكل واحدة من المرة والتكرار اتفاقاً لم تكن الصيغة موضوعاً للحقيقة مقيدة بأحدهما.

(*) هذا عند من يقول: إنه موضوع للمرة، وأما من يقول بأنه موضوع للتكرار فلا براءة ولا امتثال بدونه فتأمل، والله أعلم. (ع).

[١] - بل الظاهر أنه عطف على قوله: المقيدة، ولكن لا تخلو العبارة عن قلق من حيث عدم التعريف فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

وأما الثالث فلأنها لو كانت مشتركة بينهما فإما أن يكونا مرادين معاً فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه^(١) المتضادة، أو يكون المراد أحدهما بعينه دائماً فيلزم امتناع حصول البراءة بالآخر، أو يكون المراد أحدهما بعينه تارة والآخر أخرى فلم يتعين المراد، فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد، والكل باطل بالإجماع.

وأيضاً يلزم في الأخير خلاف المفروض؛ إذ الفرض^(٢) أن الصيغة مجردة عن القرائن.

وحجة **(الرابع ما تقدم)** من أنه لو ثبت لثبت بدليل، والعقل لا مدخل له في اللغة، والآحاد لا تفيد، والتواتر يمنع الخلاف، والجواب كالجواب^(٣).

(قوله): «وأيضاً يلزم في الأخير» وهو قوله: فيلزم توقف الامتثال.. إلخ.

(١) لو قال قائل بالاشتراك اللفظي لخرج عن العهدة بالتكرار؛ لأن المرة داخلة تحت التكرار، والقول باعتبار عدم التكرار مع وضعه للمرة والعكس يكفي في بطلانه الاتفاق على صحة الاستثنائية فتأمل، وليس ممكنة الاجتماع من المشترك من قسم المجمل؛ لإمكان العمل بالكل، بخلاف ممتنعته فلا يتوقف على ظهور القرينة، وما ذهب إليه ابن الإمام عليه السلام في المشترك من صحة إرادة الكل إن صح الجمع هو الحق، وقد حقق البحث العلامة المقبلي. (ع).

(٢) في المطبوع: إذ المفروض.

(٣) من أنه ثبت بالاستقراء، والظن كاف في مدلولات الألفاظ. (عضد).

[الأمر المعلق على علة يتكرر بتكررها]

مسألة: والأمر (المعلق على علة^(١) يتكرر بتكررها^(٢) اتفاقاً^(٣)) بين القائلين بأن الأمر لا يدل على التكرار والقائلين بأنه يدل عليه، نحو: «إن زني فارجموه»؛ وذلك للإجماع على وجوب اتباع العلة وإثبات الحكم بثبوتها، فإذا تكررت تكرر، فالتكرار مستفاد من تكررها^(٤) لا من الأمر عندنا أو منهما عند المخالف.

(و) أما الأمر المعلق (على شرط أو صفة^(٥)) والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط أو لا^(٦)، نحو: «إذا دخل الشهر فأعتق

(قوله): «إن زني فارجموه» في شرح المختصر: فاجلدوه [١].

(قوله): «بحرف الشرط أولاً» وهو اسم الشرط [٢].

(١) يعني إذا علق على علة ثابتة عليتها بالدليل [٣]. (عضد). وإن كان شرطاً مثل: إن زني فارجموه فلا يقال: إنه من المعلق على شرط، فيكون كالمطلق فتأمل. (من خط السيد العلامة الصفي أحمد بن إسحاق).

(٢) بعد حصول المعلق لا قبله، فإنه لا يجلد بالمرات من السكر التي لم يتخللها جلد غير جلد واحد. (من عصام المتورعين).

(٣) هكذا في المختصر من دعوى الاتفاق، وفي الجواهر ما لفظه: لا خفاء في أن بعض الأصوليين من الخنفية قالوا: إن الأمر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار، وإن علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرر العلة، لوجوب تكرره كان مستفاداً من دليل آخر، واعتذر آخر بأن دعوى الاتفاق لا يقتضي أن يكون قول الكل بخلاف الإجماع، قال: هكذا قيل، وفيه نظر.

(٤) في المطبوع: من تكرارها.

(٥) يعني إذا علق على أمر لم تثبت عليته. (عضد).

(٦) يعني اسم الشرط، كذا قاله سيلان، وصوابه: أو لا يكون بحرف الشرط بل كان الأول سبباً للثاني، ومن ذلك أنه قد يتضمن المبتدأ معنى الشرط كالاسم الموصول بفعل أو ظرف ومنه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وإن أوجب بأنه علة. (عن السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

[١] - وجه إمكان التكرار، بخلاف الرجم، وهو ظاهر، ولا مشاحة في المثال، ولذا لم يجعله اعتراضاً. (السيد أحمد بن الحسن بن إسحاق رحمته الله).

[٢] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: مراد المؤلف بقوله: سواء كان بحرف الشرط إما أن يكون شرطاً لغوياً، وقوله: أولاً أما أن يكون شرطاً شرعياً، وهو الذي يلزم من عدمه العدم فتأمل. (ح عن خط شيخه). الشرط الشرعي نحو: ﴿وَلْيَلْهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

[٣] - والمراد بالدليل أحد الأدلة الآتية من طرق العلة، وأشار في عصام المتورعين أن تعليق الشارع الأمر على الوصف أو الشرط إبقاءً إلى العلة، لكن لا بد أن ينضم إليه إثباتها بتنقيح المناط. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

عبدًا من عبيدي، واشتر لحماً سميناً» فهو **(كالمطلق)** في أنه لا يقتضي التكرار وإن تكرر ما علق به^(١) **(في الأصح)** من القولين، وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بأن مطلقه لا يقتضي التكرار، وبعض أصحاب الشافعي وافق هنا الاسفرايني في اقتضائه التكرار^(٢).

احتج أئمتنا والجمهور بقوله: **(إذ يعد ممثلاً)** للأمر **(بالمرة من قيل له: إن دخلت السوق فاشتر كذا)** وإن تكرر منه دخول السوق من دون تكرار ما أمر به، وذلك معلوم قطعاً، ولو وجب تكرار الفعل بتكرر ما علق به لما كان كذلك.

(و) احتجوا أيضاً بقوله: **(لأنه إذا قيل)** لمن وكل بإيقاع الطلاق: **(طلقها إن دخلت)** الدار كان له أن يطلقها بحق هذا التوكيل إذا دخلت الدار مرة واحدة، وإن تكرر منها دخول الدار **(لم يتكرر)** منه الإيقاع بالاتفاق، فعلم أن تكرر الشرط لا يعلم منه تكرار الحكم لغة ولا شرعاً.

(قيل) في الاحتجاج للقائلين بالتكرار: بأنه **(تكرر)** فيه **(في أوامر الشرع)** نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦]، ﴿الرَّأْيِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(٣) [المائدة: ٦]، والاستقراء يدل على أنه فهم التكرار من نفس التعليق.

(قلنا:) التكرار لتكرر العلة في مثل: الزنا والسرقة والجناية، فليس من محل

(قوله:) «واشتر لحماً سميناً» مثال المعلق على صفة، وهو السمن.

(قوله:) «تكرر فيه» الظاهر أن ضمير فيه عائد إلى الشرط في أوامر الشرع، ولو قال: تكرر ما علق بالشرط لكان أظهر، وعبارة شرح المختصر: ثبت تكرر الفعل بتكرر ما علق به في أوامر الشرع.

(قوله:) «والاستقراء يدل.. إلخ» دفع لما يقال: لعل التكرار فهم من غير التعليق.

(١) القياس حذف الواو.

(٢) إلا لقرينة، مثل: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

(٣) وإذا ملكك النصاب فزك. (من شرح جحاف على الغاية).

النزاع، واستفيد التكرار **(بخاص)** خارج^(١) **(في غير العلة^(٢))** ولذلك لم يتكرر الحج وإن علق بالاستطاعة.

[هل الأمر المطلق للفور أو للتراخي]

مسألة: (قيل وهو) أي: الأمر المطلق (للفور^(٣)) فلا يعد ممثلاً من آخر الفعل عن أول أوقات الإمكان، وهذا قول القائلين بأنه للتكرار، والمروي^(٤) عن الهادي

(قوله): «في غير العلة» نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦]، والقيام ليس بعلّة، بل العلة الحدث، فالتكرار لأجله.

(قوله): «ولذلك لم يتكرر الحج.. إلخ» ولهم أن يحيوا بأن عدم التكرار بخارج، وقد يدفع بأن الأصل عدمه. **(قوله):** «قيل وهو» أي: الأمر المطلق، قال في شرح الجمع: يعني المجرد عن القرائن [١]. وفي كلام المؤلف رحمه الله الآتي في حجة القائل بالفور ما يقضي بأن المراد بالمطلق ما لم يقيد بوقت، حيث قال: لأن الخلاف في المطلق، والمقيد بوقت غير المطلق، وقد تقدم في الحاشية كلام في بحث الموسع يتعلق بالمقام.

(قوله): «فلا يعد ممثلاً من آخر الفعل.. إلخ» قال في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله: فيجب فعله في أول أوقات الإمكان بعد سماع الأمر وفهم المراد به، فإن أخر وجب فعله فيها بعده لكنه قد أتم بالتأخير، وجوب فعل المأمور به في الوقت الثاني بذلك الأمر الأول، فكان الأمر قال: افعل في أول أوقات الإمكان فإن لم ففي الذي يليه إلى آخر الأوقات. وقال الكرخي: لا يجب بالأمر الأول، بل بدليل غيره قياساً على المؤقت؛ فإنه إذا لم يفعل في وقته لم يجب إلا بدليل آخر، فكذلك المطلق إذا لم يفعل فوراً.

(قوله): «وهذا قول القائلين بأنه للتكرار» يعني أن الفور لازم للقول بالتكرار، وإنما الخلاف في الفور وعدمه بين من قال: إن الأمر لمطلق الطلب ومن قال بأنه للمرة، ووجه اللزوم أن معنى التكرار اقتضاء الفعل المأمور به في كل وقت مع الإمكان، ومن جملة ذلك أول وقت بعد سماع الأمر يمكن فيه إيقاع الفعل، وذلك وقت الفور، ذكره الشيخ العلامة رحمه الله.

(١) عن الأمر، كمن فعله ﷺ. (من شرح جحاف أيضاً).

(٢) يعني وأما غير العلة فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص؛ ولذا لم يتكرر الحج مع التعليق بالاستطاعة لعدم الخاص.

(٣) والفور في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت، استعير للسرعة، ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقبل: رجع من فوره، أي: من ساعته ومن قبل أن يسكن. (شيخ لطف الله رحمه الله).

(*) في تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير ما لفظه: (الفور) وهو امتثال المأمور به عقبه (ضروري للقائل بالتكرار) لأنه يلزم استغراق الأوقات بالفعل المأمور به على ما مر.

(*) قال الإمام الحسن في القسطاس: اعلم أن كل من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه للفور [١]، وكذا بعض من قال بأن البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها بخصوصها أم لا.

(٤) أي: وهو المروي.

[١] - كلام المؤلف مستقيم في الطرفين فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - لأن زمان التكليف عندهم يستوعب ما بين وقت الطلب إلى آخر العمر. (شرح فصول).

والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي أبي الطيب والقاضي حسين وغيرهم.

(وقيل: للتراخي) والمبادر ممثّل، وهذا القول مروى عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام واختيار أبي طالب والمنصور بالله وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي.

(وقيل: لا) يفيد **(أيها^(١))** أي: لا فوراً بخصوصه ولا تراخياً بخصوصه، بل يفيد مطلق الفعل، وأيهما حصل كان مجزياً، وهذا القول مختار الإمام يحيى والإمام المهدي أحمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي، وإليه ذهب الغزالي والرازي والأمدى وابن الحاجب والبيضاوي، والظاهر أن القول بأنه للتراخي يرجع إلى هذا القول وأنها قول واحد.

ويدل على ذلك ما ذكره السيد أبو طالب في المجزي مستدلاً على ما اختاره حيث قال: والذي يدل على ما نذهب إليه أن الأمر إذا ورد متجرباً عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب إيقاع الفعل المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم؛ إذ لا ذكر للوقت، فالأوقات فيه سواء.

وقول أبي الحسين في المعتمد حيث قال: إن قول القائل لغيره: «افعل» ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر، وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط.

وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتأخرين من أن هذا القول مذهب أبي

(قوله): «واختيار أبي طالب» روى ذلك عنه في شرح الجوهرة حيث قال: المشهور عن أبي طالب أن الأمر على التراخي. وأشار بقوله: المشهور إلى ما وراه في متن الجوهرة من أنه يقول بالفور.

(قوله): «وما صرح به» عطف على قوله: ما ذكره السيد أبو طالب.

(قوله): «وبعض المتأخرين» هو محمد بن عبدالدائم البرماوي الشافعي.

(١) إلا لقرينة تعين أحدهما، نحو أن يقول السيد لعبده: اسقني ماء فإنه يفهم منه الفور لقرينة، وهي أن العادة أن طلب السقي يكون عند الحاجة إليه عاجلاً. (شيخ لطف الله).

علي وابنه وأبي الحسين، ولأنه لو كان يقتضي التراخي للزم أن لا يكون المبادر ممثلاً؛ لأنه خالف مقتضى الأمر، وهو خلاف الإجماع، فالأولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب^(١)، وقد صرح كثير من النقلة بأن المراد بالتراخي في قول الأئمة ما ذكرناه.

(وقيل:) هو إما **(للفور أو العزم)** يعني يجب على المأمور في أول الأوقات^(٢)

(قوله:) «ولأنه لو كان يقتضي التراخي» عطف على معنى قوله: ويدل على ذلك؛ لأنه في تقدير لدلالة ما ذكره السيد أبو طالب في المجزي مستنداً.. إلخ.

(قوله:) «وهو خلاف الإجماع» هذا مبني على عدم الاعتداد بقول غلاة المتوقفين، وذلك أنه كما يأتي سرف عظيم في حكم الوقف، وسيأتي للمؤلف عليه السلام في شرح قوله وإن بادر ما يؤيد هذا حيث قال: وقد قيل: إن التوقف في امتثال المبادر خرق للإجماع.

(قوله:) «بأن المراد بالتراخي في قول الأئمة ما ذكرناه» من أن الأمر لا يفيد فوراً ولا تراخياً^[١]، فقصد المؤلف عليه السلام بذلك إرجاع القول الثاني إلى الثالث ضماً لنشر الخلاف.

(قوله:) «وقيل للفور أو العزم» ظاهر العبارة وكذا عبارة ابن الحاجب حيث قال: إما الفور أو العزم أن التردد في مدلول الأمر بأنه إما للفور أو العزم، وليس ذلك هو المراد، وأشار في شرح المختصر إلى أن التردد بين الفعل أو العزم لا في المدلول فلا تردد فيه، بل مدلول الأمر هو الفور، حيث قال: وقال القاضي: يقتضي على الفور إما الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحال. واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول، فإنه قال: والمراد أن الباقلاني يقول: إن الأمر المطلق يقتضي الفور، لكنه يقول: لا يعصي بالتأخير إذا عزم على الفعل. والمؤلف عليه السلام أيضاً لم يجعل التردد في المدلول حيث قال: يعني يجب على المأمور في أول الأوقات.. إلخ، فقوله: في أول الأوقات كقوله في شرح المختصر: على الفور؛ إذ المعنى يجب على الفور إما الفعل أو العزم، إلا أن المؤلف عليه السلام يفهم من كلامه^[٢] أن الأمر يقتضي ذلك الوجوب ويدل عليه كما في شرح المختصر، ولعله مراده. ثم إن المؤلف عليه السلام ذكر أن ما نقله ابن الحاجب راجع إلى ما نقله الجويني من أنه لا يفيد فوراً ولا تراخياً عند الباقلاني، وهذا الذي ذكره المؤلف عليه السلام لا تحتمله هذه العبارة، أعني قوله: إما للفور أو العزم؛ إذ تفوت معه فائدة ذكر الفور. ويمكن توجيه ما ذكره المؤلف عليه السلام بأنه ليس معنى رجوع ما نقله ابن الحاجب إلى ما نقله الجويني اتحاد العبارتين، وذلك ظاهر، بل المراد أن ما نقله ابن الحاجب إنما يتم بملاحظة ما نقله الجويني، بيان ذلك أنك قد عرفت أن قوله: للفور أو التراخي ليس معناه أنها مدلول الأمر، بل المعنى أنه يجب إما الفعل أو العزم،.....=

(١) فيكون المراد بالتراخي عدم اقتضاء الفور لا اقتضاء عدمه حتى يلزم عدم امتثال المبادر فتأمل. (عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمته الله).

(٢) وهو ثاني وقت الخطاب مع الإمكان.

[١]- فعلم هذا كأن الناقل قال هكذا: وقيل للتراخي، والمراد أن الأمر لا يفيد فوراً ولا تراخياً، وهذا تناقض، بل الظاهر أن مراد الشارح بما ذكرناه تقييد القول بالتراخي بقوله: والمبادر ممثل فتأمل، والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٢]- الظاهر أن الأمر بالعكس، وأنه يفهم الوجوب من كلام المؤلف ظاهراً، بخلاف عبارة شرح المختصر فلا يفهم ظاهراً فتأمل. (ح عن خط شيخنا عافاه الله).

إما الفعل أو بدله، وهو العزم عليه فيما بعد، وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو بناء على قياس مذهبه في الموسع. والذي نقله عنه الجويني في البرهان أنه لا يفيد فوراً ولا تراخياً، والظاهر أن هذا النقل يرجع إلى ما نقله عنه الجويني إلا أنه يشترط في جواز التأخير العزم، وهذا كما اختاره أبو طالب^(١).

(وقيل بالوقف) في مدلوله **(لغة)** أهو للفور أم لا **(و)** لكن **(المبادر ممثلاً)** سواء كان للفور أو للقدر المشترك^(٢)، وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني، وظاهر كلامه أنه لا يتوقف فيه لغة، بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل، وإنما يتوقف في تأثيم المؤخر؛ لأنه قال في البرهان: وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين، فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما ولم يتعين بقرينة فإذا أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممثلاً؛ لجواز أن يكون غرض الأمر به أن يؤخره، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف، وذهب المقتصدون منهم إلى أن من بادر أول الوقت كان ممثلاً قطعاً، فإن

= وإذا لم يكونا مدلول الأمر فوجب الفعل أو العزم إنما يتم بأن لا يفيد الأمر فوراً ولا تراخياً كما ذكره المؤلف عليه السلام؛ إذ لو كان للتراخي لم يجب العزم في أول الأوقات، ولو كان للفور في الفعل لم يميز التراخي مع العزم. والمحجج للمؤلف عليه السلام إلى اعتماد عدم دلالة على الفور والتراخي محاولة إرجاع القول بالتراخي إلى القول الثالث فتأمل، هذا ما يتكلف في تصحيح المقام.

(قوله): «وهذا كما اختاره أبو طالب» هذا بناء على ما نقله المؤلف عليه السلام عن المجزي لا على ما روي عن أبي طالب من أنه يقول بالتراخي، إلا أن يكون القول بالتراخي يرجع إلى القول بأن الأمر لا يفيد فوراً ولا تراخياً كما ذكره المؤلف عليه السلام فيما سبق.

(قوله): «وظاهر كلامه» أي: الجويني.. إلخ، هذا من المؤلف عليه السلام اعتراض على رواية ابن الحاجب عن الجويني. **(قوله):** «في المصير» متعلق لغلاتهم، أي: المغالين في المصير. وقوله: «إلى أن الفور متعلق بذهب، وينظر أين خبر إن، ولعله جملة الشرط - أعني إذا لم يتبين - وجوابه، وهو فإذا أوقع المخاطب، ولعل العائد ضمير أحدهما.

(١) من أنه لا بد من العزم إذا أخر الفعل عن أول أوقات الأمر كما مر له في الواجب الموسع.

(٢) وأما وجوب التراخي فغير محتمل. (عضد).

آخر وأوقع الفعل مقتضى في آخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة^(١) الخطاب، وهذا هو المختار.

ثم قال بعد أن ذكر متمسك كل قوم وما عليه من النقوض: وإذا نجزت المباحثة عن هذه المآخذ فالذي أقطع به أن المطالب مهما أتى بالفعل فإنه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطلوب، وإنما التوقف في أمر آخر، وهو أنه إذا بادر لم يعص، وإن آخر فهو مع التأخير ممثل لأصل المطلوب، وهل يتعرض^(٢) للإثم بالتأخير؟ فيه التوقف.

فأما وضع التوقف في أن المؤخر هل يكون كمن يوقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يتأقت به الأمر حتى لا يكون ممثلاً أصلاً فهذا بعيد؛ لأن الصيغة مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان. انتهى كلامه.

(وقيل بالوقف) فيه لغة كما قاله الأولون، وفي الامثال به **(إن بادر)** أو لم يبادر؛ لاحتمال وجوب التراخي أو الفور، وهذا مذهب غلاة الواقفية كما بيناه، وقد قيل: إن التوقف في امثال المبادر خرق للإجماع.

وقد فسر الوقف بأنه مشترك لفظي بين الفور والتراخي، فيتوقف^(٣) فيه لتجرده عن القرينة كما هو المفروض، وقد نقل هذا القول عن المرتضى الموسوي.

(قوله): «المقتضى» على صيغة اسم المفعول.

(قوله): «ومستلزم الباطل» المستلزم هو جواز التأخير، والباطل هو التأدي إلى أقسام باطلة، وهو اللازم، ويبطلانه يبطل المستلزم، فما ذكره المؤلف عليه السلام إشارة إلى بطلان اللازم، فهو كما لو قال: والتأدي إلى أقسام باطلة باطل فيبطل الملزوم.

(١) فيجب عند الإمام البدار إلى الفعل ليخرج المأمور عن العهدة بيقين، ولا ينافي ذلك ما يدل عليه قوله: فالذي أقطع به إلى قوله: فيه التوقف من عدم وجوب المبادرة، بل المتأني لعدم وجوب المبادرة وجوبها لذاتها، بمعنى أن أصل الخروج عن العهدة يتوقف عليها لا وجوبها للخروج يقيناً فليس بمناف. اهـ نقل هذا من شرح العضد وجواهر التحقيق بالمعنى، والله الموفق.

(٢) وبعضهم رأى التأثيم في التأخير. (من منتهى السؤال والأمل على المختصر للنيسابوري).

(٣) يقال: إذا يصير مجملاً، والأمر إنها يقتضي وجوب مقتضى الفعل، فيلزم أن لا يفعل أحدهما إلا بأمر يعينه.

استدل **(الأول)** بوجوه، منها: لو جاز **(التأخير)** للمأمور به عن أول أوقات الإمكان لأدى إلى أقسام باطلة كلها، ومستلزم الباطل باطل.

بيان ذلك: أنه لا يخلو **(إما)** أن يجوز للتأخير **(إلى غاية معينة)** نحو أن يقال للمكلف: إلى الوقت العاشر أو اليوم الفلاني ولا تؤخره عنه، **(وهو غير المتنازع)** لأن الخلاف في المطلق، والمقيد بوقت غير المطلق.

(أو) إلى غاية **(محدودة بظن)** نحو أن يقال: إذا غلب على ظنه أنه إن لم يشرع في أداء المأمور به فاته **(و)** هذا **(قد لا يقع)** لكثير من المكلفين **(لغلبة الأمل وهجوم الموت)** فإن حب الحياة يقوي الأمل ويضعف الخوف لهجوم الموت، وذلك يقتضي أن لا يتحتم عليهم، وظاهر الأمر يقتضي تحتمه.

(وإما) أن يجوز **(إلى غير غاية من غير بدل)** ^(١) **(فيلحق بالنافلة)** لانتقاض وجوبه بارتفاع التحتم.

(أو) يجوز تأخيره إلى غير غاية مع وجوب **(بدل وهو)** أي: البذل إما **(العزم، وهو لا يجب كما سبق)** في مسألة الواجب الموسع، فلا يكون بدلاً؛ لما عرفت من أنه لا يجوز التأخير بين واجب ^(٢) وغير واجب.

(أو الوصية، وهي لا تعم) جميع العبادات ^(٣) لأنها لا تثبت كلها بالوصية **(وتلزم الوصية بها)** لأنه إذا جاز أن يكون أمر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم ^(٤)

(قوله): «وتلزم الوصية الظاهر أنه معطوف على قوله: لا يعم، والمعنى وهي تلزم»
(قوله): «بها» أي: بالوصية، فيلزم التسلسل ويؤدي إلى بطلان الوجوب، فقول المؤلف ﷺ: لأنه إذا جاز أن يكون.. إلخ بيان للزوم، وقوله: لا يمنع، أي: أمر الله، وقوله: جاز جواب إذا، وفي بعض النسخ لجاز.

(١) وهو العزم أو الوصية.

(٢) وهو الأمر المطلق، أو غير واجب وهو العزم.

(*) وأورد بأنه قد ورد التأخير بين فعل المسنون وسجود السهو، وبين ابتداء السلام والرد.

(٣) لخروج الصيام والصلاة.

(٤) المناسب في العبارة إسقاط لفظ «العزم» ويقال: لا يمنع من الإخلال به؛ إذ لا فائدة في ذكره.

على الإخلال به إذا أوصينا به غيرنا جاز أن يكون أمرنا للوصي غير مانع من الإيصاء بما أوصيناه، وهكذا الوصي الثاني^(١) والثالث إلى غير نهاية، وهو ظاهر البطلان.

ومنها قوله: **(ولقوله تعالى: ﴿سَارِعُوا﴾ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)**^(٢) [آل عمران: ١٣٣]، والمأمور بالمسارعة إليه سببها اتفاقاً^(٣)، وهو فعل المأمور به، فتجب المسارعة إليه؛ لأن الأمر يقتضي الوجوب، والمسارعة إنها تتحقق بالفور.

ومنها قوله: **(وذم إيليس على ترك البدار)** إلى ما أمر به من السجود لآدم في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، فلو لا أنه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه؛ لأن له أن يجيب بأنك ما أمرتني بالبدار وسوف أسجد.

(وأجيب عن) الوجه (الأول بالنقض بما إذا صرح به)^(٤) يعني بجواز

(قوله: «إليه» أي: إلى المأمور به وهو الفعل، أي: إلى الفعل الذي أمرنا بالمسارعة إليه، وضمير سببها للمغفرة، يعني أن للمأمور هو السبب لا المسبب.

(١) لو أوصى الثاني (نسخة).

(٢) قد أجاب الأسنوي بأن قال: لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر، بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى: «سارعوا» لا من لفظ الأمر، وتقدير هذا الكلام من وجهين: أحدهما: أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ؛ لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف. الثاني: أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها، بل من دليل منفصل، وهو قوله تعالى: ﴿سارعوا﴾. ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول: الآية دالة على عدم الفور؛ لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره. (أسنوي).

(٣) لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد إليها، فحمل على المجاز إطلاقاً لاسم المسبب على السبب، ذكر معناه الأسنوي. يفهم من هذا أنه من باب المجاز المرسل للعلاقة المذكورة، والظاهر أنه من باب مجاز الحذف والنقصان لعدم إمكان الاستغناء باللازم عن الملزوم عند التنصيص على المعنى المراد؛ إذ يقال: سارعوا إلى سبب مغفرة من ربكم، ويكفي في المجاز المرسل تعذر المتجاوز عنه، فيقال في: إذا نزل السماء بأرض قوم رعياناه.. إلخ: رعيان النبات، وإنما احتيج إلى المقدر هاهنا لتقاضي اللفظ له فتأمله، والله أعلم. (ع).

(٤) كما لو قال للمكلف: «أمرت بكذا، وفي أي وقت أتيت به فقد امتثلت» لم يلزم منه محال؛ لتمكنه من الامتثال، وإنما يلزم التكليف بالمحال لو أوجب التأخير إلى غاية مجهولة، وليس كذلك، ومثله جائز، فلو صح الدليل بجميع مقدماته لما جرى فيه. (شرح ابن جحاف).

التأخير^(١) فإن جميع ما ذكرتم من الأقسام^(٢) متحقق فيه مع جواز التأخير، فما هو جوابكم فهو جوابنا^(٣)، وهذا النقض إجمالي.

وأما التفصيلي فبأن يقال: لا نسلم الملازمة؛ لأننا نختار أن يكون جواز التأخير إلى غاية محدودة بالظن، وهي أن يغلب على ظنه عند بعض الأمارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره أنه إذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسألة الحج، فحين ينتهي المكلف إلى تلك الغاية يتضيق عليه وجوب الفعل فيها.

ولا يرد عليه من مات فجأة؛ لأن الخصم يمنع ذمه وعقابه على التأخير كما قال الفاضل القرشي في عقده: ومن مات فجأة فلا لوم عليه.

(و) عن الوجه (الثاني) بأنه (محمول على الأفضلية^(٤)) في المسارعة لا على

(قوله): «لا نسلم الملازمة لأننا نختار.. إلخ» الأولى لا نسلم بطلان اللازم كما لا يخفى وكما هو مقتضى قول المؤلف رحمه الله: «لأننا نختار أن يكون جواز التأخير.. إلخ».

(قوله): «ولا يرد من مات فجأة» جواب عن قولهم: وقد لا يقع لهجوم الموت، لكن يقال: مدار الاستدلال على أنه يؤدي إلى التحاقه بالنفل، وهذا الجواب يحقق التحاقه بالنفل لعدم الدم، اللهم إلا أن يكون المراد التزام عدم وجوبه فيمن مات فجأة بخلاف غيره، والله أعلم. ولم يتعرض الشيخ العلامة رحمته الله [١٩] في شرح الفصول لهذا الجواب، بل أجاب بأن ذلك يؤدي إلى سقوط فائدة الأمر رأساً.

(١) إذ لا خلاف في إمكانه. (عضد).

(٢) المشار إليها بقوله: إما أن يجوز التأخير إلى غاية.. إلخ.

(٣) قال في المحصول: وهو لازم لا محيص عنه.

(٤) وفي التحرير وشرحه التيسير: (الجواب جاز) كون كل منهما [٢٠] تأكيداً لإيجابه أي: الفور، بأن يكون أصله مفاداً (بالصيغة) كما قالوا (و) جاز أن يكون (تأسيساً) بناء على أن الصيغة غير متعرضة لإيجابه، ويكون الإيجاب مفاداً بهما كما قلنا (فلا يفيد) شيء منها (أنه) أي: الفور (موجبها) أي: الصيغة كما هو مطلبهم؛ لعدم انتهاض الاستدلال مع احتمال خلاف المقصود (فكيف والتأسيس مقدم) على التأكيد (فانقلب) دليلهم؛ لأن حمل الآيتين على التأسيس الذي هو الأصل يستلزم عدم إفادة الصيغة الفور، وإليه أشار بقوله: (إذ أفاد) دليلهم (حيث نفي) أي: نفي كون الصيغة دالة على الفور.

[١٩] - عبارة الشيخ بعد قوله: لهجوم الموت وإن قدر ذلك - يعني الظن - في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل، فيؤدي إلى سقوط الأمر رأساً، فينظر في كلام المحشي فليس بجواب. (ح عن خط شيخه).

[٢٠] - يعني من سارعوا فاستبقوا. [في التحرير وشرحه: الجواب جاز كونه فيها تأكيداً].

الوجوب فيها؛ إذ لو وجب الفور لم يكن مسارعة^(١)؛ لأن الإتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تأخير عنه لا يوصف بالمسارعة قطعاً^(٢)، ولو سلم فإنما يتم لو كانت الآية الكريمة تفيد تعميم المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة، وهي غير مفيدة لذلك؛ لأنها إنما تفيد المسارعة إلى السبب بدلالة الاقتضاء^(٣) لا بالمنطوق، والاقتضاء لا عموم له كما يجيء إن شاء الله تعالى، فلا دلالة لها على المسارعة إلى كل سبب للمغفرة، فيمكن تخصيص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها. واعلم أن هذا الوجه والذي قبله بعد تسليم ما فيهما إنما يدلان على أن الأمر يقتضي الفور شرعاً^(٤) لا لغة.

(و) عن الوجه (الثالث) بأن ما ذم إبليس عليه ليس من محل النزاع؛ لأن النزاع في المطلق، وأمره بالسجود ليس مطلقاً، بل هو مقيد بوقت معين **(القرينة)** قوله

(قوله): «بدلالة الاقتضاء لا بالمنطوق» اعلم أن من أقسام دلالة الاقتضاء أن تتوقف الصحة العقلية أو الشرعية على المقدر، فالأول نحو: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أي: أهلها، والثاني نحو: أعتق عبدك عني على ألف، أي: ملكني عبدك وأعنته عني، والظاهر أن ما نحن فيه يصلح أن يكون من الأول ومن الثاني؛ إذ لا يصح الأمر بالمسارعة إلى مجرد المغفرة بدون الأمر بفعل أسبابها، إذا عرفت هذا فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو المقدر، وهو أسباب المغفرة، وسيأتي في باب العموم أن المقتضى لا عموم له؛ لأن الحاجة تندفع بتقدير البعض، ففي ما نحن فيه تندفع عدم الصحة العقلية أو الشرعية بتقدير بعض الأسباب كما ذكره المؤلف رحمته الله، ولاستيفاء البحث حل آخر، وهذا ما يتعلق بما ذكره المؤلف رحمته الله.

(١) ولا مستقباً؛ لأنها إنما يتصوران في الموسع دون المضيق، ولا يقال لمن قيل له: صم غداً؛ إنه سارع إليه واستبق إذا صامه، وأيضاً لو وجبت المسارعة والاستباق من الآيتين [١] لم يكن من مجرد الأمر، وليس ذلك مدعى الخصوم. (سبكي).

(٢) لا يقال لمن قيل له: صم غداً فصام؛ إنه سارع إليه أو استبق. (عضد). وأما ما قيل من أنه لا يقال لمن قيل له: صم غداً فصامه؛ إنه سارع فظاهر المنع؛ إذ المسارعة عبارة عن عدم التلكؤ في الامثال. (جلال).

(٣) إنما يستقيم على قول بعضهم -وهو الغزالي وغيره- إن دلالة الاقتضاء من المفهوم كما هو مذكور فيما سيأتي، وأما على ما بنى عليه المؤلف رحمته الله وصدره من أنها من المنطوق فغير مسلم، والله أعلم.

(٤) هذا حكاية السعد عن العلامة واستقواه. قال الأبهري: والجواب أنه إذا ثبت كونه للفور في الأوامر الشرعية ثبت في غيرها أيضاً؛ إذ لا قائل بالفصل.

تعالى: **(فَإِذَا سَوَّيْتُهُ)** وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿١٩﴾^(١) [الحجر].
استدل **(الثاني)** وهو القائل بإفادة المطلق التراخي بأن المستفاد من الأمر الوارد متجرباً عن ذكر الوقت وجوب إيقاع المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم؛ إذ لا ذكر للوقت^(٢)، فثبت أن **(الأوقات فيه على سواء)** ووجوبه لا يقتضي تخصيصه بأول أوقات الإمكان؛ لأن الوجوب ينقسم إلى مضيق وموسع، وإذا كان كذلك **(فلا فور)** يستفاد منه، **(قلنا: ولا)** يستفاد منه **(تراخ)** وهو ظاهر.
واعلم أن هذه حجة السيد أبي طالب أوردناها لتبين صحة رد القول الثاني إلى الثالث.

استدل **(الثالث)** وهو القائل بأنه للقدر المشترك بمثل **(ما سبق)** في التكرار من أن المطلوب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارج، فإن الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما، والجواب كالجواب.
(وأيضاً) الزمان والمكان من ضرورة الفعل المطلوب بالأمر قطعاً على السواء،

(١) وفيه قريتان دالتان على الفور: إحداهما: الفاء، والثانية: أن فعل الأمر - وهو قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا﴾ - عامل في «إذا»؛ لأن إذا ظرف، والعامل فيها جوابها على رأي البصريين، فصار التقدير: فقَعُوا له ساجدين وقت تسويتي إياه. (أسنوي).

(*) وقال السبكي ما نصه: وتقرير فهم الفور من هذه الآية أن العامل في إذا هو قوله: ﴿فَقَعُوا له ساجدين﴾، فيصير تقدير الآية حيثئذ: فقَعُوا له ساجدين حين تسويتي إياه، فوقت السجود حيثئذ مضيق، وامتناع تأخيره عن حين التسوية مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزماني لا من مجرد الأمر، فاعتمد على هذا التقرير ولا تفهم الفورية من ترتيب السجود على ما ذكر من الأوصاف بالفاء، فإن ذلك إنما يتم لو كانت الفاء فيه للتعقيب، وقد نص النحويون على أن الفاء إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضي تعقيباً.

(٢) إذ لو أفاد التعجيل لم يخل إما أن يفيد بصريحه أو بمفهومه، والأول باطل؛ إذ ليس فيه تعيين الوقت، والثاني لا يصح إلا إذا كان الوجوب لا يعقل إلا في ثاني حال الخطاب، فيكون ما دل على اقتضاء الأمر للوجوب قد دل على تعيين ذلك الوقت له، وهو باطل؛ لأن الفعل يقع موقع الواجب في أي وقت أدي، واحتج ثالثاً بأن فريضة الحج نزلت سنة ست وحب رسول الله ﷺ سنة عشر. وقد أجب عن هذا بجواز أن يكون تأخيره لعذر. (شيخ لطف الله رَحِمَهُ اللهُ).

فكما **(لا يدل)** بالضرورة والاتفاق **(على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان^(١))** لاستوائيهما.

استدل **(الرابع والخامس)** وهم الواقفون بنحو **(ما تقدم)** من أنه لو ثبت لثبت بدليل عقلي إلى آخره^(٢). وأما من يفسر الوقف بالاشتراك فيحتاج بأنه قد أطلق عليهما، والأصل الحقيقة، فالتوقف عنده في معرفة المراد لا في المعنى الموضوع له.

(قوله): «الرابع والخامس بنحو ما تقدم» لم يذكر المؤلف رحمته حجة القائل بالفور أو العزم بناء منه عليه أنه يرجع إلى ما اختاره أبو طالب والمتأخرون، واستدل له في شرح المختصر بما تقدم في الموسع من أنه يثبت في الفعل أو العزم حكم خصال الكفارة، وأجاب بها من أنه يطيع بخصوص الفعل، والعزم إنما وجب لكونه من أحكام الإيمان.

(١) في حاشية: يريد أن الزمان والمكان المبهمين من ضرورة الفعل لا المعينين، فكما لا يدل بالضرورة على مكان معين لا يدل على زمان معين؛ لاستوائيهما، والعبارة قاصرة عن أداء هذا المعنى.

(٢) ولا يجدي، أو أحادي ولا يفيد، وقوله: ما تقدم من أنه ثبت بالاستقراء، والظن كاف في مدلولات الألفاظ.

[هل الأمر بالشيء نهى عن ضده]

مسألة: هل (الأمر^(١) بالشيء) المعين^(٢) نهى عن ضده أو يدل عليه^(٣) أو

لا^(٤)؟

فيه خلاف، وليس الخلاف في هذين المفهومين^(٥)؛ لاختلافهما باختلاف الإضافة، فإن الأمر مضاف إلى الشيء والنهي مضاف إلى ضده، ولا في اللفظ؛ لأن

(قوله): «بالشيء المعين» إنا قال: بالشيء المعين ليدل على أن الخلاف في الجزئيات المعينة، بمعنى أن ما صدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده؛ إذ ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ ولذا قال المؤلف **عليه**: وإنا الخلاف في أن الشيء المعين.. إلخ، فالمعين صفة^[١] للشيء لا للأمر كما هو مقتضى ما في شرح الجمع.

(قوله): «أو يدل عليه» هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة، وأراد أو يدل عليه بالتضمن أو الالتزام، وكأنه ميني على أن من قال بأنه عين النهي عن ضده يقول بأنه هو لا بأنه يدل عليه.

(قوله): «في هذين المفهومين» أي: مفهوم الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

(١) وفي جمع الجوامع وشرحه للمحلي: (أما) الأمر (اللفظي فليس عين النهي) اللفظي قطعاً (ولا يتضمنه على الأصح)، وقيل: يتضمنه، على معنى أنه إذا قيل: اسكن مثلاً فكأنه قيل: لا تتحرك أيضاً؛ لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك.

(٢) لا المهم كخصال الكفارة. (من شرح المحلي). وقال السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: وقوله في الكتاب: بشيء معين لفظة «معين» لا بد منها، والمراد الاحتراز بها عن الواجب الموسع والمخير، فإن الأمر بها ليس نهيًا عن الضد. اهـ منه. وفي التمهيد للأسنوي: ويشترط في كونه نهيًا عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب؛ لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي، ولا يتصور الانتهاء عن تركه إلا مع الإتيان بالمأمور به، فاستحال النهي مع كونه موسعاً. اهـ قلت: وقوله: لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك.. إلخ» خروج إلى النقيض، والكلام في الضد.

(٣) قال في التحرير وشرحه التيسير: إن جماهير الشافعية والحنفية والمحدثين قائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده إن كان الضد واحداً، وإلا فعن الكل إن كان أكثر، وقيل: عن واحد غير معين منها، وهو بعيد جداً، وبأن النهي عن الشيء أمر بالضد إن كان واحداً، وإلا فبواحد غير معين إن كان أكثر، وقال بعض الحنفية والمحدثين بالكل، وفيه بعد. اهـ باختصار لطيف، والله أعلم.

(٤) يدل عليه (نسخة).

(٥) بل في معنيها، أي: الإيجاب والتحريم، ذكره أبو الحسين في المعتمد. (فصول بدائع).

[١]- ينظر. (من خط السيد عبد الله الوزير). وقوله: «كما هو مقتضى ما في شرح الجمع» قد ضعفه السعد.

صيغة الأمر «افعل» وصيغة النهي «لا تفعل»، وإنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشيء المعين^(١) المضاد له أو لا^(٢)؟ فإذا قال: «تحرك» فهل هو في المعنى بمثابة: «لا تسكن»؟

(قيل:) هو بمثابة وأنه **(نهي عن الضد^(٣))** واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين^(٤) كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين، وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري والقديم من قولي القاضي أبي بكر الباقلائي، وسواء كان إيجاباً أو ندباً، وهذا بناء على إثبات الكلام النفسي^(٥)؛ ولهذا نقله صاحب

(قوله:) «وهذا بناء على إثبات الكلام النفسي» هكذا في الجمع وشرحه، قال في شرحه: أما المنكرون للكلام النفسي وهم المعتزلة فإن الأمر بالشئ ليس عين النهي عن ضده عندهم قطعاً، فإن الأمر والنهي لهما صيغتان مختلفتان، ثم قال: واختلف المعتزلة في أن الأمر اللساني هل يتضمن النهي عن ضده أم لا، فذهب قداموهم إلى منعه، والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين وغيرهما إلى إثباته. قلت: وقد نسب المؤلف عليه السلام القول بأنه يستلزمه إلى بعض أئمتنا كما يأتي، فيكون مبنياً على ما ذكره في شرح الجمع من مذهب القاضي عبد الجبار ومن معه، ويكون المراد بقوله عليه السلام: وهذا بناء على إثبات الكلام النفسي أي القول بكون الأمر عين النهي عن ضده، لا أنه يستلزمه. **(فائدة [١]:)** ذكر في شرح الجمع أن المراد بالضد هو الوجودي؛ ليخرج النقيض، وهو ترك الأمور به، فإنه منهي عنه بلا خلاف، فقولنا: قم نهى عن ترك القيام، وهل هو نهى عن التلبس بضد من أضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع؟ هذا محل الخلاف انتهى، وستأتي قريباً الإشارة إلى ذلك بقوله عليه السلام: لأنهم صرحوا بأن المراد بالضد هو الضد الوجودي. **(قوله:)** «ولهذا نقله صاحب التقريب.. إلخ» لا حجة في مجرد النقل عن الجميع ما لم ينف عن غيرهم.

(١) الوجودي، واحترز بقوله: المعين عن المبهم من أشياء فليس الأمر به بالنظر إلى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً، وقيدنا الضد بالوجودي للاحتراز عن العدمي، أي: ترك الأمور به، فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعاً. (من شرح المحلي للجمع).
(٢) وفي شرح الفصول ما يدل على أن زيادة لفظ المعين لثلاث يتوهم أن المراد الصيغة أو مفهوم الأمر.
(٣) في نسخة: «عن ضده».

(٤) بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى التحرك أمر وإلى السكون نهى، ذكر معناه المحلي في شرح الجمع.
(٥) وعبارة الجمع: الأمر النفسي بشئ معين نهى عن ضده الوجودي. اهـ قال في شرح الجمع للزركشي: وإنما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على أنه ليس الخلاف في صيغة الأمر وصيغة النهي؛ إذ لا نزاع في أنها صيغتان مختلفتان، وإنما النزاع عند القائلين بالنفسي بأن الأمر هو الطلب القائم بالنفس راجع إلى أن طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك أضداده أم لا؟ وهذا وإن لم يصرح به الجمهور وأطلقوا الخلاف فهو متعين لما ذكرنا، والشيخ والقاضي لم يتكلموا إلا في النفسي، ثم ذكر نفى المعتزلة للنفسي واتفاقهم على أن الأمر ليس نهياً عن ضده؛ ضرورة مغايرة صيغة «افعل» لصيغة «لا تفعل»، قال: وإنما اختلفوا -يعني المعتزلة- هل يستلزم النهي عن ضده من جهة المعنى على مذهبي.. إلخ. اهـ المراد نقله.

[١]- وقد ذكر هذا الكلام المنقول في الغيث الهامع.

التقريب عن جميع من ينفي حدوث القرآن، يعني أن طلب الفعل إيجاباً أو ندباً عين طلب الكف عن الضد تحريماً أو كراهة، وسواء كان الضد واحداً كضد السكون أو أكثر كضد القيام^(١)، فالأول واضح، وأما الثاني فالمنسوب إلى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين أن النهي يتعلق بالكل.

وقيل: بواحد غير معين، واستبعده ابن أبي شريف.

وقال البرماوي: بل هو الظاهر.

(وقيل:) ليس عين النهي عن الضد ولكنه **(يستلزمه)** أي: يدل عليه بالالتزام^(٢)، وهذا قول بعض أئمتنا عليه السلام - كالمؤيد بالله عليه السلام^(٣)؛ لأنه قال في حديث^(٤): ((اسكنوا في الصلاة)): إنه أوجب السكون في الصلاة، ورفع الأيدي ترك له، فوجب أن يكون منهياً عنه - واختيار الفصول، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني آخراً والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري والرازي والآمدي، وقد عبر عنه بعضهم بالتضمن، والمراد ما ذكرناه^(٥)، صرح به العلامة في شرح المختصر

(قوله:) «أوجب السكون» يقال: المأمور به الإسكان^[١]، وكأنه أخذ بحاصل المعنى.

(قوله:) «وقد عبر عنه» أي: عن الاستلزام «بعضهم بالتضمن.. إلخ» كما في شرح المختصر، لكن من عبر عنه بالتضمن أراد أنه شامل للتضمن والالتزام، لأن المراد بالتضمن الالتزام فقط كما هو مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام، وعبارة الشيخ^[٢] عليه السلام: أراد بالتضمن ما يعم الالتزام ولم يرد المعنى الاصطلاحي.

(١) من القعود والاضطجاع والركوع وغيرها.

(٢) فالأمر بالسكون مثلاً - أي: طلبه - متضمن للنهي عن التحرك، أي: طلب الكف عنه أو هو نفسه، بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحريك نهى، كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قريباً وإلى آخر بعيداً. (محلي).

(٣) وهو ظاهر كلام الهادي عليه السلام في تحريم أكل لحوم الخيل والبغال والحمير.

(٤) واستدل به الأصحاب على وجوب ترك رفع اليدين عند التكبير، وليس بدليل.

(٥) وهو الالتزام.

[١] - ينظر، فإن اسكنوا أمر من سكن يسكن، فللمأمور به السكون كما لا يخفى. وفي بعض نسخ الشرح مضبوطاً أسكنوا بكسر الكاف، فكلام المحشي على هذا ظاهر. (ح عن خط شيخه).

[٢] - أراد الشيخ بقوله: ما يعم الالتزام في عبارة النافين، وهي أنه ليس عينه ولا يتضمنه لكون الأمر دالاً على ضده بإحدى الدلالات الثلاث. (ح عن خط شيخه).

والمحلي في شرح جمع الجوامع^(١).

(وقيل:) إن الأمر عين النهي أو يستلزمه على اختلاف الرايين **(في الوجوب)**

فقط لا فيه وفي النذب.

ووجه الفرق: أن أضداد المندوب المانعة عن فعله من الأفعال المباحة فلا يكون منهيًا عنها تحريماً ولا تنزيهاً، بخلاف المانع عن الواجب.

ووجه التعميم ما ذكره أبو الحسين البصري من أن الأمر على طريق النذب يقتضي أن الأولى أن لا يفعل ضده كما أن النهي على طريق التنزيه يقتضي أن الأولى أن لا يفعل المنهي عنه.

(وقيل:) إن الأمر **(لا)** يكون عين ضده ولا يستلزمه، وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور المعتزلة، وبه قال الإمام يحيى بن حمزة والإمام المهدي أحمد بن يحيى.

(و) الخلاف في (النهي) هل هو عين الأمر بضده أو يدل عليه أو لا يدل **(كذلك)** أي: كالخلاف في الأمر **(في الأصح)** من النقل.

وحكى ابن الحاجب^(٢) أن من الناس من اقتصر على أن الأمر عين النهي عن الضد أو يستلزمه، دون النهي فلا يكون أمراً بضده المعين أو أحد أضداده على التخيير ولا يستلزمه.

(قوله:) «لا يكون عين ضده» الأولى عين النهي عن ضده.

(١) عبارة المحلي في شرح جمع الجوامع: والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام؛ لاستلزام الكل للجزء. اهـ تأمل. (عن خط سيدنا علي البرطي رحمته الله).

(٢) وكثير من أصحابنا، وهو المختار، وبه جزم النووي في الروضة في الطلاق؛ لأن القائل «اسكن» قد يكون غافلاً عن ضد السكون وهو الحركة؛ فليس عينه ولا يتضمنه. (برماوي من شرح منظومته).

قال السبكي في منع الموانع^(١): إنه لم يجد له في هذه الطريقة مستنداً من معقول ولا منقول، قال: ولا رأيها فيما رأيت من كتب الأصول، ولا أدري من أين أخذها. قال: ولعله أخذها من قول بعض الأصوليين في الاستدلال على أن الأمر ليس نهياً عن ضده كما أن النهي^(٢) ليس أمراً بضده، فكأنه مقيس عليه؛ للقطع فيه بذلك، لكن ليس فيه صراحة؛ لاحتمال أن يراد ذكر المسألتين معاً واختيار النهي فيهما لا كون إحداهما أصلاً للأخرى.

قال: ولهذا حذفها في جمع الجوامع.

قلت: وقد تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه بناء منه على أن متعلق النهي نفي الفعل، وهو عدم، فليس أمراً ولا متضمناً له، بخلاف الأمر فإنه طلب الفعل مع المنع من الترك، والمنع من الترك هو عين معنى النهي، فكان مقتضى^(٣) للأمر؛ ولذا قال: فأما أضداده التي هي معان وجودية فهي خارجة

(قوله): «قال السبكي في جمع الجوامع» لعله في شرح جمع الجوامع؛ إذ لم يذكر ذلك في جمع الجوامع، وفي بعض النسخ: في منع الموانع.

(قوله): «لم يجد له» أي: لابن الحاجب «في هذه الطريقة» أي: الحكاية لهذا المذهب عن بعض الناس، وهو الاختصار على الأمر.

(قوله): «مستنداً من معقول ولا منقول» يقال: لا دخل للعقل في تصحيح الرواية عن القائل بهذا المذهب، وعبارة شرح الجمع: وقال المصنف: إنه لم يعثر عليه نقلاً ولم يتجه له عقلاً.

(قوله): «كما أن النهي... إلخ» هذا مقول قول بعض الأصوليين.

(قوله): «القطع فيه» أي: في المقيس عليه.

(قوله): «ليس فيه صراحة» أي: تصريح.

(قوله): «في هذه المقالة» المقالة ليست لابن الحاجب، وإنما رواها عن بعضهم، ولعله أراد أنه تابعه في هذه الطريقة أي في روايتها عن بعضهم، فأثبتها القرشي واختارها لنفسه.

(قوله): «فكأنه» أي: المنع من الترك.

(قوله): «مقتضى للأمر» على صيغة اسم المفعول.

(قوله): «ولذا قال» أي: القرشي.

(١) في نسخة: جمع الجوامع، وقد حرر بعضهم على المصدر لفظ التصحيح.

(٢) قال في التحرير: ومنهم من اقتصر على الأمر، أي قال: الأمر بالشيء نهى عن ضده وسكت عن النهي، وهو معزى إلى الأشعري ومتابعيه.

(٣) قال القاضي إسحاق بن محمد العبدي في بحث مقدور بين قادرين ما نصه: اختلفت أقوال المتكلمين في بيان الضدين، فبعضهم قال: هما الوصفان الوجوديان المتعاندان اللذان يتمتع..... =

عما نحن فيه، يعني فلا دلالة لصيغة الأمر عليها أصلاً، ويستفاد من كلامه هذا أن أمر الندب لا دلالة له على ضده أصلاً، ولكنه قد أراد بالضد خلاف ما أراده المتكلمون في هذه المسألة؛ لأنهم صرحوا بأن المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي^(١).

وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب، وهو أن النهي عند بعضهم أمر بالضد إيجاباً أو ندباً بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد، بخلاف الأمر فإن

(قوله): يعني فلا دلالة لصيغة الأمر عليها، بل إنها تدل على المنع من الترك.

(قوله): ويستفاد من كلامه.. إلخ، إذ لا منع عن الترك في أمر الندب.

(قوله): ولكنه أي: القرشي.

(قوله): هو الضد الوجودي، كالحركة والسكون لا ترك المأمور به، وقد عرفت بيان ذلك من المنقول عن شرح الجمع فيما سبق.

= اجتماعها لذاتيهما في ذات واحدة ويكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، وهذا ما رضىه صاحب الرسالة الشمسية وصدّره في شرح المحصل، قال: واحترزنا بوصفين عن الذوات فإنها لا تتضاد، ويقولنا: لذاتيهما عن الشئين اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف، ويقولنا: يكون بينهما غاية الخلاف احتراز عن السواد بالنسبة إلى ما بينه [١] وبين البياض كالحمرة والصفرة والخضرة، فإن السواد والبياض لا يضادان شيئاً منها، والمتكلمون لا يعتبرون هذا الشرط، بل يحكمون بأن السواد مضاد لجميع الألوان سواء كان في غاية البعد منه كالبياض أو لم يكن كالحمرة، والخلاف لفظي، وفيه نظر؛ لأنه لا يلزم من كون الغرين مختلفين بالماهية وغير جائزي الاجتماع في ذات واحدة أن يكونا ضدين. هذا كلامه. وبعضهم قال: الضدان ذاتان لا يجتمعان بينهما غاية التباعد، وأراد بقوله: ذاتان إخراج العدم والملكة، لكنك قد عرفت مما ذكره الكاتب من أنه لا يتأتى تضاد الذوات، وقد سبق لنا كلام في الكلام على الصفات التي أثبتتها الأشاعرة مثل ما أشار إليه الكاتب مؤيداً بالنقل عن سعد الدين. وقال الإمام المهدي في الرياضة نقلاً عن بعض المعتزلة من البهشية وغيرهم: لا تضاد إلا بين الأعراض، قال: قلت: أو بين الجوهر والعرض كالفناء والجسم، وعن قوم أن الأجسام تضاد. اهـ وقد جعلوا التضاد حقيقياً ومشهورياً، فالحقيقي لا يكون إلا بين شئين فقط، والمشهوري يكون بين شئين فأكثر. اهـ كلامه والله أعلم.

(١) احتراز عن النقيض، وهو ترك المأمور به فإنه منهي عنه بلا خلاف، فقولنا: «قم» نهي عن ترك القيام، وهل هو نهي عن التلبس بضد من أضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع؟ هذا موضع الخلاف. (غيث هامع).

[١] - «ما» موصولة، أي: إلى الألوان التي بينه وبين البياض. اهـ منه.

المطلوب فيه فعل^(١) المأمور به.

إذا تقرر هذا فالضد في النهي عند من أثبتته إن كان واحداً كان النهي دليلاً على وجوبه بعينه، وإن كان متعدداً تعلق الوجوب بها على البدل، صرح به أبو الحسين البصري، وهو قياس ما ذهب إليه أصحابنا، أو بواحد غير معين كما هو قياس قول المخالفين فيما سلف.

ومن فوائد الخلاف في هذه المسألة أنه هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الأول وتركه في الثاني؟

ومنها: إذا قال رجل لامرأته: إن خالفت أمري أو نهيت فأنت طالق، ثم قال لها: لا تقومي، فقامت في الأول أو قومي فقعدت في الثاني فإنها تطلق عند من يقول بأن الأمر عين النهي عن ضده والعكس؛ لأنها خالفت أمره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الأمر، ومن يقتصر على الأمر تطلق عنده على الثاني فقط، وتطلق عند العاكس على الأول^(٢) فقط.

وأما من لا يقول بأن الأمر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الأمر بضده فإنها لا تطلق في المثالين سواء قيل بأن كلا منهما يستلزم الآخر أو لا.

(قوله): «عند من أثبتته» أي: أثبت الخلاف فيه.

(قوله): «ما ذهب إليه أصحابنا» يعني في الواجب المخبر.

(قوله): «سواء قيل بأن كلا منهما يستلزم الآخر أو لا» لعل وجهه «يباض في الأصل».

(١) في شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه: أما النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أم لا؟ فيه طريقتان: أحدهما: أنه على الخلاف السابق في الأمر، والثاني: أمر بالضد قطعاً، وهي طريقة القاضي في التقريب، فإنه جزم بذلك بعد حكايته الخلاف في الأمر. ووجهه: أن دلالة النهي على مقتضاه أقوى من دلالة الأمر على مقتضاه؛ فإن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. وضعف إمام الحرمين هذه الطريقة وقال: يلزم منها القول بمذهب الكعبي في نفي المباح، فإنه قال: لا يقدر مباح إلا وهو ضد محظور فيكون واجباً. وحكى ابن الحاجب طريقة القطع على عكس المذكورة هنا، وهي أنه ليس أمراً بالضد قطعاً، ونازعه المصنف السبكي في ثبوتها.

(٢) وهو الذي نقله ابن السبكي عن بعضهم قريباً.

وقيل: إنها لا تطلق على الجميع؛ إما لأن اتباع العرف أولى من اتباع القاعدة، والعرف لا يعد الأمر نهياً ولا النهي أمراً، وإما لأن الأمر اسم للصيغة لا للمعنى، وصيغة الأمر ليست نهياً ولا صيغة النهي أمراً بالاتفاق.

احتج **(الأول)** بأن فعل **(السكون)** مثلاً **(عين ترك الحركة)** إذ البقاء في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثاني، وإنما الاختلاف في التعبير، وإذا ثبت أنها شيء واحد **(فطلبه)** أي: فعل السكون هو **(طلب تركها)** أي: الحركة؛ لاتحاد المطلوب فيهما.

(ورد برجوع النزاع لفظياً^(١) في تسمية فعله) أي: السكون **(تركاً للضد)** وهو الحركة **(وطلبه نهياً)** عنه، وكان طريق ثبوته النقل لغة، ولم يثبت.

احتج **(الثاني^(٢))** بأنه **(لا يتم الواجب والمندوب إلا بترك ضده)** لأن الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المأمور به، فلو لم يستلزم الأمر بالشئ النهي عما يمنع عن فعله فلا أقل من التخيير في فعل المانع وتركه على السواء، وأنه يرفع تحتم المأمور به أو رجحانه، وهو باطل، وما أدى إلى الباطل باطل، فثبت أن الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده، وهو المطلوب.

(قوله): «هو طلب تركها» يعني ولا معنى للنهي عن الشئ سوى طلب تركه.
(قوله): «ولم يثبت» أي: النقل لغة، على أنه إنما يتم في مثل الحركة والسكون مما يكون أحدهما عدماً للآخر، بخلاف الأضداد الوجودية كالقيام والقعود، ذكره الشيخ نقلاً عن الحواشي.
(قوله): «تحتم المأمور به» كما في الواجب، وقوله: «أو رجحانه» كما في المندوب.

(١) ولا نزاع في المعنى؛ لأن الاتفاق حاصل على أن المطلوب بلفظ «اسكن» ليس إلا معنى السكون، وهو كون الجسم في حيز واحد، وتسميته ترك حركة وطلبه نهياً لا يوجب تعدد معناه، وإنما تعدد اللفظ فقط فسمي سكوناً وترك حركة، وأنه مما لا طائل تحته؛ لأن حاصله أنه معنى واحد عبر عنه بلفظ واحد أو بلفظين مترادفين. (شرح السيد عبدالرحمن جحاف رحمته الله).

(٢) القائل بأنه يستلزمه بأن الأمر طلب الفعل وطلب الفعل، وإن كان مستغنياً عن تعقل ترك ضده لكنه لا يتم في الخارج إلا بترك ضده؛ فاستلزمه لزوماً خارجياً لا ذهنياً. (شرح غاية لجحاف).

(قيل:) الأمر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهياً عنه^(١)؛ لأن النهي عن الشيء **(يلزم)** منه **(تعقله)**.

(قلنا:) ما ذكرتموه من لزوم التعقل **(ممنوع)** فيما نحن فيه؛ لأننا لا نسلّمه في كل منهى على الإطلاق، بل في المنهى بالأصالة لا بالواسطة **(وقد تقدم)** نظيره في مسألة مقدمة الواجب^(٢).

احتج **(الثالث^(٣))** وهو المخصص بأمر الوجوب دون أمر الندب بوجه له فيه مقامان: أما الأول: فلأن **(أمر الوجوب يستلزم الذم على الترك)** لأنه طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً، ولا ذم إلا على فعل^(٤)، وما هو هاهنا إلا الكف عنه أو فعل

(قوله:) «المخصص بأمر» الجار متعلق بالمخصص، وقوله: بوجه متعلق باحتج.
(قوله:) «وأما الثاني» أي: للمقام الثاني.

(١) واعترض عليه بأننا لا نسلم انتفاء اللازم وحصول 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، وأما 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^[١] مستلزم لتعقل الضد. والجواب: أن جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ضروري نجده 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 بالضد العام. (شيخ لطف الله رحمته [والتصحيح منه ومن السعد].)

(٢) هي قوله: «مسألة: قيل ما لا يتم المطلق إلا به.. إلخ».

(٣) بأن أمر الوجوب يستلزم النهي عن الضد دون غيره بأن الأمر إذا كان للوجوب استلزم الذم على الترك؛ لأن معنى الوجوب خلاف الندب. قلنا: وجه العموم ما سبق من أن الأمر طلب الفعل إيجاباً أو ندباً، ولا يتم إلا بترك ضده، فاستلزم النهي عن ضده مطلقاً. ودليل المذهب الرابع القائل بأنه ليس نهياً عن ضده ولا يستلزمه مطلقاً. وجوابه: ما تقدم فيما لا يتم المطلق إلا به من أن إيجاب الشيء لا يتعداه إلى غيره إلا بدليل، وإلا لزم الأمر بما لا يشعر به. وجوابه: أن ذلك مسلم فيما لا يستلزمه الأمر، وأما ما استلزمه فإنه يتعداه، فيكون إيجاب أحد المتلازمين إيجاباً للآخر كما تقدم. (شرح غاية لجحاف).

(٤) لأنه المقدور. (عضد).

[١] - هكذا في شرح الفصول، وفي حاشية السعد: والعلم بتلبسه بالضد مستلزم.

ضده، وكلاهما ضد للفعل **(فاستلزم)** الذم بأيهما كان **(النهي)** عنه؛ إذ لا ذم بما لم ينه عنه^(١)؛ لأنه معناه^(٢).

وأما الثاني فهو قوله: بخلاف أمر الندب؛ لأنه لا ذم فيه على الترك، ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب، فتخصص الحكم بأمر الإيجاب^(٣).

(قلنا: وجه العموم ما سبق) في حجة القول الثاني.

وأما ما احتج به **(الرابع) فقد (تقدم)** ذكره حيث أورد معارضة على حجة المذهب الثاني^(٤).

(قوله): حيث أورد معارضة، وهذا قول المؤلف رحمه الله سابقاً: قيل يلزم تعقله.

(١) الجواب: أنه مبني على أن الذم بالترك من معقولات الإيجاب فلا ينفك عنه تعقلاً، وأما من يجوز الإيجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك، وإن سلم فلا نسلم أنه لا يذم إلا على فعل، بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به، وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف، كما أن الأمر طلب فعل غير كف. والذي يحقق توجه هذه المنوع أنه لولا هي وصح دليلكم لأدنى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشيء، وذلك باطل قطعاً؛ فإن الأمر بالشئ لا يخطر الكف عن الكف بباله. (عضد). قوله: الجواب يعني أن النزاع إنما هو في أمر الإيجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج، وحيث لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للأمر، ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم المخصوص، 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 كف، ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيّاً عنه كان النهي طلب الكف عن ذلك الكف. قوله: والذي يحقق.. إلخ، إشارة إلى أن قوله: «والا» معناه: وإن لم تكن هذه المنوع وتم دليلكم لزم في كل أمر تصور الكف عن الكف عن المأمور به؛ لما أن كل أمر يستلزم النهي عن الكف عن المأمور به، والنهي عن الشيء عبارة عن طلب الكف عنه، ولا بد في الطلب من تصور المطلوب. (سعد).

(٢) أي: الذم معناه أي: معنى النهي، بمعنى أن المنهي عنه ما يذم فاعله، وإلا فحقيقة النهي طلب الكف عن الفعل. (سعد).

(٣) حتى يظهر دليل الاشتراك. واعترض العلامة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد نهي التحريم، بل نهي الكراهة، فلا يضره عدم الذم على الترك، وظاهر أن ندب الشيء يستلزم كراهة تركه، وهو فعل مضاده منهي عنه نهي الكراهة، ولا خفاء في أنه حيث يرد النزاع لفظياً كما سبق. (سعد).

(٤) في قوله: قيل: الأمر بالشئ قد يكون مع الغفلة عن ضده.. إلخ.

[هل يجب القضاء بأمر جديد]

مسألة: ذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين إلى أن **(القضاء)** - وقد عرفت حقيقته فيما سبق - إنما يجب **(بأمر جديد)** لا بأمر الأداء.

وذهب الحنابلة وأكثر الحنفية منهم أبو بكر الرازي: إلى أنه يجب القضاء بالأمر الأول، وروي عن القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، والرواية عن أبي الحسين غير صحيحة؛ لأن كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الأول. وحجة الأولين قوله: **(لأن الأول)** وهو أمر الأداء **(لا يستلزمه)** قطعاً.

بيان ذلك: أن قول القائل: «صم يوم الخميس» لا يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة، فقوله: «لا يستلزمه» يعني: لا يدل عليه بالالتزام؛ لأنه أقرب ما يقدر فيه بعد القطع بانتفاء دلالة عليه صريحاً، فما ثبت قضاؤه فبأمر مجدد، مثل قوله ﷺ: ((من نسي صلاة^(١) أو نام عنها فكفارتها أن يصلّيها إذا ذكرها)) رواه البخاري ومسلم عن أنس.

وحجة الآخرين قوله: **(قيل: الزمان غير داخل)** في المأمور به؛ لأنه ليس من فعل المكلف، بل هو من ضروراته^(٢)، والأمر إنما يتعلق بما هو من فعل المكلف، وما لا يكون داخلاً في المأمور به لا يكون مطلوباً، وما لم يكن مطلوباً **(فلا أثر لاختلاله في السقوط)** لما اقتضاه الأمر، وهو الفعل لا غير.

(قلنا:) لا نسلم أنه غير داخل، بل هو **(داخل)** لأن الكلام ليس في الفعل المطلق، بل في المقيد بوقته **(والإلا)** يكن الكلام في الفعل المقيد^(٣) بوقت مخصوص

(قوله:) «في السقوط» متعلق بأثر، أي: لا تأثير في السقوط لاختلاله.

(قوله:) «لما اقتضاه» متعلق بالسقوط، واللام للتقوية^[١]، أي: في سقوط ما اقتضاه الأمر.

(١) في نسخة: صلاته.

(٢) نسخة: ضرورياته.

(٣) الصواب: وإلا يكن الزمان داخلاً في الفعل المقيد... إلخ. (من خط المتوكل على الله إسماعيل بن محمد).
وشكل على هذا في نسخة السيد العلامة زيد بن محمد بن محمد.

[١] - شكل عليه، ووجهه أن لام التقوية تدخل على المفعول ونحوه لا على الفاعل فتأمل. (ح عن خط شيخه).

(جاز التقديم) والمعلوم خلافه، وذلك لأن الوقت المقدر صفة للفعل الواجب، ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤدياً له من دون تلك الصفة.

(قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني أيضاً: الوقت للمأمور به **(كالأجل للدين)** فيجب أن لا يؤثر فوات أجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات أجل الدين في سقوطه. **(وأيضاً)** لو كان القضاء بأمر مجدد للزم أن **(يكون أداء)** كما في الأمر الأول، ولما كان لتسميته قضاء معني **(وهما ممنوعان)** إذ لا نسلم أن الوقت كأجل الدين؛ لأنه لو قدم لم يعتد به، بخلاف أداء الدين^(١).

ولا نسلم الملازمة^(٢)؛ لأنه إنما سمي قضاء لكونه استدراكاً لمصلحة ما فات أولاً، ويشترط في الأداء أن لا يكون استدراكاً أصلاً^(٣).

[هل الأمر بالأمر بالشيء أمراً به]

مسألة: قال الجمهور: **(ليس الأمر بالأمر بالشيء أمراً به^(٤))** مثاله: قوله ﷺ في حق الصبيان: ((مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع)) رواه أبو داود وغيره. وقولك: «قل لعبدك: افعل كذا» فإن الصبي عند الجمهور مأمور بأمر الولي لا بأمر الشارع، وهكذا العبد يكون مأموراً بأمر سيده لا بأمر الأمر له.

(١) حيث لا غرض يفوت بالتقديم، وإلا وجب تأخيره إلى وقت حلوله.

(٢) أي: ملازمة كونه أداء لكونه بأمر مجدد.

(٣) لا خفاء في أن هذا لا يتأتى على ما سبق من أن القضاء هو الذي فعل بعد وقت الأداء، وأن الأداء هو الذي فعل في وقته المقدر له أولاً من غير اشتراط ألا يكون استدراكاً لمصلحة فاتت. (سعد). أقول: قد مر أن المصنف -يعني ابن الحاجب- اعتبر في تعريف القضاء هذا القيد، وأما في تعريف الأداء فإنه وإن لم يعتبر نقيضه فيه لكن يفهم ذلك من المقابلة، وأيضاً يفهم ذلك من قيد المقدر له أولاً؛ إذ لا شك أنه إذا فعل في الوقت المقدر له أولاً لم يكن لمصلحة فاتت، والشارح -يعني العضد- لم يقل: إنه معتبر في تعريف الأداء، بل أوماً إلى أنه يلزم ذلك فيه من غير كونه جزءاً للتعريف حيث أورد لفظ الاشتراط. (ميرزاجان).

(٤) ليس المراد لفظ الأمر، بل معناه سواء كان بلفظ الأمر نحو: مروهم، أو بغيره نحو: قل. (من المنتخب من النقود والردود).

(*) عبارة العضد: أمر الأمر المكلف بأن يأمر غيره بشيء ليس أمراً من الأمر لذلك الغير بذلك الشيء.

وقيل: إنه يكون أمراً به، فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مأمورين بأمر الأمر الأول. وقد مثل له بحديث الصحيحين وغيرهما أنه ﷺ قال لعمر وقد طلق ابنه عبدالله امرأته^(١) وهي حائض: ((مره ليراجعها - وفي رواية: فليراجعها - حتى تطهر)).

قيل: في التمثيل به نظر؛ لأنه صرح فيه بالأمر من الشارع بالمراجعة، وهو قوله: «ليراجعها» بلام الأمر، وإنما يكون مثلاً لو قال: مره بأن يراجعها، فتعين أن يكون مبلغاً ليس إلا.

قلت: بل^(٢) في هذا التنظير نظر؛ لأن غاية ما فيه أن يكون كقوله: قل له: راجعها، بصيغة الأمر، فكما أن هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ما جاء في الحديث، ولعله سبق إلى وهمه أن النزاع مخصوص بنحو: مره بكذا، وقد صرح العلامة في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم.

وأما كون عمر مبلغاً فليس الوجه فيه ما ذكره، بل فهم التبليغ هنا كفهمة من قول الملك لوزيره: مر بكذا، ولذا وجبت الرجعة عند المالكية، وأما عندنا فيفهم النذب من قرائن آخر، مثل كون الأمر بالرجعة لا يزيد على الأمر بابتداء النكاح،

(قوله): «قل له راجعها بصيغة الأمر» يقال: قوله: راجعها أمر للمخاطب فلا يصح من الأمر الأول، بخلاف ليراجعها فهو للغائب فيصح منه، فيبين الصيغتين فرق [١].

(قوله): «مبلغاً لا أمراً».

(قوله): «ما ذكره» من قوله: لأنه صرح بالأمر من الشارع بالمراجعة، إلى قوله: ليس إلا.

(قوله): «مر بكذا» فالفهم لقرينة.

(قوله): «ولذا» أي: لكون عمر مبلغاً.

(قوله): «فيفهم النذب» مع كونه مبلغاً أيضاً.

(١) آمنة بنت غفار. (من فتح الباري [والتصحيح منه]).

(٢) بل نسخة، وهو الأنسب.

[١] - كلام المؤلف قويم يظهر بالتأمل فيما سبق من قوله: قل لعبدك افعَل كذا؛ إذ المقصود الحكاية فتأمل، فلا فرق. (ح عن خط شيخه). وقد شكل بعضهم على هذا فليتأمل.

وهو أمر ندب، فالأمر بها مثله.

احتج الجمهور بقوله: **(لأن من قال: مر عبدك بكذا ثم قال للعبد: لا تفعل، غير متعد ولا مناقض)** يعني لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء لكان قول القائل لغيره: مر عبدك بأن يتجر في مالك مثلاً تعدياً، ولو قال بعد ذلك للعبد: لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضاً، والتالي باطل^(١) فيهما بالقطع والاتفاق، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن أمر غلام الغير بأن يتجر في مال سيده من غير إجازة من السيد تعد وأنه بمنزلة قولك للعبد: أوجبت عليك طاعتي ولا تطعني، أو أنت مأمور بهذا ولست مأموراً به.

(و) احتج الأقل^(٢) بأنه (فهم) ذلك (من أمر الله رسوله) عليه الصلاة والسلام أن يأمرنا (و) من (أمر الملك وزيره) أن يأمر أهل مملكته.

والجواب: منع كونه مفهوماً من مجرد الصيغة، بل إنما فهم **(القرينة التبليغ)^(٣)**

(قوله): «تعدياً» وأجيب بأن التعدي إنما يحصل بعد بلوغ الأمر إلى العبد من غير سيده بغير رضاه، أما إذا كان السيد هو المتولي لتنفيذ الأمر فلا تعدي، فإن أريد من الترجمة [١] نفي المشافهة فمسلّم، وهي أخص من الأمر؛ ولهذا يقال: أمرته مشافهة، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم.

(١) ورد بمنع بطلان اللازمين، أما الثاني فظاهر في نحو: مروهم بالصلاة لسبع فإنه لو قال للصبيان: لا تصلوا لكان مناقضة وأي مناقضة، وأما الأول فلأن التعدي إنما يلزم على تقدير عدم رضا السيد، فمع توليه أمر العبد مختاراً تحقق الرضا وانتفى التعدي، ومع عدم بلوغ الأمر إلى العبد لم يتحقق الأمر، فإن أريد من الترجمة نفي المشافهة، فمسلّم وهي أخص من الأمر، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم. (من عصام المتورعين للجلال).

(٢) قال في تشنيف المسامع: والحق التفصيل، فإن كان للأول أن يأمر الثالث فالأمر للثاني بالأمر للثالث أمر للثالث، وإلا فلا. اهـ وهو كلام جيد، ويؤيده الحوالة بالدين فإنه يجب على من عليه الدين التسليم إلى المأمور بأمره يسلم إليه إذا علمه وحققه، والله أعلم. (من خط المتوكل على الله إسماعيل رحمته).

(٣) عبارة المختصر: للعلم بأنه مبلغ.

من الرسول لأمر الله ومن الوزير لأمر الملك، ولا نزاع^(١) فيه.
ويتنزل على هذه المسألة: لو أوجب على المأمور أن يأخذ من غيره شيئاً فإنه لا يكون
إيجاباً للإعطاء على ذلك الغير^(٢)، كما في قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ
صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] فإنه لا يدل بنفسه على وجوب إعطاء الصدقة على الأمة، بل إنما يجب
بدليل آخر ك: ﴿..عَاتُوا حَقَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾
[التوبة: ٣٤]، وكالأدلة الدالة على طاعة الرسول ﷺ فيما يحكم به، ولو لم يكن إلا
التعظيم له وإزاحة ما في مخالفته من التحقير والهضم في أعين الناس المخالف لمقصود
البعثة، وإلا فلا استبعاد في قول السيد لأحد عبيده^(٣): أوجبت عليك الأخذ من الآخر،
وللآخر: لم أوجب عليك الإعطاء له، ولو كان القول الأول إيجاباً للإعطاء في حق الآخر
لكان مناقضاً لقوله الثاني، والأخذ الواجب وإن كان لا يتم من دون الإعطاء لا يستلزم
وجوب الإعطاء بناء على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لتخصيص ذلك
بالمقدور، وإعطاء الغير ليس مقدوراً لمن وجب عليه الأخذ، فلا يجب.

(قوله): «ولو لم يكن» يعني من الأدلة.

(قوله): «والأخذ» مبتدأ، خبره لا يستلزم.

(قوله): «على أن ما لا يتم الواجب.. إلخ» لكن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به يختص بمن وجب عليه نفسه،
وهنا وجوب الأخذ على النبي ﷺ، ووجوب ما لا يتم الواجب إلا به على الأمة، وقد أفاد المؤلف رحمه الله ما
ذكرنا بقوله: لتخصيص ذلك بالمقدور.. إلخ.

(١) وليس الغرض أمرهما بالأمر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع. (عضد). قوله: «أمرهما» أي: أمر الله
وأمر الملك إضافة إلى الفاعل، أو أمر الرسول وأمر الوزير إضافة إلى المفعول، بالأمر أي: بأن يأمر
الرسول أو الوزير من قبل نفسه. (سعد الدين).

(٢) قال الزركشي: مسألة: إذا أوجب الله على رسوله شيئاً لا يتأتى إلا بغيره مثل أن يوجب عليه أخذ الزكاة، فهل
يتضمن هذا الأمر إيجاب إعطاء الزكاة على أرباب الأموال أم لا؟ فيه خلاف حكاه ابن القشيري [١] فقال:
قال بعض الفقهاء: يجب عليهم بنفس ذلك الأمر، ولعلمهم يقربون هذا من قولنا: الأمر بالصلاة أمر
بالوضوء. وقال القاضي: يجب على أرباب الأموال الابتدار إلى الإعطاء لا من جهة الأمر بأخذ الزكاة؛ لأنه
ليس في إيجاب الأخذ على الرسول إيجاب الإعطاء على الغير، بل بالإجماع؛ لأنه إذا وجب عليه الأخذ يأمر
بالإعطاء، وأمره واجب، وأجمعت الأمة على وجوب الإعطاء عند وجوب الأخذ عليه حكماً لله سبحانه.
(٣) في نسخة: عبديه.

[١] - في المطبوع: البشري. والمنبت من جمع الجوامع للزركشي.

[ما هو الواجب إذا أمر بمطلق]

مسألة: (إذا أمر بمطلق^(١)) أي: بفعل غير معين نحو: اضرب من غير تعيين ضرب (فالمطلوب) الفعل^(٢) الجزئي (الممكن) وجوده من المأمور في الخارج (المطابق للماهية^(٣)) الكلية المشتركة بين الجزئيات، وهو الذي يعد فاعله ممتثلاً

(قوله): «الجزئي الممكن وجوده» لا المستحيل وجوده، كالضرب الذي لا يكون فيه حركة مثلاً، ذكره السعد.
(قوله): «المطابق للماهية» أي: الذي تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها [١] صدق الكلي على جزئياته، كالبيع مثلاً فإنه يصدق على كل [٢] فرد من أفرادها.

(١) أي: غير معين لفعل مخصوص، نحو: يع من غير تعيين بيع؛ إذ لو عينه فلا نزاع فيه، فالمطلوب بذلك الأمر أي فرد فالبيع بثمن المثل مثلاً من الأفراد الجزئية الحقيقية؛ لأنها المتحققة في الأعيان، وأطلق لأن الجزئي إذا أطلق يتبادر منه الحقيقي. (شيخ لطف الله).

(٢) ثم أقول: قد صرح صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام بأن الخلاف في أن اسم الجنس هل هو موضوع للطبيعة أو للفرد المنتشر فيها عدا المصادر الغير المنونة، وأما فيها فالإجماع على أنها للطبيعة من حيث هي، فما اختاره المصنف مخالف للإجماع، ويمكن دفعه بأن ما ذكره صاحب المفتاح في مدلول لفظ المصدر بحسب اللغة، ولعل ما ذكره المصنف كان مبنياً على أنه لما كان المطلوب هو الطبيعة لكنها ليست موجودة إلا في ضمن فرد ما فكأن المطلوب بالأمر هو فرد ما، فكون المطلوب هو الفرد كان مقتضى العقل لا مدلول اللفظ حتى ينافي ما نقله من الإجماع فتدبر. ثم أقول: لا يخفى أنه لو كان مراد المصنف ما ذكرنا - وهو أن المطلوب هو الطبيعة، لكن لما لم تكن الطبيعة موجودة إلا في ضمن فرد ما؛ إذ لا يمكن وجودها مجردة عن الأفراد وجب الإتيان بفرد ما - لم يتوجه ما ذكره الشارح عليه؛ إذ كلامه على هذا ليس مبنياً على عدم الفرق بين الماهية المأخوذة بصيغة الإطلاق والكلية وبين المأخوذة لا بشرط شيء، بل على أن الماهية في غير ضمن الفرد امتنع وجودها؛ إذ وجودها بهذا النحو لا يكون إلا بصيغة كلية. نعم، حيث لم يكن النزاع بينه وبين من يقول: المطلوب هو الطبيعة إلا لفظياً، فقله: المطلوب مقيد أراد به ما هو المطلوب لا على ما عرفت، وقول القائل: المطلوب غير مقيد أراد به الأول، فتأمل. (ميرزاجان).

(٣) قال الشريف في التعريفات: أعلم أنا إذا قلنا: الحيوان مثلاً كلي فهناك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو، ومفهوم الكلي، والحيوان من حيث إنه يعرض له الكلية، والمجموع المركب منهما، أي: من الحيوان والكلي. والتغاير بين هذه المفاهيم ظاهر، فإن مفهوم الكلي ما لا يمنع نفس تصويره عن وقوع الشراكة فيه، ومفهوم الحيوان: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، فالأول يسمى كلياً طبعياً؛ لأنه موجود في الطبيعة، أي: في الخارج. والثاني كلياً منطقياً؛ لأن المنطق إنما يبحث عنه. والثالث: كلياً عقلياً؛ لعدم تحققه إلا في العقل، والله أعلم.

[١] - عبارة الشيخ لطف الله ويخبر عنه بها.

[٢] - في المطبوع: على فرد. والمثبت من شرح الفصول.

للأمر بفعله، لا أن الماهية هي المطلوبة، هذا مذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء، واختاره ابن الحاجب.

وعن بعض الشافعية: أن الماهية هي المطلوبة، والأمر إنما تعلق بها لا بشيء من جزئياتها.

ولا بد من تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج، وهي: أن لكل ماهية اعتبارات ثلاثة بها تختلف أحكامها: أحدها: أخذها^(١) بشرط شيء، أي: بشرط تقييدها بقيد زائد عليها، وتسمى الماهية المخلوطة^(٢).

قيل: ووجودها في الخارج مما لا مزية فيه؛ للعلم الضروري بوجود الأشخاص في الخارج، وهي عبارة عن الماهية والتشخص، فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً^(٣). وفيه^(٤) بحث؛ لأنه إنما يتم في الأجزاء الخارجية^(٥)، والكلام في الأجزاء

(قوله): «بقيد زائد عليها» كالإنسان بقيد الوحلة فلا يصدق على المتعدد.

(قوله): «قيل: ووجودها.. إلخ» هذا القول ظاهر التهذيب [١]، وجزم بنسبته إلى السعد شراح كتابه كاليزدي وغيره.

(قوله): «وهي» أي: الأشخاص.

(قوله): «عبارة عن الماهية والتشخص» فالماهية جزء من الشخص الموجود في الخارج، فإن الحيوان مثلاً جزء من هذه الحيوانات الموجودة في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود فيه.

(قوله): «لأنه إنما يتم في الأجزاء الخارجية» أراد أن قولهم: إن جزء الموجود في الخارج موجود إنما يتم إذا أريد أن الماهية جزء له في الخارج، وهو ممنوع؛ إذ هو مصادرة على المطلوب؛ لأنه جعل المطلوب مقدمة في الدليل، وإن أريد أنه جزء في العقل فهو مسلم، لكن لا نسلم أن الأجزاء العقلية يجب أن تكون موجودة في الخارج، وهذا معنى قول المؤلف رحمته: والكلام في الأجزاء المحمولة، أي: الأجزاء العقلية التي يصح حملها على ما تركب منها ومن غيرها.

(١) أي: فهمها.

(٢) والماهية بشرط شيء.

(٣) لأنها جزء الأشخاص الموجودة.

(٤) أي: في القيل.

(٥) التي يتركب الشيء منها ومن غيرها بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا تحمل عليه كما سيأتي في القياس.

[١] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: هذه هي المخلوطة، ولم يذكرها في التهذيب فتأمل. (ح عن خط شيخه).

المحمولة^(١).

وثانيها: أخذها بشرط لا شيء، أي: بشرط خلوها عن اللواحق، وتسمى الماهية المجردة^(٢)، وأنها لا توجد في الخارج؛ إذ لو وجدت^(٣) لحقها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق، وهو خلاف المفروض.

وثالثها: أخذها لا بشرط شيء، يعني لا بشرط مقارنة قيد ولا بشرط عدمها، وتسمى الماهية المطلقة^(٤)، ويسميتها المنطقيون بالكلي الطبيعي.

(قوله): «ويسميتها المنطقيون بالكلي الطبيعي» لأنه طبيعة من الطابع، كالحیوان من حیث هو معروض لمفهوم الكلي، وهو كونه غير مانع من الشركة بين كثيرين، واحتزوا بالطبيعي عن الكلي المنطقي، أعني هذا المفهوم العارض للطبيعي، وعن الكلي العقلي، وتحقيق ذلك يؤخذ من موضعه.

(١) أي: العقلية التي يصح حملها على ما تركبت منها ومن غيرها.

(*) حاصله: أن تقييد الماهية قد يكون بخارجي كتقييد الإنسان بهذا الشخص، وقد يكون بجزء محمول كتقييد الإنسان بالضاحك، فالماهية المقيدة بالأول موجودة في الخارج دون المقيدة بالثاني. اهـ فقوله: والكلام في الأجزاء المحمولة يعني التي ليست كلها خارجية، فجعل الماهية من الخارجية تحكم ظاهر. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) والماهية بشرط لا شيء. (سعد).

(٣) في المطبوع: إذ لو وجدت في الخارج.

(٤) والماهية لا بشرط شيء. (سعد).

(*) قال العضد: واعلم أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد [١] الكلية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، وأن ذلك غير مستحيل، بل موجود في ضمن الجزئيات. اهـ بلفظ.

(*) واعلم أن المقصود مما ذكر من الاعتبارات إنما هو مجرد بيان اعتبار الماهية لا تقسيم الماهية إليها حتى تتجه عليه أن الماهية لا بشرط شيء التي تكون واحداً من تلك الأقسام الثلاثة إنما هي عين المقسم فلا يصح التقسيم، أو نقول: لو سلم أن المقصود هاهنا التقسيم لكن لا نسلم أن المقسم هاهنا هو الماهية لا بشرط شيء حتى يرد ما أورد، بل المقسم هو ما يطلق عليه لفظ الماهية. اهـ المراد نقله من بحث نفيس من حاشية ملا محمود البخاري على الباب الأول من الكتاب الأول من شرح الطوالع للأصفهاني.

[١]- وإن كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما. (سعد).

وفي وجودها وقع الخلاف، فمن أثبت وجودها في الخارج جوز أن يكون المطلوب في الأمر بفعل مطلق^(١) هو الماهية، ومن لا فلا^(٢).

لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله: **(لاستحالة وجودها في الأعيان)** وإذا استحال وجودها في الأعيان امتنع طلبها وتعلق الأمر بها؛ وذلك لوجهين: أحدهما قوله: **(لأنها لو وجدت) في الأعيان (فالوجود) حيثئذ (إما هي فقط)** يعني لا مع أمر زائد عليها **(ويلزم)** على هذا التقدير **(وجود) الأمر (الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة)**^(٣) **(واتصافه بصفات متضادة)** وهو محال^(٤).

(قوله): يعني لا مع أمر زائد عليها بأن يلاحظ مثلاً الحيوان من حيث هو في نفسه معنى بتصور في العقلي، فإنه من هذه الحيثية ليس بكلي ولا جزئي؛ لأنه لو كان الحيوان لأنه حيوان كلياً لم يثبت حيوان شخصي، ولو كان لأنه حيوان جزئياً لم يوجد منه إلا شخص واحد، وهو الذي يقتضيه، فإذا فرض وجود الحيوان من هذه الحيثية كان الموجود هو الماهية فقط، بخلاف ما إذا تصور مع كونه كلياً أو جزئياً فقد تصور العقل معنى زائداً على الحيوانية، فظهر بما ذكرناه قول المؤلف رحمه الله فيما يأتي: أو للموجود هي مع أمر زائد عليها، يعني أن الموجود ماهية الحيوان مع أمر آخر زائد عليها وهي الكلية والجزئية^[١].

(١) في نسخة: في الأمر المطلق هو الماهية.

(٢) وتحرير محل النزاع أن الكلي إما طبيعي أو منطقي أو عقلي، وهذا لأنك إذا قلت: هذا كلي مشيراً إلى البيع مثلاً فهناك أمور ثلاثة: أحدها: الطبيعية من حيث هي، كما هي البيع مثلاً، وهو الطبيعي، والثاني بقيد كونه كلياً، أي: يشترك في مفهومه كثيرون، وهو المنطقي، والثالث: تلك الماهية بقيد كونها كلياً، وهو العقلي. وهذا مما لا خفاء به، فإنك تارة توجه النظر إلى الطبيعة، وتارة إلى قيد كونها يشترك في مفهومها كثيرون، وتارة إلى مجموع الأمرين. والأول الطبيعي، والثاني المنطقي، والثالث العقلي. والطبيعي موجود في الأعيان بلا شك، فالبيع بثمن المثل موجود في الأعيان ضرورة، وجزؤه البيع من حيث هو بيع، وجزء الموجود موجود، وأما المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف مبني على أن الأمور النسبية هل لها وجود في الخارج أم لا، ومحل النزاع في مسألتنا إنما هو في الكلي الطبيعي. (من كتاب ابن السبكي على مختصر المتتهى).

(٣) كلو وجدت ماهية الإنسان بكمالها في زيد وعمرو وبكر وخالد فيصير الواحد بالشخص متعدداً وتنقلب ذاته غير ذاته، وأنه محال، ويلزم أيضاً اتصاف الواحد بالشخص بأوصاف متضادة، كأسود وأبيض وطويل وقصير وعاقل وجاهل لوجوده بنفسه في محال هي كذلك، وأنه محال. (شرح ابن جحاف للغاية).

(٤) ومن حيث إنها موجودة تكون مشخصة جزئية^[٢]، ومن حيث إنها الماهية الكلية تكون كلية، وهو محال. (عضد).

[١] - في بعض الحواشي على الغاية: وهو الشخص وهو الصواب. (ح عن خط شيخه).

[٢] - إشارة إلى أن المراد الجزئي الحقيقي؛ ليندفع الاعتراض بأن الشيء قد يكون جزئياً وكلياً معاً، كالأناس والأنواع المتوسطة. (سعد الدين).

بيانه: أن كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث إذا لاحظ العقل خصوصيته الممتازة عن غيره لم يكن له أن يفرض اشتراكها، فلو وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع أنها مشتركة بين أفراد متمكنة في أماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة، فيلزم المحال المذكور.

(أو) الموجود (هي مع) أمر (آخر) زائد عليها (وحيثئذ) إما أن يكونا موجودين بوجود واحد أو بوجودين (إن اتحد وجودهما^(١)) فلا يخلو إما أن يقوم بكل واحد منهما أو بالمجموع، إن كان الأول (لزم قيام) الشيء^(٢) (الواحد بمحلين^(٣)) مختلفين.

(و) إن كان الثاني^(٤) لزم (وجود الكل بدون الأجزاء^(٥)) لعدم اتصافها

(قوله): «لم يكن له أن يفرض.. إلخ» في شرح المطالع: لم يمكن.

(قوله): «لكانت كذلك» أي: بهذه الحثية، أعني بحيث إذا لاحظ العقل خصوصيته.. إلخ.

(قوله): «المحال المذكور» وهو وجود الأمر الواحد.. إلخ، ويلزم كون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج.

(قوله): «بوجود واحد» أي: بوجود شخصي.

(قوله): «لزم قيام الشيء الواحد» وهو الوجود الشخصي المعين.

(قوله): «بمحلين» وهما الماهية والأمر الزائد عليها.

(قوله): «وإن كان الثاني» أي: قيام الوجود الواحد الشخصي بالمجموع لا بكل واحد من الأجزاء.

(قوله): «لعدم اتصافها» أي: الأجزاء بالوجود؛ لأن الغرض قيام الوجود الشخصي بالمجموع لا بالأجزاء.

(١) في زمن واحد. (شرح غاية لابن جحاف).

(٢) أي: العرض الواحد، وهو الوجود. (شيخ لطف الله).

(٣) لأن الماهية من حيث هي واحدة تكون حيثئذ قائمة بنفسها وبشيء آخر معها، وقيام الشيء الواحد بمحلين محال. (شرح غاية لابن جحاف).

(٤) قوله: «وإن كان الثاني» أي: ولو فرض وجود الماهية في الشيء الجزئي الخارجي لزم وجود الكل - كوجود الماهية الكلية - بدون أجزائه؛ إذ لم يوجد منها إلا جزئي واحد، ووجود الكل بدون أجزائه كلها محال، ويلزم أيضاً أن لا توجد الماهية؛ لأن الموجود إنما هو جزئي، وهو غيرها وهو خلاف المفروض؛ لأن المفروض وجودها. (شرح غاية لابن جحاف رحمته).

(٥) عبارة شرح المطالع: وإن قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجوداً، بل المجموع هو الموجود.

بالوجود **(وهو)** أي: اللازم بكلا قسميه **(محال)** وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضاً أو لا كما حقق في موضعه.

(و) يلزم على التقدير الثاني محال آخر، وهو (أن لا توجد الماهية، وهو خلاف المفروض).

(وإن تعدد^(١)) وجود الماهية المطلقة والأمر الزائد عليها **(لم يمكن حملها على المجموع)** لأن الموجودات الخارجة المتغايرة إذا اجتمعت لم يمكن أن يقال: إن هذا المجموع هو أحدها^(٢) ولا بالعكس وإن فرض بينهما أي: ارتباط^(٣).
وثانيهما: أن الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت

(قوله): «وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضاً أو لا» أشار المؤلف عليه السلام بهذا إلى أن الخلاف في كون الوجود معنى زائداً على الموجود فيكون عرضاً أو هو نفس الموجود وعينه كما ذهب إليه أبو الحسين وغيره، وقد حقق ذلك في المواقف [١]، واستيفاء الكلام فيه لا يناسب المقام.

(قوله): «على التقدير الثاني» وهو قيام الوجود بالمجموع.

(قوله): «محال آخر» ينظر في كون ذلك محالاً؛ فإن اللازم إنما هو خلاف المفروض [٢].

(قوله): «وهو أن لا توجد الماهية» إذ هي جزء مجموع، والوجود إنما قام بالمجموع لا بأجزائه كما هو المفروض.

(قوله): «لم يمكن حملها على المجموع» وهو ممكن؛ فإنه يقال: زيد حيوان.

(قوله): «هو أحدها» أي: أحد الموجودات.

(قوله): «وإن فرض بينهما» أي: بين مجموع الموجودات وبين أحدها.

(قوله): «وثانيهما» أي: الوجهين في بيان الاستحالة.

(١) أي: وجودهما في زمنين فصاعداً لم يمكن حملها على مجموعهما؛ للعلم بأن الوجود في الزمن الثاني غير الموجود في الزمن الأول؛ لأن اتحاد الموجود محال، فيستحيل حمل الماهية عليها لتغايرها ذاتاً. (شرح غاية لابن جحاف).

(٢) كأن يقال: هذا المجموع من الزاج والعفص هو الزاج، أو هذا الزاج هو المجموع منه ومن العفص. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٣) من الإيجاب والسلب.

(*) أمكن، بل لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني. (من حاشية الشريف على المطالع).

[١] - وحققه أصحابنا في كتب علم الكلام، منها الغايات للإمام المهدي عليه السلام، ففيها تحقيق هذا البحث بما لا مزيد عليه. (محمد بن زيد دح).

[٢] - والجواب أنه خلاف المفروض ومحال في نفسه على تقدير قيام الوجود الشخصي بالمجموع. (من خط السيد عبدالله الوزير).

إما نفس الجزئيات في الخارج أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، والأقسام بأسرها باطلة، أما الأول فلأنها لو كانت عين الجزئيات للزم أن يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج؛ ضرورة أن كل واحد فرض منها عين الماهية الكلية المشتركة، وهي عين الجزئي الآخر، وعين العين عين، فيكون كل واحد عين الآخر، وهو غير بالضرورة.

وأما الثاني فلأنه لو كان جزءاً منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود؛ ضرورة أن الجزء الخارجي ما لم يتحقق أولاً وبالذات لم يتحقق الكل، وحينئذ يكون^(١) مغايراً لها في الوجود فلا يصح حمله عليها. وأما الثالث فبين^(٢) الاستحالة.

(قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني: الفرض أن (المطلوب مطلق والجزئي مقيد^(٣)) فوجب أن يكون المشترك وهو الماهية هو المطلوب لا واحد من الجزئيات؛ لعدم دلالة المطلق على المقيد بإحدى الدلالات الثلاث، فلا يكون الأمر بالمطلق أمراً بالمقيد.

(قوله): «وعين العين» المضاف عبارة عن كل واحد من الجزئيات، والعين المضاف إليه هو الماهية، والعين الذي هو خبر المبتدأ هو الجزئي الآخر.

(قوله): «لو كان جزءاً منها» صوابه فلأنها^[١] لو كانت جزءاً منها في الخارج لتقدمت، ولعل تذكير الضمير بتأويل الماهية بالكلية الطبيعي، أو بأن الضمير للشأن^[٢] وضمير كان للماهية والتذكير باعتبار الخبر.

(١) أي: الكلي الطبيعي، وقوله: «فلا يصح حمله عليها» أي: على الجزئيات، هذا أحد الوجهين في تذكير الضمير في قوله: «فلأنه» وقوله: «يكون»، والوجه الآخر ما حرر في الحواشي.

(٢) لأنه يلزم أن يكون الإنسان والحيوان والناطق خارجاً عن زيد وعمرو وخالد. (حواشي مطالع). قال الشريف في حاشيته على المطالع: وكون الطبيعة الإنسانية مثلاً خارجة عن أفرادها بين الاستحالة؛ لاستلزامه جواز أن يعقل كنه تلك الأفراد مع الغفلة عن الطبيعة بالكلية.

(٣) فلا يكون المطلوب هو الجزئي، فيكون هو الكلي المشترك؛ إذ لا يخرج عنها. (شرح غاية لابن جحاف).

[١] - قال سيدنا علي البرطي: هذا خطأ، وعبارة الكتاب على نهج الصواب؛ لأن الضمير في قوله: فلأنه راجع إلى الجزء المتقدم في قوله: أو جزء منها، وضمير منها للجزئيات السابق ذكرها. (عن خطح وغيره).

[٢] - ممنوع؛ إذ لا جملة بعده مفسرة له. (سيدي عبدالله الوزيرح).

(قلنا^(١)): قد بينا استحالة وجود الماهية، وطلب الشيء يتوقف على إمكانه؛ إما لأن **(طلب المحال قبيح^(٢))** وإما لأن طلب الشيء فرع تصوره، وتصوره فرع إمكانه.

على أنا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه؛ لأن من لوازم طلب الماهية طلب فرد منها؛ لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالاجتماع.

[حكم الأمرين إن تعاقبا]

مسألة: (الأمران إن تعاقبا^(٣)) أي: وردا متعاقبين فإما أن يكونا^(٤) بفعلين مختلفين أو بفعلين متماثلين:

إن كان الأول فهماً غيران اتفاقاً^(٥)، وسواء أمكن الجمع بينهما كالصلاة والصوم، أو امتنع كالصلاة في مكانين^(٦) أو الصلاة مع أداء الزكاة^(٧).

وإن كانا **(بمتماثلين^(٨))** فإما أن يكون بعطف أو لا، إن كان بعطف فسيأتي، وإن لم يكن بعطف فإما أن يمنع مانع من التكرار أو لا.

إن كان الأول فإما أن يكون المانع هو التعريف في متعلق الثاني كأعط زيدا درهماً أعط زيدا درهم، فإن اللام ظاهرة في العهد، ولا معهود إلا ما تقدم في الأمر الأول، ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ [الشرح]، العسر الثاني على الأول حتى قال: «لن يغلب عسر يسرين».

(١) طلب وجود الماهية في الأعيان الجزئية طلب المحال، وطلب المحال قبيح، فيعلم قطعاً أنها غير مطلوبة، والقاطع لا يعارضه الظاهر. (شرح غاية لابن جحاف).

(٢) عند المعتزلة، أي: فدليلهم ظاهر ودليلنا قاطع، والظاهر لا يعارض القاطع. (شرح غاية لجحاف).

(٣) فإن تراخى أحدهما عن الآخر عمل بهما سواء تماثلا أو اختلفا بعطف أو بغير عطف. (تيسير شرح التحرير).

(٤) في نسخة: فإما أن يكون - أي التعاقب -.

(٥) وفي نسخة: بالاتفاق، فيعمل بهما جزءاً نحو: اضرب زيدا وأعطه درهماً، أو غيره. (محلي).

(٦) في وقت، فإن الحصول فيهما فيه محال في العقل. (حاوي).

(٧) فالصدقة تمنع من إجزاء الصلاة شرعاً. (حاوي). إذا كان بفعل كثير.

(٨) أي فعلين من نوع واحد. (شرح تحرير).

أو غير التعريف ككونه غير قابل للتكرار بحسب الذات، نحو: «صوم يوم الجمعة صم يوم جمعة»^(١)، أو بحسب العادة كقول السيد لعبده: «اسقني ماء اسقني ماء»، ولا خلاف أيضاً^(٢) في هذه الصورة^(٣) أن الثاني تأكيد محض. **(و) إن كان الثاني وهو أن (لا) يكون (مانع من التكرار بالتأسيس)** وهو إفادة الثاني لغير فائدة الأول **(والتأكيد)** وهو إفادته لعين فائدة الأول **(والوقف)** في ذلك **(أقوال)** ثلاثة، فالأول قول الإمام يحيى بن حمزة والمرضى الموسوي والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي.

والثاني قول المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما. والثالث قول أبي الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهما. حجة الأول: أن التأسيس أصل والتأكيد فرع، وحمل الكلام على فائدة أصلية أولى. وحجة الثاني: أن التكرار في التأكيد أكثر منه في التأسيس، فيحمل على التأكيد إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب. وأما الوقف فلاحتمال التأسيس والتأكيد وتعارض دليلي الفريقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر.

وقد رجح بعضهم الأول بأن في حمله على التأكيد تفويت المقصود من الواجب الذي يفيد التأسيس وتحصيل مقصود التأكيد، ولا يخفى أن تفويت مقصود التأكيد

(قوله): «صم يوم جمعة صم يوم الجمعة» الأولى صم هذا اليوم [١] كما في الحواشي، وقد يقال: المؤلف عليه السلام بنى هذا على ما ذكره الشيخ العلامة الدماميني من أن إعادة المعرفة نكرة كالعكس. **(قوله): «أو بحسب العادة»** كقول السيد لعبده: اسقني ماء اسقني ماء فإن القرينة -وهي دفع الحاجة بمرة غالباً- تمنع تكرار اسقني، فيتعين التأكيد.

(١) في نسخة: بالتعريف فيها.

(٢) أي: كما وقع الاتفاق في المختلفين.

(٣) في نسخة: الصور. اهـ نحو: صل ركعتين صل ركعتين.

[١] - أو اقل زيدا اقل زيدا، وهو المعروف في التمثيل في هذا المحل اهـ وقد شكل على قول سيلان: وقد يقال.. إلخ. (بخط السيد عبدالله الوزيرح).

وتحصيل مقصود الواجب أولى من العكس.

وبعضهم رجح الثاني بأن في حمله على التأسيس مخالفة الأصل الذي هو البراءة^(١)، بخلاف حمله على التأكيد^(٢)، فيكون أولى.

(و) إن كان التعاقب بين المتماثلين (بعطف) فهو (تأسيس) بالاتفاق^(٣)؛ وذلك لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه، مثاله: «صل ركعتين، وصل ركعتين».

(فإن عطف وعرف) يعني حصل في الأمرين المتماثلين قرينتا التغير والاتحاد نحو: «صل ركعتين وصل الركعتين» وهكذا: «اسقني ماء واسقني ماء» لأن اللام والعادة يعارضان^(٤) العطف، وحيث^(٥) (فالترجيح) هو الواجب إن أمكن (والا فالوقف).

ومن الناس من جزم بالتأسيس؛ لأن الواو واللام إذا تعارضا بقي كون التأسيس هو الأصل مرجحاً سالماً من المعارضة. واعترض بأن هذا الوجه أيضاً تعارضه براءة الذمة.

(١) والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية.

(٢) قوله: بخلاف حمله على التأكيد.. إلخ قال الأمدى: هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب أو الندب أو القدر المشترك بينهما؛ للقطع بأنه ليس ظاهراً في التأكيد، وإذا تعارض المرجحان بقي التأسيس سالماً مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الأمر. واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد بكون التكرار فيه أكثر. نعم، لو قيل: تعارض التراجيح فيبقى الاحتياط سالماً لكان وجهاً. كذا ذكره في شرح الشرح. أقول: ما ذكره الأمدى مدفوع أيضاً بأن في صورة الحمل على التأكيد لم يلزم استعمال صيغة الأمر في غير معناها من الوجوب أو الندب أو القدر المشترك؛ إذ لا شك أن زيدا الثاني في: جاءني زيد زيد لم يدل إلا على ما دل عليه زيد الأول ولم يكن مستعملاً في غير معناه الحقيقي. (ميرزاجان). قول ميرزاجان: في غير معناه.. إلخ فيه: أن مراده من كون ظاهر الأمر الوجوب أو الندب أو غيرهما هو الوجوب على سبيل الإفادة لا على سبيل الإعادة، وكذا الندب وغيره. (من حاشية ميرزاجان).

(٣) لأن التأكيد بواو العطف لم يعهد أو يقل. (عضد). وإن منع من التكرار العقل نحو: اقتل زيدا اقتل زيدا، أو الشرع نحو: أعتق عبدك أعتق عبدك، فالثاني تأكيد قطعاً وإن كان بعطف. (شرح محلي على الجمع).

(٤) فإن الأرجح العمل بمقتضى العطف؛ لأن العادة والعطف تعارضاً فبقي فائدة التأسيس سالمة عن المعارضة. (من خط الشيخ لطف الله).

[فصل: في لفظ النهي]

(فصل) لفظ (النهي) في اللغة: المنع، ومنه النهيّة للعقل، ويختص في الاصطلاح بأنه **(القول الإنشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء)** وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الأمر.

[معاني صيغة النهي]

مسألة: (ويرد) مسمى النهي وهو الصيغة (في) معانٍ كثيرة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز، وهي:

(التحريم) كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١].

(والكراهة)^(١) نحو قوله ﷺ: ((لا تصلوا في مبارك الإبل فإنها من الشياطين، وصلوا في مرابض الغنم فإنها بركة)) رواه أحمد وأبو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنهما.

(والدعاء) كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

(والإرشاد)^(٢) نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، هكذا وقع التمثيل^(٣) به.

(قوله): «ومنه النهيّة» بالضم العقل؛ لأنه ينهى عن القبيح، والجمع نهي، قال الله تعالى: ﴿لَا يَأْتِ لِأُولِي النَّهْيِ﴾ [طه].

(قوله): «الدال» أي: بهيته؛ ليخرج نحو: امتنع عن الضرب فإنه وإن دل على المنع لكن دلالة عليه بإدته لا بهيته.

(١) قال العلامة الجلال في شرح المختصر لابن الحاجب في أثناء المسألة التي بعد هذه في سياق كلام طويل ما لفظه: ولهذا ذهب الجماهير إلى أن النهي عن مظان القبيح إنما هو للكراهة لا للحظر؛ فرقاً بين النهي عن المثنة والنهي عن المظنة، وصرحوا بأن ذلك هو التشابه الذي هو واسطة بين الحلال والحرام.

(٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع: ومثله إمام الحرمين بقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ قال الشارح: وفيه نظر، بل هو للتحريم. قلت: الظاهر ما قاله إمام الحرمين؛ فإن الله تعالى قال: ﴿إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾، فيبين أن مصلحته دينوية، وهو تجنب ما يسوؤهم بسماهم ما يكرهون. اهـ بحر وفه.

(*) والفرق بينه وبين الكراهة ما سبق في الفرق بينه وبين الندب؛ ولهذا اختلف أصحابنا في أن كراهة المشمس شرعية أو إرشادية، أي: يتعلق بها الثواب أو ترجع لمصلحة طيبة. (من شرح أبي زرعة).

(٣) من إمام الحرمين. (غيث هامع). وقوله: قيل، القائل الزركشي.

قيل: وفيه نظر، بل هو للتحريم، ورد بأن الأشياء التي ^(١) يسأل عنها السائل لا يعرف حين السؤال هل يؤدي إلى محذور ^(٢) أو لا، فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها.

وقوله ﷺ: ((لا تأكلوا البصل الني ^(٣))) رواه ابن ماجه عن عقبه بن عامر.

(والتهديد) كقولك لعبد لا يمثل أمرك: لا تمثل أمري.

(والتحقير) ^(٤) كقوله تعالى: ﴿لَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ...﴾ الآية

[الحجر: ٨٨].

وقيل: لا يصح التمثيل بهذه الآية؛ لأن النهي فيها للتحريم؛ لأن المخاطب بها النبي ﷺ، وتحريم مد العين معدود من خصائصه.

وأجيب بأنه لم يخرج عن إفادة التحقير، فيكون عاماً للنبي ﷺ ولغيره وإن

(قوله): (والتحقير، يعني للمنهى عنه، نحو: ﴿لَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٨]، يعني فهو قليل حقير، بخلاف ما عنده الله، كذا في شرح الجمع، وينظر في صحة التمثيل بهذا؛ فإن المنهى عنه مد العين إلى ذلك، ولا تحقير فيه ^[١]).

(١) وفي نسخة: لا يسأل بإثبات «لا»، ومعنى هذا التي نهى السائل عن السؤال عنها.

(٢) في نسخة: إلى محذور وإلا فلو.. إلخ.

(٣) قال الطبري في حواشيه على شرحه للكافل: كذا في الهداية وغيرها، وفيه أنه إن أريد المعنى الأعم فكل من الأنواع المذكورة للإرشاد، وإن أريد معناه الذي في الأمر فليس كذلك؛ لعدم الفرق بينه وبين النهي عن الصلاة في مبارك الإبل.

(٤) جمع في جمع الجوامع بين التقليل والاحتقار، وفي حاشية ابن أبي شريف على شرحه للمحلي: التقليل أي: بالقاف، والاحتقار عطف عليه، وقد جعلها الشارح شيئاً واحداً ومثل لها بالآية، ونبه على أن من اقتصر على الاحتقار ومثل له بالآية نظر إلى أنه المقصود منهما، وهو خلاف ما جرى عليه شيخه البرماوي في شرح الألفية فإنه غاير بينهما، فجعل الاحتقار متعلقاً بالمنهى ومثل له بقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا﴾ احتقاراً لهم، وجعل التقليل متعلقاً بالمنهى عنه ومثل له بالآية؛ لأن الاحتقار فيها لما متعوا به من زهرة الدنيا. اهـ والله أعلم.

[١] - هذا يخص ما وقع في شرح الجمع من تقييد التحقير بقوله: للمنهى عنه، أما باقي التكلم عليه فلا اتجاه له، ولعله نكتة

الإطلاق فيه. (من أنظار السيد زيد بن محمد رحمته الله).

كان بالنسبة إليه حراماً، فيكون مشتملاً على التحريم باعتبار الخصوص والتحقيق باعتبار العموم، فليتأمل.

(وبيان العاقبة) كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا...﴾ الآية^(١) [إبراهيم: ٤٢].

(والياس)^(٢) كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم: ٧].

وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه، كالتسوية كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

والأدب كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وهذا راجع إلى الكراهة؛ لأن المراد: لا تتعاطوا أسباب النسيان، فإن النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه.

والتحذير كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وهذا أيضاً راجع إلى التحريم؛ إذ المراد: لا تتركوا الإسلام، بل أديموه إلى الموت حتى لا تموتوا إلا وأنتم مسلمون.

والاحتقار نحو: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٦]، والمراد تحقير شأن المخاطب بهذا النهي، ولعله راجع إلى اليأس.

والالتماس كقولك لمن يساويك: لا تفعل كذا، وقد سبق نظيره في الأمر. إذا عرفت ذلك فالصيغة **(حقيقة في الأول)** وهو التحريم لا غير، وهذا هو أصح المذاهب، وبه قال أئمتنا عليهم السلام والجمهور.

(قوله): «والتحقير باعتبار العموم» فيكون اللفظ مراداً به المعنى الحقيقي والمجازي، قلت: ولا مانع من ذلك لوروده في كتاب الله تعالى [١].

(١) ونحو: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، أي: عاقبة الجهاد الحياة لا الموت. اهـ محلي بلفظه.

(٢) في حاشية: أي الإيناس.

[١] - في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٨].. إلخ. (ح).

(وقيل:) بل حقيقة **(في الثاني)** فقط.

(وقيل:) بل حقيقة **(فيهما)** إما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي.

(وقيل بالوقف) جهلاً بالحقيقي من هذه المعاني، وهو مذهب بعض الأشاعرة. أما الأول فلمثل ما تقدم في الأمر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشياع ذلك من غير إنكار.

وأما الثاني فلأن النهي إنما يدل على مرجوحية المنهي عنه، وهو لا يقتضي التحريم.

ورد بالمنع، بل السابق إلى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم.

وأما الثالث فلأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، أو لا شتراكها في رجحان الترك، فجعله لأحدهما تقييد من غير دليل.

ورد بأن ما ذكره إنما يتم مع استواء دلالة عليهما، وهو ممنوع، بل السابق إلى الفهم منه التحريم كما سبق. هذا ما قيل في معناه الحقيقي.

(و) يرد (مجازاً في البواقي) مما سبق تعداده من المعاني اتفاقاً فيما عدا التحريم والكراهة، وفيهما على الخلاف.

(و) قد اختلف فيه إذا ورد بعد الوجوب، والمختار أنه (لا أثر لتقدم

الإيجاب^(١)) في حمله على خلاف معناه الحقيقي، وهو التحريم **(في الأصح)** من الأقوال، وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والجمهور.

(و) قيل: بل يفيد **(الإباحة)** بناء على أن تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي، وهذا القول لبعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، وبعضهم يوافق الجمهور.

(قوله:) في الإطلاق الحقيقة، هذا في الاشتراك اللفظي.

(قوله:) في رجحان الترك، هذا في الاشتراك المعنوي.

(قوله:) فيما عدا التحريم والكراهة، يعني من الستة الباقية.

(قوله:) وفيهما أي: ومجاز في التحريم والكراهة، لكن لا اتفاقاً بل على الخلاف السابق، فعلى القول الأول مجاز في الكراهة، وعلى القول الثاني مجاز في التحريم.

(١) نحو أن يقول: أمرتكم بزيارة القبور، ثم يقول: لا تزوروها. (من حواشي الفصول).

وحكى القاضي أبو بكر والأستاذ^(١) الاتفاق على أنه كما لو ورد ابتداء والفرق^(٢) من وجهين: أحدهما: أن مقتضى النهي الترك، وهو موافق للأصل، لأن الأصل عدم الفعل، بخلاف مقتضى الأمر. والثاني: أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه، والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به، واعتناء الشرع بدفع المفسد أكثر من جلب المصالح. **(و) قيل:** يفيد بعد الوجوب **(الكراهة)**^(٣) بناء على أن تقدم الأمر قرينة تدل عليه، وهو غير مسلم.

(و) قيل: بل الحكم **(الوقف)** في مقتضاه بعد الوجوب، وهو مذهب الجويني، قال: أما أنا فأسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر. فهذه **(أقوال)** ثلاثة قد عرفت وجوهها، ولا يخفى عليك ضعفها. **(وحكمه الدوام)** أي: الانتهاء عن المنهي عنه دائماً **(والتكرار)**^(٤) أي:

(قوله): «الدوام والتكرار» الدوام يغني عن التكرار.

(١) هو أبو إسحاق الإسفرايني، نقل إجماع القائلين بأن النهي للتحريم على أنه قبل الوجوب وبعده سواء كما حققه السعد. (عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).
(٢) أي: الفرق بين تقدم النهي على الأمر وعكسه من وجهين اقتضيا أن النهي بعد الأمر للتحريم عند من يقول: إن النهي للتحريم. (من خط السيد العلامة عبدالقادر).
(٣) على قياس أن الأمر للإباحة، والجامع حمل كل من الصيغتين على أدنى المراتب؛ لأن الكراهة أدنى مرتبة صيغة «لا تفعل»، فإنها لا ترد للإباحة، بخلاف صيغة «افعل» فالإباحة أدنى مراتبها. (ابن أبي شريف).
(*) للتنزيه، حكاه ابن تيمية في المسودة الأصولية عن حكاية القاضي أبي يعلى من الحنابلة. (غيث هامع).
(٤) في الحواشي: لفظ الدوام مغن عن التكرار والفور، وفي بعض الحواشي هنا: ولعل ذكرهما للإشارة إلى الخلاف، فقد قيل: إنه للانتهاء مرة لا للدوام إلا لقرينة. وقال السكاكي: إن كان النهي لقطع الواقع أي: لقصده إفادة قطع الواقع، أي: الحال الواقع من المخاطب يعني الحال الذي هو متلبس به في ذلك الوقت فلمرة؛ لأن تلبسه به قرينة على ذلك، كقولنا للمتحرك: لا تتحرك، وإن كان لاتصاله أي: لإفادته حثه على اتصاله فللدوام، كقولنا للمتحرك: لا تسكن؛ لأن نهيته عن ضد ما هو عليه قرينة على الدوام، وعلى هذا لا يكون قولاً ثالثاً إلا أن يكون مراد السكاكي أن ذلك يفهم من صيغة النهي في الحالتين المذكورتين من غير دخل للقرينة، وهو بعيد وغير مسلم. (من الفصول وشرحها للشيخ لطف الله رحمته).

انسحاب حكمه على جميع الأزمان^(١) (والفور) أي: تعجيل الانتهاء عن المنهي

(قوله): «إما جمعاً كالحرام للخير» هكذا في جمع الجوامع، قال فيه: النهي قد يكون عن واحد ومتعدد، جمعاً كالحرام المخير، وفرقاً كالنعلين، والمراد بالنهي عنه جمعاً أن يكون النهي عن الهيئة الاجتماعية^[١] كما صرح به في جمع الجوامع، والمؤلف رحمته حيث قال: فللمحرم جمعها، ثم إن المؤلف رحمته عقب ذلك بالتمثيل بنحو لا تناول السمك واللبن ونحو تحريم الجمع بين الأختين، فهذا التعقيب موهم أن التمثيل صالح لهما، وليس كذلك؛ فإن المشهور في الحرام للمخير تمثله بنحو لا تفعل هذا أو هذا كما في الفصول وشرح الجوهرة والجواهر، ومثله في المحلي، فينبغي أن يقال: هذا التمثيل عائد إلى ما نهي عنه جمعاً فقط، ويكون المراد بقوله: كالحرام للمخير أنه مثله في أن حكمها ومؤادها واحد لا في مثالها^[٢]، وقد أشار المؤلف رحمته بقوله: فعليه ترك أحدهما.. إلخ إلى ما ذكرنا، فإن هذا الحكم ثابت فيها، فلو قدم المؤلف رحمته هذا التمثيل على قوله: كالحرام للمخير وقال بعد قوله: كالحرام للمخير: فعليه ترك أحدهما.. إلخ لكان أولاً. ولا يصح أن يريد بقوله: كالحرام للمخير أنه مثله في متعلق التحريم؛ إذ لا يجري ذلك فيما نهي عنه جمعاً، وذلك لأن متعلق التحريم في الحرام للمخير كل واحد بدلاً أو الأحد المبهم أو معين عند الله أو ما يترك، وذلك لما سيأتي في أن الحرام للمخير كالواجب للمخير، وليس ما نهي عنه جمعاً كذلك؛ فإن متعلق التحريم فيه نفس الجمع كما عرفت، لكن في كلامه رحمته ما يتنافى كون المتعلق نفس الجمع حيث قال: وفي بعض عبارات أصحابنا.. إلخ، فإن العبارة مشعرة بتزييفه، فيكون كالتنبيه على أن الأشهر في عباراتهم أن المتعلق ليس نفس الجمع، ففي الكلام انضراب^[٣]؛ ولذا نقل عن خط المؤلف رحمته هاهنا ما لفظه هكذا: ينظر، تنبيهاً منه رحمته على إشكال المقام. وأما قوله رحمته: وهذه المسألة كالواجب للمخير فإن كانت الإشارة إلى ما نهي عنه جمعاً لكونها هي المقصود بالبحث، وقصد استواءهما في المتعلق - فلا مساواة بين المسألتين؛ لأن متعلق النهي في هذه المسألة نفس الجمع، ومتعلق الوجوب في الواجب للمخير نفس الأفراد أو أحدها أو ما يفعل أو معين عند الله كما عرفت ذلك فيما سبق في مباحث الأحكام، وإن قصد استواءهما في الحكم والمضمون فله وجه، إلا أن قوله: والخلاف في متعلق التحريم كاخلاف في متعلق الوجوب يشعر بإرادة استوائهما في المتعلق. وإن كانت الإشارة إلى الحرام للمخير استقام كونه كالواجب للمخير في المتعلق والحكم كما سيأتي بيانه، ووافق ما هو المشهور من كون الحرام للمخير كالواجب للمخير، وتحقيق الكلام يحتاج إلى بسط فإنه من مزالق هذا الكتاب، وذلك أن المؤلف رحمته قد أشار إلى ثلاث مسائل: مسألة الواجب للمخير وقد عرفها في مباحث الأحكام، ومسألة ما نهي عنه جمعاً، ولم يذكرها ابن الحاجب وشرح كلامه أصلاً، وإنما ذكرها أصحابنا وأوردوها في بحث مستقل، ومثولها بالجمع بين الأختين، ولم يجعلوها كالحرام للمخير كما فعل المؤلف رحمته وصاحب الجمع، ولا كالواجب للمخير، والثالثة مسألة الحرام للمخير، وهذه المسألة ذكرها ابن الحاجب وشرح كلامه، وشبهوها بالواجب للمخير، ومثولها في الجواهر بنحو لا تكلم زيداً أو عمراً، قال ابن الحاجب: مسألة يجوز أن يجرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة، وهي كالمخير. قال في الجواهر: التخيير هاهنا في التروك وهناك في الأفعال^[٤]، فكما أن للمكلف في الواجب للمخير أن يأتي بالجميع وأن يأتي ببعض.....=

(١) لأن الترك في الحال الدائم، وإلا لم يتحقق الترك؛ لأن السلب الكلي يناقضه الإيجاب الجزئي. (شرح غاية لجحاف).

[١]- وكذلك المراد بما نهي عنه عن الهيئة الافتراقية. (السيد أحمد بن محمد ح).

[٢]- لقاتل أن يقول: إذا اتحد الحكم والمؤدى لزم اتحاد المثال؛ إذ هو -يعني المثال- جرى لإيضاح القاعدة، فينظر، والله أعلم. (السيد أحمد بن إسحاق بن إبراهيم ح).

[٣]- في حاشية ما لفظه: يريد أن مقتضى عبارة المتن أن متعلق النهي نفس الأشياء والجمعية قيد لها، وما في عبارة الأصحاب خلاف ذلك، وهو أن المنهي عنه الجمع لا الأشياء، فلا انضراب في العبارة كما قال في الحاشية. (ح).

[٤]- التظنن بالفعل، وعبارة الجواهر: لأن التخيير هاهنا في التروك وهناك في الأفعال، فلا حاجة إلى تظنن. (ح).

عنه؛ وذلك لأنها المتبادرة إلى الفهم عند التجرد عن القرائن، ولأنه لو لم يكن كذلك

= ويترك البعض كذلك له في الحرام للمخير أن يترك الجميع وأن يترك البعض دون البعض، وكما لا يجوز له الإخلال بالأفعال جميعاً بل يجب عليه فعل شيء منها في الواجب للمخير كذلك لا يجوز له الإخلال بالتروك جميعاً بل يجب عليه ترك شيء منها. وأصحابنا أيضاً ذكروا مسألة الحرام للمخير إلا أنهم عبروا عنها بالنهي على البذل، ومثلوها بنحو لا تفعل هذا أو هذا، قال في شرح الجوهرة: النهي على البذل صورته أن يقول الناهي: لا تفعل هذا أو هذا؛ لأن النهي على البذل هو النهي على التخيير؛ لأنه في مقابلة الأمر على التخيير، والأمر على التخيير صورته أن يقول الأمر: افعل كذا أو كذا. وقال في الفصول: وأما النهي على البذل فالخلاف فيه كما تقدم فيما أمر به على التخيير، قال الشيخ العلامة في شرحه: يعني أن المحرم كل واحد منهما على البذل أو واحد منهم وهو ما يحصل في ضمن واحد منها أو معين عند الله أو هو ما يترك، ومثل له في الفصول بنحو لا تكلم زيداً أو عمراً أو بكراً. هذا، واعلم أن المؤلف عليه السلام ألحق هذه المسألة - أعني ما نهى عنه جمعاً - بالحرام للمخير في معرفة أحكامها ولم يكن قد تكلم على مسألة الحرام للمخير فيما سبق في مباحث الأحكام، وكان اللائق ذكر أحكامها ومثالها والخلاف فيها هنالك لتعرف أحكام هذه المسألة منها كما فعل صاحب جمع الجوامع، فإنه تكلم في مقدمة كتابه على مسألة الحرام للمخير وذكر خلاف المعتزلة فيها وشبهها بالواجب للمخير، ثم ذكر هاهنا مسألة ما نهى عنه جمعاً وشبهها بالحرام للمخير كما عرفت، ولعل المؤلف عليه السلام اكتفى بالإشارة إلى مسألة الحرام للمخير لما فيها من الإشكال فلم يستوف الكلام عليها، ووجه الإشكال أن القول بأن المحرم في نحو لا تفعل هذا أو هذا أحدهما لا بيعته كما ذكره ابن الحاجب وصاحب الجمع يرد عليه ما سيأتي من أن الانتهاء عن الكلي الطبيعي لا يحصل إلا بالانتهاه عن كل فرد، فيلزم نهي الحرام للمخير، والقول بأن متعلق التحريم كل واحد بدلاً كما ذكره أصحابنا ينفيه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعِمْنَهُمْ عَيْنًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان]، فإن المراد النهي عن كل واحد منهما جميعاً لا بدلاً [١]، وقد استشكل الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج إثبات مسألة الحرام للمخير، واعترض ما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعلها كالواجب للمخير بأن النهي عن أشياء على التخيير لا يمثل إلا بترك جميع تلك الأشياء، بخلاف الأمر على التخيير فإنه يعد مثلاً بفعل واحد، قال في المنهاج: ألا ترى أن القائل إذا قال: لا تأخذ هذا الثوب أو هذا أو هذا كان معناه دع هذه الثلاثة جميعاً ولك أن تأخذ ما عداها، قال: والعجب من ابن الحاجب كيف غفل عن هذا وقد أجيب عما ذكره الإمام المهدي عليه السلام بأن ما ذكره ابن الحاجب ومن معه حق باعتبار أصل اللغة ووضعها، وما ذكره الإمام المهدي عليه السلام حق باعتبار عرف اللغة واستعمالها، وقد صرح بذكر الطرفين نجم الأئمة الرضي، فلا سهو من ابن الحاجب ومن معه ولا غفلة، وذلك أنه ذكر [٢] في شرح الكافية بعد أن ذكر معاني أو العاطفة ما حاصله: أنك إذا أردت النهي عن ضرب أحد شخصين لا عن ضربهما قلت: لا تضرب زيداً أو عمراً؛ لأن المعنى لا تضرب أحدهما واضرب الآخر، كما كان في الأمر معناه اضرب أحدهما ولا تضرب الآخر، وهذا هو مقتضى أصل الوضع، ثم بعد ذلك جرت عادتهم أنه إذا استعمل لفظ الأحد وما يؤدي معناه في غير الموجب فمعناه العموم في الأغلب، ويجوز أن يراد الواحد فقط، فيكون معنى لا تضرب زيداً أو عمراً لا تضرب واحداً منهما فكيف بما فوق الواحد، أي: المراد النهي عن ضربهما جميعاً، فيكون بمعنى لا تضرب زيداً ولا عمراً في الأظهر الأغلب، ويحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون المعنى لا تضرب أحدهما واضرب الآخر، ويدفع هذا الاحتمال القرينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعِمْنَهُمْ عَيْنًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان]؛ إذ لا يجوز أن يراد ولا تطعم واحداً منهما وأطع الآخر لقرينة الأثم والكفور، قال نجم الأئمة: فلفظة أو في جميع الأمثلة [٣] موجبة كانت أو غير موجبة لأحد الشئيين أو الأشياء، ثم معنى الوحلة في غير الموجب تفيد العموم، فلم تخرج (أو) مع القطع بالانتهاه عن كل واحد في نحو: ﴿وَلَا تُطْعِمْنَهُمْ عَيْنًا أَوْ كَفُورًا﴾ عن معنى الوحلة التي هي موضوعة له، نقلنا ما ذكره مع اختصار ألفاظه لافتقار للمقام إليه، والله أعلم.

[١] - الظاهر أن العبارة جمعاً لا بدلاً.

[٢] - أي: الرضي.

[٣] - هذا متصل بكلام الرضي، ولفظة: والكفور ولفظة أو.. إلخ، فلا وجه لهذا الاستثاف. (حسن بن يحيى عن خط العلامة السياغي).

لجاز إيقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة، وهو باطل؛ لأن النهي مطلقاً يفيد المنع من المنهي عنه مطلقاً، ووقوعه يرفع مطلق الامتناع، ولأن العلماء لم يزوالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الأوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت، ولولا أنه لما ذكرناه لما صح ذلك.

(و) النهي (يكون) إما (عن شيء) واحد، وهو ظاهر (أو أشياء) متعددة (إما جمعاً) كالحرام المخير نحو: لا تتناول السمك واللبن، ومنه تحريم الجمع بين الأختين، فعليه ترك أحدهما فقط، ولا مخالفة إلا بفعلها جميعاً، فالمحرم جمعها لا فعل أحدهما. وهذا المسألة كالواجب المخير، والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب.

وفي بعض عبارات أصحابنا ما يفيد أن متعلق النهي نفس الجمع. ولا بد في حسن هذا من إمكان الجمع لثلاثاً يكون النهي عبثاً، وإمكان الفرق لثلاثاً يكون تكليفاً بالمحال.

(قوله): «فعليه ترك أحدهما فقط.. إلخ» هكذا في شرح الجمع بكلمة على المشعرة بالوجوب، وعبارة شرح المختصر له ترك أيها شاء باللام، ومثله في الفصول، وقد اعترض السعد عبارة شرح المختصر بأن الأنسب أن يقال عليه ترك أيها شاء بكلمة على المشعرة بالوجوب، وبنى على اعتراضه المؤلف عليه السلام وشارح الجمع، لكن كان الأولى مع الإتيان بكلمة على أن يقال: فعليه ترك أحدهما أو تركهما، فإنه يخير بين التركين، وزيادة كلمة «فقط» تنافي ذلك [١]، وقد أشار إلى ما ذكرناه بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر.

(قوله): «فالمحرم جمعها» هذا يجري في الحرام المخير كما صرح به في الفصول حيث قال في نحو لا تكلم زيداً أو عمراً أو بكراً وليس [٢] له الجمع بين كلامهم.

(قوله): «كالخلاف في متعلق الوجوب» قد عرفت تحقيق هذا المقام مما تقدم.

(قوله): «وفي بعض عبارات أصحابنا.. إلخ» أما في النهي عن الجمع فقد عرفت ما في الفصول وشرح الجوهرة، وأما في الحرام المخير فلم أقف على عبارة تفيد أن متعلق النهي فيه نفس الجمع فينظر.

(قوله): «ولا بد في حسن هذا.. إلخ» هذا الشرط ذكره أصحابنا في النهي عن الجمع، وهي مسألة مستقلة كما عرفت، لا في مسألة الحرام المخير، وأما المؤلف فقد جمع بينهما، وقد عرفت ما فيه من الكلام.

(قوله): «من إمكان الجمع لثلاثاً يكون النهي عنه عبثاً» كالتنهي عن الجمع بين القيام والقعود، وإنها كان عبثاً لأنه يجري مجرى نهي الهادي من شاطئ عن الاستقرار.

(قوله): «وإمكان الفرق بينهما» فلو لم يمكنه إلا الجمع بينهما كان تكليفاً للمحال، نحو: اركع ولا تجمع بين الحركة والاعتقاد.

[١] - ينظر؛ فالترك لأحدهما هو الواجب الذي لاحظ به قوله: فقط، بخلاف تركها جميعاً فليس بواجب، وهو مقتضى قوله: فإنه مخير، فزيادة كلمة فقط في محلها، كما أن ترك القسم الثاني من التركين في محله فليتأمل. (سيدي أحمد بن حسن بن إسحاق ح).

[٢] - في المطبوع: إذ ليس. والمثبت من الفصول.

والأشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب المخير، ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد؛ لوجود القدر المشترك في ضمن كل واحد، فإذا فعل فرداً فقد فعل المنهي عنه لوجوده في ضمنه؛ ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير.

(أو فرقاً) نحو قوله ﷺ: ((لا يمشين أحدكم في نعل واحدة، ليتنعلها جميعاً أو ليخلعها جميعاً)) رواه البخاري ومسلم^(١)، فإنه يصدق أنه منهي عنهما جميعاً

(قوله): «والأشاعرة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة» قد عرفت مما نقلناه أن كلام الأشاعرة ليس في مسألة النهي عن الجمع، بل في مسألة الحرام المخير، نحو: لا تكلم زيداً أو عمراً، فهي التي جعلوها كالواجب المخير وجعلوا متعلق النهي فيها أحد الشيتين أو الأشياء لا بعينه.

(قوله): «ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد.. إلخ» هذا ذكره بعض المحققين من أهل الحواشي على قول ابن الحاجب: مسألة: يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة، وهي كالمخير، حيث قال: أقول: تعلق الوجوب بالواحد المبهم - وهو مفهوم أحدها على ما مر في الواجب المخير - معقول؛ لأن المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب، فإذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي تحصل المقصود بوجود أي فرد كان، وللمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام، فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي لما تحصل المقصود إلا بترك هذا المفهوم وعلمه، وعدم الطبيعة الكلية إنما هو [١] بعدم جميع أفرادها، فمقتضى هذا الحكم أنه لا يجوز الإتيان بواحد منها لا جمعاً ولا بدلاً، والفرص أنه يجوز الإتيان بكل واحد منها بدلاً، ثم قال: والحق أن يقال: التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع؛ إذ هو الذي لا يجوز الإتيان به أصلاً، وليس متعلقاً بذلك المفهوم؛ إذ يجوز الإتيان به في ضمن كل فرد بدلاً.

(قوله): «ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير» إن أراد بعض الأشاعرة فهو إشارة إلى ما ذكره السبكي عن شيخه أنه قال: الحق نفيه أي نفي الحرام المخير، وإلى ما عرفت من المنقول عن بعض أهل حواشي [٢] شرح المختصر من جعل النهي في الحرام المخير متعلقاً بالمجموع من حيث هو مجموع، وإن أراد بعض العلماء فقد عرفت ما نقله ابن الحاجب وصاحب الجمع عن المعتزلة من نفهم للحرام المخير، والله أعلم.

(قوله): «أو فرقاً» هذا عكس النهي عن الجمع، فهو نهي عن الافتراق دون الجمع كما ذكره في شرح الجمع.

(قوله): «لا يمشين أحدكم في نعل واحدة» فإن مقتضاه النهي عن الافتراق.

(قوله): «فإنه يصدق أنه منهي عنهما جميعاً الأولى أن يقول: فإنه منهي عنهما مفترقين لبساً أو نزعاً؛ إذ قد يتوهم من قوله: جميعاً.. إلخ عكس المقصود؛ فلهذا احتاج المؤلف ﷺ إلى دفع هذا التوهم بزيادة قوله: من جهة الفرق بينهما.. إلخ، فلو قال كما ذكرنا لاستغنى عن هذه الزيادة، قيل: وفي بعض النسخ: فإنه يصدق أنه منهي عنهما لبساً أو نزعاً؛ فلا اعتراض.

(قوله): «أو جميعاً أي: عن كل واحد سواء أتى به منفرداً أو مع الآخر.

(١) والهادي ﷺ في الأحكام.

[١] - في المطبوع: وعدم الطبيعة إنما تعمد بعدم. والمثبت من حاشية ميرزا جان.

[٢] - الظاهر أنها لا تصح الإشارة إلى المنقول عن بعض أهل الحواشي إذا كان المراد به من في القولة الأولى، وهو قوله: فالحق.. إلخ فتأمل. (ح عن خط شيخه).

لبساً أو نزعاً من جهة الفرق بينهما في اللبس أو التزع لا الجمع بينهما فيه. ولا بد في حسنه من إمكان الجمع لئلا يكون تكليفاً بالمحال، وإمكان الفرق لئلا يكون النهي عبثاً^(١).

(أو جميعاً) كالنهي عن الزنا والسرقة، فكل واحد منهما منهي عنه، فيصدق بالنظر إليهما معاً أن النهي عن متعدد وإن كان بالنظر إلى كل واحد منهما أن النهي عن شيء واحد. ولا بد في حسنه من إمكان الخلو عنهما، فلا يجوز النهي عن الحركة^(٢) والسكون معاً لا متناعه فيهما.

[النهي يدل على الفساد]

مسألة: (وهو) أي: النهي لمعناه الحقيقي وهو التحريم (يدل على الفساد) المرادف للبطلان، وقد عرفت معناه **(شريعاً)** لا لغة^(٣) في أمرين، وهما العبادات

(قوله): «لمعناه الحقيقي وهو التحريم» إشارة إلى ما ذكره في شرح الجمع عن بعضهم من أن محل الخلاف إنها هو في نهي التحريم، لا في نهي التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم، ثم ذكر في شرح الجمع جريان الخلاف فيه وأنه رجح صاحب الجمع أنه كنهي التحريم، قال: لأن المكروه مطلوب الترك فلا يعتد به إذا وقع، وذلك هو الفساد، قال: وذكر ابن الصلاح والنووي أن الصلاة في الأوقات المكروهة لا تعتقد وإن قلنا: إن الكراهة فيها للتنزيه، واستشكله الأسنوي بأنه كيف يباح الإقدام على ما لا ينعقد؟ وهو تلاعب، ولا إشكال فيه؛ لأن نهي التنزيه إذا رجع إلى نفس الصلاة يضاد الصحة، فإن المكروه غير داخل في مطلق الأمر، وإلا يلزم كون الشيء مطلوباً منهياً، والله أعلم. اهـ والذي في الفصول: وأما نهي الكراهة فيدل على مرجوحية النهي عنه لا على فساده، كالنهي عن الصلاة في الأماكن المكروهة كإعطان الإبل.

(قوله): «المرادف للبطلان» اعلم أن الشيخ **[١]** العلامة رحمته الله في شرح الفصول وسع الكلام في هذا المقام لاحتياجه إلى ذلك، فينبغي أن تقتضي أثره في الاستيفاء فنقول: قيد المؤلف عليه السلام الفساد المختلف فيه في دلالة النهي عليه بأنه المرادف للبطلان في العبادات والمعاملات ولم يطلق الفساد كما في شرح المختصر وشرح الجوهرة، ولا جعله على حسب الخلاف المتقدم في مباحث الأحكام، =

- (١) وذلك فيما لا يمكن فيه الفرق، نحو: لا تركع دون أن تحدث حركة. (شرح فصول).
 (٢) في الفصول وشرحها للسيد صلاح رحمته الله ما لفظه: ويقبح النهي عن الجمع إن لم يمكن الخلو عن أحدهما أو كان لا يقدر على فعل شيء منها أو لا يمكنه الخلو عن جميعها. فالأول نحو أن يقول: لا تتحرك ولا تسكن، والثاني نحو: لا توجد السواد والبياض، والثالث نحو: اركع ولا تحدث حركة ولا اعتداً. وقبح النهي في هذه أما في الأول والثالث فلأن فيه تكليفاً بما لا يطاق، وأما الثاني فلأنه عبث.
 (٣) لأن الإجزاء وعدمه وشرائط البيع وأحكامه لم تخطر ببال واضع اللغة، فكيف يدل النهي عليه لغة. (جامع أصول).

[١]- (قوله): «اعلم أن الشيخ.. إلخ القولة» يحقق البحث في هذه القولة من محله. (ح).

والمعاملات، وسواء رجع إلى نفس النهي عنه كصلاة الحائض وصومها أو جزئه

= فمن قال بأن الفساد شرع الأصل لا الوصف أراد بالفساد هنا هذا المعنى كما هو مقتضى ما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة لطف الله الغياث رحمته، ولعل الوجه في هذا التقييد أن المناهي فيها ما هو باطل بالإجماع إذ لا يترتب عليها شيء من الآثار، كما في بيع الكلب وحبل الحبله والملاقيح ونحو ذلك، فلو كان الفساد هنا على حسب الخلاف كانت واسطة عند من يقول بأن الفساد غير مرادف للبطلان، لكن قد عرفت فيما سبق من مباحث الأحكام أن جمهور أئمتنا وغيرهم لا يجعلون الفساد في المعاملات مرادفاً للبطلان، فالقول بأن النهي يدل على الفساد بمعنى البطلان في المعاملات عند المنصور بالله وأبي طالب وغيرهما بعيد، فإن القائل بالترادف في المعاملات إنما هو الناصر عليه فقط، وأيضاً فقد يترتب بعض الآثار على بعض المنهيات كما لا يخفى، وقد عرفت أن الباطل لا يترتب عليه شيء من الآثار، والأولى أن يطلق الفساد هنا كما في شرح المختصر وشرح الجوهرية ولا يقيد بالمرادف للبطلان ولا بكونه على حسب الخلاف، وتكون معرفة معنى الفساد متوقفة على أمرين: الأول: معرفة الصور الجزئية من المنهيات، فمنها ما يدل النهي على البطلان، ومنها ما يدل النهي على فساد الأصل دون الوصف فيكون الواسطة. الأمر الثاني: على معرفة النهي هل للعين أو للوصف أو لأمر خارج. لكن فائدة ذكر هذه الأقسام إنما يظهر في أصول الحنفية والشافعية لاستيفائهم الصور الجزئية، لا في كتب الأصحاب لعدم استيفائهم لها، وقد صرح الشيخ العلامة بما ذكرنا، وسيأتي بيانه في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

(قوله): «وقد عرفت معناه أي: البطلان في مباحث الأحكام بأنه عدم ترتب شيء من الآثار.

(قوله): «وسواء رجع إلى نفس النهي عنه.. إلخ» المناهي كما في الفصول ثلاثة: ما نهى عنه لعينه، وما نهى عنه لوصفه، وما نهى عنه لأمر خارج، وزاد المؤلف عليه ما رجع النهي إلى جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبله والملاقيح، وجعله الشيخ العلامة في شرح الفصول ناقلاً عن حواشي الفصول مما رجع النهي إلى عينه؛ إذ لا يظهر فرق بين صوم الحائض وبين بيع حبل الحبله في أن النهي راجع إلى نفس النهي عنه وهو البيع الخاص، كما أن النهي راجع إلى نفس النهي عنه وهو صوم الحائض الخاص، وإن كان علة النهي في البيع المذكور هو ركن البيع كما ذكره المؤلف عليه. وأعلم أن عبارة المؤلف عليه -وهي قوله: وسواء رجع إلى نفس النهي عنه أو صفته- أولى من قولهم: ما نهى عنه لعينه أو لوصفه كما في الفصول وشرح المختصر؛ لإيهام عبارتهم أن العين والوصف علة للنهي، وليس كذلك؛ فإن المراد أنه نهى عن نفس العين أو نفس الوصف كما صرح بذلك السعد في المنهي عنه لوصفه حيث قال: المنهي عنه لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيداً بصفة، نحو: لا تصل كذا ولا تبع كذا، وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون **[١]** الوصف علة للنهي على ما تشعر به عباراتهم انتهى. ثم أعلم أن صاحب الفصول فسر المنهي عنه لعينه بما نهى فيه عن الجنس كله لأنه منشأ للمفسدة كالظلم، والمنهي عنه لوصفه ما نهى فيه عن بعض الجنس لوصف يلازمه، ومثل الأول في حواشي الفصول بما ذكره المؤلف من بيع حبل الحبله والملاقيح، وزاد الملازمة والمناينة وبيع الحصاة والخمر والكلب والكالى بالكالى، قال: فالنهي دال على بطلان هذه الثانية؛ للإجماع على بطلان ما هذا حاله. وقد استشكل الشيخ العلامة رحمته في شرحه جعل هذه الثانية ما نهى عنه لعينه على ما فسر صاحب الفصول من أنه ما نهى عنه فيه عن الجنس كله؛ لأن ذلك لا يمكن إلا فيما قضي فيه العقل بقضية مبتوتة كالنهي عن الظلم ونحوه، وأما في الشرعيات فلا يتأتى ذلك فيها فيما فهمت **[٢]**، ويلزم أن لا تختلف الشرعيات؛ لأن العلة الجنس كله، ولأن الذاتي ثابت قبل الشرع،.....=

[١] - في المطبوع: لا ما لا يكون. والصواب حذف لا كما في حاشية السعد.

[٢] - المقرر في كتب الحنفية أن ما قبح لعينه هو ما كان قبيحاً في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالزنا والعبث، ولم يجعلوا غير ذلك مما قبح لعينه، بل جعلوه من الملحق به، فلا اتجه لما اعترض به الشيخ لطف الله رحمته على صاحب الفصول، غاية ما في الباب أنه جعل الملحق كالملحق به للاتحاد في الحكم، والحاصل أن المحشي رحمته قد أكثر النقل هنا عن كتب الأصحاب ولم يقع على المطلوب؛ إذ النقل هنا لا يليق إلا بأن يكون من كتب من رتبوا على التفرقة بين ما هو لعينه أو لوصفه أموراً شتى، والله أعلم. (ح).

كالنهي عن بيع جبل الحبلبة^(١) لجهالة المبيع أو أجل الثمن على التفسيرين المشهورين،

= فإضافة الحكم إلى الذات لا إلى الشرع؛ فلهذا عدل للمؤلف رحمه الله عما ذكره صاحب الفصول في تفسير النهي عنه لعينه أو لوصفه، وجعل النهي عنه لعينه ما رجع إلى نفس النهي عنه والمنهي عنه، لوصفه ما رجع النهي إلى وصفه، فيتأتى حيثن مثاله في الشرعيات بما ذكره من صوم الحائض وبيع جبل الحبلبة والملاقح؛ إذ قد نهي عن نفس صوم الحائض الخاص وعن بيع جبل الحبلبة الخاص من غير توقف على النهي عن جنس الصوم وجنس البيع كما لزم من تفسير صاحب الفصول، وتكون معرفة المناهي الثلاثة تتوقف [١] على النظر في الصورة الجزئية ما الذي يرجع النهي فيه إلى العين وما يرجع إلى الصفة أو إلى أمر خارج، ومدار ذلك على استيفاء الصور كما في أصول الحنفية والشافعية، ولم يستوفها للمؤلف رحمه الله تبعاً لما عليه أصحابنا في كتبهم، وحيثن فلا تظهر في كتب أصحابنا فائدة للتقسيم إلى الثلاثة الأقسام، لا سيما مع جعل المؤلف رحمه الله الفساد مرادفاً للبطلان وجعل الخلاف فيما نهي عن عينه وصفته واحداً كما ذكره المؤلف، وإنما يظهر ذلك عند من يفرق بين الفاسد والباطل مع استيفاء الصور الجزئية كما في أصول الحنفية، فإن جمهور أئمتنا وإن قالوا بالفرق بينهما فلم يستوفوا تلك الصور كما في أصول غيرهم، ولنا قال الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله في شرح الفصول: اعلم أن هذا التقسيم إلى الثلاثة الأقسام والحكم فيها بالأحكام المذكورة ذكرته الحنفية والشافعية على اختلاف لهم في تفسير النهي عنه لعينه والمنهي عنه لوصفه، وذكر الإمام يحيى رحمه الله ما ذكره وتبعه صاحب الفصول، ولم يستوفيا كلامهم في تفسيرها وإبداء الفروق التي حاولوها آيين الثاني والثالث [٢] يظهر ذلك لمن تتبع كلامهم سيما التقيح وشرحه وكذا البيضاوي وشارحوا كلامه ذكروا من ذلك شيئاً، قال: ولو اقتصر صاحب الفصول على ما ذكره المتقدمون من أهل المذهب كأبي طالب والمصور بالله وصاحب المقنع [٣] والقاضي عبدالله بن زيد وغيرهم من الكلام في أن النهي على الإطلاق هل يقتضي فساد المنهي عنه أو لا يقتضيه لكان أول [٤]، فإنها لم تظهر نتيجة لهذا التقسيم الذي تابعهم فيه سوى الحيرة والاضطراب، نعم تظهر لذلك نتيجة عند الحنفية في الفرق بين الفاسد والباطل، وأما عند أصحابنا وإن كانوا يقولون بالفرق بينهما ما عدا الناصر رحمه الله فلم يظهر انضباط ذلك عندهم بما انضبط به عند الحنفية كما يعرف ذلك متبّع كلامهم في الفروع انتهى. فتأمله فهو كلام متجه، وقد اعترض الشيخ العلامة أيضاً في النهي عنه لأمر خارج بأنه لا يظهر فرق بني البيع وقت النداء والصلاة في الدار للخصوبة، فإنه كما يحصل تقويت الصلاة بغير بيع يحصل الغصب بغير صلاة، قلت: وإن أجاب أصحابنا عن هذا بأن الغصب إنما حصل بصلاة شخصية فلا تفك عن الغصب فللمخالف أن يقول: وكذلك التفويت حصل ببيع جزئي شخصي فلا يفك عن التفويت أيضاً.

(قوله): «على التفسيرين المشهورين» هل هو بيع نتاج التاج أو التأجيل بالثمن إلى بيع نتاج التاج كما ذكره في الكواكب وغيره.

(١) في النهاية: نهي عن بيع جبل الحبلبة، الحبل بالتحريك مصدر سمي به المحمول كما سمي بالحمل، وإنما أدخلت عليه التاء للإشعار بمعنى الأنوثة فيه، فالجبل الأول يراد به ما في بطون النوق من الحمل، والثاني جبل الذي في بطون النوق، وإنما نهي عنه لمعنيين: أحدهما: أنه غرر وبيع شيء لم يخلق بعد، وهو أن يبيع ما سوف يحمله الجنين الذي في بطن الناقة على تقدير أن يكون أنثى، فهو بيع نتاج التاج. وقيل: أراد بجبل الحبلبة أن يبيعه إلى أجل ينتج فيه الحمل الذي في بطن الناقة، فهو أجل مجهول فلا يصح.

[١] - يقال: أما معرفتها فلا تتوقف على ما ذكر، نعم، لا يظهر للتقسيم فائدة كما ذكره عن الشيخ، لكن عند من قسمها، وأما مع ما صنع المؤلف من التعميم بقوله: سواء رجع.. إلخ فلا يرد عليه شيء من ذلك، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبيسي رحمه الله)
عن خط العلامة أحمد بن محمد السياغي.

[٢] - ما بين المعقوفين من شرح الفصول للغيث.

[٣] - الإمام الداعي إلى الله يحيى بن المحسن رحمه الله.

[٤] - جواب لو اقتصر. (ح).

وكل واحد منهما ركن من البيع، وكانهني عن بيع الملاقيح -أي: ما في البطون من الأجنة- لانعدام المبيع^(١)، وهو ركن من البيع.

أو صفته الملازمة كبيع الربا؛ لاشتغالها على الزيادة اللازمة بالشرط.

ومنهم من فرق بين المنهني عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف، والصحيح عدم التفرقة، وعليه أكثر المؤلفات، وهذا هو المختار، وإليه ذهب أبو طالب

(قوله): «ومنهم من فرق بين المنهني لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف» كما حكا في شرح الجمع صاحب الجمع عن بعضهم من أن المنهني عنه لعينه لا خلاف في فساد، قال: وقد صرح بذلك أبو زيد في تقويم الأدلة، وذكر في شرح الجمع عن بعضهم أن المنهني عنه لغيره غير مشروع أصلاً، ففرق بينهما في الحكم، قال: فقد استعمل فيه للفساد مجازاً عن نفيه الذي هو الإخبار بعدمه لا بعدم محله. قلت: ومقتضى ما في الفصول الفرق بينهما، فإنه ذكر المنهني عنه لعينه أولاً ولم يذكر فيه خلافاً، لكن هو مبني على أنه ما نهي فيه عن الجنس كالظلم، فالأولى ما ذكره المؤلف رحمه الله من عدم الفرق [١] بين المنهني عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف، وفيه تأييد لما ذكره الشيخ العلامة من أنه لا يظهر للتقسيم نتيجة، لا سيما مع جعل الفساد مرادفاً للبطلان، ومع عدم الفرق بين المنهني عنه لأمر خارج وبين الصلاة في الدار المغصوبة.

(قوله): «وعليه أكثر المؤلفات» كما في كتب أصحابنا المتقدمين كأبي طالب والمنصور بالله وصاحب المقنع وصاحب الجوهرة وشارحها، فإنك قد عرفت من المنقول عن الشيخ العلامة أنهم أطلقوا في كتبهم دلالة النهي على فساد المنهني عنه ولم يقسموه إلى الأقسام الثلاثة، وكذلك الإمام المهدي عليه السلام في المعيار أطلق كما أطلقوا وتبعه صاحب الكافل، وابن الحاجب أيضاً جعلها متحدين في الحكم حيث قال: والنهي عن الشيء لوصفه كذلك، قال المحقق: أي يدل على الفساد كالمنهني عنه لعينه، لا في الخلاف ففي المنهني عنه لوصفه روي الخلاف عن الأكثر لا في المنهني عنه لعينه، وحكي في المنهني عنه لوصفه عن أبي حنيفة أنه يقول: إن النهي يدل على فساد الوصف لا الأصل، ولم يذكر خلافاً في المنهني عنه لعينه.

(١) وللجهالة، ذكره في البحر، وفي جامع الأصول: للغرر، وقيل: لأنه كعضو من أمه.

(*) ينظر في كونه معدوماً فإنه موجود. وفي النهاية: الملاقيح: جمع ملقوح، وهو جنين الناقة، يقال: لقحت الناقة، ولولدها ملقوح به، إلا أنهم استعملوه بحذف الجار، والناقة ملقوحة. وإنما نهي عنه لأنه من بيع الغرر. اهـ والمؤلف عليه السلام تبع في ذلك المحلي في شرح جمع الجوامع، ثم رأيت في القاموس وإذا فيه: الملاقيح: الأبهات وما في بطونها من الأجنة، أو ما في ظهور الجمال الفحول. اهـ فإتيم قوله: لانعدام المبيع. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد رحمتهما الله).

[١] - قال في التحقيق [١٠]: وحكم النهي فيه أي فيما قبح لعينه إما وضعاً أو شرعاً بيان أنه أي المنهني عنه غير مشروع أصلاً؛ لأن ما قبح لعينه لا يتصور أن يكون مشروعاً بوجه، ثم إن كان المنهني عنه من الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته لبقاء شرطه، وهو تصور المنهني عنه من النهي مع تحقق القبح فيه، وإن كان من الأفعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي مجازاً؛ لمشابهة بينهما في اقتضاء كل منهما عدم الفعل وإن كان اقتضاء النهي لعدم من قبل العبد واقتضاء النفي لعدم من الأصل. (ح).

[١٠] - التحقيق شرح على منتخب الأخسيكتي تأليف العلامة عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري، وهو في مجلدين.

والمنصور بالله ومالك وأبو حنيفة في رواية والظاهرية وأكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في أصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات والمعاملات.

وهذا **(ما لم يعد)** النهي **(إلى أمر)** خارج غير لازم **(مقارن)** للمنهى عنه **(في)** باب **(المعاملات)** وأما إذا عاد إليه في بابها فإنه لا يدل على الفساد عند الجمهور.

وذهب الإمام أبو الفتح الديلمي إلى أنه يدل عليه فيه أيضاً، وهو مروي عن مالك وأحمد، وذلك كالنهى عن البيع وقت النداء للجمعة، فإن النهي فيه راجع إلى تفويت الجمعة لا إلى نفس البيع أو جزئه أو لازمه، وكالنهى عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي؛ لأن النهي فيهما إنما هو للتضييق على أهل البلد.

وأما في العبادات فالنهى يدل على فسادها مطلقاً على المختار.

ولا يرد الحج بهال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب، والوضوء من إناء مغصوب؛ لأنه لم يرد في الشرع إلا النهى عن غضب مال الغير

(قوله): «مقارن» ظاهره أنه بيان لغير الملازم، وفي الفصول: يقارنه تارة ويفارقه أخرى، وهو أوفى وأظهر؛ إذ المقارن هو الملازم.

(قوله): «أبو الفتح الديلمي» ذكره في تفسير سورة الجمعة، كذا في حواشي الفصول.

(قوله): «وذلك كالنهى عن البيع وقت النداء» لقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإن الأمر بترك البيع يقتضي ما يقتضيه النهى عنه، أعني المنع من فعله، فله حكم النهى.

(قوله): «لا إلى نفس البيع» يعني كما في صوم الحائض.

(قوله): «أو جزئه» يعني كما في بيع حبل الحبلية. وقوله: «أو لازمه» يعني كما في بيع الربا.

(قوله): «وأما في العبادات فالنهى يدل على فسادها مطلقاً سواء رجع إلى وصف ملازم أو أمر خارج مقارن. وقوله: «على المختار» إشارة إلى ما سيأتي من القول بعدم دلالة النهى على الفساد مطلقاً.

(قوله): «ولا يرد الحج بهال حرام.. إلخ» يعني لا يرد أن هذه الأشياء مما نهى عنه لأمر خارج في العبادات مع أنها صحيحة محرمة، وهذا بناء على أن الوصف عبادة كما في شرح الفصول للشيخ العلامة ناقلاً عن حواشيه حيث قال: العبادة هي الطاعة التي تؤدي مع ضرب من التواضع والخضوع على الوجه الذي أمر به مع علمه بأحوال المعبود، كالصلاة والصوم والوضوء.

(قوله): «لأنه لم يرد في الشرع إلا النهى عن غضب مال الغير واستعماله» يعني ولم يرد النهى عن الحج بهال حرام ونحو ذلك كما ورد في البيع وقت النداء، لكن يقال: للمخالف في صحة الصلاة في الدار للمغصوبة قاتل بأنه لم يرد نهى عن الصلاة في الدار للمغصوبة، وإنما ورد النهى عن غضب مال الغير، وقد سبق تحقيق ذلك، فيلزم من هذا القول تقرير ما ذكره للمخالف في صحة الصلاة في الدار للمغصوبة، وإن أجيب بأن الكلام في الصلاة في الفعل الشخصي وهي لا تفك عن الغضب لزم مثل ذلك في البيع وقت النداء؛ إذ التفويت حصل ببيع شخصي، =

واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين، على أنا لا ندعي إلا أن الفساد مقتضى النهي ظاهراً، فإذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت.

وأما ما وقع النهي عنه وليس عبادة ولا معاملة فإنما يدل على قبحه، كالزنا وشرب الخمر وأخذ مال الغير وغيرها من الحسيات.

(قيل: و) يدل على الفساد أيضاً (لغة) وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الأول.

(وقيل:) يدل عليه (في العبادات شرعاً) لا لغة دون المعاملات، وهذا مذهب أبي الحسين البصري وابن الملاحي والغزالي في رواية عنه، والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص.

(وقيل: لا يدل) عليه أصلاً لا في العبادات ولا في المعاملات، وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض أصحابنا والمعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار.

(وقيل: بل) يدل (على الصحة) وهو رأي أكثر الحنفية، وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط فنقول: النهي إما أن يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر، أو

= فالأولى في دفع الإشكال [١] اعتداد ذكره المؤلف عليه السلام بعد هذا حيث قال: على أنا لا ندعي إلا أن الفساد.. إلخ. **(قوله):** «وقيل لا يدل عليه أصلاً لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض أصحابنا» وقد اختاره الإمام المهدي عليه السلام في المعيار وتبعه صاحب الكافل، قال الشيخ العلامة عليه السلام في شرح الفصول: ونقل [٢] هذا القول صاحب المقنع واستدل له، وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة من المؤلف عليه السلام إلى استدلاله في شبهة القول الثالث حيث قال: وأيضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد.. إلخ.

(قوله): «وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط» أطلق المؤلف في المتن عن الحنفية القول بدلالة النهي على الصحة من غير تفصيل كما أطلق ابن الحاجب ذلك أيضاً عنهم واستبعده في شرح للنخس حيث قال في الحواشي: إن بطلان هذا للذهب يكاد يلحق بالضروريات.. إلخ؛ للقطع بأن ليس ملول لا تبع هذا بذلك سوى طلب الكف عنه وتحريمه إما مع لزوم الفساد أو بدونه، وأما كون الصحة ملولة التضمني أو الالتزامي فلا، قال: والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور ذلك ودلالة النهي على الصحة وإلا لم يكن للنهي معنى، قال: وهذا عندهم من المباحث المشهورة؛ فلذا حقق المؤلف عليه السلام مذهبهم بما يلزمهم من الاستبعاد ما لزهم مع إطلاق القول بالصحة، وذلك لأنهم مع هذا التحقيق لا يثبون الفساد مطلقاً ولم يحكموا بالصحة مطلقاً؛ لقولهم بصحة الأصل وفساد الوصف، لكن سيأتي استدلال المؤلف عليه السلام للحنفية بأن النهي عنه شرعي، وكل شرعي صحيح، ومثله ذكر ابن الحاجب، فهذا الاستدلال يقتضي [٣] أنهم قائلون بدلالة النهي على الصحة مطلقاً من غير فرق، فينظر.

[١]- ولقائل أن يقول: وجه الفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة والحج بال حرام هو أن الصلاة الشخصية هي عين استعمال تلك العين المحرمة شرعاً، فالزم في الشخصية كون الشيء واجباً حراماً، وإما في مسألة الحج فلم تكن أعماله التي هي الإحرام والطواف ونحوها نفس الغضب وكذلك البيع وقت النداء لم يكن عين التقويت فلم يكن ذلك البيع واجباً حراماً، وبالجملة فإن المسألتين يورن لا يخفى، وأما مجرد الشخصية فليس هو المتقضي لعدم الصحة للصلاة بمجرد لولا لزوم اجتماع كون الشيء واجباً حراماً، والله أعلم. (السيد أحمد بن إسحاق بن إبراهيم رحمهم الله).

[٢]- في شرح الفصول: ونصر.

[٣]- الظاهر عدم المناقاة لما سيأتي بأن المراد بالشرعي الصحيح صحيح الأصل وإن كان فاسداً بالوصف. (رح عن خط شيخه).

شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشروط مخصوصة^(١) اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه، كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل^(٢) وإن وجد القبح^(٣) لعينه أو لغيره.

فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الإطلاق على القبيح لعينه، أي: لذاته أو لجزئه، وعند القرينة الدالة على أن النهي للغير يكون قبيحاً لغيره^(٤)، وحيث إن كان ذلك الغير وصفاً ملازماً^(٥) للمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه، وإن كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، دلت القرينة على أن النهي عن القربان للمجاور، وهو الأذى^(٦)، فإن قربها وعلقت ثبت النسب اتفاقاً.

والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره، وبواسطة القرينة على القبيح لعينه، وهذا الطرف يوافقون في بطلانه.

(قوله): «وإن وجد القبح لعينه أو لغيره» هذا عائد إلى قوله: ولم يجعله الشارع ذلك الفعل، يعني وإن وجد القبح الذي دل عليه النهي في الفعل الشرعي لعينه أو لغيره فلا تفاوت في أن الشارع لا يجعله ذلك الفعل، يعني الذي اعتبره وحكم بتحقيقه.

(قوله): «عن القربان» بالضم والكسر، وقرب ككرم وسمع، ذكره في القاموس.

(قوله): «وبواسطة القرينة» الدالة على أن القبح لعينه.

(قوله): «وهذا الطرف» أي: القبيح لعينه. «والطرف الأول» أي: القبيح لغيره «إن كان الغير فيه مجاوراً» كالنهي عن الصلاة في الحمامات فإنه لو وصف مجاور، وهو خوف إصابة رشاش الغسالة أو لوسوسة، وفيه كلام بسيط ذكره في بعض حواشي شرح المختصر في بحث الصلاة في الدار المغصوبة لا يحتمله المقام.

(١) كالبيع والنكاح وغيرهما.

(٢) كبيع الكلب والخمر؛ لأنها ليسا بمحل للبيع.

(٣) في حاشية: هذا مرتبط بقوله: لم يجعله الشارع ذلك الفعل، فتكون الواو صلة لمجرد الربط.

(٤) كبيع الكلب والخمر فالقبح من جهتهما، وأما نفس البيع فصحيح لا قبح من جهته.

(٥) كالوقت للصوم لكونه معياراً له، بخلاف الوقت للصلاة فهو من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها.

(٦) تلويح. يصلح ما ذكره مثلاً للفعل الشرعي.

(٦) في شرح التحرير: فإن النهي عن وطئها إنما هو لمعنى الأذى، وهو مجاور للوطء غير متصل به، وليس بلازم له؛ إذ قد ينفك عنه كما في حالة الطهر. اهـ بلفظه.

والطرف الأول من الشرعي إن كان الغير فيه مجاوراً فهو صحيح مكروه^(١)، وإن كان وصفاً ملازماً فصحيح بأصله^(٢) فاسد بوصفه؛ لانتفاء ما يدل على أن القبح فيه لعينه، فهذا محل النزاع^(٣).

ومنه^(٤) يعرف أنهم لا ينفون دلالة النهي على الفساد بأحد معنييه^(٥)، وإنما ينفون دلالاته على ما يرادف البطلان، وأن قولهم بدلالاته على الصحة لا ينافي القول بدلالاته على الفساد بالمعنى الأول، وإنما يتنافيان بالمعنى الثاني.

(لنا) في الاحتجاج للمذهب الأول أما على دلالاته عليه شرعاً فوجهان: أحدهما: دلالة الإجماع، وذلك **(أن السلف)** من علماء الأمصار في الأعصار **(لم**

قوله): «بأحد معنييه» وهو الفساد الذي لا يرادف البطلان؛ لما عرفت من أن المراد بالصحة صحة الأصل لا الوصف، وهذا معنى الفساد عندهم بالمعنى المتقدم في مباحث الأحكام، أعني شرح الأصل لا الوصف. **(قوله):** «بالمعنى الأول» أعني شرع الأصل لا الوصف؛ لأن الفساد بهذا المعنى متضمن لأمرين: صحة الأصل، وفساد الوصف.

قوله): «بالمعنى الثاني» يعني الفساد المرادف للبطلان. **(قوله):** «إما على دلالاته عليه شرعاً» وسيأتي الاحتجاج على عدم دلالاته عليه لغة؛ لأن هذه المقالة مشتملة على الطرفين كما عرفت.

(قوله): «أحدهما دلالة الإجماع» أي: دلالة الإجماع المتقدم انعقاده على المخالف، قال في المجزي: لأن المعلوم من حال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها، ويرجعون في الدلالة على فسادها إلى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول ﷺ.....=

(١) (ولو) كان طريق ثبوت النهي قطعياً كالبيع وقت النداء أي: أذان الجمعة بعد زوال الشمس، فإن النهي عنه لو وصف مجاور ممكن الانفكاك مشار إليه بقوله: (لترك السعي) أي: للإخلال بالسعي الواجب، أما الانفكاك فلأن البيع يوجد بدون الإخلال بالسعي؛ بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين إليها، والإخلال بالسعي يوجد بدون البيع؛ بأن يمكثا في الطريق من غير بيع. (من تحرير ابن الهمام).
(٢) كصوم يوم العيد فإن الصوم الشرعي لا يعرف إلا من قبل الشرع، وقد نهي عنه لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً لازماً له، وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده، وفي الصوم إعراض عنها، فكان حراماً للإجماع عليه. (من تحرير ابن الهمام).

(٣) أي: الطرف الأول.

(٤) أي: هذا التحقيق.

(٥) في حاشية: وهو عدم ترتب كل الآثار، بل بعضها.

يزالوا يستدلون عليه^(١) أي: على الفساد لا على مجرد التحريم^(٢) **(بالنهي)** لا بخصوص القرائن **(في الرويات)** مثل: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: ١٣٢]، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٣) [البقرة: ٢٧٨]، **(والأنكحة)** مثل: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا

= كرجوعهم إلى قوله: «لا تتكح المرأة على عمتها» الخبر [١] في فساد هذا العقد من غير [اعتبار أمر سواء. وكرجوعهم إلى نفيه عن بيع الغرر وبيع ما لم يقبض وبيع الإنسان ما ليس عنده في فساده هذه العقود من غير] [٢] اعتبار معنى سوى ذلك، وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الربا نقداً أو نسيئة إلى خبر أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت رضي الله عنهما في النهي عنه نقداً، وكذا ما روي من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روي له هذا النهي، وكذا رجع كثير منهم إلى نفيه رضي الله عنه عن نكاح المحرمة ونكاح الشغار في فساد هذين العقدتين، ولم يحك عن مخالف في هاتين المسألتين أنهم أنكروا على مخالفيهم الرجوع إلى النهي والاستدلال به، وإنما نازعواهم في ذلك واعتراضوا [٣] استدلالهم بالنهي من وجوه أخرى، فصار إجماعاً منهم على أن النهي المتناول للأفعال الشرعية من حقه أن يكون مقتضياً لفسادها ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك.

(قوله): «لا بخصوص القرائن» إشارة إلى ما ذكره أبو طالب رضي الله عنه في المجزي حيث قال: فإن قيل: ومن أين لكم [٤] أنهم حكموا بفساد هذه الأحكام من عقود وغيرها لأجل النهي [المتناول] [٥] دون أمر آخر؟ فالجواب أن الدليل عليه هو ما بيناه هاهنا وفي مسألة الأوامر من أنه إذا ظهر منهم الحكم بالفساد عند ورود النهي ورجوعهم إليه وتمسكهم به عند الاختلاف من غير اعتبار أمر آخر وجب القطع على أنهم علقوا الحكم به واستفادوه من جهته؛ إذ لو كان هناك أمر آخر لا اعتبروه في هذا الباب ووجب [٦] نقله كما نقل هذه المسائل واختلافهم فيها ورجوعهم إلى ما رجعوا إليه من النهي على ما بيناه في مسألة الربا وغيرها، ثم قال: فإن قيل: إذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناوله النهي في بعض المواضع، وحكموا بصحته في موضع آخر - فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على أن من حق النهي أن يقتضي الفساد أو يحمل عليه أولى من أن يحكم بأن النهي بمجرد لا يقتضي الفساد استدلالاً بفعلهم في المواضع الأخرى؟ ثم قال: فالجواب أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه إنما علقوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه صار هذا أصلاً فيا ذهبنا عليه 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 إلى الحكم [٧] بالخصوص، وعما تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مقتضى مجازة إذا دلت الدلالة عليه، وهذا بين.

(١) ورد بأنه ليس بإجماع، ولو سلم فإنه ليس بحجة. (من عصام المتورعين للجلال).

(٢) يعني لا يقتصرون عليه.

(٣) وكقوله ﷺ: ((لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق...)) إلى آخر الحديث. (رفو للنيسابوري).

[١] - ظن بعد هذا بزيادة: عند الاختلاف، والتظنين بخط مؤلف الروض النضير.

[٢] - ما بين المعقوفين من المجزي.

[٣] - في المطبوع: وعارضوا استدلالهم بالنهي عن وجوه أخرى. والمثبت من المجزي.

[٤] - في المطبوع: هم.

[٥] - ما بين المعقوفين غير موجود في المجزي.

[٦] - في المجزي: إذ لو كان هناك أمر آخر اعتبروه في هذا الباب وجب نقله.

[٧] - في المطبوع: للحكم. والمثبت من المجزي.

المُشْرِكَاتِ ﴿البقرة: ٢٢١﴾، **(وغيرها)** كسائر ما ينهى عنه من جنس العبادات والمعاملات^(١).

وثانيهما: دلالة المعقول، وهو قوله: **(وأيضاً لو صح)** المنهى عنه أي: لو لم يفسد لعدم الوساطة بين الصحة والفساد **(لزم من النفي)** للمنهى عنه **(و)** من **(الثبوت)** له **(حكمتان للنهي والصحة، وهو)** أي: اللازم **(باطل)**.

أما الملازمة فلاستحالة خلو الأحكام الشرعية عن الحكمة إجماعاً، أما على أصول أصحابنا والمعتزلة فلأنه عبث، وهو قبيح لا يصدر من الشارع. وأما على أصول الأشاعرة فلأنه وإن جاز خلو أفعاله عن الحكم والمصالح فالأحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة^(٢) وتصرفات العقلاء بحكم الاستقراء وإن لم يكن^(٣) واجباً.

وأما بطلان اللازم فلأن اجتماعهما يؤدي إلى خلو الحكم عن الحكمة، وفيه خرق الإجماع^(٤)؛ وذلك لأن حكمة النهي إما أن تكون راجحة على حكمة الصحة أو

(قوله): «وغيرها» كما عرفت من المنقول عن المجزي.

(قوله): «لو صح المنهى عنه» أي: لو لم يفسد كما سيأتي، ووجه حمل العبارة على هذا في بحث قوله: لو صحت الصلاة إن شاء الله تعالى.

(قوله): «فلأن اجتماعهما.. إلخ» لم يتعرض في شرح المختصر لهذه المقدمة، بل قال في بيان بطلان اللازم: لأن حكمه.. إلخ.

(١) مثل استدلالهم على ترك صلاة الحائض بقوله: ((دعي الصلاة أيام أقرائك)) ولم ينكره منكر. (رفوياً).
(٢) يعني أن هذه المسألة مبنية على كون أحكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء وإن لم يكن واجباً، ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى معللاً بالأغراض ولا على كون الحسن والقبح عقليين في مذهبهم. (ميرزاجان).

(٣) يعني إيقاع الأحكام الشرعية على وفق الحكمة.

(٤) قد يقال: إنما يلزم ذلك إذا كان محل الصحة والفساد واحداً، أما مع جعل الصحة في الأصل والفساد في الوصف فلا يلزم ذلك؛ لإمكان جعل حكمة الصحة باعتبار كون أصله صحيحاً مجزئاً، وحكمة النهي أن من فعل ذلك الفعل مع ذلك الوصف فهو معاقب آثم، فلا محذور عقلاً باعتبار اختلاف المحال.
(*) في المطبوع: للإجماع.

مرجوحة أو مساوية، لا جائز أن تكون مرجوحة أو مساوية **(لا متناع النهي في التساوي ومرجوحية حكمته)** لأنها مع التساوي متعارضان فيتساقطان، فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل، فيمتنع النهي عنه، وامتناعه مع كونها مرجوحة أولى؛ لفوات الزائد^(١) من مصلحة الصحة، وهي^(٢) مصلحة خالصة.

(و) لا أن تكون مصلحة النهي راجحة؛ لا متناع (الصحة في رجحانها) لخلو الصحة عن المصلحة^(٣) أيضاً، بل لفوات الزائد من مصلحة النهي، وأنه مصلحة خالصة.

(قوله): «ولا أن تكون مصلحة النهي.. إلخ» أي: ولا جائز أن تكون، فهو عطف على قوله: لا جائز أن تكون مرجوحة.

(قوله): «في رجحانها» أي: في رجحان مصلحة النهي.

(١) أي: لعدم تحقق ما كان زائداً من مصلحة الصحة في جانب النهي، وهذه الزيادة مصلحة خالصة لا يعارضها شيء، فيبقى النهي بلا مصلحة أصلاً فلا يجوز. (ميرزاجان).

(٢) أي: القدر الزائد من مصلحة الصحة مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد؛ لأن التقدير أن حكمة النهي مرجوحة. (سعد). وكذا قوله: وأنه -أي قدر الرجحان من مصلحة النهي - مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة، ففواتها يوجب امتناع الصحة بطريق الأولى. (سعد).

(٣) ورد بأن الصحة ترتب ثمرة الفعل عليه، وذلك ثابت بحكم البراءة الأصلية لا بحكمة طلب اقتضاها؛ إذ لا طلب [١] فلا تعارض بين حكمتين، إنما يلزم الحكمتان لو كان هناك أمر ونهي ليكون لكل منهما حكمة، وقد علمت أنه لا يصح تعلق الأمر والنهي بمحل واحد، ولو سلم فمرجهه إلى التخيير كما تقدم، وكون قبح الفعل الذي دل عليه النهي مانعاً للثمرة لا يثبت إلا بدليل شرعي غير مجرد النهي؛ لأنه إنما يدل على القبح لا غير، ويجوز كون الشيء حسناً قبيحاً باعتبارين كما علمت في الصلاة في الدار المغصوبة، فلا يثبت البطلان إلا بنص نحو: ((فنكاحها باطل باطل)) أو بفوات شرط للفعل ثبتت شرطيته بدليل غير مجرد النهي، لا كما يتوهم أن إباحة مكان الصلاة شرط في صحتها لكون الغصب منهياً عنه، أو بتصريح بمانع للثمرة نحو: ((الولد للفراس وللعاهر الحجر)) أو بنفي للفعل يتعين فيه نفي الصحة، نحو: ((لا طلاق في إغلاق)) أي: إكراه ونحو ذلك، وبالمعارضة بالنهي لأمر خارجي فإنه لا يقتضي الفساد وفقاً مع أن ترديدكم جار فيه، فما هو جوابكم فهو جوابنا. (من عصام المتورعين وشرحه إيلاخ المتطلعين للسيد حسن الجلال).

[١] - قوله: «إذ لا طلب إلى قوله: لو كان هناك أمر ونهي» يقال: ثمة أمر، وهو عموم طلب الصلاة والصيام كما سيأتي في تقرير المذهب الثالث، ثم البراءة عن المانع وعدم وجود مدرك شرعي؛ لما تقرر أن عدم المدرك الشرعي دليل شرعي فيحتاج إلى وجه الحكمة فينظر، والله أعلم. (نسب إلى السيد العلامة أحمد بن إسحاق بن إبراهيم).

(وأما عدم دلالاته) أي: النهي على الفساد **(لغة فلاُن الفساد)** للشيء **(عبارة عن سلب الأحكام)** له، أي: عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه **(ولا يفهم منه)** أي: من النهي **(لغة قطعاً)** يعني أن لفظ النهي ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة أصلاً يعلم ذلك قطعاً، فإنه لو قال: لا تبع هذا ولو فعلت عاقبتك ولكن تترتب عليه أحكامه لم يكن ظاهراً في التناقض^(١).

(قيل:) في الاحتجاج للقائلين بأنه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالاته شرعاً من الإجماع، وهو أنه **(فهمه السلف)** من النهي لغة، ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه.

(قلنا:) لا نسلم أن احتجاجاتهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة، بل لفهمه منه **(شرعاً)** لما تقدم من الدليل على عدم دلالاته عليه لغة.

(قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً: قد ثبت أن **(الأمر يقتضي^(٢) الصحة)** بما مر من أن الصحة موافقة الأمر **(والنهي نقيضه، فاقترض نقيضها)** وهو الفساد؛ لوجوب

(قوله:) «عبارة عن سلب الأحكام له» أي: للشيء، ولو قال: عن سلب أحكامه لكان أظهر، لكن المؤلف رحمته الله أثر الاختصاص لئلا يحتاج إلى ذكر ما عاد إليه الضمير، أعني لفظ الشيء.

(قوله:) «أي عدم ترتب ثمراته وآثاره عليه» وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات؛ لأن حكم العبادة حصول الامتثال أو سقوط القضاء.

(قوله:) «لم يكن ظاهراً في التناقض» هكذا في شرح المختصر، أراد أن كون التناقض ظاهراً كاف في نفي ظهور^[١] دلالة النهي على الفساد. وعبارة الحواشي: وليس بتناقض اتفاقاً.

(قوله:) «والنهي نقيضه» والنقيضان مقتضاهما نقيضان؛ فلذا قال المؤلف رحمته الله: «فاقترض» أي: النهي «نقيضها» أي: الصحة، وهو الفساد.

(١) إن كان دعوى القائل: إن ذلك من قبيل الظاهر في الفساد لغة فله أن يجيب على هذا بما سيجيب المؤلف رحمته الله من حجة الرابع فتدبر. (من خط المولى ضياء الدين زيد بن محمد رحمته الله).

(٢) أقول: فيه بحث؛ لأن الصحة ليست إلا موافقة الأمر، فالصحة عند كل أمر هي موافقة أمره، وذلك مقتضى نفس الأمر. نعم، الصحة الشرعية موافقة أمر الشارع، وبالجملية كل أمر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الأمر وموافقة أمره؛ ولهذا من لم يقل بالشرع إذا امتثل زيد لأمر أحد يقول: إنه صحيح عند الأمر بذلك الأمر. (ميرزا جان).

[١] - الظاهر أن يقال: كاف في ظهور. إلخ؛ لأنه لو تناقض ثبت أن النهي يدل على الفساد.

تقابل أحكام المتقابلات.

(قلنا: لا) نسلم أن الأمر **(يقتضيها لغة)** بل شرعاً، ونحن نقول بمثله في النهي، فيقتضي الفساد شرعاً.

سلمنا أنه يقتضيها لغة فلا نسلم أن النهي نقيضه، إنما نقيضه ^(١) عدم الأمر، وهو أعم من النهي، والأعم لا يستلزم الأخص.

(سلمنا) ذلك **(فلا)** نسلم أنه **(يجب اختلاف أحكام المتقابلات)** لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلاً عن تناقض أحكامها.

(سلمنا) وجوب الاختلاف ^(٢) **(فاللازم)** حينئذ **(أن لا يكون)** مقتضياً **(للصحة)** ^(٣) لأنه نقيض اقتضاء الصحة **(وهو أعم)** من اقتضاء الفساد، فمن أين يلزم في النهي اقتضاؤه؟

لا يقال: إذا سلمتم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات يلزم أن يكون النهي مقتضياً للفساد؛ لأن المراد ^(٤) من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والآثار

(قوله): «لا نسلم أن الأمر يقتضيها» أي: يقتضي الصحة لغة، بل إنما يقتضيها شرعاً، ومرادكم دلالة عليه لغة، ومثله منوع في الأمر.

(قوله): «في لازم واحد» كالسواد والبياض فإنهما مشتركان في الرؤية والحدوث.

(قوله): «لا يقال إذا سلمتم... إلخ» هذا الإيراد وجوابه أشار إليها في الحواشي، وتوضيحه أن يقال: التسليم صحيح إذا أريد بالأحكام النسب الإيجابية أو السلبية، أعني اقتضاء الصحة وعدم اقتضاها كما ذكرتم، وأما إذا أريد بها الآثار المترتبة عليها وهي الصحة والفساد فتسليم وجوب اختلاف أحكامها بهذا المعنى يلزم منه أن يكون النهي مقتضياً للفساد، وهو مدعى المخالف، فلا يصح التسليم،=

(١) فيه: أنه إذا اقتضى عدم الأمر الفساد لزم اقتضاء النهي إياه؛ لأن لازم الأعم لازم للأخص، ولا دخل لعدم استلزام عدم الأمر للنهي في نفي الاقتضاء فتأمل. (منقولة).

(٢) أي: وجوب تناقض أحكام المتقابلات لكن لا نسلم أنه يستلزم المطلوب، أعني كون النهي مقتضياً للفساد؛ لأن حكم الأمر هو أنه يقتضي الصحة، فنقيضه هو أنه لا يقتضي الصحة، وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة، أعني الفساد، والأعم لا يستلزم الأخص، هذا إذا أريد بأحكامها النسب الإيجابية أو السلبية، وإن أريد به مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الأخير ولزم الاقتصار على ما تقدم. (سعد).

(٣) لا أن يقتضي الفساد، فإن هذا أخص، ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص. (رفواً).

(٤) تعليل للزوم.

المرتبة عليه لا ما لا يقتضيه.

لأننا نقول: نحن إنما سلمنا وجوب اختلاف أحكامها بناء على أن الحكم أعم مما ذكرتم^(١)، فالمنع بحاله ولا تتجاوزته إلى غيره.

احتج القائلون بالمذهب **(الثالث)** وهو أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان:

أما الأول: فتقريره أنها **(لو صحت الصلاة المنهي عنها)** بناء على عدم الوساطة بين الصحة والفساد **(لكانت مأموراً بها ندباً؛ لعموم أدلة طلب العبادات)** مثل قوله ﷺ: ((الصلاة غير موضوع، فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر)) رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة.

وما روي عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، مرني بعمل -وفي رواية: مرني بأمر- ينفعني الله به -وفي رواية: دلني على عمل أدخل به الجنة-، قال: ((عليك بالصوم فإنه لا عدل له)) وفي رواية ((فإنه لا مثل له)) رواه النسائي وابن

= وحاصل الجواب أنا لا نريد بالأحكام ما ذكرتم، بل ما هو أعم، وهو النسبة الإيجابية أو السلبية، أعني اقتضاء الصحة وعدم اقتضاءها، وقد عرفت أنه أعم من اقتضاء الفساد، ولا يضر تسليم ذلك، فقوله: «فالمنع بحاله» أعني منع اقتضاء الفساد «ولا يتجاوزته» أي: هذا الحكم الأعم إلى غيره، وهو اقتضاء الفساد الذي هو أخص منه. فقول المؤلف ﷺ «لا مالا يقتضيه» يعني لا النسبة الإيجابية أو السلبية، ولو قال كذلك لكان أظهر، وعبرة الحواشي: هذا إذا أريد بأحكامها^[١] النسب الإيجابية أو السلبية، وإن أريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يصح إثبات هذا الأخير ولزم الاقتصار على ما تقدم. وقوله: «فالمنع بحاله» أي: تقف عليه؛ علة لعدم إفادته. **(قوله):** «بناء على عدم الوساطة بين الصحة والفساد» فتكون هذه العبارة كقول ابن الحاجب: لو لم يفسد^[٢]، فيلزم الفساد من بطلان الملزوم وهو الصحة في عبارة المؤلف ﷺ كما لزم الفساد من بطلان الملزوم في عبارة ابن الحاجب وهو عدم الفساد، بخلاف ما لو ثبتت الوساطة بين الصحة والفساد فإنه لا يلزم من بطلان الصحة الفساد، وقد سبق للمؤلف ﷺ مثل هذا في قوله: وأيضاً لو صح أي لو لم يفسد لعدم الوساطة.. إلخ.

(١) أي: أعم من أن يراد بالأحكام الآثار المترتبة، بل المراد النسب الإيجابية أو السلبية، وهو أعم من ذلك، فالمنع -أي: منع اقتضاء الفساد- حيثئذ بحاله.

[١]- يعني يتوجه المنع الأخير إذا أريد بأن أحكام المتقابلات تقتضي كذا ولا تقتضي كذا، وإن أريد ما يتعلق به الاقتضاء من الآثار المترتبة عليها كالصحة مثلاً لم يتأت المنع الأخير ولزوم الاقتصار على المنع المتقدم. (علوي).

[٢]- لزم من نفيه حكمة للمنهى فيلزم.. إلخ. (ح).

خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه.

(فيجتمع النقيضان) لأن الأمر لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، وهو محال.

وأما الثاني: فلما استدل به الرابع وسيأتي.

وأيضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بقاء مغسوب والذبح بسكين مغسوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعه لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق والمملك وأحكام الوطء من تكميل المهر والإحلال وغير ذلك؛ لأنها منهي عنها، واللازم باطل بالاتفاق^(١).

والجواب: أن ما ذكره من النهي في الصور المذكورة عائد إلى أمور مقارنة خارجة^(٢).

(قوله): «وأيضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد.. إلخ» هذا حاصل ما ذكره صاحب المقنع للمذهب الرابع كما سبقت الإشارة إليه.

(قوله): «في غير باب العبادات» لم يقل المؤلف عليه السلام: في باب المعاملات ليشمل ما ليس بمعاملة، كالذبح بسكين مغسوب وغسل النجاسة والوطء في زمن الحيض مما ليس بمعاملة لكن قد تقدم للمؤلف عليه السلام أن ما ليس بعبادة ولا معاملة فإنما يدل النهي على قبح المنهي عنه كالزنا وشرب الخمر، وظاهره أنه خارج عن البحث فينظر.

(قوله): «وأحكام الطلاق» من البيئونة ونحوها، وأحكام الملك من صحة التصرف ونحوها.

(قوله): «والإحلال» أي: إحلال النكاح بعد البيئونة بثلاث الطلاق.

(قوله): «واللازم باطل بالاتفاق» يقال: إذا كان الناصر من القائلين بدلالة النهي على الفساد فخلافه في طلاق البدعة ظاهر، فينظر.

(قوله): «عائد إلى أمور مقارنة خارجة» لم يتعرض في المجزي لهذا الوجه، وإنما أجاب بالوجه الثاني للشار إليه بقوله: ولو سلم فتصحيحها.. إلخ، ولفظ المجزي: والجواب: أنه إذا ثبت أن الحكم بفساد المنهي عنه إنما علقه السلف من الصحابة والتابعين بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار أمر آخر على ما بيناه وأوضحنا الحال فيه صار^[١] هذا أصلاً فيا 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 إلى الحكم بالخصوص وعمّا تقتضيه حقيقة اللفظ إلى مقتضى مجازه إذا دلت الدلالة عليه، قال: وهذا بين. اهـ وقد نقلناه فيما سبق.

(١) في حاشية ما لفظه: خلاف الناصر وغيره في طلاق البدعة ظاهر، وكذلك في البيع وقت النداء كما تقدم قريباً، ولعله يريد بين أهل المذهب وغيرهم.

(٢) يعني ونحن نقول بعدم اقتضاء النهي الفساد في العائد إلى أمر خارج مقارن للمنهي عنه في باب المعاملات.. إلخ ما تقدم.

[١] - في المطبوع: فصار. والصواب حذف الفاء كما تقدم.

ولو سلم فتصحيحها لدليل من خارج؛ بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الأنكحة والبيوع وغيرها بمجرد النهي كما تقدم.

احتج (الرابع) وهو القائل بأنه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعاً بأن النهي **(لو دل)** على الفساد لغة أو شرعاً **(لناقض التصريح بالصحة)** لغة أو شرعاً، واللازم باطل. أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فإن الشارع لو قال: نهيتك عن الربا نهي تحريم، ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سبباً للملك؛ لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع.

(قلنا) لا نسلم الملازمة؛ إذ **(قد يصرح بخلاف الظاهر)** ونحن لم ندع إلا أن النهي ظاهر في الفساد، والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن.

احتج أهل المذهب **(الخامس)** وهم الحنفية بأن **(المنهي عنه في صوم يوم النحر**

قوله): «ولو سلم فتصحيحها» مبتدأ، خبره قوله: لدليل من خارج.

(قوله): «استدلال السلف.. إلخ» هذا تعليل لكون تصحيحها لدليل خارج عن النهي؛ إذ لو كان لا لأمر خارج ناقض استدلال السلف بمجرد النهي على [١] الفساد والمراد باستدلال السلف ما عرفت من المقول عن أبي طالب في المجزي. ولم يتعرض المؤلف رحمته هنا لم أجاب به فيما سلف حيث قال: على أننا لا ندعي إلا أن الفساد مقتضى النهي ظاهراً، فإذا قامت دلالة بخلاف الظاهر اتبعت - استغناء بإيراده هنالك.

(قوله): «قلنا: قد يصرح بخلاف الظاهر» هكذا في شرح المختصر، يقال: فيجواب [٢] بمثل هذا عن الاستدلال بقوله فيما سبق: ولو فعلت لعاقبتك.. إلخ مع أنه استدلال للمذهب المختار؛ إذ لا فرق، والله أعلم.

(قوله): «الخامس وهم الحنفية بأن المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي.. إلخ» هذا الاستدلال لا ينطبق على التفصيل الذي نقله المؤلف رحمته عن الحنفية فيما سبق، وإنما يناسب القول بدلالة النهي عن الصحة مطلقاً. وتحقيق هذا الاستدلال والجواب أنه لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي، واللازم متف، أما الملازمة فلأن المنهي عنه إذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً معتبراً؛ لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح، وأما انتفاء اللازم فلأننا نعلم أن المنهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإسماء والدعاء. والجواب أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً، بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم، وهو الصورة [٣] المعينة صحت أم لا، كما تقول: صلاة صحيحة وصلاة فاسدة، ويدل عليه قوله رحمته: «(دعي الصلاة أيام أقرئك)» وصلاة الحائض لا تصح اتفاقاً.

[١]- في المطبوع: عن الفساد. ولعل الصواب: على.

[٢]- في نسخة: فكذا يجاب.

[٣]- في المطبوع: وهو الصلاة المعينة.

وصلاة الوقت المكروه شرعي للقطع بأن المنهي عنه فيهما إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء، **(وكل شرعي صحيح)** لأن المراد بالشرعي المعتبر في الشرع، ولا معتبر إلا الصحيح.

(و) الجواب: أن (الكبرى) ^(١) ممنوعة لأننا لا نسلم أن الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم، بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم، وهو الصورة المعينة ^(٢) والحالة المخصوصة صحت أم لا، تقول: صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة، وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة.

(قوله): «تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة» فإن اعترض بأن إطلاق الصلاة على ذلك مجاز منعت الصغرى؛ فيقال: لا نسلم أن إطلاق الشرعي على المنهي عنه حقيقة، لم لا يكون مجازاً؟ وقد استدلت لهم في الحواشي باستدلال آخر يتم معه الجواب مع القول بأن الشرعي هو المعتبر شرعاً، ثم أجاب عنه بجواب تركناه خشية التطويل.

(١) قال في نجاح الطالب بعد حكاية كلام ابن الحاجب ما لفظه: والأقرب في تحرير هذا الجواب على قود ما قدمناه أنه بعدما تحورت صورة شرعية لها أحكام كالبيع مثلاً إذا انضم إلى هذا المجموع قيد آخر صار هذا المجموع الأول ظناً منهم أي: الخفية لإلغاء هذا القيد وبقاء حكم المجموع الأول على حاله كما قالوا: إنما البيع مثل الربا، فكأنه قال: إذا انضم إلى هذا المجموع الذي له تلك الأحكام القيد الفلاني صار حكم المجموع كذا فلا تفعلوه، فالمنهي عنه الأمر الشرعي الأول باعتبار توهمهم عدم تغيير القيد له، ومثاله: إذا جاءك زيد فأكرمه، ثم يقول: إذا جاءك ركباً فأهنه، فهو في التحقيق مطلق ومقيد. وأما قول المصنف: إن الشرعي ليس معناه المعتبر فكلام غير معتبر، وكيف والمراد المعتبر شرعاً فكيف يكون غير شرعي؟ و((دعي الصلاة أيام أقرائك)) مثل ما ذكرنا سواء سواء، فليتأمل.

(٢) أي: المشتتة على الأركان صحت أم لا، أي: اشتملت على الشرائط أيضاً أم لا، وذلك هو الحق، وإلا لزم دخول شرائط الشيء فيه؛ إذ بها اعتباره فيتصور؛ ولذا يقال: صلاة صحيحة وفاسدة، وقال عليه السلام: ((دعي الصلاة أيام أقرائك)). (فصول البدائع). ووجه الاستدلال به أن تقول: لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحائض بوجه ما؛ لأنها منهيّة عن الصلاة، والصلاة المنهيّة عنها ليست هي اللغوية، فيتعين أن تكون هي الشرعية. والدليل على أنها منهيّة هذا الحديث. (سبكي على المختصر).

[الباب الثالث: العموم والخصوص]

(الباب الثالث) من المقصد الرابع (في) مباحث (العموم والخصوص) (١)

وما يلحق بهما وفيه أربعة فصول:

[فصل: في ذكر العام]

(فصل: العام الكلمة الدالة دفعة على جميع ما تصلح له) (٢) بوضع واحد)

فقوله: «الكلمة» جنس قريب، وفيه تنبيه على أن العموم من عوارض الألفاظ.

(قوله): «وما يلحق بهما» وهو المطلق والمقيد كما سيصرح بذلك المؤلف رحمه الله في آخر الباب.
(قوله): «على جميع ما تصلح له أي: الذي تصلح له الكلمة من الأفراد. والمراد صلوح الكلمة باعتبار معناها، مثلاً الرجل كلمة دالة على جميع ما يصلح معناها له من الأفراد، بأن تصدق للماهية على كل واحد من الأفراد ويخبر بها عنه.
(قوله): «جنس قريب» فهو أقرب من اللفظ في حد أبي الحسين ومن قول ابن الحاجب ما دال.. إلخ. ولعله يدخل في الكلمة للوصول مع صلته؛ فلا يريد ما أورده ابن الحاجب على حد الغزالي حيث قال: اللفظ الواحد.. إلخ من أنه ليس بجامع لخروج للوصول مع صلته؛ لأنه ليس بلفظ واحد، وأجاب عن ذلك في شرح للمختصر بأجوبة تركاها خشية التويل.
(قوله): «من عوارض الألفاظ» هذا بناء على ما استقر به المؤلف رحمه الله [١] في الشرح في آخر البحث حيث قال: والأقرب أنه في اللغة للأمرين وفي الاصطلاح للألفاظ لا غير، وأما في المتن فبنى على أنه حقيقة في المعاني أيضاً حيث قال: وفي المعاني كذلك يعني حقيقة كما في الألفاظ، فاللائم للمتن عدم التقييد بالكلمة؛ ولذا صرح المؤلف فيما يأتي بأن التحديد باستغراق اللفظ مختص بمن لم يقل إنه حقيقة في المعاني.

(١) من أقوى الأدلة على العمل بالعام حديث أبي هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ عن الحمر فيها زكاة؟ فقال: ((ما جاءني فيها شيء إلا هذه الآية الفادة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزئلة]، رواه أحمد، وفي الصحيحين معناه. (من المستقى). فاستدلالة ﷺ بالعموم ظاهر في شرعية التطوع بالصدقة عن الحمر وقد قال معنى ذلك ابن تيمية في المستقى أيضاً. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد). والأولى أن يقال: فاستدلالة ﷺ بالآية على شرعية التطوع بالصدقة عن الحمر ظاهر في اعتبار العموم تأمل.

(*) قال في الغيث الهامع: دلالة [٢] العموم كلية، أي: محكوم فيه على كل فرد بحيث لا يبقى فرد، فقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [توبة: ٥] بمنزلة قوله: اقتلوا زيدا المشرك وعمراً المشرك وهكذا حتى لا يبقى فرد منهم إلا تناوله اللفظ، وهذا مثل قولنا: كل رجل يشبعه رغيفان، أي: كل واحد على انفراده. وليست دلالته من باب الكل، وهو الحكم على المجموع من حيث هو كأسماء العدد كقولنا: العشرة زوج.
 (٢) واحترز بقوله: ما تصلح له عما لا تصلح له، فعدم استغراق «ما» لمن يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له - أي: عدم صدقها عليه - لا لكونها غير عامة. (من شرح أبي زرعة على الجمع).

[١] - في أول بحث العموم بقوله: والأقرب أنه في اللغة للأمرين، قبيل مسألة اختلف في الصيغ.. إلخ. (ح من خط شيخه).

[٢] - في الغيث الهامع: مدلول العموم.

وقوله: «الدالة دفعة على جميع ما تصلح له» يخرج نحو: «زيد»؛ لما في لفظ «جميع» من التنبيه على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له، ويخرج المعهودين وهؤلاء؛ لما فيه من الإشعار بالشمول والإحاطة لما تصلح له، ويخرج النكرات في الإثبات وحداناً وتثنية وجمعاً عدداً كانت أو غير عدد، فإن رجلاً مثلاً يصلح لكل ذكر من

(قوله): «وقوله الدالة.. إلخ» يعني أن هذا اللفظ يخرج أموراً، لكن خروج بعضها بلفظ الجميع وبعضها بلفظ دفعة وبعضها بقيد الصلوح، فأخرج ما ذكر من الأمور بالنظر إلى ما اشتمل عليه هذا اللفظ من القيود، وليس المراد أن كل واحد من هذه الأمور يخرج مجموع هذا اللفظ. وينظر لم قدم المؤلف [١] الاحتراز بالقيد الثاني على الأول؟ والفرق بينهما أن الجميع يصدق مع الشمول على سبيل البذل كما أشار إليه المؤلف بقوله: لكل ذكر، بخلاف قوله: دفعة، ولأن قيد الجميع يخرج المعهودين، بخلاف قوله: دفعة.

(قوله): «يخرج نحو زيد» مما مدلوله معنى متحد لا تعدد فيه، وأراد المؤلف ﷺ أنه خارج بهذا القيد وإن خرج أيضاً بقيد الصلوح؛ إذ لا محذور في ذلك، وإنما ذكر المؤلف ﷺ إخراج هذا القيد دون قيد الصلوح لتقدم هذا القيد، ولم يرد المؤلف ﷺ أنه خارج بهذا القيد فقط وأنه داخل في قيد الصلوح؛ إذ لا يصح ذلك؛ لأن المراد صلوح الكلي، وزيد ليس بكلي. واعلم أن خروج نحو زيد بما ذكر إنما هو بالنظر إلى دلالة على معناه الشخصي، وأما بالنظر إلى أن معناه ذو أجزاء فخروجه بقيد الصلوح فقط؛ لأنه دال على جميع تلك الأجزاء دفعة كدلالة عشرة على أجزائها، لكنه لا يصلح لها صلوح الكلي للجزئيات، بل صلوح الكل للأجزاء، وسيوضح لك المراد عند قول المؤلف ﷺ: ومنه يعلم عدم ورود نحو عشرة.. إلخ.

(قوله): «لما في لفظ جميع من التنبيه.. إلخ» لأن الشمول والإحاطة إنما يتحققان مع التعدد، فيكون الاحتراز بناء على ملاحظة أخذ التعدد قيداً في الحد لئتم ما ذكر، كأنه قيل: الكلمة المتعدد ما تصلح له. واعلم أن المؤلف ﷺ أخذ قيد الصلوح من حد أبي الحسين، وقد أورد عليه ابن الحاجب وشرح كلامه أنه إن أراد صلوح الكل للأجزاء بمعنى دلالة لفظ الكل عليها وإفادته لها دخل فيه ما ليس بعام من كل لفظ موضوع لمعنى مركب نحو عشرة ومائة بالنظر إلى أجزائها، بل يدخل فيه نحو زيد وعمرو لتركب معانيها من أجزاء كما ذكره السعد، وخروج عنه ما هو عام قطعاً، كالرجل فإنه مستغرق لجزئيات مدلوله. وإن أراد صلوح الكلي لجزئياته بمعنى صدقه عليها وصحة الإخبار به عنها خرج ما ذكرنا، وورد عليه خروج ما هو عام من المجموع المعرفة، نحو الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد مما ليست بجزئيات لتلك المجموع على ما هو المختار من أن عمومها ليس باعتبار تناولها لجزئياتها التي هي كل جمع جمع، بل باعتبار تناولها للأحاد، إذا عرفت ما ذكرنا فالظاهر أن المؤلف ﷺ أراد بالصلوح صلوح الكلي للجزئيات، وهو صحة إطلاقه وصدقه عليها كما يشعر به قوله ﷺ: على تعدد ما تطلق عليه وتصلح له، وقوله: فإن رجلاً يصلح لكل ذكر.

(قوله): «ويخرج المعهودين» نحو: جاءني رجال فقلت للرجال.

(قوله): «لما فيه» أي: لما في لفظ الجميع من الشمول والإحاطة بما يصلح له، يعني وليس في المعهودين وهؤلاء إحاطة بما يصلح له، فإنها يصلحان لغير المعهودين ولغير المشار إليه المعين ولم يحيطا بهما. وقد أخرج ابن الحاجب المعهودين بقيد آخر، وما ذكره المؤلف ﷺ أوضح في إخراجهم، يعرف ذلك بمطالعة شرح المختصر وحواشيه.

[١] - ولعل وجهه أنه لو أخر لتوهم أنه قيد للصلوح وليس بمقصور. (ح).

بني آدم، لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة، بل على سبيل البدل، وقس عليه رجلين ورجالاً وعشرة وعشرات.

ومنه^(١) يعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب. والمراد بالصلوح الصدق في اللغة^(٢).

(قوله): «الصدق في اللغة» أي: صدق الإطلاق.

(قوله): «والمراد بالصلوح الصدق في اللغة» أي: صدق إطلاق اللفظ كما يشعر بذلك أيضاً قوله: ومنه يعلم عدم ورود عشرة على طرد الحد، يعني كما أورده ابن الحاجب على حد أبي الحسين، فإن إيراده مبني على أن نحو مائة وعشرة تستغرق ما تصلح له صلوح الكل للأجزاء؛ إذ لا يخرج عنه شيء من المتعدد الذي يفيله، وهو معنى الاستغراق، مع أنه ليس بعام، ودفع المؤلف عليه السلام له مبني على أن المراد صلوح الكلي للجزئيات ليندفع إيراد ابن الحاجب؛ فلذا قال المؤلف عليه السلام: ومنه يعلم، أي: من معنى الصلوح المستفاد من قوله: فإن رجلاً مثلاً يصلح لكل ذكر.. إلخ، وسيأتي أيضاً في بحث أن الجمع المنكر ليس بعام تصريح المؤلف عليه السلام بأن المراد صلوح الكلي للجزئيات حيث قال: وشأن العام أن يراد به جميع الجزئيات، إذا عرفت أن مراد المؤلف صلوح الكلي للجزئيات لزم خروج نحو الرجال عن حد المؤلف باعتبار تناوله لكل فرد على ما هو المختار، ولزم كون عمومه باعتبار تناوله لكل جماعة، فيخالف ما بنى عليه المؤلف عليه السلام في بحث الجمع للمعرف حيث قال: واعلم أن الجمع للمحلي.. إلخ، والأولى أن يراد صلوح الكلي للجزئيات، ويوجه هذا الصلوح في الجمع للمعرف بتوجيه يصح معه تناول الجمع لكل فرد ويندفع به عن كلام المؤلف عليه السلام الاختلاف، بأن يقال: المراد صلوح اللفظ لأن يراد به جميع جزئيات مسماة كما في الرجل، أو لأن يراد به جميع جزئيات ما اشتمل عليه اللفظ تحقيقاً كالرجال، فإن أفرادها هي جزئيات لمسمى رجل المتضمن له لفظ رجال، أو تقديرها كالنساء لأنه بمنزلة الجمع للفظ يراد به المرأة^[١]، وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ عليه السلام في^[٢] في شرح الفصول والمحقق التفتازاني في حواشي شرح المختصر، وبما ذكرنا يظهر أن نحو عشرة بالنظر إلى كل فرد من العشرات داخل في قيد الصلوح للجزئيات؛ إذ يصح إطلاقها على كل واحد من العشرات، وإنما خرجت بقوله: دفعة، وأما بالنظر إلى أجزائها التي تركبت العشرة منها فخرجها بقيد الصلوح. وأما نحو زيد وعمرو فخروجه بالنظر إلى معناه الشخصي بقيد الجميع، وبالنظر إلى أجزائه بقيد الصلوح كعشرة بالنظر إلى أجزائها، وإنما وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والإجمال لعدم تصريح المؤلف عليه السلام بتفسير الصلوح، والله أعلم.

(١) قال العضد: لا يخفى عليك أن ما يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنه من الأحاد، وعشرة لا تستغرقها، إنما تتناولها تناول صلوحية على البدل.

(٢) مطابقة أو استلزاماً، فعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إلا لمخصص، كقوله تعالى: ﴿كَيْبَ عَلَيْكُمُ الصَّبَا﴾ [البقرة: ١٨٣] فإن وجوبه عام لأشخاص المكلفين، ويستلزم عموم الأحوال كحال الحيض، والأزمنة كزمن السفر. وكقوله تعالى: ﴿فَسَاوُكُم حَرْثُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، فإنه عام لإباحة الزوجات في كل حال حتى حال الحيض وكل زمان حتى نهار رمضان وكل مكان حتى المساجد لولا تخصيصها. (طبري).

[١] - في هامش (١): يرادف المرأة.

[٢] - وسينقله المحشي فيما يأتي.

وقوله: «بوضع واحد^(١)» يدخل المشترك وما له حقيقة ومجاز، فإن لفظ «العيون» إذا أريد به المبصرة^(٢) دون الفؤارة والأسد إذا أريد به استغراق السبع دون الشجاع عام؛ لأن الشرط إنما هو شمول الأفراد الحاصلة مع وضع واحد، ومن اعتقد أن المشترك عند تجرده عن القرينة وماله حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على إرادة الجميع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله: بوضع واحد جامعاً^(٣).

وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وما له حقيقة ومجاز على جميع معانيهما إن لم يكن بينهما تناف، فالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم جعلوهما من قسم العام؛ بناء على أن نسبة المشترك إلى معانيه كنسبة العام إلى أفرادها، فكما أن العام عند التجرد يستفاد منه جميع الأفراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني.

(قوله): «بناء على أن نسبة المشترك إلى معانيه.. إلخ» يعني أن لفظ المشترك اللفظي موضوع لها كما أن لفظ العام موضوع لها.

(قوله): «جميع الأفراد» لعله إنما قال في العام: جميع الأفراد وفي المشترك جميع المعاني لأن الأفراد كثيراً ما يراد بها الجزئيات، بخلاف المعاني^[١]، أو يقال: هذا من التفنن في العبارة.

(١) ولولا هذا القيد لما صدق الحد على لفظ العين المتناول لجميع أفراد الباصرة مع أنه عام، وللزم في عمومه استغراقه لجميع أفراد معانيه المتعددة، وهذا معنى قول الإمام في المحصول: إن قولنا: بوضع واحد احتراز عن المشترك والذي له حقيقة ومجاز فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومه معاً، ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر إلى أن ما يصلح^[٢] له المشترك بحسب إطلاق واحد ليس هو جميع أفراد المفهومين، بل أفراد مفهوم واحد. (سعد الدين). وذلك لأن اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذي نصبت له القرينة.

(*) ونخرج المشترك إذا أريد به معناه، فإنه مستغرق لما يصلح له لكن بوضعين لا بوضع واحد، فتناوله لهما ليس من العموم. (أبو زرعة).

(٢) يعني إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد.

(٣) لأن المشترك يشمل الأفراد بوضعين أو أوضاع.

[١] - الوجه ظاهر، وهو أن العام متحد المعنى فلا يصح في حقه جميع المعاني والله أعلم. (ح عن خط شيخه).

[٢] - يعني فاكتمى عنه بقيد الصلاحية.

والرازي وغيره لا يعدونها من قسم العام، وإنما نزل ترك البيان^(١) في مقام الاحتمال منزلة العموم^(٢)؛ ولهذا قال بعض الشافعية: إن الأئمة لم يريدوا العموم، وإنما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم، لما رأوهم يقولون بإطلاق المشترك على معنييه ظنوا أنهم أحقوه بالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه.

(و) اعلم أن الاتفاق وقع على أن (العموم توصف^(٣) به الألفاظ حقيقة)

(قوله): «وإنما نزل ترك البيان في مقام الاحتمال.. إلخ» يعني أن تناول المشترك لمعنييه ليس من الشمول الوضعي، بل من حيث إن الخطاب إذا جاء وقت العمل ولم يبين أن المقصود أحد المعنيين علم أن المراد للمجموع؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا يخرج عن العهدة إلا بالجميع؛ لأنه أحوط، لاشتراكه على مدلولات اللفظ بأسرها.

(قوله): «وإنما هذه الزيادة» أي: وصفه بالعموم.

(١) وهو عدم قيام القرينة المعينة.

(٢) تنزيل المشترك منزلة العام عند الرازي احتياطاً، وذلك أنه يقول: إن للسامع أحوالاً ثلاثة: إما أن يتوقف فيلزم التعطيل لا سيما عند وقت الحاجة، أو يحمل على أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلا الحمل على المجموع، وهو أحوط؛ لاشتراكه على مدلولات اللفظ بأسرها، ولأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، فإذا جاء وقت العمل بالخطاب ولم يبين أن المقصود أحدهما علم أن المراد المجموع، وعلى هذه الطريقة جرى الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد فقال: إن لم يقدّم دليل على تعيين أحد المعنيين للإرادة حملناه على كل منهما، لا لأنه مقتضى اللفظ وضعاً، بل لأن اللفظ دل على أحدهما ولم يعين، ولا يخرج عن عهده إلا بالجميع، قال: ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم وجوباً أو كراهة. (زرکشي).

(٣) واعلم أن منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الأمر الشامل لمتعدد، فمن اعتبر وحدته شخصية يمنع الإطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية، ومن فهم من اللغة أن وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الإطلاق. وفي تحرير ابن الهمام أن الحق أن الوحدة أعم من الشخصية والنوعية؛ لقولهم: مطر عام وخصب عام والوحدة فيها نوعية، وصوت عام والوحدة فيه شخصية؛ ولهذا اختار الماتن [١] والشارح وغيرهما أن العموم توصف به المعاني حقيقة كاللفظ. (مما نقل من خط الشيخ لطف الله رحمته الله).

(*) في الجمع وشرحه للمحلي ما لفظه: (والصحيح أنه) أي: العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني (قيل: والمعاني) أيضاً حقيقة (وقيل به) أي: بعروض العموم (في الذهني) حقيقة لوجود الشمول المتعدد فيه، بخلاف الخارجي، والمطر والخصب مثلاً في محل غيرهما في محل آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي، وعلى الأول استعماله في الذهني مجازي أيضاً، وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ.

[١] - يعني ابن الحاجب والشارح يعني العضد.

بمعنى أن كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لا فيه يسمى عاماً حقيقة، أما لو كانت الشركة في الاسم نفسه لا في مفهومه فهو مشترك لا عام، فعرف أن عروض العموم للألفاظ باعتبار معانيها^(١).

(و) اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه من عوارضها حقيقة، فتوصف به **(المعاني كذلك)** يعني حقيقة كما في الألفاظ^(٢)، فيكون للقدر المشترك بينهما، وهو رأي أبي بكر الرازي^(٣) من الحنفية وحكاه عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب.

ومنهم من ذهب إلى أنه موضوع لكل من الألفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي، وهو في غاية السقوط؛ لما تقرر من أن المجاز أولى من الاشتراك، وذلك **(كعم المطر والخصب)** الناس^(٤) وعمهم العطاء **(و) عمهم (الصوت)** يعني أنه مسموع لهم على جهة الشمول^(٥)، ونحو ذلك كثير، وهذا الإطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

(و) والمعاني الكلية^(٦) التي يتصورها الإنسان كالأجناس والأنواع فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة^(٧) تحتها **(فهو)** أي: العموم **(شمول أمر**

قوله): «فيكون للقدر المشترك بينهما» وهو شمول أمر متعدد.

(١) لا باعتبارها مجردة عنها؛ إذ لا وجه له.

(٢) فكما يصدق: لفظ عام، يصدق: معنى عام حقيقة. (محلي).

(٣) أحمد بن علي.

(٤) عبارة العضد: البلاد.

(٥) وإلا فعروض الصوت إنها هو لجوهر الهواء.

(٦) فيه إشارة إلى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عيناً كالطر وعرضاً كالخصب، وقد لا يكون كالمعاني الكلية. (سعد).

(٧) ولذلك يقول المنطقيون: العام ما لا يمنع تصوره الشركة فيه، والخاص بخلافه. (من العضد). وما لا يمنع الشركة هو مفهوم الكلي، وأنت خبير بأنهم إنها يقولون ذلك للكلي لا للعام، بل للعام والخاص عندهم إنها يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس، =.....=

لمتعدد^(١) سواء كان ذلك الأمر لفظاً أو معنى.

فإن قيل: لا نسلم أن العموم حقيقة في شمول أمر متعدد، بل هو حقيقة في شمول أمر متحد لمتعدد، وما ذكرتموه من عموم المطر والخصب والإعطاء والصوت ليس كذلك؛ لأنه بالحقيقة شمول متعدد هو أجزاء المطر لمتعدد هو أجزاء الأرض، وكذلك العطاء والإنعام الخاص بكل واحد من الناس.

وكذلك الصوت فإن الواصل منه إلى صماخ زيد غير الواصل منه إلى صماخ غيره، وإلا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعددة^(٢)، وهو محال، ولو سلم أنه يدرك في

(قوله): «ولو سلم أنه: أي: الصوت «يدرك في محله» أي: تدركه حاسة السمع في الحل الذي حصل الصوت بالقرع فيه أي في ذلك للحل، فالإلزام بحلول للمعنى الواحد في محال متعددة مبني على أنه لا يدرك في محله، بل يدرك بواسطة حلول الصوت في الهواء فيتموج الهواء به حتى يصل إلى الصماخ فيقع في أي صماخ^[١] كما هو رأي الأكثر، لا على ما هو رأي البعض من أن الصوت العام أدرك في محله الذي وقع فيه فلا حلول للمعنى الشخصي في محال متعددة.

= أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط. (سعد). ولقائل أن يقول: ليس الغرض من هذا الكلام أن المنطقيين يعرفون العام بما لا يمنع تصوره الشركة، بل المقصود أن كل عام عندهم كلي؛ لأن كل عام يصدق على كثيرين؛ لأنه يجب صدقه على الخاص وعلى غيره تحقيقاً للمعنى العموم، وكل ما يصدق على كثيرين فهو كلي، وكل كلي لا يمنع تصوره الشركة، فيكون كل عام عندهم لا يمنع تصوره الشركة، فهم وإن لم يصرحوا بأن العام لا يمنع تصوره الشركة لكنهم يقولون به من جهة المعنى قطعاً، وكذلك كل كلي عندهم عام؛ لأن الكلي يجب أن يكون أعم من كل واحد من جزئياته قطعاً، ولهذا يقال: الإنسان أعم من زيد مطلقاً، وكذلك يقولون: كل جزئي حقيقي فهو خاص؛ لأن كل جزئي حقيقي مندرج تحت أعم، وكل مندرج تحت أعم فهو خاص، فيكون كل جزئي حقيقي خاصاً، ويلزمه بعكس الاستقامة أن يكون بعض الخاص جزئياً حقيقياً، ومعلوم أن كل جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة، فيصدق في الجملة: أن الخاص يمنع تصوره الشركة، وهذا القدر كاف في إثبات مطلوب المصنف، وهو أن المعاني الكلية عندهم متصفة بالعموم. (جواهر التحقيق).

(١) إشارة إلى أن له مفهوماً واحداً شاملاً لعموم الألفاظ والمعاني، فيندفع ما يقال: إن مجرد صحة الإطلاق لا يوجب كونه حقيقة؛ لجواز أن يكون مجازاً، وهو خير من الاشتراك. (سعد الدين). قوله: هو شمول أمر.. إلخ قال صاحب جواهر التحقيق: فيكون العموم حقيقة في عموم الألفاظ وعموم المعاني؛ لأنه ظهر أنه حقيقة في حقيقة مشتركة بينهما، وهو شمول أمر لمتعدد مطلقاً، وفيه إشارة إلى أن العموم مشترك بين عموم الألفاظ وعموم المعاني اشتراكاً معنوياً لا اشتراكاً لفظياً. اهـ بلفظه.

(٢) وهي الصباغات مثلاً.

[١]- في نسخ: فيقع في صماخ هذا السامع غير ما وقع في صماخ الآخرين. (ح).

محله كما هو رأي^(١) البعض لزم أن تكون ذات الشمس والقمر عاماً لأنه يراها كل مبصر، وبالجمله^(٢) فإن تعلق معنى واحد بمتعدد لا يتصور في المعاني الخارجية كما بينها، إنما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية، والأصوليون ينكرون وجودها. فالجواب أن النزاع إن كان فيما يعتبره أهل اللغة في العموم فقد نبهناك على ما هو شائع عنهم، والمنع لمثله مكابرة، على أنهم لا يعتبرون تقييد الأمر الموصوف بالعموم^(٣) بالوحدة الحقيقة، بل يكتفون بمطلق الشمول لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلاً للموجودات المتجانسة منزلة واحد لا اشتراكها في الماهية من حيث

(قوله): «والأصوليون ينكرون وجودها» لما عرفناك به في مبادي الكتاب من أنهم ينفون الوجود الذهني المسمى بالوجود الظلي وغير الأصل، وإنما يثبتون الوجود الخارجي الذي تترتب عليه الآثار كالحرق النار ونحو ذلك.

(١) وذلك على الخلاف في إدراك الصوت هل هو بوصوله إلى الصماخ أو أنه يدركه السمع في محله بدون وصوله.
(٢) قوله: وبالجمله.. إلخ وكذا ذكر العضد، قال: واعلم أن الإطلاق اللغوي أمره سهل، إنما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد، وذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية، إنما يتصور في المعاني الذهنية، والأصوليون ينكرون وجودها. قال سعد الدين: وهذا إنما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول في المحل، ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين. اهـ قال صاحب الجواهر بعد كلام: والتحقيق أن القائلين بعموم المعاني إنما يقولون بعمومها في المعاني الكلية المشتملة على المتعددات، ولا يقولون بعموم المعاني الجزئية الحقيقية الشخصية التي يمتنع صدقها على الأمور المتعددة المتكثرة؛ لأن العموم لغة هو الشمول، واللغة لا تساعدهم في المعاني الجزئية الشخصية لعدم شمولها، وإنما تساعدهم في المعاني الكلية لوجوب كونها شاملة للأمور المتعددة؛ ولهذا قال الغزالي: رجل له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان، أما وجوده في الأعيان فلا عموم فيه؛ إذ ليس في الوجود إلا زيد وعمرو، وقد لا يوجد رجل مطلق يشملها، وأما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم؛ لأن لفظ رجل وضع للدلالة، ونسبته إلى زيد وعمرو في الدلالة واحدة، فسمي عاماً باعتبار نسبة دلالة إلى المدلولات المتكثرة. وأما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم أيضاً إن قيل به؛ لأن معنى الرجل يسمى كلياً من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الرجل، وإذا رأى عمرأ لم يأخذ منه صورة أخرى، بل عين ما أخذه من قبل، ونسبته [١٦] إلى زيد كنسبته إلى عمرو، فإن سمي بهذا المعنى عاماً فلا بأس. ثم قال صاحب الجواهر بعد كلام ما حاصله: أن قول العضد: والأصوليون ينكرون وجودها إن أرادوا جميعهم فممنوع؛ لأن الغزالي وغيره من المحققين يقولون بوجودها، وإن أراد بعضهم فمسلم. اهـ المراد نقله.

(٣) كالمطر مثلاً، وقوله: تنزيلاً للموجودات كالقطرات مثلاً.

[١٦] - في المطبوع: من قبل رؤيته إلى زيد. والمثبت من جواهر التحقيق.

هي، وإن كان^(١) في متعارف الأصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الأكثرين^(٢).

القول الثاني: ما أفاده قوله: **(وقيل: مجازاً)** يعني أن العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازاً فوصفها به على جهة المجاز وهو قول أكثر الأصوليين وذلك **(لعدم الاطراد)** فيه بدليل معاني الأعلام كلها فإنها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازاً، ولو كان حقيقة لكان مطرداً، وهو منقوض^(٣) بالأعلام أنفسها فإنها أيضاً لا توصف به حقيقة لا مجازاً.

والحق اطراده في محل النزاع، وهو اتصاف الأمر الواحد الشامل لمتعدد لفظاً كان أو معنى بالعموم إما حقيقة وإما مجازاً على اختلاف الرأيين^(٤).

القول الثالث قوله: **(وقيل: لا)** يصح **(أيها)** فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازاً، وهو قول شذوذ من ضعفاء أهل الأصول^(٥)، وهو في غاية السقوط^(٦).

إذا عرفت ذلك **(فهو)** عند أهل القولين الأخيرين **(استغراق اللفظ لما يصلح له)** والأقرب أنه في اللغة للأمرين^(٧)، وفي الاصطلاح للألفاظ لا غير.

(قوله): «وإن كان» أي: النزاع في متعارف الأصوليين من اعتبارهم الوحدة الحقيقية «ورد السؤال» المشار إليه بقوله: فإن قيل.. إلخ؛ إذ لا يقولون بوجود المعاني الذهنية كما عرفت.

(قوله): «وهو قول شذوذ.. إلخ» وهو في غاية السقوط؛ إذ يلزمهم منع صحة عمهم المطرلة.

(١) النزاع.

(٢) وهو أنها توصف به مجازاً كما سيذكره الآن بقوله: وقيل: مجازاً.

(٣) أي: استدلال القائلين بالمجاز.

(٤) في المعاني، لا في الألفاظ فهو متفق على وصفها بالعموم.

(٥) ظن بعض العلماء بأهل الأصول.

(٦) قال الزركشي في شرح الجمع: وهو أبعد الأقوال، وفي ثبوته نظر.

(٧) الألفاظ والمعاني.

[صيغ العموم]

مسألة: اختلف في الصيغ التي تستعمل في العموم مثل **(أسماء الشرط^(١))** **(والاستفهام)** نحو: من وما وأي فيهما، ومهما وأينما في الشرط.

(والموصولات^(٢)) نحو: من وما وأي والذي **(وكل، ونحوها)** كجميع سواء كانت مثبتة أو منفية، إلا أن دخول السلب عليها يفيد سلب العموم

(قوله): اختلف في الصيغ. الخ. اعتمد المؤلف رحمه الله ما في الفصول وشرحه الشيخ العلامة رحمته الله وشرح الجوهرة من أن خلاف منكري العموم ثابت في جميع صيغ العموم سواء كانت من ألفاظ التأكيد نحو كل وجميع أو من غيرها كالوصلات، وقد قيل: إن منكري العموم لا ينافون في عموم ألفاظ التأكيد، وإنما نزعهم في غيرها، قال في شرح الجوهرة: الأظهر أن الخلاف من منكري العموم مطرد في جميع الألفاظ اهـ قال في حواشي الفصول: ويدل عليه اشتهاؤ القول بأنه لا صيغ للعموم مطلقاً. وعبرة شرح للمختصر وحواشيه مشعرة بما ذكره هذا القائل من أن النزاع في غير ألفاظ التأكيد حيث ذكرنا أن النزاع راجع إلى الصيغ التي سيذكرها ابن الحاجب هل هي للعموم أم لا؛ إذ لا يتصور نزاع في إمكان التعبير عن العموم بعبارة نحو كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك، وهذا الكلام مبني على قول منكري العموم، وأما على قول مثني العموم فقد قسمها **[١]** في الفصول عندهم إلى مثق على عمومها ومختلف فيه، وقد أشار المؤلف رحمه الله إلى هذا في آخر البحث حيث قال: إذا تقرر ذلك فالقاتلون بأن العموم له صيغة لم يقل عنهم خلاف في أن ما سبق ذكره من الألفاظ للعموم إلى آخر كلامه. إذا عرفت هذا اندفع ما يروى من مخالفة ما ذكره المؤلف رحمه الله في الفصول ولما سياتي له، وذلك أن إطلاق الخلاف هنا إما هو بالنظر إلى منكري العموم فلا مخالفة، والله أعلم.

(قوله): سواء كانت مثبتة أو منفية قد اعتبروا في إفادة لفظ كل في النفي لعموم السلب شروطاً ذكرها في التلخيص عن عبد القاهر، وقد أوردها صاحب الفصول في هذا المقام، وحاصله على ما ذكره الشيخ العلامة رحمته الله في شرح الإيجاز وشرح الفصول: أن لفظ كل سواء كان مستنداً إليه أو معمولاً به لا يفيد تناول الحكم لكل فرد إن لم يكن في حيز النفي، نحو قوله رحمته الله: ((كل ذلك لم يكن))، وقوله: كله لم أصنع، وإن كان في حيزه بأن تقدم عليه النفي لفظاً نحو: ما كل ما يمتنع للرب يدركه **[٢]** أو تهديركم إذا تقدم على العامل للنفي نحو: =

(١) وكذا من صيغ العموم لفظ معشر ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة، وسائر. (فصول).

(*) قوله: «أسماء الشرط» لا يخفى أن كون أسماء الشرط للعموم ظاهر وأما كون أسماء الاستفهام للعموم كقولهم: من أبوك.... ومتى القتال فغير ظاهر، وما قيل في توجيهه: إنه إذا قيل: من أبوك؟ كان بمعنى: أزيد أبوك أم عمرو أم بكر إلى غير ذلك، عدل إلى ذلك احترازاً عن التفصيل المتعذر أو التطويل المتعسر - فأقول: فيه بحث؛ لأن تناول كلمة «من» لزيد وعمرو وغيرها في هذه الصورة ليس دفعة، بل على البدل، وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال، وأي فرق بين: من أبوك وبين: ادخل سوقاً؛ لأنه في معنى ادخل إما سوق الأمير أو الوزير أو غيرهما، عدل إلى ذلك احترازاً عن التطويل. والجواب: أن تناول «من» لزيد وعمرو دفعة لا على البدل، إلا أنه على سبيل التردد دون الجزم، وكذا تناوله لهما بحسب الدلالة على نحو التردد لا على نحو الاحتمال، وفرق ما بينهما فتأمل؛ لأنه لا يخلو عن دقة. ومما يحقق ما قلناه أنهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء، وذلك صحيح هنا، مثل قولهم: أي عبيدي جاء إلا زيداً. (ميرزا جان).

(٢) التي ليست للعهد.

[١]- أي: ألفاظ العموم. (ح).

[٢]- في نسخ عوض هذا: وقوله كله لم أصنع وإن كان.. الخ. (ح).

المستفاد منها^(١).

(والنكرة في) سياق (النفي^(٢)) أو ما في معناه كالأستفهام والنهي، نحو: هل من أحد عندك؟ ﴿وَلَا تُطْع مِنْهُمْ عَائِثًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان]، فالمختار وعليه الجمهور أنها **(للعوم حقيقة) لغوية**، واستعمالها في غيره على جهة المجاز. **(وقيل)** إنها للعوم **(في الأمر والنهي)** لا غير **(والوقف في الأخبار)** كالوعد والوعيد، حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي.

ثم قال: وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة؛ لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل

= كل الدراهم لم آخذ، إذ مرتبة للعمول التأخر عن العامل توجه النفي إلى الشمول وأفاد ثبوت الحكم لبعض أو تعلقه به حيث كان معمولاً. قال في شرح التلخيص: وهذا الحكم أكثرى لا كلي؛ لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة]، واحتراز عن ذلك في الإيجاز بقوله: غالباً. فللوقف عليه قد أشار إلى بيان حكم كل في حيز النفي بقوله: إلا أن دخول حرف السلب عليها يفيد سلب العموم للمستفاد منها، ووجه الإشارة أن يحمل دخوله عليها على الدخول اللفظي بأن يقدم عليها أو التلويح بأن يقدم لفظ كل على العامل للنفي لتأخره عنه تقييداً. ولعل حكم كل إذا لم يكن في حيز النفي يؤخذ أيضاً من إشارته، بأن يقال: إخراجاً عن الحكم دخول السلب عليها من قوله: سواء كانت مثبتة أو منفية يقتضي بقاءها على عموم السلب للمستفاد من قوله: أو منفية مع عدم دخول النفي عليها نحو كل ذلك لم يكن، فأمل، والله أعلم [٢٧].

(قوله): «ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً» قد قلنا في النهي وجه إفادة هذا الآية الكريمة للعوم، فلا نعيده. **(قوله):** «وربما ظن أن ذلك مذهب أبي حنيفة» أي: القول بالوقف. وأشار بقوله: ربما ظن إلى أن تجويز العفو لا يقتضي الوقف؛ لاحتمال أن يقول أبو حنيفة بثبوت الصيغ وتجويز العفو لعدم القطع بدلاتها.

(١) فهي مع كونها في حيز النفي تفيد العموم، وإنها جاء سلب العموم من أداة النفي، نحو: ما كل ما يتمنى المرء يدركه، ونحو: كل الدراهم لم آخذ بنصب كل، فقد جمع المؤلف بين ما في جمع الجوامع وغيره من أنها للعوم وبين التفصيل الذي لأهل البيان، وأشار أن خلاف بينهم في أنها للعوم مطلقاً، وليسيلان هنا خبط. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد باختصار).

(٢) والامتنان نحو: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان]، وكذا الشرط نحو: ﴿وَأَنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦].

(*) والمراد بالنكرة المعنوية اسماً كانت أو فعلاً نحو: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر: ٢١]، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، ﴿فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]. (من بعض حواشي شرح المحلى).

[٢٧] قال الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي رحمه الله في كتابه التحف شرح الزلف ص ٤٠١/ ٦: أعلم أن بعض أهل العربية يحكمون على أدوات العموم إذا كانت في حيز النفي بسلب العموم، أي توجه النفي إلى الشمول وإثبات بعض الأفراد ويحملون نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، مما انتقصت به القاعدة على خلاف الأغلب؛ لقيام الدليل الخارجي، وهم في ذلك كلام معروف، وقاعدتهم هذه فيها نزاع طويل، وقد قال سييويه والشوليين وابن مالك - في قول أبي النجم: كله لم أصنع - لا فرق بين نصب كل ورفع. وقال سييويه: رفع كل قبيح مثله في غير الشعر، إذ النصب لا يكسر النظم، ولا يخل المعنى، ووجه قبح الرفع أن فيه تهية العامل - وهو هنا أصنع - للعمل، وقطعه عنه بالرفع، على أنه في كثير من موارد يؤخذ العموم من العلة، لتعليق الحكم على الوصف، فلا وجه للانتقاد على الإمام الأعظم المنصور بالله عبدالله بن حمزة رحمه الله في استدلاله بنحو قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على عموم السلب، وقد أريناك خلاف القوم، وهو مستوفى في مظانه من البيان مع أن الآية وردت للتمسح، فلو خصت بعض الأحوال لانتقص التمسح، ثم إن الإمام من لا يشق له غبار، ولا يلحق له آثار.

الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الدار الآخرة.

(وقيل:) هي موضوعة **(للخصوص)** واستعملها في العموم على جهة المجاز، وهو قول المرجئة^(١).

(وقيل: مشتركة) بينهما، فلا يستفاد منها أحدهما إلا بقريضة، وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في إحدى الروايتين عنه وبعض الأصوليين.

(وقيل بالوقف) وهو مذهب الأشعري في رواية والآمدي والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم، والوقف إما على معنى أنا لا ندري أوضع للعموم والخصوص صيغة أم لا، وأما على معنى أنا نعلم أنها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكن لا ندري أهي حقيقة في العموم وحده أو في الخصوص وحده أو فيهما معاً أم مجاز كذلك^(٢).

(لنا: التبادر) من الإطلاق، فإنه إذا قيل: لا تضرب أحداً ولا تشتم رجلاً وغيرهما فهم العموم من ذات الصيغة قطعاً، والتبادر دليل الحقيقة، فثبت أن للعموم صيغة، وهي ما ذكرناه بالاستقراء.

(و) لنا أيضاً: (استدلال العلماء بلا نكير) فإننا نقطع أنهم لم يزلوا يستدلون بمثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، على وجه العموم شائعاً ذائعاً من غير إنكار من أحد.

وكاحتجاج عمر على أبي بكر في قصة قتاله مانعي الزكاة بقوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله^(٣)))

(قوله:) «السارق والسارقة» أي: الذي سرق والتي سرقت؛ إذ المراد باللام أعم من الحرفية والاسمية كما ذكره في التلويح وصرح به التفتازاني في المطول.

(قوله:) «في قصة قتاله» أي: أبي بكر، وقوله: بقوله متعلق باحتجاج، وضمير إلا بحقه للمال كما هو مقتضى آخر الحديث^[١]، وفي حاشية السعد: أي حق القول.

(١) محمد بن مثنى من المالكية، ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية، وغيرهما.

(٢) يوهم أن يكون مجازاً فيهما يعني العموم والخصوص فينظر. اهـ لعله على القول أن المجاز لا يستلزم الحقيقة.

(٣) في نسخة: فمن قالها، وقوله ﷺ: ((إلا بحقه)) في السعد: أي حق هذا القول الذي هو كلمة الشهادة. اهـ وقد فسر بحق المال في نفس الحديث، فالأولى ما ذكره المؤلف هنا.

[١]- أي: قول أبي بكر: فإن الزكاة حق المال. (حسن بن يحيى).

عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله^(١)، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال)) أخرجه الجماعة إلا ابن ماجه واللفظ للبخاري، ولم ينكر على عمر أحد من الصحابة، بل عدل أبو بكر إلى التعلق بالاستثناء^(٢)، فدل على أنهم فهموا منه عموم وجوب القتال قبل أن يقولوا: لا إله إلا الله، وعموم العصمة بعده إلا ما أخرجه الاستثناء.

وكاحتجاج أبي بكر بقوله ﷺ: ((الأئمة من قريش)) رواه أحمد والنسائي والطبراني^(٣)،

(قوله): «عموم وجوب القتال» المستفاد من لفظ الناس.

(قوله): «وعموم العصمة» المستفاد من لفظ «من» قال السعد: وكذا فهموا عموم الجمع المضاف [١]، وهو الدماء والأموال.

(قوله): «الأئمة من قريش» إذ لولا أن الصيغة للعموم لما كان في قولك: بعض الأئمة من قريش حجة؛ فكان ينكر الاحتجاج به عادة.

(١) في حاشية: يريد عمر بذلك الاحتجاج منع أبي بكر من القتال.

(٢) وهو إلا بحقه.

(٣) قال النووي في شرح المذهب: إن الحديث المذكور في الصحيحين ولعله أراد معنى الحديث، فإن في الصحيحين من حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان)) وأما ((الأئمة من قريش)) فليس في الصحيحين [٢]، والحاصل أنه فهم منه العموم واحتج به على من قام بذمته أن يجعل من غير قريش إماماً. (من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لابن السبكي).

[١] - بالنظر إلى عبارة العضد. (ح).

[٢] - قال الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي ﷺ: الخبر صحيح قد رواه الإمام الأعظم زيد بن علي عن آبائه ﷺ، ورواه في نهج البلاغة، ورواه المحدثون، وهو عملة استدلال أبي بكر يوم السقيفة ومن معه على الأنصار، وأقرهم على ذلك أمير المؤمنين ﷺ حيث قال: (احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة) وقد أوضحت ذلك في مبحث خاص في مجمع الفوائد [ص ٣٩٩/ ط ٢] فليراجع.

وقال الإمام الحجة/ مجد الدين بن محمد المؤيدي ﷺ في كتابه مجمع الفوائد ص ٣٢٢/ ط ٢: وَقَدْ وَافَقَهُمْ [أي: الزيدية] سَائِرُ فِرْقِ الْأَئِمَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ مِنْ حَبِيبِيَّةٍ وَشَافِعِيَّةٍ وَمَالِكِيَّةٍ وَحَنَبَلِيَّةٍ وَغَيْرِهِمْ عَلَى حَضَرِ الْإِمَامَةِ فِي قُرَيْشٍ مِنْ دُونِ بَقِيَّةِ بَطُونِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ؛ لِلنَّصِّ النَّبَوِيِّ: ((الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ))، وَلَمْ يُخَالِفْ فِي ذَلِكَ إِلَّا الْحَقَارُجُ، وَلَا عِزَّةَ لَهُمْ؛ لِإِسْرَافِهِمْ مِنَ الَّذِينَ بِالنُّصُوصِ النَّبَوِيِّ. وَأَمَّا الْمُخَالِفُونَ فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ فَهُمْ غَيْرُ مُتَقَبِّحِينَ بِحُدُودِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، قَدْ فِتِنُوا بِتَعَالِيمِ الْمَلِكِ الْكُفْرِيَّةِ، وَأَنكَرُوا الْإِمَامَةَ الشَّرْعِيَّةَ، وَالْخِلَافَةَ النَّبَوِيَّةَ، الَّتِي تَطَلَّقَتْ بِهَمَا الْأَيَّاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَالْأَخْبَارِ الشَّيْئِيَّةِ، وَأَجْمَعَتْ عَلَيْهَا الْأَئِمَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ، مِنْ صَدْرِ الْإِسْلَامِ إِلَى هَذِهِ الْأَيَّامِ، الَّتِي ظَهَرَ فِيهَا الْفَسَادُ، وَانْتَشَرَ الْكُفْرُ وَالْإِلْحَادُ. فَقَدْ تَقَرَّرَ شَرَعًا شَرِطَاتُ الْمُنْصَبِ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي حَضَرِهَا عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ الْعِلَّةَ الَّتِي أَوْجَبَتْ الْحَضَرَ فِي قُرَيْشٍ إِنَّمَا هِيَ الْقُرْبُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، كَمَا فِي اخْتِجَاجِ أَبِي بَكْرٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُتَاجِرِينَ عَلَى الْأَنْصَارِ يَوْمَ السَّيْفِيَّةِ، وَسَلِمَتْ لَهُمُ الْأَنْصَارُ تِلْكَ الْحِجَّةُ. وَقَدْ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: كَمَا بَلَغَهُ اخْتِجَاجُ أَبِي بَكْرٍ وَمَنْ مَعَهُ: (اخْتَجُوا بِالشَّجَرَةِ، وَأَضَاعُوا الثَّمَرَةَ)، وَقَالَ مُتِمِّمًا لِقَوْلِهِ ﷺ: ((الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ)) مَا لَفَظُهُ: (فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ). إِلَى آخِرِهِ.

ولم ينكر عليه^(١) أحد مع أن مقام الحجاج مظنة الإنكار.
واعترض عليه بأن الإجماع السكوتي لا يتهض في الأصول، وبأن ذلك إنما فهم
بالقرائن، ففي مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية أو
العلم بأنه تمهيد قاعدة كما رجم ماعزاً فعلم العموم؛ لأنه شارح؛ إذ لا عموم للأفعال، أو
قوله: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) أو غير^(٢) ذلك، وعليه فقس.
وأجيب بأن شياعه^(٣) وعدم إنكاره في مقامات المحاجة يقتضي عادة القطع
بتحقق الإجماع.

ولو سلم^(٤) فالمطلوب دلالة اللفظ، وهي مما يكتفى فيه بالظن؛ ولذلك قبلت
فيه أخبار الأحاد، وبأن 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.

(قوله): «إذ لا عموم للأفعال» علة لتوقف الرجم على التعليل بأنه تمهيد قاعدة.. إلخ، يعني إنما احتجج إلى التعليل
بذلك لأن الفعل بمجرده لا عموم له.

(قوله): «أو غير ذلك» من تنقيح المناط، وهو إلغاء الخصوصية.

(قوله): «وعليه فقس» يعني فإنه يمكن أن يسند العموم في كل مثال علم عمومته إلى بعض هذه. قال في الحواشي:
لكنه عناد؛ لأنها تقطع أن العموم في مثل لا تضرب أحدا ولا تشتم رجلا إنما يفهم من الصيغة.

(١) ولولا أن الصيغة للعموم لما كان فيه حجة في الصور الجزئية؛ لأنك إذا قلت: بعض الأئمة من قریش لم يلزم
منه ألا يكون من غيرهم إمام، فكان ينكر الاحتجاج به عادة. (عضد). وسيجيء مثله في الكتاب.

(*) أقول: ومما يدل على العموم قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ
الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا... الآية [العنكبوت]، فإن الخليل
صلاة الله وسلامه عليه فهم العموم وقررت الملائكة عَلَيْهِ السَّلَامُ ذلك، وإنما ذكرت له تخصيص لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ من
ذلك العموم الملائكة، وحكى الله ذلك في كتابه العزيز، فدل على ثبوت العموم. ومن السنة النبوية ما أخرجه
البخاري ومسلم والنسائي من حديث طويل واللفظ لمسلم عن أبي هريرة، يريد به الحديث الذي احتج به على
العمل بالعام في أول هذا الباب. (من إفادة السيد صفي الدين أحمد بن إسحاق رحمته الله).

(٢) مثل تنقيح المناط، وهو إلغاء الخصوصية. (عضد). وذلك هو القياس بنفي الفارق، مثاله: قصة
الأعرابي، بنفي كونه أعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي، وبنفي كون المحل أهلاً فيوجب الكفارة في
الزنا، وبنفي كونه رمضان في تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها، وكذا نفي الخنفي كون الإفساد
بالوقاع فيلحق به المفسد بالأكمل عمداً، كذا قال الشارح في بحث القياس. (ملا ميرزا جان).

(٣) كذا شياع صح في شمس العلوم. (من خط بعض العلماء رحمته الله).

(٤) بأنه لا يقتضي عادة القطع بتحقيق الإجماع.

والتحقيق أن التجويز لا ينافي الظهور، وما ذكروه من التأويلات عناد؛ للقطع بأن العموم في مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] إنما فهم من الصيغة لا من أمر خارج.

احتج **(الأول^(١))** وهو القائل بالعموم في الأمر والنهي والوقف في الأخبار **(لو لم تكن صيغهما^(٢))** أي: الأمر والنهي **(للعوم لم يكن التكليف عاماً)** لكن الإجماع منعقد على أن التكليف لعامة المكلفين، والتكليف إنما يتصور بالأمر والنهي.

(قلنا: ثبت التعميم) لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والإنشاء **(بما ذكرنا)** من الأدلة، على أن العلامة في شرحه^(٣) لمختصر المنتهى ادعى انعقاد الإجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة أخبار الوعيد ونحوها؛ إذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي^(٤) والانقياد للطاعات، فلا وجه للفرق حيثئذ؛

(قوله): «على أن العلامة في شرحه.. إلخ» حاصل ما ذكره إثبات عموم التكليف في الأخبار بمثل ما ذكره في الأمر والنهي.

(قوله): «ونحوها» أي: نحو أخبار الوعد والوعيد مما عم معرفته جميع المكلفين، نحو: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(١) أي: صاحب القول الأول من الأربعة الأقوال المخالفة لقول الجمهور.

(٢) قوله: «لو لم تكن صيغها للعموم.. إلخ» إن أراد عموم المأمور به مثلاً فلا يخفى أن عموم الأحكام للمكلفين لا يستلزمه، فقد يتحد المأمور به ويكون التكليف به عاماً، على أن ذلك ربما عاد إلى كون الأمر للتكرار، وإن أراد عموم الأمر للمكلفين ففي حاشية المحقق الشهير بميرزا جان أن التلازم ممنوع، والسند ما مر من أنه علم ذلك من أنه لتمييد قاعدة أو بقوله: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) أو تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية أو غير ذلك. ثم إنه لم يعد صيغة الجمع في مثل: صلوا وصوموا من صيغ العموم، ولم يكن منها عند المحققين، فما ذكره مع أنه لم يثبت كان مخالفاً لرأي المحققين، والصواب أن يتكلف ويحمل على أن كون صيغة الأمر والنهي للعموم ليس مثل صلوا وصوموا، بل مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، لأنه في قوة الأمر بالحج للناس، ومثل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾ [النساء: ٢٣]، لأنه نهي للولد مطلقاً بالنسبة إلى جميع الوالدين، إلى غير ذلك، والتأويل كما أشار إليه تكلف. (من أنظار السيد العلامة هاشم بن محمد رحمته الله).

(٣) في حاشية: أي الشيرازي. اهـ وكذا العضد والمختصر.

(٤) يحقق الاستظهار بكلام العلامة، فدعوا الإجماع على عموم معرفة الأخبار لا عموم الأخبار أنفسها، والكلام فيه. اهـ يقال: إذا عم وجوب معرفة الأخبار فمن لازمها عموم الأخبار، والله أعلم. الملازمة غير مسلمة؛ لأن العموم في كلام العلامة مستفاد من دليل خارج غير الصيغة، فلا يكون من محل النزاع. (من خط قال: اهـ شيخنا).

لتساوي الأمر والنهي والخبر في عموم التكليف.

احتج **(الثاني)** وهو القائل بالخصوص: **(الخصوص متيقن)** لأنها إن كانت له فهو المراد، وإن كانت للعموم فهو داخل في المراد، بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه؛ لجواز أن تكون للخصوص فلا يكون العموم مراداً ولا داخلاً في المراد **(فكان)** جعله حقيقة للخصوص المتيقن **(أولاً)** من جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه.

(قلنا:) ما ذكرتموه **(إثبات اللغة بالترجيح)** وذلك لا يجوز، بل لا تثبت إلا بالنقل كما سبق، ولو سلم فهو معارض بأن العموم أحوط فيكون أولى؛ لأنه إن كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد، وإن كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة، **(والاشتراك والوقف تقدما)** أي: تقدمت شبهة كل منهما وجوابها في فصل الأمر.

أما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبأن يقال: إن هذه الصيغ أطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم أخرى، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون حقيقة فيهما، وهو معنى الاشتراك.

وتقرير الجواب: أن حمله على المجاز في أحدهما أولى من حمله على الاشتراك؛ لما سبق من رجحان المجاز.

وأما تقرير شبهة الوقف فبأنه لو ثبتت هذه الصيغ لشيء من العموم والخصوص لثبتت بدليل، واللازم متنف؛ لأن الدليل إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، والأول لا دخل له في اللغة كما سبق، والنقلي إن كان آحادياً لم يفد؛ لأن المسألة أصولية مطلوب فيها العلم، والآحاد لا تفيد إلا الظن، والمتواتر لم يوجد، وإلا لما وقع فيه

(قوله:) «بأن العموم أحوط» يعني فيما إذا قيل: أكرم العالم وأريد العموم، فإنه لو ترك إكرام البعض خالف مقتضى الأمر، وكذا لا تكرم جاهلاً، لكن ما ذكر إنما يتم في الإيجاب حيث يأثم بترك البعض، وأما في الإباحة نحو اشرب الشراب وكل الطعام فلا خفاء في أن الخصوص أحوط؛ إذ لو عمل بالعموم لربما أثم بتناول محرم من الطعام والشراب، ذكره في شرح المختصر وحواشيه، وهذا الاستدلال أيضاً من باب إثبات اللغة بالترجيح، لكن صح الاحتجاج به معارضة لما قاله.

اختلاف؛ لقضاء العادة بامتناع أن لا يطلع عليه المجتهدون في الطلب.
وتقرير جوابها بأن يقال: ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر
واستدلالات العلماء، على أن الموضوعات اللغوية مما تثبت بالآحاد بالاتفاق.
إذا تقرر ذلك فالقائلون بأن العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في أن ما سبق
ذكره من الألفاظ للعموم إلا في الذي والتي [واللذين/نخ] ونحوهما من الموصولات
فإنه نقل عن أبي هاشم^(١) وأبي الحسين والرازي أن ذلك كاسم الجنس والجمع
المعرفين باللام الجنسية.

والظاهر أنه نقل غير صحيح لأنه لم يوجد في كتبهم كالمعتمد^(٢) والمحصل.
واختلفوا في ألفاظ، وقد بين الخلاف فيها بقوله: **(وكذلك اسم^(٣) الجنس)**

(قوله): «وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك.. إلخ» يحتل أن يستفاد بيان الخلاف^[١] من قوله: وكذلك، أي:
وكما سبق في أنها للعموم مع الخلاف، ويحتل أن يستفاد من التصريح بالمخالف بقوله: وقيل.. إلخ لا لمجرد
قوله: وكذلك.

(١) هذا النقل تقضي به عبارة الفصول، ومفهومها أن تعريف الذي والتي وفرعيهما وتعريف ذي اللام
من باب واحد، وهو الذي يدل عليه كلام الرضي في شرح الكافية.

(٢) لأبي الحسين.

(٣) مثل حديث مسلم: ((الذهب بالذهب...)) الحديث.

(*) اعلم أنه قد تقرر عند علماء المعاني أن المعرف باللام حملة على الاستغراق مجاز، وإنما يكون حقيقة في
الحقيقة والعهد الخارجي، وهذا يخالف ذلك. وأيضاً قد ذكر صاحب المفتاح أن المعرف باللام في المقام
الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني، وكذا النكرة في سياق النفي إنما تدل على نفي الفرد المنتشر
أو نفي الطبيعة من حيث هي، ويلزم منه نفي جميع الأفراد الذي هو العموم على ما قالوا، فعد هذه من
صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقاً لا يخلو عن تحمل، بل الصواب أن يقال: العموم إما أن
يثبت للفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول، أو مع قرينة في الإثبات
كالجمع المحل بالألف واللام، ومثله المضاف جمعاً أو اسم جنس مفرداً، أو مع قرينة في النفي كالنكرة
في سياقه، أو ثبت العموم عرفاً كما في مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنه
يوجب حرمة جميع الاستمتاع، أو عقلاً كترتيب الحكم على الوصف المناسب = ...

[١] - مشكك عليه. اهـ. وفي حاشية هنا: يلزم أن يكون الخلاف كالخلاف، وليس كذلك، وقد صرح المؤلف بخلافه. (حسن
بن يحيى من خط حفيد مؤلف الروض).

دخلت عليه اللام مشاراً بها إلى الجنس نفسه من حيث الوجود على الإطلاق)

يعني أن اسم الجنس الداخلة عليه اللام الموصوفة كما سبق^(١) ذكره من الألفاظ في كونها للعموم حقيقة، فقوله: «مشاراً بها إلى الجنس^(٢) نفسه» يخرج لام العهد الخارجي؛ لأن الإشارة بها إلى حصة معينة من الجنس الذي دخلت عليه فرداً كانت أو أفراداً.

وقوله: «من حيث الوجود» يخرج لام الحقيقة والطبيعة؛ لأن الإشارة بها إلى الجنس نفسه^(٣) لا من حيث وجوده في ضمن الأفراد، بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا: الرجل خير من المرأة، نريد أن جنس الرجل خير من جنس المرأة، ولا يلزم منه أن لا تكون امرأة خيراً من رجل؛ لجواز أن يكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيراً من جنس المرأة الحاصل في ضمن كل فرد منها مع كون خصوصية أفراد منها خيراً من خصوصية أفراد منه، كفاطمة رضي الله عنها.

(قوله): «الموصوفة» يعني بما ذكر من كونها مشاراً بها.. إلخ.

= كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، هكذا يفهم من المنهاج. أقول: والأظهر أن يجعل الموصول مثل المعرف باللام، فإن الموصول أيضاً يحیی للمعاني الأربعة كالمعرف باللام والمضاف إلى المعرفة. قال قدس سره في حاشية شرح التلخيص: إن الأقسام الأربعة - أعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني - جارية في المضاف إلى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول. اهـ فالفرقة بين الثلاثة تحكم. (ميرزا جان). ينظر هل هي من قسم اللام أو من الموصول؟

(*) في الجمع: والمفرد المحل باللام. اهـ عبر المصنف بالمفرد لا باسم الجنس كابن الحاجب لأن بعض الناس كابن التلمساني يقسم المفرد إلى اسم جنس وغيره، فيخص باسم الجنس ما لا يتغير لفظه عند تكثير مدلوله كالماء والعسل، ويجعل ما يتغير لفظه عند تكثير مدلوله قسماً آخر لا يسمى اسم جنس، فكان في التعبير بالمفرد تخلص عن إيهام إرادة اسم الجنس بهذا المعنى وإن لم يكن للفرق المذكور أثر بالنسبة إلى العموم، فإنه باعتبار التحلية باللام. (ابن أبي شريف).

(١) خبر أن، يعني حكمها كما سبق في أنها للعموم.

(٢) أشار بقوله: «مشاراً بها إلى الجنس» إلى أن الاستغراق من متفرعات الجنس. (ملا).

(٣) لأنها مشار بها إلى الماهية، والماهية واحدة لا تعدد بها ولا وجود لها في الخارج كما تقدم.

وقوله: «على الإطلاق» يخرج لام العهد الذهني، فإنها فيه مشار بها إلى الجنس نفسه من حيث وجوده لا في ضمن أي: فرد على الإطلاق، بل في ضمن فرد غير معين، وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم والسامع، فله عهديّة بهذا الاعتبار، فسمي معهوداً ذهنيّاً، ثم إنهم اتفقوا على أن العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية، ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق^(١)، وهو ما أردناه من العموم، وعليه جمهور الأصوليين من غير فرق بين ما ميز واحده بالوحدة أو بالتاء وما لم يكن كذلك **(للتبادر)** للعموم منه عند الإطلاق؛ ولهذا وقع الاتفاق

(قوله): «على قرينة البعضية» أي: على أن المراد بعض الجنس الموجود في فرد كما في قولك: ادخل السوق.

(قوله): «ومع انتفائها» أي: قرينة البعضية «يجب الحمل على الاستغراق» ظاهره أن قوله: ومع انتفائها^[١]. إلخ متفق عليه، ثم معنى العبارة هكذا: ثم اتفقوا على أن العهد الذهني مع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق، وليس كذلك، فإن المخالف كأبي هاشم ومن معه يجعلونه للجنس الصادق ببعض الأفراد. وعبارة التلويح: وبالجملّة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية أو عدم الاستغراق مما اتفقوا عليه. فلم يعترض للاتفاق على الاستغراق مع عدم قرينة البعضية. واعلم أن ما ذكره المؤلف عليه السلام إنما يعني كونها ظاهرة في العهد الذهني فقط، ولا بد في إثبات كونها ظاهرة في الاستغراق من بيان نفي كونها ظاهرة في العهد الخارجي ونفس الحقيقة أيضاً، وقد زاد في التلويح بيان الثاني، وأما العهد الخارجي فأشعر كلامه بأنه هو الراجح حيث قال: الأصل أي الراجح هو العهد الخارجي؛ لأنه حقيقة التعيين وكمال التمييز، ثم الاستغراق؛ لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع؛ فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي، هذا ما عليه للمحققون. اهـ قلت: وزاد الشيخ العلامة نفي كونها ظاهرة في العهد الخارجي لتوقفه على قرينة، وهي تقدم العهد، حيث قال: ولو قيل: إن [حمل الاسم للمعرف على^[٢]] العهد يحتاج فيه إلى قرينة وهي تقدم العهد وإن ذلك يجعل الاسم مجازاً لأنه عام مخصوص لم يكن بعيداً. اهـ وحينئذ يتم الاستدلال على كون اللام ظاهرة في الاستغراق ويندفع لزوم الاشتراك والمجاز، هذا ما ينبغي أن توجه به إفادة اللام للاستغراق، أما ما ذكره في شرح التلخيص من أن لام الاستغراق مفتقرة إلى القرينة حيث قال: فاللام التي لتعريف العهد أو للاستغراق هي لام الحقيقة حملت على ما ذكرنا من معنى الاستغراق بحسب للمقام والقرينة - فلعله مبني على كلام من قال: إنها لا تنفيد الاستغراق بنفسها كالزخشي وغيره.

(١) لا نفس الحقيقة؛ لأن الحكم عليها بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً كما في التلويح، وأما العهد الخارجي فهو كالذهني في احتياجه إلى القرينة كما نص عليه الشيخ لطف الله. (من خط العلامة عبد القادر بن أحمد).

[١] - متفق عليه، ليس مراد المؤلف ذلك، بل قوله: ومع انتفائها.. إلخ كلام مستأنف وليس بمعطوف على المتفق عليه، كيف وقد أشار إلى الخلاف بقوله: وعليه جمهور الأصوليين؟ (حسن بن يحيى). وكذلك قوله فيما يأتي: الخلاف في الاستغراق. (حسن).

[٢] - ما بين المعقوفين من شرح الشيخ للفصول.

على أن المعهود الذهني مفتقر إلى القرينة، بخلاف الاستغراق.

(واستدلال العلماء) كما ذكرناه في السارق والسارقة^(١) والزانية والزاني، وكاحتجاجهم بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما: ((الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)) وشاع وذاع ولم ينكره أحد.

(وصحة الاستثناء^(٢)) فإنه جائز من هذه الصيغة بشهادة الاستعمال والإجماع،

(قوله): «وصحة الاستثناء.. إلخ» قال الشيخ في حاشية: أي يظهر كون المراد الاستغراق لصحة الاستثناء وإن كان صحة الاستثناء معلولاً لإرادة الاستغراق اهـ يعني فلا يرد ما يقال: الاستدلال بصحة الاستثناء على العموم دور؛ لأن إرادة الاستغراق علة لصحة الاستثناء. وقد أورد في التلويح على الاستدلال بالاستثناء على العموم بأن المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد نحو: عندي عشرة إلا واحداً، أو عين نحو: كسوت زيدا إلا رأسه^[١]، ونحو صمت هذا الشهر إلا يوم كذا، وجاءني هؤلاء الرجال إلا زيدا- فلا يكون الاستثناء دليل العموم، وحاصل ما ذكره في دفع ذلك جوابان: أحدهما: أن المستثنى منه في هذه الصور وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء، وهو جمع مضاف إلى المعرفة، أي: جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع. قلت: لكن^[٢] يكون مبني على أن المراد صلوح الكل للأجزاء، وليس كذلك. وثانيهما: أن المراد أن الاستثناء من متعدد^[٣] غير محصور دليل العموم؛ لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة، فيكون الاستثناء لإخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم، فلا بد في غير المحصور من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراجه.....=

(١) اللام في الآيتين موصولة فينظر. اهـ لم يرد أن يمثل بهما للام الجنس، إنما أحال عليهما ما تقدم ذكره من أن استدلال العلماء إجماع؛ فلذلك قال: كما ذكرناه. (من خط العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٢) أي: المتصل؛ لأنه لا جائز أن يراد بالمستثنى منه بعض منه، وإلا فلا حاجة إلى الاستثناء لعدم تحقق الدخول ولا بعض مبهم أو معين منه المستثنى؛ لأن إرادة البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح، فتعين إرادة الجميع، ثم إن دلالة الاستثناء على الاستغراق بناء على القول بأنه يجب دخول المستثنى في لفظ المستثنى منه، أما على أن الشرط جواز دخوله فلا.

[١]- عبارة التلويح: أو اسم علم [نحو كسوت].

[٢]- الظاهر من الجواب الأول أنه يندرج في صلوح الكلي للأفراد فلا يرد ما ذكره المحشي فتأمل. (عن خط شيخه). لعل مراد المحشي أن لفظ الجميع.. إلخ إنما هو كل لكل جزء جزء من العشرة، بمعنى دلالة على كل واحد منها، وهذا هو صلوح الكل للأجزاء، فليس بعام، فكيف يكون الاستثناء دليل العموم فيصح فيه؟ إذ المراد بالعام ما يصلح صلوح الكلي للجزئيات، أي: يصدق على كل جزئي منها، وجزئيات العشرة هنا عشرات متعددة لا كل واحد واحد فهو جزء فتأمل. (حسن من خط حفيده مؤلف الروض).

[٣]- في المطبوع: أن المراد من الاستثناء متعدد. والمثبت من التلويح.

والاستثناء يخرج ما يجب اندراجہ، فلزم من ذلك أن الأفراد كلها واجبة الدخول، وهو معنى العموم.

= واعلم أن تقرير المؤلف رحمہ اللہ وصاحب التلويح لكون الاستثناء دليلاً على العموم مبني على وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه كما هو رأي جمهور النحاة، لا على رأي البعض كالمبرد من أن الاستثناء إنما يتوقف على جواز دخول المستثنى في المستثنى منه لا على وجوب دخوله فيه؛ فلذا قرر الشيخ العلامة رحمہ اللہ في شرحه دلالة الاستثناء بما لا يتوقف على وجوب دخوله، وأورد ذلك السؤال المذكور في التلويح وأجاب عنه بجواب سالم عن ذلك الإشكال المذكور، ولنورد لفظ الشيخ في هذا المقام لما اشتمل عليه من الفوائد، حيث قال رحمہ اللہ: والذي يدل على ذلك جواز الاستثناء من جميع الألفاظ التي ذكر أنها للعموم، وذلك معلوم بالضرورة، فإن الظاهر في المتصل أنه أخرج به ما لولاه لدخل في المستثنى منه؛ ألا ترى أنك لو قلت: جاءني أهل هذا البلد -بليلة معهودة- إلا فلانا مريداً به من ليس من أهلها لعد لغواً من القول إن لم تظهر نكتة لذكره يحسن لأجلها التجوز في استثناءه عنهم المبني على أنه لو لم يستثن عنهم لدخل لشدة مخالطته لهم أو نحو ذلك، وهذا القدر يكفي في كونها مفيدة للظهور، أعني ظهور اندراج المستثنى في المستثنى منه، وهو معنى العموم، ولا حاجة بنا إلى دعوى وجوب الاندراج والقطع به حتى ينافى في ذلك بأن كثيراً من النحويين لم يشترطوا في المتصل وجوب الاندراج بل صلاحيته له، حتى جوزوا الاستثناء من الجمع المنكر واكتفى في المتصل بتجويز الدخول؛ إذ لا تنازع **[١]** في أن الظاهر دخول المستثنى في المستثنى منه، وذلك إذا قلت: جاءني رجال إلا زيدا لا يحسن استثناء زيد إلا إذا كان داخلياً في رجال؛ بأن يكون المراد برجال رجالاً مخصوصين فيهم زيد بقرينة من القرائن، وإلا كان الكلام لغواً إن لم يقصد به معنى لكن زيد لم يجي، أعني المنقطع بقرينة تدل عليه، وحيث لم يصح الاستثناء بحسب الظاهر من الجمع المنكر باقياً على حقيقته، أعني جماعة مطلقة؛ إذ صار كجماعة مخصوصة، فيكون مجازاً فيها، ثم قال: فإن قيل: المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد إلى آخر ما سبق عن التلويح، ثم قال: وأجيب بأن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور **[٢]** المذكورة، ثم قال: لا يقال: المستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيدا ليس من الأفراد؛ لأن أفراد الجمع **[٣]** جموع لا آحاد؛ لأننا نقول: الصحيح أن الحكم في الجمع المعروف باللام الغير المحصور إنما هو على الآحاد دون الجمع **[٤]** بشهادة الاستقراء والاستعمال، ونقول: المراد أفراد مدلول ما تضمنه اللفظ، وهو هنا الرجل. قال: والأحسن في الجواب أن الاستثناء من لفظ صالح لأن يراد به جميع جزئيات مسماه أو مسمى ما اشتمل عليه ضربة بدليل عموم ذلك اللفظ. فلا يرد ما ذكره، ولا يرد أيضاً جواز الاستثناء من المعهود نحو جاءني الرجال إلا زيدا إشارة إلى جماعة معهودين فيهم زيد، وأما الجمع المنكر عند من يقول بجواز الاستثناء منه فالاستثناء لا يدل ظاهراً على عمومته؛ لما عرفت من أن الاستثناء بحسب الظاهر ليس منه باقياً **[٥]** على حقيقته، فلم يقع الاستثناء في الظاهر إلا من خاص، على أن الاستثناء من الجمع المنكر قول غير معتمد عند أكثرين.

[١] - علة لقوله: ولا حاجة بنا.. إلخ. اهـ منه ح.

[٢] - في المطبوع: الصورة. والمثبت من شرح الفصول والتلويح.

[٣] - في المطبوع: الجموع. والمثبت من شرح الفصول والتلويح.

[٤] - في المطبوع: المجموع. والمثبت من شرح الفصول والتلويح.

[٥] - حال. (ح).

(وقيل:) هو للعموم **(إن لم يميز الواحد)** منه **(بالوحدة^(١))** سواء ميز واحده بالتاء كالبر والشعير والتمر، أو لم يميز بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء، وهذا مذهب الغزالي^(٢).

أما إذا ميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم إلا بقرينة، كالشعير في قوهم: الدينار أفضل من الدرهم، والتفضيل في نحو: لا يقتل الرجل المرأة.

(قوله:) «كالبر» فإنه يقال في واحده: برة، ذكره في الصحاح.

(قوله:) «أو لم يميز.. إلخ» الذي في شرح الجمع للمحلي أن الغزالي قسم ما ليس واحده بالتاء كالماء والرجل إلى ما يتميز بالوحدة كالرجل فلا يعم، وإلى ما لا يتميز بها كالذهب [١] فيعم، وهو خلاف ما ذكره للمؤلف رحمه الله فيما يتميز واحده بالتاء. وفي شرح أبي زرعة: فإن تميز بالتاء وخلا عنها فهو للاستغراق. وهو قريب مما ذكره للمؤلف رحمه الله إلا أنه اعتبر الخلط عن التاء ولم يعتبره للمؤلف [٢] رحمه الله، إذا عرفت ذلك فالأقسام ثلاثة: ما لم يتميز بالوحدة، وهو قسيان: إما أن يتميز بالتاء أولاً، وما تميز بالوحدة، وهو قسم ما لم يتميز بالتاء. وأما القسم الرابع وهو ما يتميز بالتاء وبالوحدة فلم يتعرض له ولا لحكمه للمؤلف رحمه الله، وكأنه لعدم تحقق مثاله. واستدل بعضهم [٣] للغزالي على ما يفيد العموم عنده -وهو ما كان واحده بالتاء وجرد عنها- بأنه لو لم يكن للعموم مع تجرده عنها لما كان للإتيان بها معنى، وكذا إذا لم يتميز بالوحدة فإن عدم تميزه قرينة عمومه. وعلى ما لا يفيد العموم عنده -وهو الذي ميز بالوحدة- بأن التمييز بالوحدة كرجل واحد قرينة على صحة إرادتها، فلا يكون عاماً [٤]، ثم أجاب في شرح الفصول بأننا نجد الفرق ونعلمه بالاستقراء بين ما يميز واحده بالتاء معروفاً ومذكراً؛ ولذا يصح الاستثناء بعد اللام [٥] لا قبله.

(قوله:) «والفضة» يقال: التاء دخلت في المعرف نفسه، ففي التعبير عنه بأنه [٦] مما لم يتميز واحده بالتاء ركة، ولم يتعرض للذكره في شرح الجمع كما عرفت.

(قوله:) «كالتسعير.. إلخ» المراد بالأفضلية زيادته في السعر ليصلح مثلاً للتسعير، ولعل الوجه في إفادة ما ذكره للعموم أن قصد المتكلم تسعير الجنس في الأول وتفضيله في الثاني، وذلك إنها يتم بالتناول لكل فرد.

(١) كالدينار والرجل، يصح أن يقال: دينار واحد ورجل واحد. (من شرح أبي زرعة).

(٢) فإنه قال المحلي: وكأن مراد الجويني من حيث لم يمثل إلا بما يتميز واحده بالوحدة ما ذكره الغزالي.

[١] - فالتمييز واحده بالتاء كما في حديث الصحيحين: ((الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء..)) الحديث، هكذا في المحلي فهو صريح [٢] في موافقته لما نقله المؤلف عن الغزالي في أن ما ميز واحده بالتاء من العموم. (عن خط السيد إسماعيل بن محمد بن إسحاق أو ولده شرف الدين).

[٣] - إلا أن يريد بتمثيل الحديث للمجموع أعني الأول يعني الذهب فيما لم يميز بالتاء، والثاني البر فيما تميز بها. (من خط حفيد مؤلف الروض).

[٢] - شكل عليه. اهـ وفي حاشية: يقال: وإن لم يذكره فهو مراده. (ح عن خط شيخه).

[٣] - هو السيد صلاح في شرح الفصول. (ح).

[٤] - في حاشية: ينظر في هذا إن شاء الله تعالى.

[٥] - في شرح الفصول: بعد دخول اللام.

[٦] - شكل عليه، وعليه ما لفظه: يقال: التاء فيه وإن دخلت على المعرف نفسه فليست دالة على الوحدة [٧]؛ فلا ركة في التعبير عنه بما لم يتميز واحده بالتاء؛ إذ ذلك صادق عليه، وهو واضح، والله أعلم. (من خط السيد أحمد بن حسن بن إسحاق بن محمد).

[٧] - أي: الفردية، بل الوحدة الجنسية. (ح).

وفيه: أن الظاهر من نحو: ﴿التَّفْسُ بِالتَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، أن العموم فهم من نفس الصيغة لا من أمر خارج، والمتأول متعسف.

(وقيل:) هو للعموم **(إن ميز)** واحده **(بالتاء)** أما إذا لم يميز واحده بها فلا يفيد عموماً سواء ميز بالوحدة أو لا، وهذا قول الجويني، وهو بعيد جداً؛ ولهذا تؤول بمثل كلام الغزالي.

(وقيل:) إن اسم الجنس المعروف باللام لا يفيد عموماً أصلاً **(بل)** هو **(للجنس الصادق ببعض الأفراد)** كما في: لبست الثوب، وشربت الماء، وهو مذهب أبي هاشم والرازي وأبي الحسين البصري **(لأنه)** أي: الصادق ببعض هو **(المتيقن)** والجميع مشكوك فيه، فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك إلا أن تقوم قرينة عليه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا [العصر]، فإن الاستثناء فيه قرينة إرادة العموم.

(وهو) أي: الاحتجاج المذكور **(ترجيح)** في اللغة، وقد تقرر أن اللغة إنما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح.

فأما المضاف منه إلى معرفة فالمختار أنه يفيد العموم^(١) مطلقاً وفاقاً لابن

(قوله:) «وفيه» أي: فيما ذكره الغزالي من التوقف على القرينة المذكورة.

(قوله:) «لا من أمر خارج» عن الصيغة، فلم يكن ثبوت التمييز بالوحدة في هذه الصورة مانعاً عن الاستغراق.

(قوله:) «والتأول» أي: للتأول بأن العموم في هذه الصورة مستفاد من قرائن خارجية أو نحوها متعسف؛ لأنه خلاف مقتضى سياقها.

(قوله:) «إن ميز واحده بالتاء» نحو: لا تبيعوا التمر بالتمر إلا مثلاً بمثل.

(قوله:) «وهو بعيد جداً» لأنه جعل التمييز بالتاء قرينة العموم، والقياس العكس [١] على مقتضى ما سبق.

(قوله:) «ولهذا» أي: لبعده «تؤول بمثل كلام الغزالي» بأن يحمل على أنه أراد أنه يميز بالتاء مع عدم التمييز بالوحدة، فيكون كالقسم الأول من كلام الغزالي، قال المحلي: كأنه مراد الجويني.

(قوله:) «قرينة إرادة العموم» لو قال: قرينة العموم لكان أولى؛ إذ العموم غير مراد ولعله قصد أن ذلك قبل الإخراج.

(قوله:) «مطلقاً» أي: سواء ميز بالوحدة أو لا.

(١) إذا لم تكن الإضافة للعهد. (ملا).

[١] - أي: أن تكون القرينة العدم. (ح عن خط شيخه).

الحاجب والسبكي وغيرهما، وقد أخذ قولاً لابن عباس وأحمد بن حنبل والمرتضى وأبي العباس الحسيني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال: زوجتي^(١) طالق، وله زوجات أنهن يطلقن جميعاً، وما ذاك إلا لأن الجنس المضاف يعم، بل قد قيل: إن عموم المضاف أقوى من عموم المحلى باللام؛ بدليل أن الرازي وهو ممن ينفي عموم المحلى باللام صرح في المحصول بأن الأمر المضاف في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] عام في كل أمر^(٢).

ومن الأدلة على عموم قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه عام لجميع ليالي الصيام قطعاً.

ومنها: احتجاجهم على إباحة السمك الطافي بحديث: ((والحل ميتته)) ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك، وإنما عدل أصحابنا إلى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعاً: ((ما ألقى البحر أو جزر^(٣) منه فكلوه، وما مات وطفلاً فلا تأكلوه)) رواه

(قوله): «زوجتي طالق» لعله زوجي^[١] بغير تاء ليصلح مثلاً لما نحن فيه. قال في الصحاح: زوج الرجل: امرأته قال تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ﴾ [الأعراف: ١٩]، قال في مفردات الألفاظ: وزوجة لغة ردية^[٢].

(قوله): «بل قد قيل» ذكره في شرح الجمع.

(قوله): «في كل أمر» من أوامر الله، وخص منه أمر التنب كما ذكره في شرح الجمع.

(١) وفي نسخة: زوجي.

(*) يقال لكل واحد من القرينين من الذكر والأنثى من الحيوانات المتزاوجة: زوج، ولكل قرينين فيها وفي غيرها زوج، كالحف والنعل، ولكل ما يقترب بآخر مماثل له أو مضاد زوج، قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ [القيامة: ٥]، وقال: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٤٥]، وزوجة لغة ردية، وجمعها زوجات، وجمع الزوج أزواج. (من مفردات الألفاظ).

(٢) فالإضافة عنده أدل على العموم من اللام. (أبو زهرة).

(٣) أي: ما انكشف عنه الماء من حيوان البحر، يقال: جزر الماء يجزر جزراً إذا ذهب ونقص، ومنه: الجزر والمد، وهو رجوع الماء إلى خلف. (نهاية).

[١] - التاء في هذه كالتاء في الفضة، فليست للوحدة كما عرفت سابقاً. (ح عن خط شيخه).

[٢] - وهكذا نقله الرخشي عن الأصمعي فقيل له: فقد قال ذو الرمة:

أدو زوجة بالمصبر أم ذو قرابة أراك هذا^[٠] بالبصرة العام ثاوي

فقال: سألت أبا عمرو بن العلاء عن هذا فقال: إن ذا الرمة طالما أكل البقل والخل في حوانيت البصرة، يريد أنه قد تحضر،

ذكره في ربيع الأبرار. (ح).

[٠] - في المطبوع: أزد بها.

أبو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم.

ومن الناس من فصل فذهب إلى أنه لا عموم في المضاف الذي يميز واحده بالوحدة؛ محتجاً بأن من قال: زوجتي طالق وعبدي حر، وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق إلا من عينه عند الأكثر، بخلاف ما لم يميز واحده بالوحدة سواء ميز بالتاء نحو: تمر العراق، أو لم يميز بشيء منهما نحو: ماء المطر، وزيت الشام.

وجعله قولاً للقائلين بعدم طلاق الزوجات وعق جميع العبيد في المثالين، ولا يخفى على ذي مسكة أن ذلك لا يصلح مأخذاً دائماً، وإنما قالوا ما قالوه لعرف طارٍ اقتضاه، ومثل ذلك يبنى على الأعراف، وإلا لزم فيمن قال: الطلاق يلزمني^(١) إن فعلت كذا ثم حنث وقوع الثلاث عند أهل الثلاث، وطلاق جميع الزوجات إن كان له زوجات عند الجميع؛ لكونه اسم جنس محلى باللام؛ لكنه خولف فيه الأصل اتباعاً للعرف الطارئ.

(و) من الصيغ المختلف في كونها للعموم (الجمع المعرف^(٢) باللام) الموصوفة

(قوله): «وجعله» فاعل جعل ضمير عائد إلى من فصل.

(قوله): «ولا يخفى على ذي مسكة أن ذلك» أي: الاحتجاج «لا يصلح مأخذاً» إذ القائل بالعموم لا يسلم ذلك فيما ذكر من المثالين.

(قوله): «الموصوفة» يعني بكونها مشاراً بها إلى الجنس نفسه من حيث الوجود على الإطلاق.

(١) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: مقتضى عموم المفرد المعرف باللام أن الخالف بالطلاق يقع عليه بالحنث جميع الطلقات، والمنقول أنه لا يقع غير واحدة، وأجاب عنه ابن عبدالسلام بأنها يمين فبراعى فيها العرف لا الوضع اللغوي، وجوز السبكي جواباً آخر، وهو أن الطلاق حقيقة واحدة، وهي قطع عصمة النكاح، وليس له أفراد حتى يقال: إنها تندرج في العموم؛ ولكن مراتبه مختلفة، فقد يكون رجعيّاً، وقد يكون بائناً بينونة صغرى، وقد يكون بائناً بينونة كبرى، فإذا لم يذكر المراتب ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب؛ لأن «ال» لا دلالة لها على قوة مرتبة ولا ضعفها، فلا يحمل إلا على الماهية، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى يقال بالاستغراق.

(٢) قوله: «الجمع المعرف... إلخ» يتعلق به سؤال، حاصله أن جموع السلامة للقلة باتفاق النحاة، ومدلول جمع القلة العشرة فما دونها، فكيف يجمع بين ذلك وبين قول الأصوليين: إن صيغة المؤمنين والمؤمنين ونحوهما للعموم؟ وقد أجاب عنه إمام الحرمين بأن كلام النحاة في الجمع المنكر، =

(أو الإضافة^(١)) نحو: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ^(١)﴾ [المؤمنون]، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، ومثله^(٢) اسم الجمع كـ: ((أمرت أن أقاتل الناس))، ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٣١].

والجمهور على أنه يفيد العموم لتبادره إلى الذهن عند الإطلاق، ويشهد لذلك احتجاج أبي بكر على الأنصار^(٣) بـ: ((الأئمة من قريش)) ولم ينكر عليه، بل أذعن لها الأنصار^(٤)، ولو لم يكن للعموم لم تقم حجته عليهم؛ لأنك إذا قلت: بعض

= وكلام الأصوليين في الجمع المعروف. وذكر بعضهم ما هو كالتوضيح له فقال: مقتضى للعموم إذا دخل على جمع فإن قلنا: أفراده التي عمها وحدان فقد ذهب اعتبار الجمعية بالكلية، وإن قلنا: إنها جموع فلا تنافي بين استغراق كل جمع وكون تلك الجموع لكل جمع [١] منها عدد معين. وجمع بعضهم بوجه آخر، وهو أنه لا مانع من أن يكون أصل وضعها للقلة، وغلب استعمالها في العموم لعرف أو شرع، فنظر النحاة إلى أصل الوضع، والأصوليون لغلبة الاستعمال. (من حاشية ابن أبي شريف). قال في المنهل الصافي في بحث الجمع بعد إيراد مباحث نفيسة تتعلق بما هنا ما لفظه: ثم في قول إمام الحرمين: إن الجمع المعروف بالألف واللام يعم كل جمع لا كل فرد نظر؛ لاتفاق أئمة التفسير والأصول والنحو على أن الحكم في مثل الرجال فعلوا كذا على كل مفرد لا على كل جماعة، ذكره التفتازاني في حاشية الكشف وغيرها من كتبه.

(١) نحو: علماء البلد، إلا أن في عمومها إشكالاً؛ لأنه إن أريد عمومها لآحاد علماء البلد مثلاً فقد صرحوا بأن المراد بالمسميات في الرسم مسميات العام، وكل من الآحاد لا يسمى بالعلماء، وإن أريد عموم مراتب الجموع فقد عرفت أنه قد اعتبر إطلاق العام عن التقييد، وقد فقد هنا بالمضاف إليه، فعلماء البلد لا يعم علماء غيرها ضرورة. (شرح مختصر للجلال).

(٢) كالنساء والرجال والقوم، فصار الحاصل أن المعروف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الأفراد قلت أو كثرت، وإن كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهن أو للعشرة فما دونها كجمع القلة من المسلمين والمسلمات والأنفس ونحو ذلك. وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف، وعلى الثاني هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع؟ وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة؟ وأن الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد، وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعاً، وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي - فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام. (تلويح).

(٣) لما طلبوا الإمامة. (محصل).

(٤) أي: لهذه القضية أو الحجة.

[١] - في المطبوع: لكل منها. والمثبت من حاشية ابن أبي شريف.

الأئمة من قریش لم يلزم منه أن لا يكون من غيرهم إمام^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود:٤٥]، فهم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى: ﴿وَأَهْلِكَ﴾ [هود:٤٠] أن ابنه داخل حتى أجابه تعالى بـ: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود:٤٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ [النكبت:٣١]، لما فهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال: ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [النكبت:٣٢]، فأجابته الملائكة ﷺ بتخصيص لوط وأهله إلا امرأته من العموم.

وقوله ﷺ فيمن قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين: ((قد أصاب كل عبد صالح في السماوات والأرض)) وغير ذلك كثير، ولصحة الاستثناء كما تقدم.

(وقيل:) إنه يفيد العموم **(إذا لم يحتمل عهداً)** وهو اختيار الجويني وذلك **(للتردد معه)** أي: مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينة على أحدهما **(وهو)** أي: التردد **(ممنوع)** بل المتبادر منه العموم كما بيناه.

(وقيل:) إنه لا يفيد العموم **(بل)** هو **(للجنس كذلك)** أي: الصادق ببعض الأفراد من الجماعات، وهو مذهب أبي هاشم، كما في: تزوجت النساء، وملكت العبيد، ما لم تقم قرينة على العموم، وعلته ما سبق^(٢).

واعلم أن المحلى بلام الاستغراق والمعرف بالإضافة من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الأفراد^(٣) كلها عند القائلين بإفادتهما العموم كما دل عليه الاستقراء

(قوله:) «وقيل إنه يفيد العموم إذا لم يحتمل عهداً» قد عرفت أن هذا القيد معتبر كما سبق عن التلويح، وكما في الفصول وجمع الجوامع، فكلام الجويني يعود إلى كلام الجمهور لا مخالفاً له. هذا وظاهر كلام المؤلف ﷺ أن خلاف الجويني في الجمع فقط لا في الجنس، وفي الفصول أن خلافه في الجنس أيضاً، واستدلالة بالتردد فيه مؤيد لما في الفصول؛ إذ ذلك جار في الجنس كالجمع واسم الجمع.

(قوله:) «وعلته ما سبق» يعني من أنه المتيقن.

(قوله:) «من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الأفراد.. إلخ» هذا بناء على أن استغراق الجموع باعتبار تناول لكل واحد من الأحاد لا لكل جمع من الجموع، وقد سبق في أول بحث العام أن المراد صلوح الكلي للجزئيات، =.....

(١) وأما كون كل الأئمة من قریش فإنه ينافي كون بعض الأئمة من غيرهم. (محصول الرازي).

(٢) وفي بعض النسخ: وعليه ما سبق، يعني من أنه إثبات للغة بالترجيح.

(٣) في الإثبات وغيره. (محلي).

وصرح به أئمة التفسير في كل ما وقع منه في التنزيل، كقولهم في: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٤] إنه جُمع ليتناول كل محسن، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٨] إنه نكر ظلماً وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئاً من الظلم لأحد^(١) من خلقه.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيماً﴾ [النساء: ١٠] لا تخصم عن خائن قط؛ ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم أو العلماء إلا زيدا مع امتناع قولك: جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيدا على الاستثناء المتصل.

ومثله^(٢) الواقع في سياق النفي من اسم جنس أو جمع منكرين عند الأكثرين نحو: لا رجل في الدار ولا رجال في الدار.

= وكأنه عليه السلام بنى في كل موضع على قول، أو بناء على ما سبق من التأويل [١] الذي يندفع به الاختلاف بين الكلامين. والمراد هاهنا بشمول الأفراد الشمول مطلقا سواء كان الحكم المنسوب إلى العام مما يلزم من ثبوته للجماعة ثبوته لكل واحد أولا، وقد صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما سيأتي إن شاء الله تعالى ونسبه إلى المحققين.

(قوله): «أنه جمع ليتناول كل محسن» هكذا في شرح التلخيص، واعترض عليه بأن هذا تناول موجود في المفرد المستغرق أيضا، وأجيب بأن المراد يتناول تناولا ظاهرا؛ لما في صيغة الجمع من الإشارة إلى العموم.

(قوله): «مع امتناع قولك: جاءني كل جماعة.. إلخ» هكذا ذكره السعد، واعترض بأنهم جعلوا علي عشرة إلا واحدا من الاستثناء المتصل، فلم يشترطوا في المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه، بل يكفي كونه من أجزائه، فلا تدل صحة استثناء الواحد من الجمع المعروف على إرادة كل واحد واحد، وغاية ما أجيب به [٢] عن ذلك أن الحكم إما بالنظر إلى أجزاء المستثنى منه أو جزئياته، فالاستثناء المتصل يكون في الأول باعتبار الأجزاء، وفي الثاني يكون باعتبار الجزئيات، وقولك: جاءني كل جماعة إلا زيدا من الثاني، فلا يصح إلا زيدا على الاستثناء المتصل؛ لأنه جزء لا جزئي للجمع.

(قوله): «نحو لا رجل في الدار ولا رجال» هذا مبني على أن الجمعية قد بطلت فلا فرق بينه وبين لا رجل كما ذكره الشريف، وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك إن شاء الله تعالى.

(١) أما دلالة التنكير فلائه للتقليل بقرينة المقام، ودل في سياق النفي على أنه لا يريد شيئاً من الظلم، وأما دلالة العالمين فبينية على أن الحكم المتعلق بالجمع المعروف باللام متعلق بكل فرد من الأحاد لا بالمجموع ولا بكل جمع، وأنه في سياق النفي أيضاً قد يكون لعموم النفي لا لنفي العموم بقرينة المقام. (من شرح السعد على الكشف).

(٢) أي: مثل ما سبق من اسم الجنس المحلى باللام والجمع المعروف.. إلخ.

[١] - المشار إليه في القولة السابقة التي أولها قوله: لما في لفظ جميع من التنبيه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - جواب قوي. (من خط بعض العلماء رحمهم الله).

وذهب الأقل إلى أن استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف أو بغيره أشمل من استغراق الجمع^(١)؛ بدليل صحة: «لا رجال في الدار» وفيها رجل أو رجالان^(٢)، دون: لا رجل.

وعورض بأنه يصح أن يقال: ليس في الدار رجل بل رجالان أو رجال كما يصح أن يقال: ليس فيها رجال بل رجل أو رجالان.

والتحقيق أن النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق، ويحتمل عدمه احتمالاً مرجوحاً مفتقراً إلى القرينة، نحو: ما جاءني رجل بل رجالان، فإنه مع القرينة -وهي قولنا: بل رجالان- يتحقق عدم الاستغراق.

هذا إن لم تكن مع «من» ظاهرة أو مقدرة، أما إذا كانت معها ظاهرة نحو: «ما جاءني من رجل» أو مقدرة نحو: «لا رجل في الدار» فهو نص في الاستغراق^(٣)،

(قوله): «سواء كان بحرف التعريف أو بغيره» من اللام الاسمية، وكذا حرف النفي المفيد للاستغراق.

(قوله): «وعورض.. إلخ» يعني أن ما ذكرتم في الجمع يجري مثله في المفرد المنفي؛ لأنه يصح.. إلخ.

(قوله): «والتحقيق [١١].. إلخ» يعني التحقيق في الجواب الذي تحمل به الشبهة؛ لأن المعارضة ليست كذلك، وحاصله أن صحة بل رجل وبل رجالان في الجمع ليس لأن استغراق المفرد أشمل، بل صح ذلك لأمر آخر جار في الجمع والمفرد، وهو كون النفي بغير لا الاستغرافية أو بها في الجمع لعدم كون دلالة على الأفراد نصاً كما سيأتي غير نص في الاستغراق.

(١) بناء على أن معنى استغراق الجمع شموله الجموع، وهو لا ينافي خروج فرد أو فردين، قلنا: ذاك إنما يصح في لا رجل ولا رجال، وأما شمول الجمع المعروف باللام لكل فرد مما سمي به مفردة فمما اتفق عليه أئمة التفسير والأصول والنحو. (من حاشية السعد على الكشاف).

(٢) لكن يقال: إن «ليس» ليست كـ«لا» كما في جمع الجوامع وشرحه من أن النكرة المبينة بعد «لا» نص في العموم. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) ولهذا قال صاحب الكشاف: إن قراءة: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بالفتح توجب الاستغراق، وبالرفع تجوز. (تلويح).

[١] - وتحصيل جميع التحقيق بأن يقال: إن النكرة المنفية بغير لا الاستغرافية تحتمل العموم في الظاهر احتمالاً راجحاً وعدمه مرجوحاً مفتقراً إلى القرينة المخصصة، أما إذا ركبت مع لا أو كانت مع النفي كانت نصاً في العموم لا يخرج منها شيء من الأفراد إلا بالاستثناء ونحوه سواء دخل على الجمع أو المفرد، إلا أنه لا يدل على استغراق آحاد الجمع إلا بالظهور لا بالنصوصية، بخلاف أفرادها بالنصوصية، والله أعلم. (حسن بن يحيى الكبسي رحمته الله ح).

ولكن نصوصية^(١): «لا رجل» في استغراق أفراد مدلوله، فلا يخرج عنه شيء من الأحاد بغير الاستثناء؛ لأن الاستثناء لا يقدر في كون اللفظ نصاً، بدليل جريانه في أسماء العدد مع كونها نصاً في معانيها، ونصوصية: «لا رجال» في استغراق أفراد مدلوله، فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء. وأما استغراق الأحاد فيدل عليه بالظهور لا بالنصوصية؛ فلذلك صح: لا رجال في الدار بل رجل أو

(قوله): «بغير الاستثناء» من للمخصصات المتصلة.

(قوله): «لأن الاستثناء لا يقدر في كون اللفظ نصاً.. إلخ» قد صرح بذلك الشريف في حواشي شرح التلخيص، وقد حقق ذلك في موضعه من أصول الفقه في تقرير الدلالة في الاستثناء حيث قالوا: إن المستثنى منه باق على حقيقته، فعشرة في مثل علي له عشرة إلا ثلاثة حقيقة في العشرة من الأفراد سواء كان مطلقاً أو مقيداً بثلاثة؛ لأن العشرة التي أخرج منها ثلاثة عشرة، فالعشرة بعد إخراج الثلاثة وقبلة مفهوم واحد، واستيفاء الكلام يؤخذ من موضعه.

(قوله): «ونصوصية لا رجال في استغراق أفراد مدلوله» الذي هو الجماعات، فلا يقدر في نصوصيته خروج الواحد والاثنين؛ لأنها ليسا من أفراد مدلوله، إنما يقدر في نصوصية لا رجال خروج ما هو من مدلوله - أعني الجماعات - بغير الاستثناء، ذكره المحقق الشريف، ثم قال: فخروج الواحد والاثنين عن قولك: ليس فيها رجال لا يكون تخصيصاً؛ إذ هو باق على استغراقه لأفراد مدلوله دالاً عليها بالظهور، وقد خرج عنه ما ليس من أفراد مدلوله، وهو الواحد والاثنان، هذا كلامه، وهو صريح في أن الجمع المستغرق لا دلالة له على الأحاد، وظاهر كلام المؤلف رحمته ^[١] أن للجمع دلالتين: دلالة عليها بطريق الظهور، ودلالة على الجماعات بالنصوصية، ولعله مبني على ما في الجواهر من أن الرجال يفهم منه جميع أفرادها بالمطابقة والأحاد بالتضمن.

(قوله): «وأما استغراق الأحاد فيدل عليه بالظهور» أي: وأما استغراق لا رجال للأحاد فيدل عليه بالظهور؛ لأن الأحاد ليست أفراد مدلوله؛ فلذلك فرق بين المعنيين في الجمع الداخلة عليه لا الاستغرافية، بخلاف للمفرد.

(١) نصوصية مبتدأ، خبره في استغراق.

(*) فائدة: قال الزركشي ما لفظه: تنبيه: البعض ونحوه من الجزء والنصف والثلث إذا أضيف لا يقتضي العموم، وإلا لكان: قام بعض الرجال مثل: قام كلهم، كذا قال بعض الأصوليين، وينبغي تخصيص هذا ببعض المحال، وهو إذا لم تدع إلى العموم ضرورة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، لأنه يستحيل أن يكون كل واحد أفضل من الآخر، فإن دعت كان للعموم، وهو حينئذ بالقرينة لا بالإضافة، كقوله تعالى: ﴿وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ [النكبات: ٢٥]، فإنه عام، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالِيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [سبا: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٤]، فإن «يتساءلون» يدل على أن كل واحد كذلك، وقوله تعالى: ﴿أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا﴾ [الأعراف: ٢٤]، فإن كل واحد عدو الآخر؛ ألا ترى أنك لو قلت: كلكم لكل عدو صح. اهـ المراد نقله.

[١] - الظاهر الاتحاد؛ إذ كلام الشريف في ليس وكلام المؤلف في لا، فتأمل يظهر. (ح قال: انتهى شيخنا المغربي إدام بالله نفعه).

رجلان، وصح: ما في الدار رجل بل رجلان أو رجال، بخلاف: لا رجل.
وأما ما روي عن ابن عباس من أن الكتاب أكثر من الكتب، وما ذكره صاحب
الكشاف من أن الملك أكثر من الملائكة - فناظر^(١) إلى أن المفرد المعرف بلام
الجنس أو الإضافة صالح لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به، أي: يراد كل واحد منه
بحيث لا يخرج من أحاده شيء، وأن يراد بعضه إلى الواحد؛ لأن معناه الأصلي -
أعني الجنسية المطلقة - باق مع إرادته، والجمع المعرف بذلك صالح لأن يراد به
جميع الجنس - أي: كل واحد واحد من أفراد - وأن يراد بعضه ولكن لا إلى
الاثنتين^(٢) والوحيد؛ إذ لا يبقى مع إرادة ذلك معناه الأصلي، أعني جنسية الجمع

(قوله): «من أن الكتاب أكثر من الكتب» ذكره في الكشاف عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿عَمَّ الرُّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ..﴾ الخ [البقرة: ٢٨٥].

(قوله): «فناظر إلى أن المفرد المعرف بلام الجنس..» الخ هذا التأويل مبني على أن المراد بلام الجنس ما يشمل لام العهد
الذهني ولام الاستغراق ليصح الحكم بإرادة بعض الجنس متبها إلى الواحد، فيكون حاصل تأويل كلام ابن عباس
وصاحب الكشاف دفع كون استغراق المفرد أشمل عندهما؛ لأن ما ذكره مبني على أن تعريف الجنس من المجموع
يحتل أن يراد به البعض كما في العهد الذهني فلا يصدق البعض إلا بفرد من المجموع لا من الأحاد، ويحتل أن يراد به
جميع الجنس فيشمل كل واحد واحد من أفراد الجنس، فللاحتمال المذكور كان الكتاب أكثر من الكتب والملك أكثر من
الملائكة، لا لأن استغراق المفرد أشمل، فضمير من أفراد في عبارة المؤلف عليه السلام عائد إلى الجنس، أي: أفراد الجنس.
(قوله): «لأن معناه الأصلي» أي: قبل التعريف، يعني إنما صح إرادة البعض متبها إلى الواحد لأنه لم يذهب معناه
الأصلي بتلك الإرادة.

(قوله): «والجمع» عطف على المفرد المعرف.

(قوله): «من أفراد» أي: أفراد الجنس.

(١) قال السعد في المطول: ولم يقصد أنه مذهبه، قال السمرقندي: ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَكُ

عَلَى أَرْجَائِهَا﴾ [الحاقة: ١٧]، الملك أكثر من الملائكة، وهذا يدل على أنه مذهبه ومختاره، وهو مشكل.

(٢) بل إلى الثلاثة على الصحيح وإلى الاثنتين عند البعض، والحاصل أن الفرق بين الواحد والجمع المعرف أنه
يجوز في المفرد أن يراد في جانب القلة البعض إلى الواحد، وفي الجمع إلى الثلاثة؛ لأن المراد به الجنس بصفة
الجمع، ولا جمعية في أقل من الثلاثة، وأما في جانب الكثرة فيراد بكل منهما الجنس إلى أن يحاط به، أي: إلى أن
لا يبقى فرد من أفراد خارجاً. (سمرقندي). ثم يقال أيضاً: وللأصوليين في جانب القلة مناقشة حيث
يقولون: إنه يطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل أو كثر، حتى إذا حلف: لا أتزوج النساء حث
بواحدة، وعليه قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]. اهـ وفي حاشية الحاشية ما لفظه: كذا
في شرح الكشاف، والحق أن جعل الجمع المعرف بمعنى الجنس عند الأصوليين على سبيل المجاز عند
القرينة المانعة عن إرادة جميع الأفراد كما في المثال المذكور، فإن تزوج نساء جميع الدنيا متعذر كما لا يخفى
فليتأمل، وبه صرح في كتب الأصول. (منه قدس سره).

المطلقة. أو إلى أن الاستغراق في المفرد إنما هو بتناول كل واحد^(١) من أفرادها،

(قوله): «أو إلى أن الاستغراق في المفرد» عطف على قوله: إلى أن المفرد المعروف، أي: ناظر إلى أن الاستغراق.. إلخ. الظاهر أن هذا تأويل ثانٍ [١] لكلام ابن عباس وصاحب الكشف بحمل كلامها على أنه ليس مبنياً على أن استغراق المفرد أشمل [٢]؛ إذ لو كان مبنياً على ذلك لم يناسبه التعرض من المؤلف عليه لاختلاف حال الجمع المعروف في شموله للأحاد تارة وعدم شموله له أخرى كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله: فإن كان من الأحكام.. إلخ، لكن في دلالة العبارة [٣] على كونه تأويلاً لكلامها خفاءً، ويمكن توجيهها بأن يقال: قصد المؤلف عليه السلام أنها أرادت أن يكون الكتاب والملك أكثر إنما هو بالنظر إلى ما هو القياس على المفرد، يعني فمقتضى القياس أن الكتاب والملك أكثر، وأما بالنظر إلى الثابت في الاستعمال الذي عليه أئمة التفسير فالمراد كل فرد من الأحاد، وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله: وهذا إنما هو بالنظر إلى مراعات الجمعية فيه - أي: في الاستغراق - وإلا فإن العلماء.. إلخ، هذا ما ظهر في توجيه المقام، وأعلم أن المؤلف عليه السلام نقل هذا الكلام من حواشي المحقق الشريف لشرح التلخيص، لكنه لم يورده تأويلاً لكلام ابن عباس عليه السلام وصاحب الكشف، بل ذكره على جهة الفرض وأبطله، فإن قال بعد أن ذكر حكم استغراق المفرد: وأما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو أجري حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كل جماعة، فإن كان من الأحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد، وإلا كانت الأحاد [٤] باقية على الاحتمال، هذا مقتضى قياسه على المفرد في استغراقه، لكن هذا المعنى يستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق؛ لأن الثلاثة مثلاً جمع [٥] فتتدرج فيه بنفسها، وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقهما، فتتدرج فيه أيضاً في ضمنها، [بل نقول: الكل من حيث هو كل جماعة، فيكون معتبراً في الجنس المستغرق، وما عدها من الجماعات مندرج فيه] [٦] فلو اعتبر كل واحدة منها أيضاً لكان تكراراً محضاً؛ فلذلك ترى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق إما بكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه، كأنه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية، وإما بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك: للرجال عندي درهم حيث حكموا بأنه إقرار بدرهم واحد لكل، بخلاف قولك: لكل رجل عندي درهم فإنه إقرار لكل رجل بدرهم، والمعنى الأول أكثر استعمالاً من الثاني. وأما نحو قولهم: فلان يركب الخيل وإنما يركب واحداً منها ففي المطول أنه مجاز مثل قولهم: بنو فلان قتلوا فلاناً وإنما قتله واحد منهم. قلت: ففي الجمع المعروف استعمالات: الأول: إفادته الاستغراق كالمفرد. الثاني: إفادته الكل المجموعي. الثالث: إطلاقه على الواحد نحو فلان يركب الخيل ويا هند لا تحذني الرجال. وهو في الثاني والثالث مجاز لافتقاره إلى قرينة كما صرح به السعد في حواشي شرح المختصر والمؤلف عليه السلام فيما يأتي في بحث الخلاف في أقل الجمع وفي قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وأما استغراقه لكل جماعة جماعة فمبني على قول من ذهب إليه فلا يكون استعمالاً رابعاً، وقد وسعنا الكلام باستيفاء لما يتعلق بتوضيح المقام، والله أعلم.

(١) في المطبوع: كل واحد واحد.

[١] - هو تأويل ثانٍ؛ فلا حاجة إلى قوله: الظاهر. (ح عن خط شيخه).

[٢] - بل هو مبني عليه فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٣] - لا خفاء في الدلالة فينظر.

[٤] - «الأحاد» ساقطة من المطبوع، وأثبتناها من حاشية الشريف على شرح التلخيص.

[٥] - في حاشية الشريف: جماعة.

[٦] - ما بين المعقوفين من حاشية الشريف.

فالحكم منسوب إليه لكونه منسوباً إلى كل واحد منها.
وأما الجمع فعلى قياسه على المفرد ينبغي أن يكون استغراقه يتناول كل جماعة؛ لأنها آحاد مدلوله، فإذا نسب إليه حكم كان منسوباً إلى كل جمع جمع، فإن كان من الأحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد، كقولك: جاءني الرجال^(١)، وإلا كانت الآحاد باقية على الاحتمال، كقولك: وهن العظام، وهذا إنما هو بالنظر إلى مراعاة الجمعية فيه، وإلا فإن العلماء المحققين^(٢) يفسرون الجمع المستغرق بتناول كل واحد من غير تفرقة بين: جاءني الرجال وهن العظام، فيكون كالمفرد في استغراقه، كأنه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية.

(قوله): «فالحكم منسوب إليه لكونه منسوباً إلى كل واحد» الأظهر فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كل واحد، وقد اعتمد المؤلف عليه السلام مثل هذا فيما يأتي حيث قال: فإذا نسب إليه حكم كان منسوباً إلى كل جمع جمع.

(قوله): «لأنها آحاد مدلوله» أي: ما يصلح له، وهو كل جماعة.

(قوله): «لكل واحد منها» أي: من الجماعة وهي الآحاد.

(قوله): «وإلا كانت الآحاد» أي: كل واحد منها على الاحتمال، أي: باق على احتمال إرادته بالحكم وعدم ذلك.

(قوله): «كقولك وهن العظام» لصحة وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد؛ إذ يصح إسناد الوهن إلى المجموع نحو وهنت العظام باعتبار وهن البعض منها دون كل فرد؛ إذ وهن المجموع عبارة عن نقص قوة المجموع، ولا شك أنه يمكن بزوال قوة البعض فلا يتحقق شمول الوهن لكل عظم بطريق القطع، ذكره السعد في شرح التلخيص.

فائدة: مقتضى كلام المؤلف عليه السلام أن ترك جمع العظم لإفادة شمول الوهن لكل فرد بخلاف الجمع، وقد رده السعد في شرح التلخيص وزيف نسبته إلى صاحب الكشف؛ إذ لا نسلم ما ذكره من صحة وهن العظام بوهن البعض دون كل فرد؛ إذ للمتبادر - كما ذكره الشريف في حواشيه - من وهن العظام ثبوت الوهن لكل واحد منها. ثم ذكر السعد الوجه في أفراد العظم عند صاحب الكشف واستوفى الكلام بما لا يحتمل إيراده في هذا المقام، وهو بحث نفيس.

(١) ثبوت الحكم للمجموع قد يستلزم ثبوته لكل فرد كالمجيء، وقد لا يستلزم كحمل الخشبة، وأما نسبة الوهن فيحتمل كل فرد ويحتمل المجموع من حيث هو مجموع، فإنه يجوز أن يهن المجموع لو هن بعضه. (سمرقندي).

(٢) صرح به الرضي رحمته الله.

(٧) الجمع (المنكر) فإنه لا يفيد العموم عند الجمهور^(١)، خلافاً لأبي علي الجبائي والحاكم، والمراد به جمع الكثرة، وإنما لم يقيد بها لظهور أن هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة؛ لكونه ظاهراً في العشرة فما دونها بالاتفاق، ولأن شبهة المخالف لا تنتهض فيه كما لا يخفى؛ وذلك **(لأنه في الجمع^(٢) كرجل في الوجدان)** إذ لا يشك في أن رجلاً صالح لكل جماعة على سبيل البدل كما أن رجلاً صالح لكل واحد على سبيل البدل، ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوجدان فيجب أن لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات.

(ولصحة تفسير: «له عندي عبيد» بثلاثة) لأنها أقل الجمع، ولو كان ظاهراً في العموم لما صح تفسيره بأقل الجمع؛ لأنه بعض المقر به ظاهراً لا كله. لا يقال: العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية، وهو استحالة أن يكون له عنده جميع عبيد الدنيا؛ لأنه يقال: معنى العموم جميع عبيده كما في قولك: «عندي

(قوله): والمراد به جمع الكثرة» وقد ذكر هذا في شرح الجمع عن بعضهم.

(قوله): «لا يتصور في جمع القلة.. إلخ» قال في شرح الجمع: وكلام الجمهور في الحمل على أقل الجمع محمول على جمع القلة؛ لنصهم على أن جموع الكثرة إنما تتناول أحد عشر فما فوقها، قال: ويخالفه قول الفقهاء: إنه يقبل تفسير الإقرار بدراهم بثلاثة مع أن دراهم جمع كثرة، وكأنهم جروا في ذلك على العرف^[١] من غير نظر إلى العرف اللغوي اهـ لكن قد ذكر الشيخ رحمته الله في حاشية منه على مناهله أن التفرقة بين جمع القلة وجمع الكثرة إنما هو في جانب للزيادة، بمعنى أن جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها، وجمع الكثرة غير مختص بالعشرة لا أنه مختص بما فوقها^[٢]. قال الدماميني: فينحل الإشكال فيما إذا أقر بدراهم حيث قالوا: يقبل تفسيره بثلاثة، والجواب بأنه مجاز غير سديد؛ إذ يلزم أن يقبل منه التفسير بدراهم واحد؛ لصحة إطلاق الجمع على الواحد مجازاً.

(قوله): «ولأن شبهة المخالف» وهي قوله: والحمل على الجميع حمل له على كل حقايقه.

(قوله): «لا تنتهض فيه» أي: في جمع القلة؛ لأن الجمع للمستغرق ليس من حقائق جمع القلة.

(قوله): «وهو استحالة أن يكون له عنده» ضمير له عائد إلى زيد مثلاً المقر له، أي: لزيد عنده أي المتكلم جميع عبيد الدنيا.

(١) في الإثبات نحو: جاءني عبيد لزيد. (محلي).

(٢) كذا احتج به في المنتهى على أبي علي، قال ابن أبي الخير: وهذا منه إشارة إلى أنه يوافق في رجل أنه ليس بعام، ومفهوم ما حكى عنه غيره أنه يجعله كرجال في إفادة العموم.

[١] - ناظرين إلى أن الأصل براءة الذمة فيحمل على الأقل. (حسن بن يحيى ح).

[٢] - فيصح استعماله في العشرة فما دون. (حسن ح).

العبيد» ولا قرينة تنفي ذلك.

(قيل) في الاحتجاج للمخالف: **(ثبت إطلاقه على كل جمع)** من الجموع ومنها الجمع المستغرق **(والحمل على الجميع)** أي: الجمع المستغرق **(حمل)** له **(على كل الحقائق)** أي: على كل واحد من الجماعات التي هو حقيقة في كل منها؛ لكونه من أفراد الموضوع له لا نفس الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي، فلا اعتراض بأنه لا حقيقة له إلا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه حتى تكون هناك حقائق، وإذا كان كذلك **(فهو أولى)**.

(قلنا) في الجواب عليه: **(بل)** الجمع المنكر صالح لكل مرتبة^(١) من مراتب

(قوله): «ولا قرينة تنفي ذلك» أي: تنفي عمومه في جميع عيده؛ إذ لا استحالة فيه.

(قوله): «أي على كل واحد من الجماعات» فسر المؤلف رحمه الله المتن بهذا تنبيهه على أن المراد أفراد الحقائق لا نفس الحقيقة؛ إذ لا تعدد فيها.

(قوله): «التي هو» الموصول عبارة عن الجماعات، وضمير هو للجمع المنكر، وقوله: في كل منها أي من الجماعات؛ إذ يصدق على كل جماعة أنه رجال.

(قوله): «لكونه» أي: كل منها.

(قوله): «من أفراد الموضوع له» أي: من أفراد ما وضع له رجال، أعني القدر المشترك بينها.

(قوله): «لا نفس الموضوع له» أي: لا أن كل واحد من الجموع بخصوصه نفس الموضوع له حتى يكون الوضع متعددا باعتبار الخصوصيات فيلزم الاشتراك اللفظي.

(قوله): «فلا اعتراض» أي: إذا كان كل منها أفراد الموضوع له وهو القدر المشترك فلا اعتراض بأنه لا حقيقة له إلا القدر المشترك؛ وذلك أن أفراد القدر المشترك يكون اللفظ حقيقة فيها أيضاً، قال السعد: ولا حاجة إلى الدلالة عليها بخصوصها، كما إذا جاءك زيد فقلت: جاءني إنسان.

(قوله): «حتى يكون هناك حقائق مختلفة [١]» يعني بالنظر إلى كل فرد بخصوصه من الجماعات كما في المشترك اللفظي.

(قوله): «وإذا كان كذلك» أي: محمول على كل الحقائق.

(قوله): «فهو» أي: الحمل على كل الحقائق.

(١) اعترض في بعض الشروح على تجويز المصنف إطلاق الجمع على كل مرتبة بأن من مراتبه المرتبة المستغرقة، فصدقه عليها إن كان بطريق الحقيقة حصل مدعى المستدل. والجواب: أن المدعى كونه ظاهراً في العموم والاستغراق بحيث لو أطلق على البعض كالجمع المحل باللام كان مجازاً، وأما كونه حقيقة فيه من حيث إنه من أفراد الموضوع له فلا نزاع فيه؛ للقطع بأن جميع الرجال رجال. وقد يجاب بأنه لا يتصور مرتبة مستغرقة؛ لأن كل مرتبة تفرض ففوقها مرتبة أخرى ضرورة عدم تناهي المراتب، وهذا بخلاف الجمع العام فإنه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تناول الكلي لجزئياته، ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد، وإنما المستحيل تناول الكل لأجزاء غير متناهية، وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القليل، وفيه نظر؛ لأن المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام، ومعناه أن رجالاً كما يصدق على ثلاثة وأربعة يصدق على جميع الرجال. (سعد).

[١] - لا توجد «مختلفة» في الهداية.

الجموع، والأقل مرتبة من مراتبه وجزء من سائر المراتب، والحمل عليه متيقن، وعلى غيره مشكوك، والحمل **(على المتيقن أولى)** من الحمل على المشكوك فيه.

(و) قلنا (أيضاً) في الجواب عليه: (الجميع) المستغرق (فرد مما وضع له) لأن رجالاً مثلاً موضوع للقدر المشترك بين الجموع، والجميع واحد من الجموع، فهو جزئي من جزئياته، وشأن العام أن يراد به جميع الجزئيات، وهذا لم يرد إلا جزئي واحد **(فلا عموم)** فيه أصلاً.

(و) اختلف في أقل الجمع، والنزاع في صيغ الجمع^(١) لا لفظ الجمع والجماعة^(٢)، والجمهور^(٣) على أن (أقله ثلاثة للتبادر) بمعنى أنه يسبق إلى الفهم

(قوله): «والأقل» مبتدأ، وقوله: مرتبة خبره، وقوله: وجزء من سائر المراتب إنما كان جزءاً **[١]** بالنظر إلى مجموع المراتب. **(قوله): «والحمل على المتيقن أولى»** هذا إثبات للغة بالترجيح **[٢]**، وقد تقدم للمؤلف **[٣]** الرد بذلك **[٣]** على من قال: الخصوص متيقن، فتأمل.

(قوله): «أولى من الحمل على المشكوك فيه» قد دفع هذا في شرح المختصر بأنه وإن كان متردداً بين حقائقه فجميع الأفراد التي هي إحدى حقائقه تتناول سائر الحقائق، فيكون هذا مرجحاً للحمل على جميع الأفراد. **(قوله): «إلا جزئي واحد»** وهو الجميع.

(١) نحو: رجال ومسلمين وضروا واضربوا.

(٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع: الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة لا في المفهوم من لفظ الجمع لغة - وهو ضم شيء إلى شيء - فإن ذلك ثابت لل اثنين فيما زاد بلا خلاف.

(٣) أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة. (تلويح).

(*) الأقوال في هذه المسألة أربعة: القول الأصح أن أقل ما تطلق عليه أبنية الجمع إطلاقاً حقيقياً ثلاثة، والقائلون بذلك منهم من ذهب إلى أنه يصح إطلاق أبنية الجمع على الاثنين مجازاً، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يصح إطلاق أبنية الجمع على الاثنين أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً، ومنهم من ذهب إلى أنه يصح إطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز، هكذا ذكر هذه الأقوال ابن الحاجب في مختصره وشرحه العضد والحلي والأصفهاني، وغير خاف عليك عدم وفاء الغاية بذكرها جميعاً، بل المذكور منها فيها ثلاثة أقوال ليس إلا: الأول منها: إطلاق أبنية الجمع على الثلاثة حقيقة، وهو مراد ابن الإمام بقوله: وأقله ثلاثة..... =

[١] - لا وجه للحصر؛ فإنه جزء بالنظر إلى ما فوقه من المراتب. (ح).

[٢] - قيل: إن هذه معارضة ترجيحهم بترجيح، والجواب الثاني هو الحل.

[٣] - اللهم إلا أن يقال: هناك المستدل لم يحمله إلا على العموم حقيقة، بخلاف هنا فإنه قد أقر أنه يطلق على كل واحد من الجماعات إلا أن حمله على كل الحقائق أولى، فهو مسلم إن كل جمع حقيقة فيه. (قال في الأم: اهـ كاتبه القاسم بن الصادق **عليه السلام** عن خط السيد العلامة أحمد بن حسن إسحاق رحمهم الله).

عند إطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين، وذلك دليل على أنها حقيقة فيه.
(وقيل:) إن أقله **(اثنان)** وهو مروي عن مالك وأكثر أهل الظاهر، وإليه ذهب
 الباقلاني والأستاذ من الشافعية **(لقوله)** تعالى: **(فإن كان له إخوة)** والمراد به ما
 يتناول الأخوين^(١) اتفاقاً، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

(قلنا:) لو كان حقيقة لتبادر إلى أفهام أهل اللغة فكان لا ينكره ابن عباس على
 عثمان، ولا يعدل عثمان إلى التأويل، وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع، وهما
 من أهل اللغة وفصحاء العرب، وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر
 والحاكم وقال: صحيح الإسناد عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال له: إن
 الأخوين لا يردان الأم^(٢) إلى السدس، فإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾
 [النساء: ١١]، والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان: لا أستطيع أن أنقض
 أمراً كان قبلي^(٣).

(قوله:) «والأستاذ» وهو أحد قولي المؤيد بالله ﷺ، ذكره في صرف غلة الوقف.

(قوله:) «بالإجماع» الباء للسيبة، أي: التأويل بسبب الإجماع.

(قوله:) «لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي» لا تصريح في هذا بالإجماع، فإن ثبت في الرواية ما في شرح
 المختصر: لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس - فهم منه ذلك.

= الثاني: صحة إطلاق أبنية الجمع على الاثنين حقيقة، وهو ما أشار إليه ﷺ بقوله: وقيل اثنان. والثالث: صحة
 إطلاق أبنية الجمع على الاثنين والواحد مجازاً، وهو مراده ﷺ بقوله: قيل وفي واحد. وأما المذهب الرابع
 وهو مذهب نافي صحة إطلاق أبنية الجمع على الاثنين حقيقة ومجازاً فلم يصرح به مولانا الحسين في غايته،
 بل أشار إليه في الهداية في ضمن الرد على قول مجيز إطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة بقوله عقب قوله:
 وهي في الاثنين جائز على المختار، ثم قال: وقيل إنه غير جائز، وكأنه أراد به أن استعمال صيغة الجمع في
 الاثنين غير جائز لا حقيقة ولا مجازاً، ولا يخفأك عدم تكفل قوله: وقيل إنه غير جائز بهذا المراد ظاهراً لولا
 تقدم قول من يقول بصحة إطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة؛ لاحتماها أن المراد نفي الجواز مجازاً لا
 حقيقة. اهـ المراد نقله مختصراً من خط السيد العلامة أحمد بن محمد إسحاق ﷺ.

(١) وإلا كان رد الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين خلاف النص. (رفو).

(٢) من الثلث. (متتهى السؤل والأمل).

(٣) وتوارثه الناس، فاستدل ابن عباس ولم ينكره عثمان عليه، بل عدل إلى التأويل، وهو الحمل على
 خلاف الظاهر بالإجماع، فدل ذلك على صحته وأنه ليس حقيقة فيه. (عضد).

فثبت أنه **(مجاز)** لتبادر غيره، لا حقيقة لانتفاء تبادره فيه **(وهو)** يعني استعمال صيغة الجمع **(في الاثنين)** مجازاً **(جائز)** على المختار.

وقيل: إنه غير جائز **(و)** حجتهم: **(قول ابن عباس: ليس الأخوان إخوة)** وهو **(معارض بقول زيد)** بن ثابت^(١) فيما رواه الحاكم في المستدرک عنه أنه كان يقول: الإخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً، وروي نحوه عن عمر.

والتوفيق بين قوليهما أن ابن عباس أراد ليس الأخوان إخوة على جهة الحقيقة، وزيد بن ثابت أثبت ذلك على جهة المجاز.

احتجوا ثانياً^(٢) بأنه لو صح لاثنين لصح أن يقال: جاءني رجلان عالمون، ورجال عالمان، فيجعل عالمون في الأول ورجال في الثاني لاثنين.

(و) أجيب بمنع الملازمة مستنداً بأن **(امتناع رجلان عالمان)** ورجال عالمان إما **(لمراعاة الصورة)** فلا ينعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونها لشيء واحد.

قيل: لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون الثنية، ووصف المفردتين المتعاطفتين بلفظ الثنية دون الجمع، يقال: جاء زيد

(قوله): «على التشاكل.. إلخ» يعني أن الاتحاد الصوري بين الصفة والموصوف شرط، بأن يكون كلاهما جمعاً أو مثنى.

(قوله): «لوروعيت الصورة» أي: لو كان مراعاة الصورة شرطاً.

(قوله): «لما تعين وصف المفردات المتعاطفة.. إلخ» لانتفاء الاتحاد الصوري الجمعي، مع أنه متعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع والمفردتين المتعاطفتين بلفظ الثنية، فحينئذ فالشرط هو الاتحاد المعنوي بين الصفة والموصوف، وهو الاتحاد في معنى الجمع أو معنى الثنية؛ فلذلك لم يميز العاملون والعالمون لعدم الاتحاد المعنوي.

(١) وعلى هذا لا يتم دليلهم نصاً. (رفو).

(٢) وأيضاً إجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع في غير ضمير المتكلم مثل: رجل رجلين رجال، وهو فعل، وهما فعلا، وهم فعلوا، وأيضاً يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل: ما في الدار رجال بل رجلان، وأيضاً يصح: رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح: رجال اثنان، وليس ذلك لوجوب مراعاة الصورة اللفظ بأن يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعاً؛ لأن أساء العدد ليست مجموعاً ولا لفظ اثنين مثنى على ما تقرر في موضعه. (تلويح).

وعمرو وبكر العالمون لا العالمان، وجاء زيد وعمرو العالمان لا العالمون، وهو مع أنه كلام على السند^(١) مدفوع بما تقرر عندهم من أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته، وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها.

(أو لأنه) أي: استعمال صيغة الجمع لاثنتين **(مجاز فلا يطرد)** في كل شيء؛ لما عرفت من أن المجاز لا يجب اطراؤه.

(قيل: و) تصدق صيغة الجمع (في واحد^(٢)) مجازاً أيضاً، وهو قول الجويني وأتباعه **(الصحة)** استعمالها فيه^(٣) نحو قول القائل: **(«أتبرجين للرجال» فيمن برزت لرجل)** واحد لاستواء الواحد والجمع في حرمة التبرج له.

(قوله): «وهو» أي: هذا الاعتراض المشار إليه بقوله: لوروعيت.
(قوله): «مع أنه كلام على السند» أي: سند منع الملازمة، والكلام عليه غير متوجه إلا مع المساواة، ولم تتحقق.
(قوله): «مدفوع.. إلخ» حاصل الدفع عدم تسليم أن الاتحاد الصوري الذي هو الشرط متلف في المفردات المتعاطفة والمفردتين المتعاطفتين، بل هو حاصل، فلا يصح في المفردات العالمان ولا في المفردتين العالمون.
(قوله): «فلا يطرد» أي: لا يطرد في رجлан عالمون.
(قوله): «أتبرجين للرجال» لأن المفرد والجمع موضوعان لتحمل المقدار والجنس، فيراد بكل منهما كل واحد، بخلاف المثني فإنه لا يستعمل في الجنس فلا يقال: أتعرضين للرجلين لمن تعرضت لرجل واحد، ذكره بعض المحققين من شراح الفصول.

(١) الأخص؛ إذ عدم الجواز لا يلزم أن يكون معللاً بغير أنه مخالف لعرف اللغة، ولا يحتاج إلى أمر آخر يتمحل هاهنا ويسند إليه ذلك. (ميرزاجان).

(٢) في نسخة: في الواحد.

(٣) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: ومثل ذلك [١] بقول الزوج وهو يرى امرأته تتصدى لناظر لها: «تبرجين للرجال» ولم ير إلا واحداً، فإن الأنفة من ذلك يستوي فيها الجمع والواحد. واعتراض بأنه إنما أراد الجمع لظنه أنها لم تبرج لهذا الواحد إلا وقد تبرجت لغيره. ومثله بعضهم بقوله تعالى حاكياً: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ﴾ [النمل: ٣٥]، فإن المراد واحد وهو سليمان عليه السلام، وكذلك قوله: ﴿يَمْ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، والرسول واحد بدليل: ﴿ارْجِعْ﴾ [النمل: ٣٧]. اهـ ومثل قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠١]، كما هو ظاهر كلام المفسرين.

[١] - بتغيير الصيغة، أي: مثله القائل بالصحة.

(و) قيل: لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازاً، والجمع فيما ذكر من المثال (هو على بابه؛ لأن من برزت لرجل برزت لغيره عادة) على أن جمع الكثرة يستعمل لمجرد الجمعية والجنسية، فيقال: فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب، وكم عندك من الثوب والثياب، صرح به الرضي رحمته الله في شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل.

[الجمع المضاف]

مسألة: اختلف في (مثل) قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع مال كل مالك أو يقتضي أخذ صدقة واحدة من نوع واحد؟ فذهب الأكثرون إلى أنه (عام في كل نوع) من الأنواع، فيقتضي أخذ الصدقة من كل واحد منها.

وذهب الكرخي وابن الحاجب إلى الثاني، فيكفي أخذ صدقة واحدة^(١) من جملة الأموال^(٢).

احتج الأكثرون بما أشار إليه بقوله: (لأنه جمع مضاف) وقد مر أنه من صيغ العموم، فكأنه قيل: خذ من كل مال صدقة، فكما أنه لا يكفي في امتثال الأمر فيما مثلناه أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال كذلك لا يكفي في محل النزاع. وأجيب بمنع مساواة: خذ من كل مال لـ: خذ من أموالهم، فإن كلاً

(قوله): «لأن من برزت لرجل برزت لغيره عادة» فالجمعية مرادة في قول القائل: أتبرجج للرجال، وإن لم يكن التبرجج إلا للرجل.

(قوله): «لمجرد الجمعية والجنسية» المراد الاستعمال لمجرد الجمعية وإن كان دون العشرة حقيقة، والجنسية الصادق بواحد مجازاً، كما ذكره الشيخ رحمته الله في حاشية مناهله بياناً لما ذكره الرضي، فيوافق هذا ما سبق عن صاحب المطول.

(١) فالأول ناظر إلى أن المعنى من جميع الأموال، والثاني إلى أنه من مجموعها. (محلي).

(٢) وتوقف الأمدي عن ترجيح واحد من القولين. (من الجمع وشروحه). والله أعلم.

للتفصيل^(١)، بخلاف الأموال وأموالهم؛ ولذلك فرق بين قول القائل: للرجال أو لجيراني علي درهم، وبين قوله: لكل رجل أو لكل جاري علي درهم.

ورُدَّ بأن الأئمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك: للرجال عندي درهم حيث حكموا بأنه إقرار بدرهم واحد لكل، وأخرى بكل واحد واحد^(٢) فيكون كالمفرد في استغراقه، والمعنى الثاني أكثر من الأول، نص عليه السيد شريف^(٣)، فيجب الحمل على الأكثر إلا لقرينة كمثال الإقرار.

قال سعد الدين: قد تقوم قرينة على أن المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد، مثل: هذه الدار لا تسع الرجال، أو نفس الجنس مثل: فلان يركب الخيل، ويا هند لا تحدثي الرجال؛ فلهذا يفرق بين: للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملاً بالبراءة الأصلية، بخلاف مثل: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران] ويجب كل محسن، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر] أو: لأحد من العباد.

(قيل) في الاحتجاج للمخالف: إنه **(يصدق)** إذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة **(أنه أخذ منها صدقة)** وإذا صدق أنه أخذ منها صدقة **(بواحدة^(٤))** فقد امثل ما أمر به.

(قوله): «تارة بالمجموع من حيث هو مجموع، وقوله: والمعنى الثاني أكثر من الأول.. إلخ» قد تقدم قريباً بيان هذا البحث مستوفٍ فتأمل.

(١) قال العضد: فإن الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلاً، وهو أمر زائد على العموم.

(٢) في نسخة: لكل واحد واحد باللام.

(٣) اسم السيد شريف [١] بن علي، وعلم له فلا وجه لتعريفه كما يوجد في بعض النسخ. اهـ فيه: أن العلم إذا تضمن مدحاً أو ذماً جاز دخول آلة التعريف عليه كالحسن والفضل. ذكر معناه الرضي فليتأمل. (من خط سيلان).

(٤) لأن المأمور به الأخذ من متعدد، وهو يقتضي الأخذ والمأخوذ وتعارضهما ذاتاً، فلا يصدق على الأخذ من أحد المتغايرين أنه أخذ من الآخر كما لا يصدق على الأخذ من زيد أنه أخذ من عمرو. (من شرح جحاف).

[١] - قال ابن أبي شريف في حاشيته على شرح الجمع في بحث الحد الجامع المانع: إن اسم الشريف علي فينظر فيها هنا.

(قلنا:) ما ذكرتموه **(ممنوع)** إذ هو عين النزاع، فلا نسلم أنه يصدق أنه أخذ من أموالهم صدقة على ظاهره؛ إذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة. **(قيل)** في الاحتجاج له ثانياً: **(لو عم لوجب في كل فرد)** واللازم باطل؛ أما الملازمة فللإجماع على أن كل درهم وكل دينار مال، وأما بطلان اللازم فللإجماع على أنه لا يجب أخذ الصدقة من كل فرد من أفراد المال، وإذا لم يجب لم يجب من كل نوع؛ إذ لا مقتضي له إلا فهم العموم من الخطاب.

(قلنا) قضية العموم بحكم اللغة تقتضي ذلك، لكنه **(لم يجب للعرف^(١) والإجماع)** يعني أن العرف والإجماع عارضا العام في بعض متناولاته التي هي الأفراد، ولا نسلم أن ذلك يستلزم المعارضة في البعض الآخر، وهو الأنواع، فيبقى العام حجة فيه. والتحقيق أن الجمع لتضعيف المفرد، والمفرد قد يراد به الواحد من الأفراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الإضافة جميع الأفراد، وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الأنواع كالأموال والعلوم، والمعنى الأول أكثر استعمالاً من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن، وقد دل العرف وانعقد الإجماع على أن المراد في مثل: «خذ من أموالهم» الأنواع لا الأفراد.

[حكم الخطاب الوارد على سبب]

مسألة في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سؤال كان أو غيره: وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال: أن الجواب إما أن يكون مستقلاً^(٢) بنفسه بحيث لو ابتدئ به كان كلاماً تاماً مفيداً أو غير^(٣) مستقل.

(قوله): «أو غيره» كخبر الشاة.

(١) لو قال: لم يجب لدليل الخصوص لكان صواباً؛ إذ لا حقيقة عرفية في ذلك، بل قد دلت الآية على عموم الأفراد وخصصها أدلة اعتبار الأنصاء. (من خط قال فيه: أهد شيخنا).

(٢) والمراد بالمستقل الوافي بالمقصود مع قطع النظر عن السبب. (تحرير).

(٣) وهو ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السبب أو الحادثة، مثل: «نعم» فإنها مقرر لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً، و«بلى» فإنها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاماً أو خبراً، فعلى هذا لا تصح بلى في جواب: كان لي عليك كذا، ولا تكون نعم في جواب: أليس لي عليك كذا إقراراً، إلا أن المعبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر، فيكون إقراراً في جواب الإيجاب والنفي استفهاماً وخبراً. (تلويح).

فالثاني تابع للسؤال في عمومته بالاتفاق وفي خصوصه^(١) على المختار، أما العموم فكما روي عن النبي ﷺ أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: ((أينقص الرطب إذا ييس؟)) قالوا: نعم، قال: ((فلا إذا^(٢)))، فإن السؤال لما كان غير مختص بأحد تبعه الجواب في العموم.

وأما الخصوص فكما لو سأل سائل وقال: توضأت بماء البحر^(٣) فقال له: يجزيك، فهذا وأمثاله لا يدل على التعميم في حق الغير، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ مصيراً منه إلى أن ترك الاستفصال^(٤) في حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال، وهذا كما قال فيه الغزالي تقدير عموم بالوهم المجرد؛ لأن الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يختص به، كتخصيص أبي بردة في الأضحية بجذعة من المعز، وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده، ولو قدر معنى جالب

(قوله): «توضأت بماء البحر» لعل المؤلف رحمه الله اعتبر بسؤال مقرر تقديره: أيجزني، وإلا فلا سؤال مذكور.

(١) ولعله لا يأتي في هذا كون الجواب أخص وأعم من السؤال؛ لعدم الاستقلال، بخلاف المستقل كما سيأتي. (٢) أخرجه الترمذي وغيره. (السيد عبد القادر).

(٣) في شرح الشيخ على الفصول: فلو قال: هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر؟ وهي أولى مما هنا. (٤) يعني أن الراوي لما ترك التفصيل ولم يقيد الجواب ببعض الأحوال مع احتمال كونه مقيداً، وحكى الواقعة من غير تفصيل - علم أنه فهم العموم من الشارع، وإلا لكان يجب عليه التفصيل. وقيل: إنها ذكر الشافعي ذلك فيما إذا كان الجواب مستقلاً. (شرح تحرير).

(*) عبارة الشافعي نقلها عنه البرماوي في شرح ألفيته عن إمام الحرمين عنه، وهي: ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال. اهـ ثم قال: ومعناها: أن الشارع ﷺ إذا حكم بأمر في واقعة اطلع عليها إما بسؤال سائل أو بغير ذلك وهي تحتل وقوعها على وجهين أو وجوه فيكون ما حكم به ﷺ عاماً في كل محتملاتها وكأنه تلفظ بعمومه. ثم نقل عنه عبارة أخرى رواية عن الشافعي أيضاً بعد كلام طويل هي: وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال^[١]. وهي تخالف العبارة السابقة في الظاهر، فإن مفهوم هذه الأخيرة أن المحتمل من الوقائع لوجهين أو وجوه مجمل لا عام؛ لتعارض الاحتمالات من غير ترجيح، وقد جمع بينهما بكلام طويل فليراجع، فتعارض الروايتان عنه، فأثبت بعضهم للشافعي في ذلك قولين، وجمع القرافي بينهما بحمل الأولى على ما إذا كان الاحتمال في محل الحكم، والثانية على ما إذا كان في دليله، ولا حاصل لهذا الجمع.

[١]- وفي شرح الزركشي على الجمع: والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل للوقوع على وجوه مختلفة فلا يعم؛ لأنه فعل، والأولى على ما إذا أطلق اللفظ جواباً عن سؤال فإنه يعم أحوال السائل؛ لأنه قول، والعموم من عوارض الأقوال دون الأفعال. اهـ بحر وفه.

لالحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص^(١) على ما هو زعم من يدعي عمومته.

وأما الأول - وهو كون جواب السؤال مستقلاً بنفسه - فلا يخلو إما أن يكون مساوياً أو أخص أو أعم، فإن كان مساوياً^(٢) فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلاً.

مثال الأول: أن يسأل سائل فيقول: جامعت في نهار رمضان فماذا علي؟ فيقال له: عليك كفارة^(٣) كالظهار.

ومثال الثاني أن يقال: ما علي من جامع في نهار رمضان؟ فيقال: من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار.

وهذا متفق عليه، والأول فيه خلاف الشافعي كما تقدم.

وإن كان الجواب أخص^(٤) فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلاً

(قوله): «مثال الأول» أي: للمساوي في الخصوص.

(قوله): «ومثال الثاني» أي: للمساوي في العموم.

(١) لعل العلة رفع الحدث المتعدية إلى الغير. (من خط العلامة أحمد بن عبدالله الجنداري). يعني في مثال التوضؤ. (٢) قال الغزالي: إن هذا هو المراد بقول الشافعي: ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم. (من شرح أبي زرعة).

(٣) الصواب: إذا جمعت في نهار رمضان فعليك الكفارة كالظهار؛ ليكون الجواب مستقلاً.

(٤) عبارة السبكي في الجمع: والأخص المستقل جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت عنه. قال أبو زرعة في شرحه: الثانية أن يكون مستقلاً بنفسه بحيث لو ورد ابتداء لأفاد العموم، فهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن يكون أخص من السؤال، كقولك: من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر، في جواب السائل عمن أفطر في نهار رمضان، فهو جائز إذا أمكنت معرفة حكم المسكوت عنه منه، وهذا يفهم اشتراط أمرين: أحدهما: أن يكون في الجواب تنبيه على حكم المسؤول عنه، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. ثانيهما: أن يكون السائل من أهل الاجتهاد وإلا لم يفد التنبيه. ولا بد من شرط ثالث، وهو: أن لا يفوت العمل بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد؛ لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق، ولم يبين المصنف رحمته حكمه في العموم والخصوص، وهو كحكم السؤال في ذلك، لكن لا يسمى عاماً وإن كان السؤال عاماً؛ لأن الحكم في غير محل التصيص غير مستفاد من اللفظ، بل من التنبيه، قاله الصفي الهندي.

مع كون السؤال خاصاً، فلا يتعدى محل التنصيص إلى غيره إلا بدليل خارج عن اللفظ كما مر، بل الخصوص هنا أولى منه هناك؛ لأنه عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة إلى المطابقة، بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب.

وإن كان الجواب أعم فحكمه العموم، وقد بينه بقوله: **(ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه^(١))** عند الأكثرين، ونقل خلافه عن مالك والشافعي^(٢) والمزني وأبي ثور.

وسواء كان ذلك السبب سؤالاً أم لا. مثال الأول: حديث أبي داود^(٣) والترمذي عن أبي سعيد الخدري: قيل: يا رسول الله، أنتوضاً من بئر بضاعة وهي بئر يلتقى فيها الحَيْضُ والتَّن وَلحوم الكلاب؟ فقال: ((إن الماء لا ينجسه^(٤) شيء)). ومثال الثاني: ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة أن شاة لميمونة^(٥) ماتت،

(قوله): «سؤالاً أم لا» هذا التعميم لا يناسبه ما ذكره في صدر المسألة من أن الكلام فيها سببه السؤال^[١]. **(قوله): «أنتوضاً»** هو بتاعين مثنيتين خطاباً لرسول الله ﷺ؛ بدليل ما رواه النسائي عن أبي سعيد قال: مرتت بالنبي ﷺ وهو يتوضأ من بئر بضاعة فقلت: أنتوضاً منها وهو يطرح فيها ما يكره من التَّن؟ فقال: ((الماء لا ينجسه شيء)).

(١) فإن كانت هناك قرينة تقتضي التعميم فهو أجدر وأولى بالتعميم، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن سببها سرق رجل رداء صفوان، فالإتيان بالسارقة معه قرينة دالة على التعميم. وقد تقوم قرينة على الاختصاص بالسبب، كالنهى عن قتل النساء والصبيان فإن سببه أنه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة في بعض مغازيه مقتولة، وذلك يدل على اختصاصه بالحريرات [فلا يتناول مرتدة]. (من شرح أبي زرعة [والزيادة منه]).

(٢) على ما نقله الأمدى وابن الحاجب وغيرهما، وقال الأسنوي: نص الإمام في الأم على أن السبب لا يصنع شيئاً، إنها تصنع الألفاظ. (شرح تحرير). والله أعلم.

(٣) وأحمد والنسائي، وقال أحمد: صحيح، وقال الترمذي: حسن، وفي بعض نسخه: حسن صحيح، وصححه أيضاً ابن معين وغيره، وهو يرد قول الدارقطني: إنه غير ثابت. (شرح ألفية البرماوي).

(٤) أي: مما ذكر وغيره، وقيل: مما ذكر وهو ساكت عن غيره. (شرح فصول للسيد صلاح ﷺ).

(٥) في صحيح مسلم عن ابن عباس عن ميمونة أنه مر ﷺ بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال: ((ألا أخذوا إهابها فذبغوه)) الحديث، وقد ذكر البرماوي في شرح ألفيته في سياق كلام ما صورته: وهم القاضي تاج الدين السبكي في تخريج أحاديث البيضاوي في نسبة الشاة لميمونة، وإنها هي لمولاة ميمونة.

[١] - ينظر. (من خط السيد عبدالله الوزير). وفي حاشية: فيه أن ما في صدر المسألة عام للسؤال وغيره، نعم وقع التعرض للتفصيل في نوع خاص، أعني ما سببه السؤال، وليس بقادح.

فقال النبي ﷺ: ((هَلَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا هَبَا)) فقالوا: إنها ميتة، فقال: ((إن دباغ الأديم طهوره))، ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء عن أبيه عن ابن عباس وقال: لا نعلم رواه عن يعقوب إلا شعبة.

احتج الجمهور بوجهين: الأول قوله: **(لاعتباره)** أي: لاعتبار^(١) السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم مع ابتناؤه على أسباب^(٢) خاصة من غير نكير من أحد، ولو كان السبب الخاص مسقطاً للعموم لكان إجماع الأمة على التعميم على خلاف الدليل، وهو باطل، وذلك **(في آيات السرقة واللعان والظهار)**.

أما آية السرقة فقال الكلبي: إنها نزلت في طعمة^(٣) بن أبيرق^(٤) سارق الدرع، ذكره الواحدي. وقيل: إنها نزلت في سرقة المجن، وقيل: في سرقة رداء صفوان. وأما آية الظهار فإنها نزلت في خولة وقيل: خويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت.

وأما آية اللعان فإنها نزلت في هلال بن أمية^(٥) وقصته^(٦) مشهورة. **(وغيرها)** مثل قوله تعالى: ﴿الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: ٣]، فإنها نزلت في عناق وأبي مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله ﷺ في نكاح عناق وكانت خلية له في الجاهلية، رواه أبو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

-
- (١) ولم يقل أحد: إن ذلك التعميم خلاف الأصل. (محصول).
 (٢) 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. (قسطاس).
 (٣) مثلث الطاء، والكسر أكثر. اهـ وقال السعد في حاشية الكشف: بكسر الطاء وفتحها.
 (٤) أحد بني ظفر، سرق درعاً من جار له اسمه قتادة بن النعمان في جراب دقيق فجعل الدقيق، يثر من خرق فيه، وخبأها عند زيد بن السمين رجل من اليهود. (من الكشف).
 (٥) وفي مختصر المنتهى وشرحه للعضد: آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر. اهـ وفي حاشية: أو عويمر العجلاني على اختلاف الروايتين. (رفو).
 (٦) في المطبوع: وقضيته.

والثاني قوله: **(ولأن التمسك بالعام لا ينافيه^(١) السبب الخاص (قطعاً) لأنه لا معارضة بينهما^(٢)).**

واحتج الأقل بوجهين^(٣)، وتقرير الأول: أنه لو كان عاماً للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد؛ لأنه بعض الأفراد، فحكمه حكم سائرهما، فيجوز الحكم بعدم طهورية بثر بضاعة، وبطلانه قطعي ومتفق عليه.

والجواب بمنع الملازمة **(و) حيثئذ (لا يلزم جواز تخصيص الأسباب) المعينة كبثر بضاعة فإنها من بين ما يتناوله العموم تختص بالمنع عن الإخراج (للقطع بدخولها) في الإرادة، ولا بعد أن يدل دليل على إرادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره، فيمكن إخراج غيره دونه.**

وتقرير الثاني بأن يقال: لو عمَّ الخطابُ العامُّ مع السبب الخاص لكان نسبته إلى السبب الخاص وغيره سواء فلا يكون لنقله فائدة، ولو لم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه^(٤)، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

والجواب بمنع الملازمة **(و) حيثئذ (لا) يلزم من إبقاء العام مع السبب الخاص على عمومته (انتفاء فائدة نقلها^(٥))** إذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة انتفاؤها على

(قوله): «لما اتفق عليه» أي: على حسن نقله.

(١) في بعض النسخ: ولا ينافيه.

(٢) فإن الشارع لو صرح فقال: يجب عليكم أن تحملوا اللفظ العام على عمومته ولا تخصصوا بخصوص السبب كان ذلك جائزاً، والعلم بجوازه ضرورة. (محصل).

(٣) والثالث أنه لو كان عاماً للسبب وغيره لما طابق الجواب السؤال؛ لأنه عام والسؤال خاص. وجوابه أن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه، وقد حصل مع الزيادة، ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص. (تلويح).

(٤) أي: على حسن نقله، يعني السبب الخاص.

(٥) أي: الأسباب، وقوله: «إذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة» وهي إبطال العموم «انتفاؤها» أي: الفائدة «على الإطلاق، فإنها» أي: الفائدة في نقل الأسباب الخاصة مع صيغ العموم... إلخ.

الإطلاق **(فإنها منع تخصيصها ومعرفةها)** يعني أن الفائدة غير ما ذكره من إبطال العموم، مثل منع تخصيص الأسباب، فلا يجوز إخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد، ومعرفة الأسباب والسير والقصص فإنها تطلب لذاتها، وربما أفادت معرفتها الوثوق بصحتها؛ ولهذا قال الغزالي: إن أبا حنيفة لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة^(١) وسعد بن أبي وقاص^(٢) فأخرج السبب^(٣) عن العموم.

والتحقيق: أن السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز إخراجها عن العموم

(١) قال الدمايني في شرح البخاري: من هذا الحديث قد بالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب بالاجتهاد، وأظن في أن دلالة العام قطعية؛ لدلالة العام عليه بطريقتين: أحدهما: العموم، وثانيهما: كونه وارداً لبيان حكمه، ومن ذلك يثبت كونه لا يخرج بالاجتهاد. قال التقي السبكي: وهذا عندي إذا دلت قرائن على أن العام يشمل بطريق الوضع، وإلا فقد ينزع الخصم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعي أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلاً في الحكم، فإن للحنفية أن يقولوا: هو وإن كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت أو الانتفاء، فإذا قد ثبت الفراش للزوجة لأنها هي التي تتخذ لذلك وقال: ((الولد للفراش)) كان فيه حصر أن الولد للحرّة، وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة، وكان فيه إثبات الحكمين جميعاً: نفي النسب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع هاهنا، وهذا النزاع هل اسم الفراش يثبت للأمة والحرّة أم لا. فالحنفية يدعون الثاني، ولا نزاع عندهم في الأمة، فتخرج المسألة حيثن من باب أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، فظهر أن دعوى دلالة العام على سببه قطعية يمكن فيها النزاع، فليتنبه لهذا البحث فإنه نفيس جداً.

(*) زمعة: بفتح أوله وسكون الميم وقد يحرك، قال النووي: والسكون أشهر. وهو ابن قيس بن عبد شمس القرشي العامري، والد سودة زوج النبي ﷺ، وعبد بن زمعة بغير إضافة، ووقع في مختصر ابن الحاجب عبد الله، وهو غلط واسم الابن المذكور عبد الرحمن، ذكره ابن عبد البر، وقد أعقب بالمدينة. واختلف في صحبة عتبة بن أبي وقاص، والأصح أنه مات كافراً. (فتح الباري).

(٢) روى البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عائشة قالت: اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ في غلام، فقال سعد: يا رسول الله، إن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد لي أنه ابنه انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبهاً بيناً بعتبة فقال: ((هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر...)) الحديث.

(٣) قال أبو حنيفة: لا تصير الأمة فراشاً بالوطء ولا يلحقه الولد إلا باعترافه، وحمل تلك القصة على الزوجة وإخراج الأمة عن عمومها. (شرح أبي زرعة على الجمع).

بالاجتهاد، وأما نوع السبب فليس دخوله قطعياً، فيجوز إخراجُه عن العموم، وقد حمل كلام أبي حنيفة على هذا؛ لأنه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها، وإنما أخرج نوع الأمة المستفرشة، والحق أن أبا حنيفة يقول: إنما ثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة، ولا تكون الأمة مستفرشة إلا بها لا بالوطء وحده، وحيث لم يخرج نوع السبب ولا شخصه أصلاً.

ويؤيد هذا التأويل أنه جاء في بعض الروايات أن عبد بن زمعة قال: ولد على فراش أبي، أقر به أبي، والله أعلم.

[حكم اللفظ العام إذا قصد به المدح أو الذم]

مسألة: اختلف^(١) في اللفظ العام إذا قصد به المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ

(قوله): «لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها» قال السعد: لا خفاء في أنه لا يتصور إخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم، وهو ولد زمعة، ولم يجوز أبو حنيفة ذلك.

(قوله): «نوع الأمة المستفرشة» يعني من عموم الولد للفراش [١] مع وروده في ولد الأمة على ما روي أنه كان لزمعة أمة يلم بها وكانت له عليها ضريبة، وقد كان أصابها عتبه بن أبي وقاص فظهر بها حمل، وهلك عتبه كافراً، فعهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص وقال: إن أخي كان عهد لي فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: إنه أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه، فقال عليه الصلاة والسلام: ((هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر)). وقوله: ابن وليدة أبي يعني ابن أمته، فإن الوليدة هي الأمة، وعبد هو المذكور في كتب الحديث، وعبد الله سهو، هكذا ذكره السعد في حواشي شرح للمختصر.

(١) ليست هذه المسألة مقصورة على ما سبق للمدح أو للذم فقط، بل ذلك خارج مخرج المثال، وإنما الضابط أن كل عام سيق لغرض أبقى على عمومته أو يكون ذلك الغرض صارفاً له عن العموم؟ فيقال: على هذا قوله ﷺ ((فيما سقت السماء أو كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر)) مسوق لبيان مقدار الواجب، فلا يكون عاماً في الخضراوات، نحو: القثاء والرمان. ومن يقول بالعموم يقول: إنه خص بنحو ما رواه الحاكم: «فأما القثاء والرمان والقضب فغفو عفا عنه رسول الله ﷺ» أو إن هذا الحديث عام قدم على حديث: ((فيما سقت السماء)) لكونه مسوقاً لبيان المقدار. (من شرح ألفية البرماوي). قوله: «أو كان عثرياً» هو من النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع في حفيرة، وقيل: هو العذني، وقيل: هو ما يسقي سيحاً، والأول أشهر. (نهاية).

[١] - وفي تخريج البحر لابن بهران ما معناه: أن رسول الله ﷺ لما رأى فيه شبهة بعتبة أمر سودة بنت زمعة زوجة النبي ﷺ أن تحتجب من عبد الرحمن بن زمعة لمكان الشبه بعتبة، فلم يرها حتى لقي الله. أهد قالت العلماء: وفي أمره ﷺ لسودة بالحجاب دليل على أنه ينبغي للمؤمن الاحتياط والتقصي ليحصل القطع بالخروج عن عهدة المحذور، والله أعلم.

الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ [الانفطار]، وكقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة]، هل يبقى على عمومه أم لا؟

(و) المختار وعليه الجمهور: أن (تضمنه مدحاً أو ذماً لا يقدر في عمومه لعدم التاني) بين المدح والذم وبين التعميم^(١)؛ لأن قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم، واللفظ عام بصيغته وضعاً، فوجب التعميم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض.

ونقل عن الشافعي رحمه الله المنع من عموم^(٢) حتى أنه منع من التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ...﴾ الآية في وجوب زكاة الحلي؛ مصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام، وإنما سيق الكلام للذم لا لإيجاب الزكاة في كل ذهب وفضة.

وقد **(قيل)** في الاحتجاج له: إنما **(سيق)** الكلام للمدح أو الذم بلفظ العموم قصداً **(للمبالغة)** فيها **(وذكر العام بلا تعميم أبلغ^(٣))** أي: أدخل في المبالغة في

(١) في عين النزاع، فإن الخصم يزعم أن قصد المدح أو الذم ينافي قصد عموم الحكم وإن كان اللفظ عاماً بصيغته؛ لما أن المقصود من إيراد مثله المنع عما الذم لأجله على وجه المبالغة، فلو ثبت العموم فات معنى الذم.

(٢) وفي الجمع ما لفظه: والأصح تعميم العلم بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر. قال شارحه المحلي: مثاله ولا معارض: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار]، ومع المعارض: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرُوهُمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المومن]، فإنه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين جمعاً، وعارضه في ذلك: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنه وإن لم يسق للمدح شامل لجمعها بملك اليمين، فحمل الأول على غير ذلك؛ بأن لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرم.

(٣) أي: بلا قصد للعموم. اهـ وفي شرح جحاف: أي سوق الكلام للمدح أو الذم يشعر بالتجاوز والتوسع وأن يذكر العام ولم يرد العموم مبالغة وإغراقاً.

(*) أقول: فيه بحث؛ لأن الأبلغ إن كان مشتقاً من المبالغة كما هو الظاهر من الكلام فظاهر أن المبالغة لم =

المدح والذم.

(قلنا:) لا نسلم ذلك، بل التعميم أدخل فيها؛ فإن المكلف إذا علم أن كل فاجر في الجحيم، وأن كل كائز للذهب والفضة مبشر بالعذاب الأليم - أحجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الإنفاق، بخلاف ما لو اعتقد أن بعضهم ناجون.

ثم **(إن سلم)** ذلك فالتعميم وإن لم يكن أدخل فيها **(فلا تنافي)** بين التعميم وبين المبالغة حتى يكون القصد إليها مستلزماً لنفي العموم، بل غاية الأمر أن المبالغة تحصل بكل منهما^(١) وإن كان عدم التعميم أدخل^(٢).
والتحقيق: أن قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم، بل لا يبعد أن يكون العموم أبلغ في قصدها كما بيناه.
وأما في غير مقام الحث والزجر فإنهما قد يتنافيان كما في: ضربت الناس كلهم، فإنه إذا حمل على ظاهره من العموم فأتت المبالغة؛ لأنها إنما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل.

= تتحقق بذكر ما هو الواقع، وكذا إن اشتق من البلاغة؛ إذ عند كون العموم واقعياً كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه حقيقة بياناً لأصل المراد، ولا يكون فيه من البلاغة شيء. أقول: يرجع حاصل النزاع إلى أنه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح أو الذم إذا كان العموم دخيلاً في المدح أو الذم فهل المتبادر منه الحمل على أن ذلك بيان للواقع أو مبالغة وقعت لتحصيل المدح أو الذم كما هو الغالب؛ إذ الغالب في مقام المدح أو الذم أن يزداد على الواقع، فيذكر العام ولم يرد عموم، فحيث حصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة، ولا شك أن كلاً منهما واقع في فصيح الكلام، إنما الكلام في الظهور، وأما قول المصنف: «ولا منافاة» فيكون عين المتنازع فيه؛ إذ الخصم يقول: المدح والذم يقتضي ظاهراً غالباً أن يزداد على ما هو الواقع، فيذكر العام ولم يرد عمومه فتدبر. (ميرزا جان).

(١) أما بذكر العام مع عدم التعميم وإرادة العموم فلجعل الخاص وتنزيله منزلة الأفراد، وأما إرادة التعميم فلائذ يدل على أن الوصف مطلوباً أو مذموماً في كل واحد من الأفراد، فيدل على كماله أو نقصه، فيكون أبلغ. (علوي).

(٢) لفظ «عدم» لم يثبت في نسخ، وهو ثابت في حاشية السعد، وظن به سيلان في نسخه.

[حكم حكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم]

مسألة: اختلف فيما إذا حكى الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم (مثل) قول أبي هريرة: إن رسول الله ﷺ (نهي^(١)) عن بيع الحصاة، و(عن بيع الغرر) رواه مسلم^(٢)، (و) قول جابر: إن النبي ﷺ (قضى بالشفعة بالجوار) رواه النسائي^(٣):

فذهب الإمام يحيى وأكثر الأصوليين إلى أنه لا يعم، والأقلون إلى أنه يعم^(٤)، وهو المختار، فالغرر المذكور (يعم) جميع أفراد (الغرر، و) الجوار المذكور يعم جميع أفراد (الجوار) وذلك (لصدوره من عدل عارف^(٥)) يعني أن صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة^(٦) فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم -وهي الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس- إلا وقد سمع صيغة لا يتشكك في عمومها أو غلب على ظنه عمومها^(٧)؛ إذ العدالة تمنعه عن إيقاع الناس في ورطة^(٨) الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه، وإذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه ﷺ وجب

(١) وكذا نهى عن نكاح الشغار وأمر بقتل الكلاب، وجزم بعضهم بالتعميم هنا [١]؛ لأن أمر ونهى يدلان على ورود خطاب مكلف، ولما لم يذكر مأموراً ولا منهيّاً علم أن المخاطب به الكل. (شرح أبي زرعة على الجمع).

(٢) وبقية الستة إلا البخاري كما في المتن.

(٣) ذكره في البيوع. اهـ وقال صاحب جمع الجوامع: هو لفظ لا يعرف، ويقرب منه: ما رواه النسائي عن الحسن قال: قضى النبي ﷺ بالجوار، وهو مرسل. (منه).

(٤) ونسب في الفصول القول بالعموم إلى الجمهور.

(٥) بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية، وبما يتعلق بمعرفة استنباط الأحكام الشرعية. (قسطاس).

(٦) وبالمعنى. (عضد).

(٧) فإن قيل: لا خفاء في أن حكمه إنما وقع في صورة مخصوصة، فكيف يصح الحمل على العموم؟ قلنا: أما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر؛ لجواز أن يصدر عنه النهي عن كل بيع فيه غرر، وأما في القضاء بالشفعة للجار فيحمل على أنه قضى بطريق فهم منه العموم. (سعد).

(٨) بفتح الواو. (ديوان).

اتباعه بالاتفاق.

(قيل) في الاحتجاج للأكثرين: **(الاحتجاج)** إنما هو **(بالمحكي)** لا بنفس الحكاية **(و)** المحكي **(يحتمل الخصوص^(١))** فيحتمل في الحديين أنه ﷺ منهم عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم على اجتهاده أو توهمه^(٢).

(قلنا:) هذه الاحتمالات **(خلاف الظاهر)** لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية، ولو تركت الظواهر للاحتمال^(٣) لأدى إلى ترك كل ظاهر؛ لأن الاحتمال من ضرورتها^(٤).

[حكم فعل المساواة في سياق النفي]

مسألة: اختلف في فعل المساواة^(٥) الواقع في سياق النفي **(مثل)** قوله تعالى: **(لَا يَسْتَوِي) أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ** [الحشر: ٢٠]، فذهبت الحنفية والرازي

(قوله:) لما مر من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية، كذا في شرح المختصر، ولا خفاء في أن احتمال الخطأ في الاجتهاد والخطأ في معرفة مدلولات الألفاظ إنما يخالف ظاهر العلم لا العدالة، ذكره السعد، ثم قال: نعم لو قيل: يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس بعلم أو علم عدم العموم وتعتمد نقل العموم كذباً توجه أن هذا يناقض ظاهر علمه وعدالته. إذا عرفت ذلك ففي قول المؤلف ﷺ: فتوهمها عامة وقوله أو توهمه إشارة إلى دفع هذا الاعتراض.

- (١) وإذا احتمل الخصوص بطل ظهوره. (من شرح جحاف).
- (٢) وعن ابن دقيق العيد: الحق الخصوص إن كان المحكي فعلاً؛ لأن الفعل لا صيغة له، وإن كان المحكي قولاً فالحق العموم؛ لما ذكر، ذكر معناه في شرح الجمع. (شرح جحاف).
- (٣) في نسخة: للاحتتمالات.
- (٤) وإلا كان نصاً لا ظاهراً. (قسطاس [وتعديل اللفظ منه]).
- (*) أي: من ضروريات الظواهر، وما انتفى عنه فليس بظاهر بل نص، وحيثنذ فلو قدح لم يعمل بظاهر في حكم.
- (٥) وكذلك غير المساواة من الأفعال، فـ«لا آكل» عام في جميع وجوه الأكل، و«لا أضرب» عام في جميع وجوه الضرب. (عضد).

والبيضاي وكثير من أصحابنا إلى أن ذلك لا يفيد العموم^(١).
 وذهب الشافعي وبعض أصحابنا إلى إفادته العموم^(٢)؛ ولذلك ذهب إلى أن
 المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذمياً، وأصحابنا وإن وافقوه في الحكم^(٣) فلم
 يوافقوه في الأصل، وإنما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذمياً بعموم^(٤): ((لا
 يقتل مسلم بكافر)) رواه البخاري وأبو داود.

والمختار أنه لا يعم؛ لأنه **(يحتمل)** نفي **(الكل)** من وجوه الاستواء **(و)** يحتمل
 نفي **(البعض^(٥))** منها **(لحسن السؤال)** من المخاطب عن المراد منهما وصحة
 تقسيمه^(٦) إليهما، فثبت أنه يفيد مطلق النفي للاستواء، وهو أعم من النفي المقيد
 بالكل أو بالبعض، والنفي الأعم لا إشعار له بالنفي الأخص^(٧).

(قوله): «وبعض أصحابنا» قد بنى عليه الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج ورواه عن أصحابنا.
(قوله): «لحسن السؤال» يقال: السؤال لدفع احتمال البعض [١] وإن كان مرجوحاً، فلا يتم المدعى.
(قوله): «تقسيمه إليهما» أي: إلى الكل والبعض.
(قوله): «وهو» أي: مطلق النفي أعم من النفي المقيد بالكل أو البعض.

(١) فمن ثمة جوز أبو حنيفة قتل المسلم بالذمي.
 (٢) أي: يدل على عدم جميع وجوه المساواة.
 (٣) وهو أن المسلم لا يقتل بالكافر.
 (٤) في (ب): لعموم.
 (٥) فصار مجملاً متردداً لا ظاهر له محتاجاً إلى البيان؛ ولذلك يحسن السؤال. (من شرح جحاف).
 (٦) أي: الاستواء.
 (٧) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري: والأعم لا يشعر بالأخص، وأجيب بأن ذلك في الإثبات،
 فإنك إذا قلت: رأيت حيواناً، لا يشعر ذلك بأنك قد رأيت إنساناً، وأما في النفي فليس كذلك،
 فإنه إذا قيل: ما رأيت حيواناً وكان قد رأى إنساناً عد كاذباً، فنفي الأعم مستلزم لنفي
 الأخص. اهـ ومثله في العضد، وقد نبه العلامة سيبلان على أن شراح ابن الحاجب وقعوا فيما وقع
 شراح المنهاج من الغلط.

[١] - يقال: الكل والبعض جزئيان لمطلق النفي فلا يوصف أحدهما بالراجحية والآخر بالمرجوحية فتأمل. (عن خط شيخه).

ولا يخفى عليك أن الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفي؛ إذ لو كان للمنفي لتوجه النفي إليه ولزم انعكاس الحكم.

وإن أردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتأمل في الفرق بين قول القائل: حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل لجميع وجوهه أو خاص ببعضها، وبين قوله: حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل أو خاص، تعلم أن النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص، بخلاف نفي المطلق. ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا هذا الدليل وجزموا بأن قوله:

(قوله): «ولا يخفى عليك أن الكل والبعض.. إلخ» يعني فيتم الاحتياج بذلك للحنفية ومن معهم؛ لأنها إذا كانتا قيدتين للنفي فثبوت الأعم وهو مطلق النفي لا يستلزم ثبوت الأخص وهو النفي للمقيد، فلا يثبت العموم في نحو: «لا يستوي...» الآية.

(قوله): «قيد للنفي نفسه لا للمنفي» لكن هذا لا يناسب قول المؤلف رحمته الله [١] يحتمل نفي الكل ويحتمل نفي البعض [٢]؛ فإن الكل قيد للمنفي [٣]؛ ولهذا بين الكل بقوله: من وجوه الاستواء، وبين البعض بقوله: منها، أي: من وجوه الاستواء.

(قوله): «إذ لو كان» أي: كل فرد من الكلية والبعضية؛ ولهذا صح إفراد الضمير.

(قوله): «للمنفي» أي: قيد للمنفي.

(قوله): «ولزم انعكاس الحكم» أي أن نفي الأعم وهو الاستواء [٤] المطلق يستلزم نفي الأخص، وهو الاستواء في كل شيء.

(قوله): «حصل نفي للاستواء مطلق.. إلخ» فالإطلاق والشمول والخصوص صفة للنفي، وقوله: حصل نفي لاستواء مطلق فالإطلاق وما بعده صفة للاستواء.

(قوله): «أن النفي المطلق لا يشعر بالمقيد» إذ ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص.

(قوله): «بخلاف نفي المطلق» إذ نفي الأعم يستلزم نفي الأخص.

(قوله): «ولما لم يتنبه الشارحون.. إلخ» أي: لم يتنبهوا المراد صاحب المنهاج من أنه أراد أن ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص بل حملوا قوله: إن الأعم لا يستلزم الأخص على إرادة أن نفي الأعم لا يستلزم نفي الأخص، فغلطوه بناء منهم أن البيضاوي استعمل المعنى الأول في الثاني، وهذا هو المراد بقول المؤلف رحمته الله: منشؤه أي منشأ غلط البيضاوي استعمال قاعدة الإثبات في النفي، وهو أي البيضاوي أجل من أن يخفى عليه.. إلخ؛ إذ فرق بين ثبوت الأعم ونفي الأعم. وأعلم أن ابن الحاجب وشرح كلامه قد بنوا استدلال الحنفية على ما فهمه شارحو المنهاج، فإنهم ذكروا أن الحنفية استدلوا بأن المساواة مطلقاً -أي: في الجملة- أعم من المساواة بوجه خاص، وهو المساواة من كل وجه، فلا تدل عليه؛ لأن الأعم لا إشعار له بالأخص بوجه من الوجوه، فلا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، ثم أجابوا بأن ما ذكرته الحنفية من عدم إشعار الأعم بالأخص إنما هو في طرف الإثبات، لا في طرف النفي؛ فإن نفي الأعم مستلزم نفي الأخص، إلى آخر ما ذكروه.

[١]- يقال: لا تنافع بين كلامي المؤلف، وقول المحشي: ولهذا بين الكل بقوله.. إلخ يلزم منه اتحاد القيد والمقيد فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢]- هذا وهم عند التأمل. (حسن).

[٣]- ليس قيداً للمنفي في عبارة المصنف، بل هو نفس المنفي فتأمل، وإنما يتم كلام المحشي لو كان قيداً للمنفي. (ح عن خط شيخه).

[٤]- تفسير الانعكاس بهذا غير مناسب.

«لأن الأعم لا يستلزم الأخص» غلط منشؤه استعمال قاعدة الإثبات^(١) في النفي، وهو أجل من أن يخفى^(٢) عليه ما هو أدق من هذا.

(قيل) في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه: (نفي دخل على^(٣)) فعل (متضمن

(١) لأن قاعدة الإثبات أن ثبوت الأعم لا يلزم منه ثبوت الأخص كالحیوان والإنسان، فتوهما أنه استعمل هذه القاعدة في النفي، وأنه أراد أن نفي الأعم لا يلزم منه نفي الأخص، وهو إنما أراد النفي الأعم الذي هو المطلق لا يلزم منه النفي الأخص الذي هو المقيد بالكل والبعض فافهم. (من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش رحمته الله).

(٢) اعلم أنك تفتقر في تحقيق المقام والاطلاع على خفيات أسرار الكلام إلى مقدمتين: إحداها: أن اللفظ متى أشعر بالأخص أشعر بالأعم، ولا عكس، والأخرى: أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص. إذا عرفت ذلك فلاستواء المطلق أعم من الاستواء المقيد بكل وجه وبالبعض المعين، فلا يلزم من إشعار اللفظ به الإشعار بخصوصية أحدهما، ونقيضه أخص من نقيض كل منهما، فإذا أشعر اللفظ به أشعر بكل من النقيضين. وحيث لا استدلال على نفي عموم الآية بأن الاستواء المنفي مطلق، وهو أعم من المقيد بالكل، والأعم لا يشعر بالأخص - غلط منشؤه استعمال قاعدة الإثبات في النفي، والجهل بأن ذلك خاص بالإثبات، وأما النفي فلا؛ لأن اللفظ حيث لا يشعر بنقيض الأعم، فيشعر بنقيض الأخص لما عرفت، والاستدلال على ذلك بأن النفي المتعلق بالاستواء مطلق، وهو أعم من الشامل، والأعم لا يشعر بالأخص - بريء عن هذا الغلط، وهو المنسوب إلى القاضي البيضاوي الصحيح عنه. والقول بأن قوله: «لأن الأعم لا يستلزم الأخص» غلط منشؤه استعمال قاعدة الإثبات في النفي غلط منشؤه عدم تدبر كلامه، هذا توضيح كلام المؤلف، وقد اختار مذهب البيضاوي وارتضاه لقوة دليله عنده. ولا يخفى على كل ذي إنصاف وذوق سليم أن ما ذكره المؤلف والقاضي كلام ظاهري، وإذا تحققت رأيته قد بعد عن ساحة التحقيق كثيراً، وانتهى إلى الدرك الأسفل فلن تجد له نصيراً؛ فإننا لا ننكر أن النفي المطلق لا يشعر بالمقيد، لكننا نمنع أن نفي الاستواء في الآية مطلق، وسنده أنه لا يخلو إما أن يكون الاستواء المنفي قبل دخول النفي عام لكل وجه أو خاص ببعض معين أو مطلق، والأولان لا دليل عليهما ولا يدعيهما أحد، فتعين الثالث، وحيث فهو أعم من كل منهما، فعند نفيه أشعر اللفظ بنقيضه، وهو أخص من نقيض كل منهما، فيشعر بكل من نقيضيهما. وعلى الجملة فلاستواء المطلق موجود بوجود كل فرد من أفرادها، فينتفي بانتفائه كل فرد، وهو معنى العموم، فظهر أن الحق الحقيقي بالقبول ما ذهب إليه الإمام الشافعي والشيخ ابن الحاجب، ولا يتخلف عنه إلا قاصر عن معرفة الحق أو مشاغب، والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب. (من خط السيد حسين بن الحسن الأخفش رحمته الله). وهو غاية في التحقيق لمن تأمله.

(٣) عبارة العضد: قيل: إنه نكرة في سياق النفي؛ لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة؛ ولذا توصف بها النكرة دون المعرفة. اهـ أي: الكل متفقون على أنها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما..... =

النكرة وهي المصدر، فمعنى: لا يستوي زيد وعمرو: لا يثبت استواء بينهما **(فعم)** كغيره من النكرات.

(قلنا:) قد تقرر أن التعريف والتنكير من خواص الأسماء فلم يدخل النفي على نكرة أصلاً، وحيث لا نسلم أنه يجب إجراء المتضمن مجرى ما تضمنه؛ لما ثبتت من أنه **(ليس المؤول كما أول به)** كقولهم في الجملة المعلقة: إنها مؤولة بالمصدر وقائمة مقام المفعولين، فلو كان المؤول كما أول به لما قامت مقامهما^(١).

هذا، وأما نحو قول القائل: لا استواء ولا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام؛ لأنه نكرة في سياق النفي، ومثله: الاستواء حاصل بين زيد وعمرو؛ لكونه محلي بلام الجنس. وكل واحد منهما مخصص بالعقل نحو: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، أي: خالق كل شيء يخلق^(٢)، فلا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث إنه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه^(٣)، وأقلها المساواة في سلب ما عداها عنهما، وعدم مساواة من وجه، وأقلها في تشخصهما، وإلا ارتفعت الاثنينية.

(قوله:) «المعلقة» أي: لأفعال القلوب.

(قوله:) «كما أول به» وهو المصدر.

(قوله:) «من العمومين» أي: عموم النفي وعموم التعريف باللام.

(قوله:) «وأقلها المساواة في سلب ما عداها».. إلخ، فلو لم يخص عموم النفي لكذب في هذا.

(قوله:) «وأقلها في تشخصهما» فلو لم يخص عموم أيضاً لكذب في هذا.

= هو الظاهر من عباراتهم أو باعتبار المفرد الذي يسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون إلى أن التعريف والتنكير من خواص الاسم، وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة حقيقة كما إذا كان المسند مشتقاً، أو حكماً كما في غيره، وذلك فيما نحن فيه هو الاستواء، فلا يستوي في قوة قولنا: لا استواء، فأفاد العموم من جهة وقوع النكرة في سياق النفي. هذا، ويمكن أن يقال: تصرّحهم بأن التعريف والتنكير من خواص الاسم ينفي كون الجملة نكرة. (ميرزا جان).

(١) لأن المصدر لا يقوم مقامهما. (من خط السيد صلاح).

(*) وذلك لأن المصدر ليس إلا مفعولاً واحداً، والمفعول الواحد لا يقوم مقام المفعولين، وقد أشار الرضي إلى أن ليس حكم الشيء حكم ما أول به، والله أعلم.

(٢) تخرج ذاته تعالى وتنزه.

(٣) كالوجود وغيره. (فصول بدائع).

[عموم المقتضي]

مسألة: اختلف في (المقتضي) بصيغة الفاعل^(١) وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاماً إلا بتقدير^(٢) وثمة أمور صالحة لاستقامة الكلام؛ فذهب السيد أبو طالب والإمام يحيى بن حمزة وكثير من الأصوليين كالشيخ أبي إسحاق والغزالي وابن السمعماني والرازي والآمدي وابن الحاجب^(٣) إلى أنه (لا عموم له في المقتضيات) فلا تقدر كلها، بل يقدر واحد منها بدليل؛ فإن فقد الدليل كان مجملاً بينها. وذهب جمهور أصحابنا^(٤) إلى أنه يعم المقتضيات، فتقدر كلها إلا ما خصه دليل^(٥).

مثال ذلك: قوله ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

(قوله): «في المقتضي بصيغة اسم الفاعل» اختار المؤلف ﷺ كونه بصيغة اسم الفاعل كما في شرح المختصر لا بصيغة المفعول كما هو المشهور في عبارة القوم؛ وذلك لما ذكره في حواشيه من أن المقتضي على لفظ اسم المفعول كالمفوض إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص؛ ولذا قال ابن الحاجب: أما إذا تعين أحدها بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص. واعتمد ذلك المؤلف ﷺ حيث قال فيما يأتي: فإن تعين أحدها بدليل فكالمفوض. وأيضاً ليصح إذا كان بصيغة اسم الفاعل تفسيره بما ذكره المؤلف ﷺ من أنه ما لا يستقيم في العقل والشرع كلاماً إلا بتقدير، وكذا ليصح أنه لا عموم له في الجميع بمعنى أنه لا تقدر جميع الاحتمالات لاستقامته.

(١) قال سعد الدين: إن ذلك خلاف المشهور، والمشهور في عبارة القوم «المقتضي» بصيغة اسم المفعول، وبهذا يشعر كلام الآمدي حيث قال: المقتضي وهو ما أضمر لضرورة صدق المتكلم. وعدل عنه المؤلف اقتفاء لابن الحاجب؛ لأن ما أضمر قد يكون عاماً على ما قد صرح به حيث قال: إن عاماً فعام والله أعلم. (من خط السيد حسين بن حسن الأخفش).

(٢) وذلك التقدير هو المقتضي بصيغة اسم المفعول. (عضد).

(٣) والسبكي في جمع الجوامع.

(٤) وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية والشافعية، واختاره النووي في الروضة في الطلاق فقال: والمختار لا يقع طلاق الناسي؛ لأن دلالة الاقتضاء عامة. (من بعض حواشي شرح المحلي).

(٥) كما أشار إليه ابن الإمام بقوله: فإن تعين أحدها.. إلخ.

(*) وفائدة الخلاف تظهر في طلاق الناسي ونكاحه ومشرته وعقوبته وتضمينه ونحو ذلك، ذكر معناه في شرح الجمع.

عليه^(١)) رواه الطبراني في معجمه الكبير عن ثوبان، وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد، وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال: إنه على شرط الشيخين، فإن ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية عن جميع الأمة، لكنه يفضي إلى الكذب في كلام الرسول ﷺ؛ للقطع بصدورهما من الأمة، فلا بد^(٢) من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدنيوية أو الأخروية، كالعقوبة والضمان والذم والقضاء إلى غير ذلك^(٣).

احتج الأولون بما أشار إليه بقوله: **(للاستغناء عن إضمارها)** وتقريره بأن يقال: لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء، واللازم باطل. أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه، وأما بطلان اللازم فلأن الإضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر^(٤) بقدرها.

(١) عبارة المختصر: ومثل بقوله ﷺ: ((رفع.. إلخ)). وفي شرحه: وقد ذكر في مثاله قوله ﷺ: ((رفع.. إلخ))، قال المحقق الأبهري على هذا ما لفظه: وهاتان العبارتان يعني عبارة المتن والشرح مشعرتان بأن هذا الحديث ليس من باب المقتضي؛ لأن العلماء عدوا الاقتضاء من قبيل المفهوم، وهو ما ثبت بتبعية المنطوق، فيجب أن يكون كلاهما مرادين، وليس رفع الخطأ والنسيان مراداً في الحديث، بل هو من قبيل الإضمار والحذف، أي: مما حذف فيه المضاف بقرينة وأقيم المضاف إليه مقامه، وكذا نحو قوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وكذا نحو: ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، مما أسند فيه الحكم إلى الذات والمراد إسناده إلى فعل يتعلق بها، وسيجيء في باب المجهول. ومن عد الحديث من باب الاقتضاء قال: لا بد من تقدير أمر فيه لصدق كلام الرسول ﷺ، وذلك الأمر ما يتعلق بهما من الأحكام الدنيوية كالعقوبة والضمان والأخروية كالحساب والعقاب وغيرهما من الإثم والندامة ووقوع الطلاق حيث قال: إن كلمت زيداً فزنب مني طالق فكلمه ناسياً، والحنث والكفارة في القتل والوقوع فمن قال: لا عموم للمقتضي اكتفى بتقدير واحد من هذه الأمور غير الضمان في إتلاف مال الغير مخطئاً وغير الكفارة في قتل النفس خطأ للنص على وجوبها، ومن قال بوجوبه أضمر إضمارات متعددة أو قدر أمراً عاماً بعلمها، ويخص منها الكفارة والضمان، أي: حكم الخطأ والنسيان، فإن الحكم جنس مضاف يقتضي العموم. (من حاشيته على العضد).

(٢) قال الرازي في المحصول ما لفظه: لا بد وأن نقول: المراد رفع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان، ثم الحكم قد يكون في الدنيا كالإيجاب والضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التائيم.

(٣) من الحسرة والندامة في العقبى.

(٤) ولا ضرورة في غير الحكم الواحد، فبقي على الأصل، وللمخالف أن يقول: ليس إضمار أحد الحكمين أولى من الآخر، وأما أن لا تضمر حكماً أصلاً وهو غير جائز، أو تضمر الكل وهو المطلوب. (عضد).

احتج القائلون بالمذهب الثاني بما أشار إليه وإلى جوابه بقوله: **(وفهم من نحو لا سلطان للبلد نفي الصفات المعتمدة عرفاً، ولا قياس فيه^(١))** وتقريره: أنه إذا قيل: لا سلطان للبلد وبها سلطان فإنه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتمدة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها، فكذلك يكون حكم ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)).

والجواب: أنه إنما فهم ذلك بحسب العرف، والقياس في العرف لا يصح؛ إذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة، ولا جامع في مثله.

(فإن تعين أحدها) أي: أحد المقتضيات (بدليل فكالمفوض) إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص^(٢)؛ إذ لا فرق بين المفوض والمقدر في إفادة المعنى.

قيل: العموم من عوارض الألفاظ، والمقدر ليس بلفظ. ورد بمنع المقدمتين، أما الأولى فلأن العموم في الحقيقة^(٣) إنما يعرض لمدلول اللفظ بأن يراد جميع أفرادها، وأما الثانية فلأن المقدر لفظ حكماً.

(قوله): «ولا قياس فيه» أي: في العرف.

(قوله): «المعتمدة» احتراز من مثل الوجود والحياة ونحو ذلك مما ليس له اختصاص بالسلطنة.

(قوله): «ورد بمنع المقدمتين» أما منع الأولى فعلى ما ذكره الأكثر لا على ما استقره للمؤلف عليه^(١).

(١) أي: وفهم نفي الصفات المعتمدة من هذا المثال للعرف، والعرف لا قياس فيه.
(٢) مثل في بعض الحواشي للعموم بقوله ﷺ: ((رفع عن أمتي.. إلخ)) فيقدر لفظ عام، وهو حكم الخطأ والنسيان.. إلخ. قال: ووجه عمومها أنه جنس مضاف، وأيضاً المضاف إليه جنس معرف فيكتسب العموم منه، كما لو قال: اشتر غلام الرجل ولا تشتتر غلام المرأة. ومثل للخاص بقوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ وجعل في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله مثال العام قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ قال: فتقدير أهل متعين بدليل العقل، وهو من صيغ العموم، فيكون عاماً، أي: كل واحد من أهل القرية. ومقتضى الفصول وشرحه أيضاً أن الحديث المذكور من غير المتعين فتأمل.
(٣) كما أشار إليه المؤلف قدس سره فيما سبق، فعرف أن عروض العموم للألفاظ باعتبار معانيها في أول الباب، فالتحقيق أن العروض إنما هو باعتبار المعاني، فالكلام هنا مع التقيد بالحقيقة قويم لا ينافي ما سبق من أن عروض العموم للألفاظ متفق فيه، فلا معنى للحصر في عروضه للمعاني فهو غير وارد والله أعلم. (من خط مولانا مؤلف الغاية ﷺ).

[١] - في أول بحث العموم بقوله: والأقرب أنه في اللغة للأمرين، قبيل مسألة: اختلف في الصيغ.. إلخ. (ح عن خط شيخه).

[حكم الفعل المتعدي إذا وقع بعد نفي أو معنى نفي]

مسألة: (اختلف في) الفعل المتعدي إلى مفعول إذا وقع بعد نفي أو معنى نفي
هل يجري مجرى العموم في مفعولاته أم لا؟ **(مثل)** والله **(لا أكلت، وإن أكلت)**
فعبدي^(١) حر، وهذا مثال معنى النفي؛ لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع.
(فالجمهور) كالشافعية وأبي يوسف من الحنفية وأكثر أصحابنا **(على أنه عام في**
مفعولاته فيقبل التخصيص بالنية) فإذا قال: أردت أكل العنب مثلاً قبل منه.
(وقيل:) إنه **(غير عام)** في مفعولاته فلا يقبل تخصيصاً، فلو خصصه بمأكول لم
يقبل منه؛ لأن التخصيص من توابع العموم، وهذا مذهب أكثر الحنفية والمؤيد
بالله^(٢) من أئمة الزيدية.

(قوله: «الفعل المتعدي» المحذوف متعلقة غير المذكور معه مصدره.

(قوله: «لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع» قد نقل عن بعضهم في وجه عموم النكرة في الشرط المثبت أن
الحلف فيه على نفيه، أي: نفي مضمونه، ففي قولك: إن كلمت رجلاً فعبدي حر^[١] المحذوف عليه نفي الكلام؛
لأنه المطلوب من الحلف^[٢]، فهو في معنى لا كلام البتة؛ فهذا الاعتبار كان رجلاً نكرة في سياق النفي. فأما
الشرط المنفي فلا عموم للنكرة فيه، كان لم أكلم رجلاً فعبدي حر؛ لأن الحلف في الشرط المنفي على الإثبات، أي
إثبات مضمون الشرط، ولا عموم لما في الإثبات من غير قرينة العموم، وكأنه قيل في المثال: لأكلمن رجلاً.
(قوله: «فلا يقبل تخصيصاً» هذا تنبيه على ثمره الخلاف ومرجع النزاع، قال في الحواشي وشرح الجمع: إذ لا نزاع في أنه
يبحث بكل مأكول على ما هو قضية العموم، إلا أنه عندنا عام لفظي وعند أبي حنيفة عام عقلي؛ لأن النفي والمنع حقيقة
الأكل، وهي شيء واحد فلا تجزأ بحسب الإرادة وإن لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات. وللمراد بالتخصيص هو
التخصيص بالنية، وأما التخصيص باللفظ عند حلف المتعلق فاتفق في الجميع، أي: في المفعول به وغيره؛ لأن
المخصص اللفظي قرينة على تقدير المحذوف، نحو إن أكلت إلا عبناً أو إلا يوم الجمعة أو إلا في المسجد فعبدي حر،
فللمستثنى منه في جميع ذلك عام كما قرر في موضعه، ذكره في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمته الله.

(١) فإنه للمنع من الأكل إذ انتفاء الحرية مطلوب بانتفاء الأكل. (قسطاس).

(٢) في أحد قوليّه.

[١] - عبارة السعد: قوله: أو ما في معناه يعني النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موضع اليمين التي للمنع، مثل إن أكلت
فأنت طالق، فإنه للمنع عن الأكل؛ إذ انتفاء الطلاق مطلوب، وذلك بانتفاء^[٢] الأكل، فهو في معنى لا أكل البتة، ففي
كلام المحشي هذا ما لا يخفى من القلق. (ح عن خط شيخه).

[٢] - في المطبوع: لا انتفاء. والمثبت من حاشية السعد.

[٢] - هذه عبارة ابن الهمام، إلا أنه لم يكن في عبارته قول المحشي: فهو في معنى لا كلام البتة، وهو الصواب، يعني حذف فهو في
معنى... إلخ. (ح عن خط شيخه).

(و) هذا الخلاف (مبناه على أن المفعول به مقدر) في نظم الكلام فيكون كال المذكور ملحوظاً عند الذكر، فجاز أن يراد به بعض دون بعض (أو محذوف) لا يلحظ عند الذكر، وإنما سيق الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث هي (١).

(والصحيح احتمالها) لأن كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام (فيقبله) أي: التخصيص بالنية، ويكون ذلك قرينة لإرادة أحد المحتملين.

واعلم أن من أصحابنا من جعل الخلاف عاماً في الفعل المتعدي وغيره، ومثل غيره بـ: «إن صمت، ولا أصوم» بالنسبة إلى الأمانة، و«إن قعدت، ولا أقعد» بالنسبة إلى الأمكنة، ولا بعد فيه، فإن سائر المتعلقات مما يحتمل التقدير والحذف. والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي، وجعلوا (٢) ما عداه محل وفاق في أنه لا يقبل التخصيص بالنية، وفي دعوى الوفاق؛ نظر

(قوله): «والصحيح احتمالها» أي: احتمال الحذف والتقدير، فعلى هذا يكون من قبيل الاشتراك فلا يكون ظاهراً في العموم [١].

(قوله): «والصحيح احتمالها» أما الحذف فكما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة]، وقولهم: فلان يعطي ويمنع، وإما التقدير فكما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ [آل عمران: ٣٠]، أي: ما عملته، قال السعد: وهو أكثر من أن يحصى.

(قوله): «فيقبله» ظاهره أنه متفرع عن قوله: «والصحيح احتمالها»، وفي شرح المختصر: فالواجب أن يقام الدليل على أن الظاهر هو التقدير ليكون في حكم الملفوظ فيقبل التخصيص.

(قوله): «واعلم أن من أصحابنا» أراد صاحب الفصول، قال الشيخ (عليه السلام) في شرحه: لأن الظاهر في المحذوف أنه مقدر في نظم الكلام لاحتياج الفعل إليه؛ إما لتوقف فهمه عليه كالمفعول به، أو لأنه من ضرورته كالزمان والمكان، أو لأن الغالب في الفعل وقوعه به كالسبب والآلة، فهو كالملفوظ به، وكما أنه لو لفظ به عاماً كان الفعل عاماً فيه فكذلك مع حذفه.

(قوله): «محل وفاق في أنه لا يقبل التخصيص بالنية» لأن غير المفعول به من سائر المتعلقات من الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر؛ فلا يكون بمنزلة عام ملفوظ قابل للتخصيص، ذكره في شرح المختصر وحواشيه، وادعوا الوفاق على ذلك، وفي شرح الفصول للشيخ العلامة أن حجة الغزالي في عدم عمومها في غير المفعول به أن الفعل يعقل بدونه؛ فيجوز أن لا يخطر بالبال أصلاً وإن كان لا ينفك عنه في الواقع، فلا يكون كاللذكور.

(١) وهي شيء واحد ليس بعام. (غيث هامع). والتخصيص فرع العموم. (زرکشي على الجمع).
(٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: وكلام القاضي عبدالوهاب يدل على جريان الخلاف في الفعل القاصر أيضاً، وهو مخالف لكلام الإمام والغزالي والأمدي وغيرهم.

[١] - يقال: هو عام بالنظر إلى شموله لمفعولاته، والتخصيص قرينة. إلخ، وكونه من قبيل الاشتراك بالنظر إلى ما يحتمله من الحذف والتقدير فينظر. (ح عن خط شيخه).

فإن بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص في الأزمنة والأمكنة ونقل في ذلك نصاً للشافعي ^(١) رحمته الله تعالى.

(وَأَمَّا نَحْوُ: لَا أَكُلُ أَكْلًا^(٢)) وَإِنْ أَكَلْتُ أَكْلًا^(فَقَابِل) لِلتَّخْصِصِ بِالنِّيةِ (اتِّفَاقًا).

واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم؛ لأن مفهومهما متحد لا يختلف إلا بالتأكيد وعدمه، والتأكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة.

وفرق بعضهم بأن المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات، فكما أنه إذا قال: والله لا أكلت تمرًا، ولا صمت يوماً، ولا دخلت داراً، يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك إذا قال: لا أكلت أكلاً، بخلاف ما إذا حذفت المتعلقات فإن الفعل لا إشعار له بشيء منها.

وبعضهم بأن «أكلاً» فيه تنكير صريح ^(٣) وقد يقصد به عدم التعيين لما هو متعين مخصوص في نفسه نحو: رأيت رجلاً وهو متعين عند المتكلم لكنه لا يتعرض له في تعبيره، فإذا فسر بذلك وخص بأكل التمر كان تعييناً لأحد محتمليه فقبل، بخلاف: «لا أكل» فإنه لنفي الحقيقة، وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله.

(قوله): «فإن بعض الشافعية» ذكره في شرح الجمع عن عبد الوهاب.

(قوله): «فقبل» أي: قبل تخصيصه.

(١) ذكره الأسنوي في شرح منهاج البيضاوي.

(٢) قد يقال: إن التأكيد بالمصدر مع حذف المفعول الذي ذكره تأسيس قرينة على القصد إلى حقيقة الأكل؛ لأنه لو لم يقصد إلى الحقيقة لما ذكر ما يكون مؤكداً وحذف ما يكون مؤسساً، بخلاف ما إذا لم يؤكد فلا قرينة. (من خط قال فيه: اهـ شيخنا).

(٣) وإنما قيد التنكير بالمصريح لأن المصدر الذي في ضمن الفعل أيضاً فيه تنكير لكن تنكيره ليس صريحاً فلا يجوز تخصيصه بمصدر معين بالنية؛ لعدم احتمال اللفظ له. (أبهري).

[حكم الفعل الاصطلاحي]

مسألة: الأكثرون على أن الفعل الاصطلاحي المثبت الدال على ما يقابل القول لا تفيد حكايته العموم؛ فإذا **(لا عموم لمثل: صلي)** داخل الكعبة **(وكان يجمع)** بين الظهر والعصر **(في أقسامها)** فلا يعم الأول الفرض والنفل، ولا الثاني جمع التقديم والتأخير **(إذ لا يشهد اللفظ)** بحسب الوضع **(بأكثر من صلاة وجمع مخصوص)** فلا يمكن تعيين أحد القسمين إلا بدليل؛ لأنه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغة ما يدل على وقوعها معاً، بل وقوع أحدهما، والتعيين إلى الدليل ^(١).

(وفهم الاستمرار من كان) كما نص عليه الشيخ عبدالقاهر حيث قال: قولنا: كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجاً تفسيره: أن تجعل اسم الفاعل

(قوله): «الفعل الاصطلاحي» يعني ليس المراد الفعل المقابل للقول، بل الاصطلاحي مثل صلي.
(قوله): «في أقسامها» أراد المؤلف عليه السلام بهذا التقسيم ما يكون بالذات وبالاختبار، فلذا اقصر المؤلف عليه السلام على ما ذكر الأقسام، ولم يذكر العموم بالنظر إلى الأزمان لدخولها في الأقسام الاعتبارية.
(قوله): «إذ لا يشهد اللفظ» أي: لفظ الفعل فقط، لا المجموع؛ لأنه سيأتي أن «كان يجمع» يفهم منه الاستمرار فيفيد عموم الأزمان.
(قوله): «بأكثر من صلاة» أي: واحدة وجمع واحد، ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلاً والجمع الواحد في الوقتين.
(قوله): «مخصوص» ظاهره أنه صفة للجمع، والأولى أنه صفة للصلاة والجمع بتقدير مخصوص أحدهما **[١]**، فالصلاة مخصوصة بكونها فرضاً أو نفلاً، والجمع بكونه تقليدياً أو تأخيراً.
(قوله): «فلا يمكن تعيين أحد القسمين.. إلخ» الأظهر أن يقال: فلا عموم؛ إذ ليس في اللفظ ما يدل على وقوعها معاً، بل وقوع أحدهما، ولا يمكن تعيين أحد القسمين.. إلخ.
(قوله): «أحد القسمين» في كل من الطرفين، أي: الفرض أو النفل والتقديم أو التأخير.
(قوله): «تفسيره» خبر لقولنا، ومجموع الكلام مقول قال، وضمير تفسيره لقولنا، وضمير أن تجعل بصيغة المعلوم للفظ كان، واسم الفاعل مفعول نجعل، وقوله: وتجعل معطوف على تجعل فاعله ضمير كان، ولفظ من حرف جر، وضمير أنه لاسم الفاعل.

(١) فالصلاة الواقعة داخل الكعبة يحتمل أن تكون فرضاً أو نفلاً، لكنها إنما تقع على أحد الوجهين دون الآخر فلا تعمها؛ لا متناع وقوعها على جهتي الفرض والنفل. (حلي).

[١] - الظاهر كل واحد منهما. (ح عن خط شيخه).

مستحقاً للوجود في الماضي من الزمان، وتجعل من بعد أنه يقتضي وجوداً دائماً في الماضي من الزمان^(١). وإذا فهم الاستمرار منه فالأقرب أنه **(يفيد في الثاني)** وهو كان يجمع **(عموم الأزمان)** وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك؛ لأن الفرض أنه عدل عارف، فيعم جمع التقديم والتأخير والجمع في سفر النسك وغيره. قيل: ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسألة أن كان هل تقتضي التكرار أو لا.

وبالأول جزم القاضي أبو بكر فقال: إن قول الراوي كان ﷺ يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره، قال تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾ [مريم: ٥٥]، أي: يداوم على ذلك.

وكذا قال القاضي أبو الطيب من الشافعية، وجرى عليه ابن الحاجب إلا أنه قال ما معناه: إنه لا يلزم من التكرار العموم، واختار في المحصول الثاني^(٢)، فإن دل دليل خارجي على التكرار عمل به، وإلا فلا.

وقال ابن دقيق العيد: إنها تدل على التكرار كثيراً كما يقال: كان فلان يقرئ

(قوله): «يفيد في الثاني عموم الأزمان» لو قيل: الاستمرار يفيد وقوع أحد الجمعين مستمراً إما التقديم أو التأخير لا عموم الجمعين فلا يعم الأزمان [١] لم يكن بعيداً، وبهذا تستقيم [٢] عبارة المؤلف ﷺ من غير قصر على الفعل فقط فتأمل.

(قوله): «يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل» ذكر في الحواشي أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع، وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى؛ إذ لو قيل: «كان قد جمع» لم يفهم التكرار، فالمدامة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ﴾ [مريم: ٥٥]، من لفظ المضارع لا من كان.

(قوله): «إلا أنه قال ما معناه: أنه لا يلزم من التكرار العموم» لم يظهر لي هذا من كلامه، والله أعلم.

(قوله): «وقال ابن دقيق العيد ذكره في شرح العملة».

(١) وهذا صريح في أن «كان» تقتضي الاستمرار ولا يفهم الانقطاع إلا من دليل خارج. (جواهر).
(٢) صحح في المحصول أنها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة، وقال عبد الجبار: تقتضيه في العرف لا في اللغة؛ فإنه لا يقال في العرف: «كان فلان يتهجّد» إذا تهجد مرة. (من شرح أبي زرعة).

[١] - وتقرير عموم الأزمان عند من يقول به كالمؤلف ﷺ أن مثل قوله: «كان يجمع بين الصلاتين» يعم كل وقت يصلح للجمع، فيشمل جمع التقديم والتأخير، هكذا قرره في الفواصل. (عن خط السيد أحمد بن الحسن بن إسحاق ح).

[٢] - قوله: «وبهذا تستقيم... إلى قوله: فتأمل» هو نسخة.

الضعيف، ومنه: كان النبي ﷺ أجود الناس.. الحديث (١).
وتحييء لمجرد الفعل من غير تكرار قليلاً، نحو: كان النبي ﷺ يقف بعرفات
عند الصخرات، وقول عائشة: كنت أطيب النبي ﷺ لحله وحرمه (٢)، ولم يقع
وقوفه بعرفة وإحرامه وعائشة معه إلا مرة.
ومنه: ما في سنن أبي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شأن
خير: كان النبي ﷺ يبعث عبدالله بن رواحة إلى يهود خيبر فيخرص النخل،
فهذا لا يمكن فيه التكرار؛ لأن خير كان سنة سبع، وعبدالله بن رواحة قتل في
غزوة مؤتة (٣) سنة ثمان. انتهى كلام ابن دقيق العيد (٤).
وقد تحصل من جميع ما ذكرناه غير ما في المحصول شياع إفادتها التكرار
والاستمرار، فلا يعدل عنه من غير قرينة.

(قوله): «قليلًا» قد يقال: ذلك مجاز لقريئة، فينظر، وقد أشار المؤلف ﷺ إلى هذا في آخر الكلام بقوله: فلا يعدل
عنه من غير قرينة.

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس رضيهما الله عنهما قال: كان النبي ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما
يكون في رمضان حين يلقاه جبريل عليه السلام، وكان جبريل عليه السلام يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه
القرآن، فلرسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة.
(٢) الحرم بضم الحاء وسكون الراء. (نهاية).
(٣) في القاموس: مؤتة - بالضم - موضع بمشارك الشام قتل فيه جعفر بن أبي طالب، وفيه كان تعمل
السيوف.

(٤) وفي المنتقى في باب جواز مصالحة المشركين على المال وإن كان مجهولاً: أخرجه عن ابن عمر
البخاري بطوله، وفيه: وكان عبدالله بن رواحة يأتيهم في كل عام فيخرص عليهم، فقوله: «في كل
عام» يشكل مع ما ذكره الحافظ ابن دقيق العيد فينظر فيه. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن
أحمد).

(*) في شرح ألفية البرماوي بعد حكاية هذا الكلام من قوله: قيل ومنشأ الخلاف ما لفظه: واعلم أن هذا
الخلاف غير خلاف النحاة في أن «كان» هل تدل على الانقطاع أو لا، اختار ابن مالك الثاني، ورجح
أبو حيان الأول. وإننا قلنا: إنه غيره لأنه لا يلزم من التكرار عدم الانقطاع، فقد يتكرر الشيء ثم
ينقطع. نعم، يلزم بالضرورة من عدم الانقطاع التكرار، لكن لا قائل به.

[الحكم المعلق على علة هل يعم قياساً أو لغة]

مسألة: في بيان أن الشارع إذا علق حكماً على علة منصوصة نحو أن يقول: «حرمت السكر لكونه حلاً»^(١) هل يعم الحكم، وهو الحرمة في المثال أينما العلة وهي الحلوة أم لا؟

اختلفوا فيه، والمختار وعليه الأكثر: أن الحكم **(المعلق على علة)** منصوصة **(يعم قياساً)** شرعياً لا لغة.

(وقيل:) إنه يعم بالصيغة **(لغة)**.

وكلام الشافعي: إنه يعم ولم يبين وجه العموم، فقيل: أراد من جهة اللغة، وقيل: من جهة القياس، فكلامه محمول على القولين.

(وقيل:) إنه **(لا يعم)** لا بالقياس ولا باللغة، وهو اختيار الباقلاني^(٢).

(لنا) في عمومته: **(استقلال العلة ظاهراً)** فوجب اتباعها وإثبات الحكم حيث وجدت؛ لثبوت وجوب التعبد بالقياس.

(و) لنا في أن عمومته ليس بالصيغة: أنه **(لو عم)** لغة **(لاقتض)** قول القائل: **(أعتقت غانماً لسواده، عتق كل أسود)** من عبيده؛ لأنه بمثابة: أعتقت كل أسود، واللازم باطل؛ لأنه لا قائل به من أهل اللغة.

وقوله: **(واتحاد مفهوم: «حرمت الخمر لإسكارها وحرمت المسكر» ممنوع)** إشارة إلى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها.

وتقريرها: أنه لا فرق بين: «حرمت الخمر لإسكارها وحرمت المسكر» في العرف، والمفهوم واحد، والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة، فكذلك الأول.

(١) ونظيره في الشرعيات: «لا تمسوه طيباً فإنه يحشر مليئاً». (جلال).

(٢) إن أراد من جهة الصيغة فمسلم، وإن أراد من جهة المعنى قبل التعبد بالقياس فهذا مذهب ابن الحاجب، وإن أراد بعد التعبد بالقياس فهو لا يأتي على أصله؛ لأنه يثبت القياس، فلو لم يثبت لكان من نفاة القياس. (من حاشية ابن أبي الخير رحمته الله).

وتقرير الجواب: أنا لا نسلم عدم الفرق بينهما، فإن الأول خاص بالخمير صيغة، والثاني عام لكل مسكر. وإن أراد أنه لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه؛ لأن ذلك بالقياس الشرعي، ولا يلزم منه كونه بالصيغة؛ لأن عموم القياس متوقف على أدلة تتبع القياس^(١)، وعموم الصيغة لا يتوقف على ذلك، فافترقا.

وقوله: **(واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور)** إشارة إلى شبهة الباقلاني^(٢) وجوابها.

وتقريرها: أنه يحتمل أن تكون العلة في قوله: «حرمت الخمر لإسكارها» خصوصية المحل مع الإسكار لا مجرد الإسكار، وكذلك قوله ﷺ في قتل أحد: ((زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً)) يحتمل أن تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتل أحد.

وتقرير الجواب: أن هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر، والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة.

(قوله): «أدلة تتبع القياس» لعله أراد أدلة ثبوت القياس وحججه.

(١) ضبط في نسخة كما هنا بالمصدر المضاف، وما في حاشية سيلان على هذه النسخة وفي نسخة بالفعل ونصب القياس، وعليه ما لفظه: «والمعنى أن أدلة عموم القياس متوقفة على أدلة تتبع ثبوته». (من أنظار سيلان).

(٢) قال ابن السبكي: ومبنى الخلاف أن من أصل القاضي المذكور أنه يطلب القطع؛ فلذلك خالف هنا وفيما سيمر بك إن شاء الله، والجمهور يكتفون بالظواهر في العمليات مطلقاً، والباقلاني ممن لا ينكر الظهور ويعترف به هنا لكن لا يكتفي به، فاعرف هذا وليكن على ذكر منك. اهـ منه بالمعنى.

[عموم المفهوم]

مسألة: اختلف في عموم المفهوم، فالجمهور على إثباته، ونفاه الغزالي. قيل: النزاع لفظي^(١)، فمن فسر^(٢) بما يستغرق في محل النطق لم يقل به، ومن فسر به بما يستغرق في الجملة قال به. لا حقيقي؛ لأنه إن أريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل به كالغزالي، وإن أريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور^(٣) إثباته. والحق أنه حقيقي؛ لما ثبت من أن العموم من عوارض الألفاظ لا المعاني ولا الأفعال، وهذا ما أراد بقوله: **(الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني)** وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال: من يقول بالمفهوم قد يظن أن للمفهوم عموماً ويتمسك به^(٤)، وفيه نظر؛ لأن العموم

(قوله): «قيل النزاع لفظي» ذكره ابن الحاجب.

(قوله): «في الجملة» أي: سواء كان في محل النطق أو لا في محله.

(قوله): «قال به» أي: جعل المفهوم عاماً؛ ضرورة أن الحكم ثبت في جميع ما سوى المنطوق من الصور.

(قوله): «لا حقيقي» عطف على لفظي.

(قوله): «فلا يتصور النفي» أي: نفي العموم من القائل به، أي: بالنفي.

(قوله): «فلا يتصور إثباته» أي: العموم؛ إذ ثبوت الحكم ليس بالمنطوق.

(١) ذكره ابن الحاجب وغيره. (شرح تحرير).

(*) الصواب في توجيه جعل النزاع لفظياً أن يقال: لا يترتب على هذا الخلاف فائدة بالنظر إلى إثبات الحكم تحليلاً وتحريماً؛ لأنه إن قيل: «في سائمة الغنم زكاة» اقتضى ذلك عدم الوجوب في كل معلوفة، وإلا نُقِلَ به فعدم الوجوب ثابت بالأصل لعدم الدليل عليه، فلم يتصور ما يكون محلاً للخلاف. (من خط قال فيه: اهـ شيخنا).

(٢) أي: العام. اهـ وقوله: لم يقل به ضرورة أنه ليس في محل النطق على ما سيجيء من أن المفهوم ما دل لا في محل النطق. (جواهر).

(٣) والخاص أن الجميع اتفقوا على أن ثمة عموماً، وإنما النافي نفي أن يكون مستفاداً بالمنطوق. (من إفادة السيد هاشم بن يحيى الشامي رحمته).

(٤) أي: بعمومه، وقوله: «وفيه نظر» أي: في أن له عموماً، وقوله: «لأن العموم» أي: لفظ العام لفظ أي: صفة لفظ. (شرح تحرير).

لفظ تتشابه دلالاته بالإضافة إلى مسميات، فالتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ، بل بسكوت، فإذا قال: «في سائمة الغنم زكاة» فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] دل على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني والأفعال. انتهى^(١).

إلا أن من يقول بأن العموم من عوارض الألفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على أن المفهوم ملحوظ يوجه إليه القصد عند التلطف بالمنطوق، وربما يقول بعدم عمومه بناء على أنه مسكوت عنه غير ملتفت إليه قصداً؛ إذ حصوله إنما هو بتبعية ملزومه المنطوق^(٢) كما تقرر^(٣) في مسألة: «لا أكل».

(قوله): «إلا أن من يقول.. إلخ» استدراك على إطلاق القول بأن الخلاف معنوي، مبني على أن العموم من عوارض الألفاظ أو ليس من عوارضها، حاصله أنه معنوي لا لأنه مبني على ذلك، بل على ما ذكره في شرح المختصر من أن العموم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم حتى يحتمل أن يراد بها البعض أو ليس بملحوظ بل لازم عقلي يثبت تبعاً للزومه لا يتجزأ في الإرادة فلا يحتمل أن يراد البعض، كما سبق في لا أكل أنه مما قدر له مفعول عام محتمل أن يقصد به البعض أو هو لنفي حقيقة الأكل والمفعول محذوف لا يلحظ فلا يتجزأ في الإرادة، ذكره في شرح المختصر وحواشيه، فتحصل أن المؤلف رحمته أشار إلى ثلاثة أقوال: ما ذكره ابن الحاجب من كون النزاع لفظياً، وكونه معنوياً مبنيًا على ما ذكره ونقله عن الغزالي، وكونه معنوياً مبنيًا على ما ذكره شارح المختصر.

(قوله): «مسكوت عنه غير ملتفت إليه» ينظر هل يلزم [١] من هذا نفي المفهوم؟ وعبرة شرح المختصر: أو غير ملحوظ بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه.

(١) وعلى هذا فالخلاف معنوي عائد إلى قبول التخصيص وعدمه، فلو قال: «في سائمة الغنم زكاة» ودل دليل على أن المعلوفة للتجارة فيها الزكاة فهو عند الجمهور تخصيص لعموم المفهوم المتناول لجميع صور المسكوت عنه، وعند الغزالي ليس بتخصيص؛ لأنه فرع العموم، وهو متنف في المفهوم، فلا إخراج. (شرح جحاف).

(٢) لا تعرض اللفظ له. اهـ أبهرى.

(٣) حيث بنى على أنه إذا كان المفعول محذوفاً لا يلحظ عند الذكر فلا عموم له ولا يتجزأ بحسب الإرادة.

[١] - الظاهر أنه لا يلزم، وقد أشار إلى هذا المؤلف رحمته بقوله: قصداً. (ح عن خط شيخه).

[الخطاب الخاص بالرسول ﷺ]

مسألة: اختلف في عموم خطاب الرسول ﷺ بمثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْمِلُ ۝﴾ [الزمل]، ﴿لَيْنَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١]، هل يعم الأمة أم لا؟

فذهب الأكثرون من الأصوليين إلى أن **(الخطاب الخاص بالرسول)** كما مثلناه **(لا يتناول الأمة)** بعمومه، ولا يتناولهم إلا بدليل خارجي من قياس لهم عليه أو نص أو إجماع يوجب التشريك إما مطلقاً أو في ذلك الحكم خاصة.

وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أنه يعمهم ^(١) إلا بدليل يدل على الفرق.

احتج الأولون بقوله: **(لأنه خطاب مفرد^(٢))** يعني أن كل من عرف اللسان يقطع بأن مثله وضع لخطاب المفرد^(٣) لا يتناول غيره؛ ولذلك لا يكون أمر السيد لبعض **(قوله): «ولذلك لا يكون أمر السيد لبعض عبيده.. إلخ»** قد يقال: لا سواء **[١]**؛ فإن الرسول مبلغ.

(١) في المطبوع: يعم.

(٢) في فصول البدائع: هم أولاً أن مثله موضوع لخطاب المفرد. قلنا: غير محل النزاع؛ إذ لا نزاع في عدم وضعه له، وثانياً: لو عم لجاز إخراج غير المذكور تخصيصاً لعمومه، ولا قائل به. قلنا: قد يقع التخصيص في العام عرفاً، كإخراج غير الوطء من النظر وغيره من الاستمتاع المراتدة عرفاً في: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

(٣) لنا: أن مثله وضع لخطاب المفرد، وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة. اهـ. وقد يقال: إن عدم التناول لغة لا ينافي بالعموم؛ لجواز أن يتناول خطاب المفرد الغير عرفاً فيما إذا كان المخاطب قدوة والغير أتباعاً وأشباعاً له. (قسطاس). ومثل معناه في العضد. قال صاحب جواهر التحقيق ما لفظه: ولقائل أن يقول: هذا الاعتراض إنما يرد على المصنف لو كان محل النزاع مجرد التناول، وأنه ممنوع، بل ليس النزاع إلا في التناول اللغوي كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف حيث ذكر في الدليل الأول للمذهب المختار أن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة، وذكر في دليل الخصم أنه إذا قيل لمن له منصب الاقتداء: «اركب لمناجزة العدو» ونحوه فهم لغة أنه أمر لأتباعه معه، فعلم أن الخصم يدعي التناول اللغوي والفهم اللغوي، وإذا كان محل النزاع التناول اللغوي لا يرد الاعتراض المذكور على المصنف؛ لأن إثبات التناول العرفي بقرينة خارجية عرفية لا تنافي عدم التناول اللغوي.....=

[١] - يقال: وإن ظهر عدم التسوية فلا يفيد في المقصود، وهو عموم اللفظ. (ح عن خط شيبخه).

عبيده بخطاب يخصه أمراً للباقيين، وكذا في النهي وسائر أقسام الخطاب، كيف ومن المحتمل أن يكون الأمر الواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في أوامر الطبيب للمرضى؟ ولهذا خص النبي ﷺ بأحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره، ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة في المقصود يمتنع التشريك في الحكم إلا أن يقوم دليل من خارج عليه، وحينئذ يكون مستنداً إلى ذلك الدليل لا إلى الخطاب الخاص بمحل التنصيص.

(وفهم دخول الأتباع من مثل: «اركب لمناجزة العدو» لمن يقتدى به بقرينة توقف الغرض على المشاركة) إشارة إلى شبهة المخالف وجوابها.

وتقريرها أن يقال: نحن ما ندعي أن خطاب المفرد مطلقاً يتناول الغير، بل المدعى أن خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والإمارة عليهم يتناول الغير، وهو أتباعه، فإذا قيل لمن له منصب الاقتداء: «اركب لمناجزة العدو»^(١) أو لفتح البلدة الفلانية» فهم منه أن الأمر له ولأتباعه معه، وكذلك يقال:

(قوله): «في المقصود» من شرع الحكم.

= والتحقق أن خطاب الرسول ﷺ من حيث إنه خطاب الرسول لا يستلزم تناول للأمة ولا عدم تناولها بخصوصها؛ لأن خطاب الرسول تارة يتحقق مع تناول في الأحكام المشتركة بينه عليه الصلاة والسلام وبين أمته، وتارة يتحقق لا مع تناوله للأمة كما هو الواقع في خصائصه عليه الصلاة والسلام، وإذا كان كذلك لم يكن خطاب الرسول من حيث هو خطاب الرسول مستلزماً للتناول بخصوصه، وإلا لامتنع تحققه مع عدم تناول؛ لاستحالة اجتماع عين الملزوم مع نقيض اللازم، وكذا لم يكن مستلزماً لعدم تناول بخصوصه، وإلا لامتنع اجتماعه مع تناول، فعلم أن تناول أو عدم تناول بخصوصها لا يفهم من نفس الخطاب، وإنما يفهم أحدهما بخصوصه بقرينة خارجة من نفس الخطاب، سواء كانت تلك القرينة الخارجية عرفية أو غير عرفية من قياس أو دليل منفصل أو غير ذلك. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «وليس بعام إلا بدليل من قياس أو غيره»، فالقرينة العرفية داخلة تحت الغير. (جواهر التحقيق).

(١) بالجيم والزاي المعجمة: المحاربة، وبالحاء والراء المهملتين: المقاتلة. (شرح تحرير).

إنه كسر وفتح والمراد هو مع الأتباع؛ لأنهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده. وتقرير الجواب: أن ذلك إنما فهم بقرينة، وهي كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفاً على مشاركة أتباعه له، بخلاف هذه الصورة فإن قيام الرسول^(١) ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الأمة له.

واعلم أن الذي تقرر في أصول الحنفية أن أمر من له منصب الاقتداء^(٢) إما أن يشتمل على قرينة العموم كالأمر بما يتوقف على معاونة الأتباع كفتح البلاد، ولا كلام في عمومه.

وإما أن يشتمل على قرينة الخصوص كالأمر بالأمور السرية^(٣)، ولا كلام في خصوصه.

وإما أن لا يشتمل على شيء منهما كالأمر بالآداب ومحاسن الأخلاق، ومثل هذا لا نزاع في عمومه للأمة بدليل شرعي مشترك^(٤) مطلق أو فيه^(٥) خاصة، كقياس لهم عليه أو نص أو إجماع، ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة، وإنما النزاع في فهم العموم منه من جهة العرف.

هذا كلامهم، ومنه يعلم أن تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع. ولهم متمسكات آخر، منها: أن الأمر لمن له منصب الاقتداء بأمرٍ مّا مفهم للأمر له ولأتباعه عرفاً ولو لم يكن المتخاطبان به من المتشركة.

(قوله): «أو فيه» أي: في خصوص الحكم المستفاد من الأمر بالآداب. وقوله: كقياس لهم عليه بيان للدليل [وقوله]: ولا في عدم عموم عطف على لا نزاع في عمومه.

(قوله): «أن تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع» لأن الشبهة مبنية على أن العموم فهم من القرينة وهي الاتباع، ولا نزاع فيه، وجوابها مبني على أنه ليس بوضع الصيغة لذلك لغة، ولا نزاع فيه.

(١) في: ﴿قُمْ اللَّيْلُ﴾ [المزمل: ٢].

(٢) يعني أنه يقتدي به طائفة كالأمير لجنده وأتباعه. (عضد).

(٣) وفي نسخة: بأمور السرية، وفي فصول البدائع مثل ما في الكتاب.

(٤) يعني الدليل بين ذلك الحكم وبين غيره من سائر الأحكام.

(٥) عطف على مشترك، والضمير لمثل هذا، أي: ودليل ثابت فيه خاصة، يعني لا مشترك مطلق.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: ١] نداء له وأمر لكل فكما جاز تخصيصه بالنداء عند أمر الكل جاز تخصيصه بالأمر عند أمر الكل. ومنها: قوله تعالى: ﴿لَكُمْ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعَايَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، حيث أخبر أن الإباحة له تشمل الإباحة للأمة في تزوج أزواج الأدعياء^(١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، فلو كان الاختصاص مستفاداً من نفس الخطاب لكان ذلك غير مفيد^(٢).

والجواب عن الأول بالمنع، فإنه احتجاج بمحل النزاع. وعن الثاني: بأن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء أولاً للتشريف، والخطاب بالأمر للجميع، لا أن النداء للجميع، على أن في الآية ما يدل على أن خطابه ليس خطاباً للأمة وإلا لما احتيج إلى قوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ﴾^(٣) [الطلاق: ١]، لكون «إذا طلقت فطلقهن» كافياً للأمة مع مناسبتها لما قبله، ومنه يؤخذ الجواب عن الثالث. وعن الرابع بمنع عدم الفائدة؛ فإن الخطاب وإن لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم، بل هو محتمل لهما، وهذا يقطع احتمال العموم^(٤)، وفائدته أنه لا تلحق الأمة به قياساً كما كانت تلحق به من دون

(قوله): «فكما جاز تخصيصه بالنداء» يعني والمراد الكل.
(قوله): «خالصة لك» بعد قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيَّاتِ أَجُورَهُنَّ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكْبَحَهَا خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].
(قوله): «ونافلة لك» بعد قوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩].
(قوله): «وإلا لما احتيج إلى قوله: طلقت» وقد يقال جيء به بيانا لمعناه ودفعاً للاحتمال.

(١) لا تزوج زينب كما فهم. (فصول بدائع).
 (٢) لأن الاختصاص والخلوص على تقدير عدم العموم ثابت بالخطاب الخاص. (شرح تحرير).
 (*) واللازم باطل؛ لامتناع اللغو في كلامه تعالى. (عضد).
 (٣) لقائل أن يقول: أتى بخطاب الجمع لمنع احتمال الخصوص.
 (٤) عبارة فصول البدائع: ورابعاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، و﴿نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٩]، قيل: يجوز أن يكون لقطع احتمال العموم حتى لا تقاس الأمة عليه، لا لقطع العموم المفهوم. قلنا: خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر التخصيص دفع العموم لا دفع احتماله.

زيادة «خالصة لك» و«نافلة لك» عليه.

(ونحوه خطابه لواحد) يعني أنه اختلف في خطاب الرسول ﷺ لواحد هل يكون خطاباً لسائر الأمة أم لا كما اختلف في الخطاب الخاص به ﷺ: والمختار وعليه الأكثرون: أنه لا يكون للعموم، فلا يتناول سائر الأمة^(١). وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس إلى عمومته.

فإن جعلوا عمومته بالصيغة أو بالعرف فقد أبعدوا، وإن جعلوه بالقياس أو بنحو: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة))^(٢) فلا خلاف.

لنا: أنا نقطع بأنه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفاً. وقد استدل بأنه يلزم عدم فائدة مثل قوله ﷺ فيما رواه النسائي من حديث أمية^(٣) بنت رقيقة: ((ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة))، ورواه الترمذي بلفظ: ((إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة)) وقال: حسن صحيح، ورواه أحمد في مسنده؛ لأن ما يتضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته.

(قوله): (عليه) متعلق بزيادة، والضمير للخطاب.

(١) أخرج مسلم عن علي بن أبي طالب قال: نهاني رسول الله ﷺ عن القراءة في الركوع والسجود ولا أقول: هاكم. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٢) حديث: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) لا يعرف بهذا اللفظ، وسئل عنه المزي والذهبي فقالا ذلك، يعني: لا يعرف.. إلخ. نعم، معناه ثابت، روى الترمذي والنسائي من حديث مالك بن محمد بن المنكدر عن أميمة بنت رقيقة قالت: أتينا النبي ﷺ في نساء من المهاجرات نبايعه فقال: ((إني لا أصافح النساء، وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة)) وقال الترمذي: حسن صحيح. (من شرح ألفية البرماوي من العموم).

(٣) في تقريب التهذيب: أميمة بنت رقيقة بالتصغير فيها. (*) كذا في النسخ، ولم يرو النسائي ولا أهل السنن لامرأة تعرف بأمية بنت رقيقة، إنما رويوا لأمية بنت رقيقة بالتصغير فيها، ورقيقة براء مهملة وقافين وبينهما مثناة تحتيه وآخر الحروف تاء. وأميمة هذه اسم أبيها عبدالله بن نجاد -بنون وجيم-: صحابية لها أحاديث، روت عنها إبتهاج حكيمة وغيرها. (عبد القادر بن أحمد).

وقد أوجب بأن فائدته دفع^(١) الوهم وقطع الاحتمال؛ لأن عموم خطاب الواحد للأمة ظاهر مختلف فيه لا قطعي متفق عليه.

قالوا: قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال ﷺ: ((أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أمة وأسد^(٢))). الحديث، وذلك يدل على أن جميع الأحكام الخاصة والعامة عامة.

قلنا: لا نسلم دلالتها على تعميم كل حكم لكل مكلف، فإن فساد ظاهر، بل معنى التعميم أنه بعث ليعرف كل أحد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الأحكام لا أن الكل للكل.

قالوا: نحن نعلم قطعاً أن الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي

(١) في المطبوع: رفع.

(٢) استشكل بنوح عليه السلام فإنه أغرق أهل الأرض بدعوته، ولولا أنه مبعوث إليهم لما وقع ذلك. وقد يجاب بمنع الملازمة، وثمة أجوبة أخرى ذكرتها في التوشيح. (من شرح مسلم للسيوطي). في المواهب اللدنية: وأوجب بجواز أن يكون غيره أرسل إليهم في أثناء مدة نوح وعلم بأنهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم فأجيب، وهذا جواب حسن، لكنه لم ينقل أنه نبي في زمن نوح غيره. ويحتمل أن يكون معنى الخصوصية -يعني خصوصية عموم الرسالة لنبينا ﷺ- في ذلك بقاء شريعته إلى يوم القيامة، ونوح وغيره بصدد أن يبعث في زمانه أو بعده نبي فينسخ بعض شريعته. اهـ وأقول: في الجواب الأخير أيضاً نظر، فإن حاصله أن الخصوصية ليس عموم الرسالة فقط، بل هو مع عدم تطرق النسخ إلى شريعته ﷺ، وهذا قد عد في بعض الأحاديث خصوصية على حيالها كما عد عموم الرسالة خصوصية على حيالها، ففي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً: ((فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون)) فحتم النبيين به هو عين عدم تطرق النسخ إلى شريعته، وقد عد مستقلاً على وجه يمنع أن يكون جزءاً بخصوصه، على أن هذا الحديث قد سبق للقسطاني بهذا اللفظ، والله أعلم. (من أنظار المولى ختام المحققين زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم بن محمد قدس سره). هذا إن كان مراده أن الخصوصية المجموع، وإن كان مراده أنه ليس المراد بعموم الرسالة إلا بقاء الشريعة حتى لا يستشكل بنوح فيتجه عليه أيضاً ما ذكر اتجاهها ظاهراً. اهـ منه، والله أعلم.

ﷺ على البعض، كضربهم الجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر، وشاع وذاع ولم ينكر، فكان إجماعاً.

قلنا: لا نسلم أنهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب؛ لجواز أن يكون بالقياس أو بالنصوص الدالة على التعميم.

قالوا: لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة^(١) في التضحية بالجدعة: ((ولا تجزي عن أحد بعدك)) وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة.

قلنا: لا نسلم الملازمة؛ إذ فائدته نفى احتمال التشريك بالقياس.

[دخول الإناث في اللفظ الموضوع للمذكرين صيغة]

مسألة: اختلف في اللفظ (الموضوع للمذكرين صيغة) كالمسلمين وفعلوا، هل يدخل فيه الإناث^(٢) ظاهراً أم لا؟

وتحرير محل النزاع: أن الصيغة التي يصح إطلاقها على الذكور خاصة قد

(قوله): «التي يصح إطلاقها على الذكور» هكذا في الحواشي، والمعنى واضح فلا حاجة لتأويله كما وقع لبعض الناظرين.

(١) قال صاحب الفائق: قال ﷺ لأبي بردة بن نيار في الجدعة التي أمره أن يضحي بها: ((ولا تجزي عن أحد بعدك)) أي: لا تؤدي عنه الواجب ولا تقضيه، من قوله تعالى: ﴿يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ١٢٣]، قال الإمام محيي السنة: جزئ عني هذا الأمر، ويجزيك عن هذا الأمر الأقل، أي: يقضي وينوب، وهو بلا همز؛ فإذا كان بمعنى الكفاية قلت: جزأ عني وأجزأ عني بالهمزة. وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبدراً وأحداً وسائر المشاهد، وكانت معه راية بني حارثة يوم الفتح، توفي أول أيام معاوية بعد شهوده مع علي عليه السلام حروبه كلها. (من حاشية سعد الدين).

(*) وقد جمع الديبع في بيتين من الشعر من خصص بذبح الجدعة في الضحية فقال:

لقد خصص الرحمن حقاً جماعة بذبح عناق في الضحية تقبل
أبو بردة منهم وزيد بن خالد كذا عقبة نجل لعامر ينقل

(٢) سكتوا عن الخنثى هل يدخلن في خطاب المذكر أو المؤنث، والظاهر من تصرف الفقهاء دخولهن في خطاب النساء في التغليب والرجال في التخفيف، وربما أخرجن عن القسمين، وقد أفرد أحكام الخنثى بالتصنيف. (من شرح ألفية البرماوي).

تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال، ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء^(١).

وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل: «الناس، ومن، وما»، ولا نزاع في أنها تتناول النساء.

وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة، وهو محل النزاع:

فذهب الأكثرون إلى أنه **(لا يدخل فيه النساء ظاهراً)** فيحتاج في دخولهن إلى القرينة^(٢).

وذهب الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وشذوذ^(٣) من الناس إلى دخولهن فيه ظاهراً.

(قوله): «ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء» لكن سيأتي في آخر المسألة ذكر الخلاف فيما ذكره، وذكر الخلاف أيضاً بين الحاجب وصاحب الفصول، لا يقال: الخلاف مع تذكير الضمير، فلعله أراد هنا بعدم الخلاف حيث لم يذكر - لأننا نقول: الخلاف في شمولها في من وما مع تذكير الضمير العائد، وأما مع تأنيثه فلا عموم^[١]، قال في الفصول: وقيل: لا يدخل فيه المؤنث إلا بدليل، قال في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته: قيل: لأن من وإن لم تكن لها علامة تأنيث تفصل بالأصالة لكن يعرف ذلك بتأنيث الفعل الواقع بعدها وتذكيره، نحو من فعل كذا ومن فعلت، وضعف بأنه يصح تذكير الفعل وتأنيثه مراعاة للفظها تارة ولمعناها أخرى، قال تعلق: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا﴾ [الأحزاب: ٣١]، فذكر الفعل أولاً ثم أنه والخطاب فيهما للإناث، ولأن تننيته للمذكر منان وجمعه منون، قال: «أتوا ناري فقلت منون أنتم»، وللمؤنث متان ومنات، ويقال أيضاً في مؤنثه: منه، ثم قال: وأجيب بأن ذلك كله إن ثبت فهو شاذ نادر، وذكر بعضهم فروعا بناها على هذا الأصل، منها: أن للرتلة هل تقتل بناء على أنها هل دخلت في قوله ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)) أم لا؟ الأصح نعم، ومنها: إذا قتلت للمرأة هل لها السلب؟ الأصح نعم؛ لعموم: ((من قتل قتيلاً فله سلبه))، ومنها: إذا نظرت في بيت بغير إذن صاحبه فالأصح أنها تهمل كالرجل لعموم قوله ﷺ: ((من اطلع على دار قوم بغير إذنهم)) الحديث^[٢].

(١) ولا يخالف هذا ما سيأتي من ذكر الخلاف في «من، وما»؛ لأن الخلاف مع تذكير العائد. (سعد).

(٢) كما لا يدخل الرجال في لفظ المؤنث إلا بدليل. (شرح ألفية البرماوي).

(٣) قوله: «وشذوذ من الناس» في الآيات البيّنات ما لفظه: قال شيخنا الشهاب: هو مصدر بمعنى اسم الفاعل، والأحسن أنه جمع شاذ كسجود جمع ساجد. اهـ وتقدم أنه يجوز بقاؤه على المصدرية مع حذف المضاف، أي: لذي شذوذ، وأن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع. (من الآيات من بحث التخصيص).

[١]- يمكن أن يكون مراده بالاتفاق مع عدم ذكر العائد أصلاً، نحو لله من في السماوات، وأكرم من ضرب، ونحوهما.

(حسين بن يحيى الكبيسي من خط حفيد مؤلف الروض النضير).

[٢]- أخرج البخاري وأحمد والنسائي وغيرهم: ((من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفتأوا عينه)).

والمختار الأول؛ **(لإجماع أهل العربية)** فيما حررناه **(على أنه جمع لمذكر)** وهو لتضعيف المفرد بالإجماع، والمفرد مذكر^(١).

(و) من الأدلة على ذلك **(قصة أم سلمة)** حيث قالت: يا رسول الله، ما لنا لا نذكر في القرآن^(٢) كما يذكر الرجال؟ فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير، فنفت ذكرهن مطلقاً^(٣)، فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يجوز تقريره عليه الصلاة والسلام للنفي.

فإن قيل: يجوز أن يكون تقريره لفهمه من سؤال أم سلمة أن مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقاً. قلنا: سؤال أم سلمة صريح في عدم الذكر مطلقاً، فلو ذكرن ولو تضمناً لما صح هذا الإخبار على إطلاقه.

سلمنا أن السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقاً بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال إنما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك، وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهراً فيهما.

وللمخالف شبهتان، أشار إلى الشبهة الأولى وجوابها بقوله: **(والتغليب مجاز وإلا لزم الاشتراك)**.

(قوله): «لما صدق نفيهن» يحتمل أن يكون نفيهن مضافاً إلى الفاعل، قال السعد: لكن الأنسب بصدور الكلام أن يكون إلى المفعول، أي: لما صدق نفي أم سلمة ذكرهن.
(قوله): «على تقدير كون جمع المذكر.. إلخ» يعني على قول المخالف.

- (١) اتفاقاً؛ إذ لا نزاع في أن مثل: مسلم، وفعل، وفاعل للمذكر خاصة. (سعد الدين).
(٢) وكذا في شرح البرماوي. وفي مختصر المنتهى والعضد: عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله، إن النساء قلن: ما نرى الله ذكر إلا الرجال، فنفت ذكرهن بطريق الحصر الدالة على أنه تعالى لم يذكرهن بالاستقلال ولا بالمشاركة للرجال، وقرره عليه السلام.. إلخ. اهـ منه. وعلى هذه الرواية يندفع السؤال الذي أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله: «فإن قيل.. إلخ».
(٣) وعبارة البرماوي في شرح ألفيته: لجواز أن تريد أم سلمة: ما لنا لا نذكر صريحاً بالتنصيص.

وتقريرها: أن المعروف عن^(١) أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق^(٢)، كما دخل نساء بني إسرائيل في: ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [النساء: ١٥٤] وحواء في: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [الأعراف: ٢٤] مع آدم ﷺ وإبليس.

وتقرير الجواب: أنه إنما يدل على أن إطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور وإنات تغليباً صحيح، ولا نزاع في صحة الإطلاق، ولكنه على جهة المجاز، ولا يلزم أن يكون ظاهراً، وفيه وقع النزاع. فإن قيل: الأصل في الإطلاق الحقيقة، فلا يصار إلى المجاز إلا بدليل.

قلنا: لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة، فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك، والمجاز أولى منه كما تقدم، والقول بأن الظهور معروف بالعرف ممنوع، ولو سلم فالنقل إلى العرف خلاف الأصل، والمجاز وإن كان أيضاً خلاف الأصل أولى منه لما سبق.

وأشار إلى الثانية بقوله: **(والمشاركة في الأحكام بخارجي^(٣))** وتقريرها أن يقال: لو لم تدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الأحكام؛ لثبوت أكثرها بهذه الصيغ كـ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، واللازم متف بالاتفاق. وتقرير الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم: لما شاركن الرجال - لما شاركنهم في الأحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة، ولكن لا نسلم بطلان التالي؛ لأن

(قوله): «كما دخل نساء بني إسرائيل» كذا في النسخ، والأولى دخلت [١].

(قوله): «لما سبق» من كثرة المجاز واستلزام النقل نسخ الأصل.

(١) في المطبوع: عند.

(٢) ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد. (عضد).

(٣) هو عموم البعثة. (من شرح الجلال على المختصر).

[١] - ينظر؛ فإن حكم ظاهر الجمع مطلقاً حكم ظاهر غير الحقيقي، تقول: جاءت الرجال والزينات والمسلات بإثبات التاء، وجاء الرجال والزينات بحذفها كما عرف في كتب النحو فتأمل. (من خط السيد أحمد بن الحسن بن إسحاق رحمهم الله).

المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم على الإطلاق لا القول بعدم مشاركتهم^(١) بذلك الخطاب فإنه محل النزاع.

وإن أردتم به: لما شاركهم في الأحكام على الإطلاق فالملازمة ممنوعة؛ لجواز أن تكون المشاركة بدليل خارجي^(٢) عن ذلك الخطاب من نص أو إجماع أو قياس. والقول^(٣) بأن الأصل عدم الخارج كلام على السند فلا يسمع، وبأن الاستثناء فيما لا يشاركهم فيه^(٤) محتاج إليه غير مسلم فيما لم تقم فيه قرينة على دخوله.

(بخلاف ما لا فرق فيه بين المذكر والمؤنث كـ«من، وما» فيعم المؤنث وإن دُكر العائد) إليه (على الأصح^(٥)) من القولين، وهو كلام الأكثرين.

(قوله): «وبأن الاستثناء عطف على أن الأصل، أي: والقول بأن الاستثناء فيما لم يشاركهم فيه كالجهاد والجمعة، وهذا إشارة إلى شبهة المخالف أشار إليها السعد، وحاصلها أن استثناء النساء من بعض الأحكام كالجهاد والجمعة يتوقف على دليل كالإجماع على عدم الجهاد والجمعة، ولولا دخوله لم يحتج الاستثناء إلى دليل ولم يتوقف عليه، فأجاب المؤلف عليه السلام بمنع الاحتياج إلى الدليل فيما لم تقم فيه قرينة على دخوله كما في التنازع فيه، فضمير إليه عائد إلى الدليل الخارجي.

(١) مضاف إلى المفعول.

(٢) ولذلك لم يدخلن في الجهاد.

(٣) مبتدأ، خبره غير مسلم.

(٤) أي: في الحكم الذي لا يشاركهم فيه كالجهاد والجمعة مثلاً. وقوله: محتاج إليه أي: الاستثناء، يعني لكون الصيغة عامة.

(٥) خلافاً لقوم في اختصاصه بالمذكر إذا ذكر العائد، فإن قالوا: كأن تذكيره في دلالة على أن المراد بـ«من» المذكر خاصة كتأنيثه في دلالة على أن المراد بها المؤنث خاصة، فكما أن قولنا: «من دخلت الدار فهي حرة» للمؤنث فقط اتفاقاً، كذا قولنا: «من دخل الدار فهو حر» للمذكر فقط، وتحريرهن إن ثبت فبدليل خارجي، فلا يكون ظاهراً فيها. قلنا: قياس تذكيره على تأنيثه قياس بلا جامع؛ لوجود الفارق بأن تأنيثه لا يكون إلا باعتبار المعنى، فهو نص في أن المراد بها المؤنث خاصة، بخلاف تذكيره فإنه محتمل لإرادة اللفظ وحده وإرادة المعنى واللفظ معاً، والظاهر لا يقوى لمعارضة النص، والاحتمال لا يقدح فيه، فمن أجل ذلك كان قولنا: «من دخلت الدار فهي حرة» للمؤنث فقط؛ لبطلان الظاهر بالنص على خلافه، و«من دخل الدار فهو حر» عام للمذكر والمؤنث ظاهر فيها، ولا يقدح فيه الاحتمال. (من شرح السيد عبدالرحمن جحاف للغاية).

وقيل: إنه لا يعم المؤنث، ويعزى لبعض الحنفية، وعزاه ابن الدهان النحوي للشافعي.

حجة الأكثرين: الإجماع في: «من دخل داري فهو حر» على عتق الإماء الداخلات، ولولا الظهور لما أجمع عليه.

[حكم الخطاب الوارد من الشارع بما يتناول العبيد]

مسألة: اختلف في **(الخطاب)** الوارد من الشارع **(بما يتناول العبيد)** من الألفاظ العامة **(لغة)** مثل: «يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا» هل يعمهم شرعاً أم لا؟
(قيل: لا يعمهم شرعاً) وإليه ذهب الأقل.

(وقيل: يعمهم) إن كان الخطاب **(في حق الله تعالى^(١))** دون حقوق آدميين، وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية.

(والصحيح) الذي عليه الجمهور أنه يعم العبيد على **(الإطلاق)** من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق آدميين **(للدخوله)** يعني العبد في الناس والمؤمنين لكونه منهم قطعاً **(والرقية)** التي فيه وهي كونه عبداً **(لا تصلح مانعاً)** لذلك، فقد تحقق المقتضي - وهو تناول اللغوي - وعدم المانع، فلا يخرج إلا بخارج.

وللأقلين شبهتان، أشار إلى الأولى وجوابها بقوله: **(ولا يناقض صرف منافعه إلى السيد؛ لأنه في غير تضايق العبادات).**

وتوجيهها أن يقال: ثبت بالإجماع صرف منافع العبد - أعني الأفعال التي يتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال - إلى مهمات السيد وقضاء حوائجه، فلو خوطب العبد ثانياً بصرف تلك المنافع إلى غير السيد لتناقض الخطابان، فوجب ترك

(قوله): «للدخوله» يعني العبد المدلول عليه بتقديم ذكر العبيد، وكان المؤلف رحمته الله جمع ضمير العبيد في قوله: قيل لا يعمهم وقيل يعمهم ثم أفرد هاتين للتفنن فقط.

(١) كالعبادات لا المعاملات. (شرح جلال على المختصر).

الظاهر^(١) اتباعاً للإجماع.

وتوجيه الجواب بأن يقال: لا نسلم صرف منافعه إلى سيده عموماً، بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى إنه يجوز بل يجب عصيانه لو أدت طاعته إلى فواتها، فلا يكون التعبد^(٢) بالعبادة مناقضاً لصرف منافعه إلى السيد.

نعم، لو قالوا: بوجوب الصرف حال التضايق لكان تناقضاً، ولكنهم لم يقولوا به.

والى الثانية وجوابها بقوله: **(وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة**

بخارج) وتوجيهها أن يقال: ثبت بالإجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمع

والحج والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة البيوع والإقرار بالحقوق،

ولو كان الخطاب متناولاً له بعمومه لزم التخصيص، والأصل عدمه.

وتوجيه الجواب أن يقال: إن خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه، وذلك

كخروج المريض عن عموم الصوم والجهاد والجمعة، والمسافر عن الصوم

والجمعة، والحائض عنه^(٣) وعن الصلاة، وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات

الدالة على وجوب الصوم والصلاة والجهاد لهم اتفاقاً، غاية أنه خصص بدليل،

والتخصيص غير مانع من العموم.

وأما متمسك القائل بالتفصيل فتقريره: أن دليل الأكثرين وهو تناول اللغوي

وشبهة الأقلين وهي الإجماع على صرف المنافع إلى السيد تعارضاً في حقوق

الآدميين، فترك الظاهر^(٤) اتباعاً للإجماع، لا في حقوق الله تعالى لما قررناه من أن

الصرف إنما هو في غير تضايق العبادات.

(١) وهو دخوله في عموم الخطاب. (سعد).

(٢) كذا في العضد، وفي كثير من النسخ: العبد، ويحتاج مع ذلك إلى تقدير مضاف بخلاف التعبد.

(٣) أي: عن الصوم، وأما الجمعة فلا فائدة في سقوطها عنها بالحيز لعدم وجوبها عليها.

(٤) وهو دخوله في عموم الخطاب. (سعد).

وجوابه: أنا لا نسلم وجوب الصرف على الإطلاق، إنما يجب عند الطلب^(١) لا عند عدم الطلب؛ ولهذا جاز صرفها إلى النفس، فلا يكون الخطاب بحقوق الآدميين عند عدم الطلب مناقضاً للصرف الواجب مع الطلب، ولو سلم فحقوق الآدميين كحقوق الله تعالى في وجوب التقديم لها عند التضايق كما تقرر في الفروع^(٢).

[هل يدخل المتكلم في عموم خطابه]

مسألة: (الأكثر) على أن (المتكلم داخل في عموم خطابه^(٣) مطلقاً^(٤)) سواء كان خبراً مثل: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٥) [الحديد]، أو إنشاء مثل: «من أكرمك^(٦) فأكرمه، أو فلا تهنه»، ومنه قوله ﷺ: ((بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة)). وذلك **(لتناول لغة)** يعني أنه وجد المقتضي وهو تناول اللغوي فوجب تناوله

- (١) يعني من السيد، وقوله: «ولهذا جاز صرفها - أي المنافع - إلى النفس» يعني نفس العبد، وقوله: «عند عدم الطلب» يعني من السيد أيضاً.
- (٢) من أنه إذا خشي فوت الغريم قدم القضاء على الصلاة. (من شرح جحاف على الغاية).
- (*) ليس على إطلاقه. (شامي).
- (٣) في مختصر المنتهى والعرض في عموم متعلق خطابه، وهو الحكم الذي ورد فيه الكلام. (قسطاس).
- (*) الذي ليس بصيغة الخطاب. (نظام فصول).
- (٤) وهذا فيما لم يكن اللفظ خاصاً بالمخاطبين مثل قوله ﷺ: ((إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم)) وقوله ﷺ: ((لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط))؛ لأن ضمير المخاطبين لا يتناول المتكلمين لغة، ومن حكى فيه خلافاً فقد شذ. (شرح غاية للسيد عبد الرحمن جحاف).
- (٥) فإن اللفظ بعمومه يدل على أن كل شيء معلوم له، وهو المراد من عموم متعلق الخطاب، فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونها من الأشياء. (شرح فصول).
- (٦) قوله: مثل: «من أكرمك فأكرمه» إذا أريد الخطاب العام المراد به كل أحد كما في: «إذا أنت أكرمت الكريم ملكته.. البيت يقتضي دخوله فيه. وقيل: لا؛ لقريئة أن الخطاب منه، مثاله قوله ﷺ: ((بشر المشائين.. إلخ)). (فصول بدائع).
- (*) فالتكلم بالأمر والنهي داخل في مفعول أكرمه ولا تهنه. (قسطاس).

له في التركيب، وكونه متكلماً لا يصلح مانعاً لذلك^(١).

(وقيل:) إنه يدخل في عموم خطابه **(غير الأمر)** ومثله الناهي، وهو اختيار السبكي والبرماوي وغيرهما من الشافعية، وذلك **(لبعد أن يريد من قال لعبده: «من أكرمك فأكرمه» نفسه).**

والجواب: منع الاستبعاد، ولو سلم فلقرينة كون المخاطب عبداً.

(وقيل: لا) يدخل المتكلم في عموم خطابه **(مطلقاً لمثل ذلك)** يعني لبعد أن يريد المخاطب بخطابه نفسه إلا بقرينة، وهو ممنوع، وهذا القول الأخير قال الرافعي والنووي: إنه الأصح عند أصحاب الشافعي، وعزا^(٢) أصحابنا في بعض^(٣) مسائل الطلاق القول الأول عن أبي طالب والمؤيد بالله في أحد قوليه^(٤)، والقول الآخر عن القاسم والمؤيد بالله في أحد القولين.

[حكم ما ورد على لسان النبي ﷺ مما يتناوله لغة]

مسألة: اختلف في **(ما ورد على لسانه ﷺ مما يتناوله لغة)** من سائر خطابات التكاليف الواردة بالألفاظ العامة **(ك: ﴿يَا عِبَادِي﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾** [العنكبوت: ٥٦]، **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾** [البقرة: ٢١]، **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾** [النور: ٢١]، هل يشمله أم لا؟

(قوله): «عن أبي طالب» متعلق بعزا على تضمينه معنى روى.

(١) ولهم لزوم خلق الله تعالى نفسه في: **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾** [الزمر: ٦٢]، قلنا: خص عقلاً. (فصول بدائع).

(٢) ضمن عزا معنى روى.

(٣) وذلك لو وكل بعض نسائه بطلاقهن فقالت: من دخل الدار من نساء الرجل فهي طالق، فتأمل. (منقولة).

(٤) ذكره فيمن وقف على الفقراء ثم افتقر هل يصرف فيه من غلة الوقف، وفيمن قال: «من دخلت امرأته داراً فهي طالق» ثم دخلت هل تطلق أم لا.

(*) وهذا هو الذي اعتمده في الوقف فقالوا: والفقراء لمن عداه، أي: لمن عدا الواقف، قالوا: لأن المتكلم لا يدخل في خطاب نفسه، وقال المؤيد بالله في أحد قوليه: إنه يدخل. (السيد عبدالقادر بن أحمد).

والمختار أنه **(يشمله على الأصح)** من الأقوال، وهو قول^(١) الجمهور **(للتناول)** اللغوي كما تقدم، وهذا أحد الوجوه التي احتج بها الجمهور.

(و) الوجه الثاني: (فَهُم الصحابة إياه) أي: الشمول له ﷺ (ولذلك كانوا يسألون) النبي ﷺ عن موجب التخصيص له (إن لم يفعل) بمقتضى العموم فيبين لهم وجه التخصيص، ولو لم يعقلوا^(٢) دخوله فيما أمرهم به لما سأله عنه، ولما عدل النبي ﷺ إلى الاعتذار وذكر موجب التخصيص، بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الأمر.

ومنه ما روي أنه ﷺ أمر أصحابه بفسخ^(٣) الحج إلى العمرة ولم يفسخ، فقالوا له: أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ، فلم ينكر عليهم ما فهموه، بل اعتذر بقوله: ((إني قلدت هدياً)) وروي أنه قال: ((لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة)) قال ذلك تطيباً لقلوب أصحابه.

وقال طائفة من الفقهاء والمتكلمين: إنه لا يشمل مطلقاً محتجين بأنه ﷺ أمر أو مبلغ، فإن كان أمراً فلا يكون مأموراً؛ لأن الواحد لا يكون أمراً ومأموراً معاً بالخطاب الواحد؛ لأن الأمر أعلى مرتبة من المأمور، فلا بد من المغايرة، وإن كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً إليه بخطاب واحد؛ لأن وصول الخطاب إلى المبلغ لا بد أن

(قوله): «أمر أصحابه» لعل المراد أنه حكى أمر الله تعالى بصيغة تعميم ليكون مما نحن فيه.

(١) مختار أئمتنا والجمهور أن خطاب الله تعالى الوارد على لسان نبيه ﷺ بصيغة تتناول لغة نحو: ﴿يا أيها الناس﴾.. إلخ.

(٢) وفي نسخة: ولو لم يفهموا.

(٣) لعل المراد أنه حكى أمر الله تعالى بصيغة تعميم ليكون مما نحن فيه، والله أعلم.

لا حاجة إليه بعدما ذكره ابن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك، ومن هنا تعلم ضعف ما في سيلان. (*) يقال: هذا من المسألة الأولى، وهو دخوله في خطابه لا من هذه. قال في شرح السيد عبدالرحمن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك: فإذا كانوا فهموا دخوله في عموم خطابه ففهم دخوله في عموم الخطاب الوارد على لسانه أولى.

يكون قبل وصوله إلى المبلغ إليه، فلا بد من المغايرة.

والجواب^(١): أنا لا نسلم أنه أمر أو مبلغ **(و) حينئذ (لا يلزم أن يكون أمراً مأموراً أو مبلغاً مبلغاً؛ إذ الأمر الله عز وجل (والمبلغ جبريل) ﷺ، والنبي ﷺ حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل^(٢) فيه من أوامر الله تعالى.**

قالوا ثانياً: النبي ﷺ قد خص بأحكام كثيرة^(٣)، وذلك يدل على علو مرتبته وانفراده عن الأمة بالأحكام التكليفية، فلا يكون داخلياً في الخطاب المتناول له بحسب اللغة.

والجواب: أن انفراده **(وتخصيصه بأحكام بخارج)** من الأدلة لا يوجب خروجه عن عمومات الخطاب كالمريض والمسافر، والعبد والمرأة والحائض فإن خروجهم عن عمومات مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقاً.

(وقيل: لا يشمل إن صدر بنحو قل^(٤)) يعني إن كان مأموراً في أول الخطاب بـ «قل» مثل: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] أو نحوها مثل: «بلغ» وما أشبه ذلك لم يشمل الرسول، وإلا شمله، وإليه ذهب أبو بكر الصيرفي وتبعه الحلبي من

(قوله): «عن عمومات الخطاب» أي: عن سائر عمومات الخطاب.

(١) عبارة شرح المختصر للأصفهاني: أجاب أنه مبلغ أمته بما ورد على لسانه من خطاب جبريل، وليس مبلغاً لنفسه بما ورد على لسانه، بل بما سمعه من خطاب جبريل ﷺ.

(٢) وهو المراد بـ «بلغ»؛ إذ الحكاية تبليغ آخر. (فصول بدائع).

(٣) من وجوب أشياء، نحو ركعتي الفجر، وصلاة الضحى والأضحى، وكالوتر والتهجد، والسواك، وتخيير نسائه فيه، والمشاورة، وتغيير المنكر، ومصابرة العدو الكثير، وقضاء دين الميت المعسر. وتحريم أشياء كالزكوات، وخاتنة الأعين المفسدة بالإيذاء إلى مباح من قتل أو ضرب على خلاف ما يظهر؛ سمي بذلك لأنه يشبه الخيانة من حيث إنه يخفى، وكصدقة التطوع، ونزع لأمتيه حتى يقاتل، والمن استكثاراً. وإباحة أشياء كالنكاح من غير شهود وولي، وبلا مهر، والزيادة على أربع نسوة، والتزويج بلفظ الهبة، وصوم الوصال، وصفى المغنم، وخمس الخمس.

(٤) مثل: «أكتب إليهم، أو بلغهم، أو مرهم» أو نحو ذلك مما يتضمن القول.

(*) وفي حاشية: نحو: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه: ١٣٢]. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

أصحاب الشافعي رحمهم الله

قالوا: **(لأن الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمراً به^(١))** أي: بذلك الشيء **(وهو ممنوع)** بل هو أول المسألة، فالاتحاج به مصادرة على المطلوب؛ لأن القائل بكون المتكلم داخلاً في عموم الخطاب قائل بأن الأمر للرسول بالأمر بشيء على جهة العموم أمر للرسول ﷺ بذلك الشيء، وهكذا أمر الملك وزيره، ولا يخرج من العموم إلا بقرينة، وليس هذا في شيء مما ذهب إليه الجمهور في المسألة السابقة في بحث الأمر من أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به؛ لأن المراد هناك أنه ليس أمراً به للمأمور بالشيء وهنا للأمر به، فافترقا^(٢).

(قوله): «لأن الأمر [١]» أي: لغيره «بالأمر بالشيء» وهو الفعل، نحو قول الملك لوزيره: قل: يا أيها الناس افعلوا كذا، فإن الوزير إذا قال للناس: افعلوا لم يدخل في قوله: افعلوا؛ إذ لو دخل لكان مأموراً بالفعل بأمر الملك لا بالأمر الذي هو افعلوا لأنه صيغة خطاب، وفرض المسألة أنه ليس مأموراً بأمر الملك؛ لأن الأمر بالأمر.. إلخ.

(قوله): «وهو ممنوع لأن القائل بكون المتكلم داخلاً في عموم الخطاب.. إلخ» أي: خطاب افعلوا.

(قوله): «قائل» خبر أن القائل.

(قوله): «بأن الأمر للرسول ﷺ» أو للوزير.

(قوله): «على جهة العموم» وهو قوله: افعلوا.

(قوله): «أمر للرسول» أي: بقوله: افعلوا؛ لدخوله في عموم خطاب افعلوا، وقول المؤلف رحمهم الله: بل هو أول المسألة أراد المسألة الأولى؛ بناء من المؤلف رحمهم الله على أن هذه المسألة فرع تلك، فجعلها كالمسألة الواحدة [٢].

(قوله): «وهكذا أمر الملك وزيره» وقد عرفت ذلك قريباً.

(قوله): «وليس هذا في شيء مما ذهب إليه الجمهور.. إلخ» لما كان قوله: وهو ممنوع مخالفاً لمذهب الجمهور؛ لأنهم قائلون بأنه ليس أمراً بذلك الشيء، والمنع لهذه المسألة يقتضي أنه أمر بذلك الشيء - أجاب بأن هذه المسألة للممنوعة ليست هي للمسألة السابقة في الأمر التي نفاها الجمهور «لأن للراد هناك» أي: في المسألة التي نفاها الجمهور «أنه» أي: الأمر بقوله: قل ليس أمراً به للمأمور بالشيء» أي: بالفعل في قوله: افعلوا، فاللام في للمأمور متعلق بقوله: أمر.

(قوله): «وهنا» أي: في هذه المسألة للممنوعة التي استدلت بها الحليمي ومنعها الجمهور.

(قوله): «للامر به» أي: بالشيء، وهو قوله: افعلوا.

(١) أي: بل أمراً بذلك الأمر، فيكون ﷺ مأموراً بذلك الأمر لا بذلك الشيء. (علوي).

(٢) لكنه يقال: قد جعلتم مناط الرد على القائلين بأنه لا يشمل مطلقاً عدم التسليم بأنه أمر أو مبلغ، وإنما هو حال، وكونه غير مأمور ليس بمستلزم كونه أمراً.

[١] - أي: لغيره» لعل النسخة التي شرح عليها لأن الأمر فاحتاج إلى هذا التكلف، وإلا فلو قيل: لأن الأمر بالأمر يعني بصيغة المصدر. إلخ لم يحتاج إلى هذا، ولعله أوهم المحشي اتحاد الصورة. (حسن بن يحيى الكبيسي من خط حفيد مؤلف الروض النضر).

[٢] - يقال: هو بعد لم يخرج عن المسألة للعقود إلى غيرها، فهي مسألة واحدة، فيحقق ما في الحاشية. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(وأما الجواب بلزومه في كل خطاب لتقدير «قل»^(١)، فممنوع، ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ) وهذا إشارة إلى نقض إجمالي أورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه^(٢).

وتقرير الجواب أن يقال: لو صح ما ذكرتم للزم ألا يدخل النبي ﷺ في الخطاب العام الذي لا يكون مصدراً^(٣) بـ «قل» كآيات المذكورة، والتالي باطل. أما الملازمة فلأن كل الخطابات مقدر فيها ذلك فيجري فيها ما جرى في الملفوظ، وأما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين.

وحاصل الرد منع كون الكل مقدراً بذلك، ولو سلم فلا نسلم أن المقدر كالملفوظ في جميع الأحكام.

[حكم الخطاب الوارد في زمن الرسول « بما هو من أوضاع المشافهة]

مسألة: اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول ﷺ بما هو من أوضاع المشافهة^(٤): فقال **(الأكثر)** من أصحابنا والحنفية والشافعية والمعتزلة: إنه يخص الحاضرين^(٥) في زمان الوحي أو الموجودين في زمانه عليه الصلاة والسلام، وإنما فسر بأحد الأمرين لأن في كلام الأصوليين ما يشعر بكل منهما، ورجح العلامة في

(قوله): «ينخص الحاضرين» ينبغي أن يأتي في تفسير الحاضر والغائب من الخلاف ما أتى في باب الاجتهاد.

(١) في نسخ بعد هذا: «فممنوع»، وصححه متنناً في نسخة صحيحة.

(٢) ضبط في نسخة على المجهول، وفي نسخة على صيغة المعلوم، فيكون عطفاً على أورده.

(٣) يعني لفظاً.

(٤) شافهه: أدنى شفته من شفته.

(٥) أي: الحاضرين مهبط الوحي. كذا في حاشية السعد.

(*) ينبغي أن يأتي في تفسير الحاضر والغائب من الخلاف ما أتى فيها في باب الاجتهاد. اهـ وفي الفصول: الحاضر من في مجلسه، أو من يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها، والغائب بخلافه. (من باب الاجتهاد والتقليد).

شرحه على مختصر المنتهى الأول^(١) وقال: إنه الأشهر، وذلك **(مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾)** **(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ فإنه (لا يعم من بعدهم) أي:** بعد الحاضرين أو الموجودين من جهة اللفظ، وإنما يعمهم بدليل آخر^(٢)، وهو ما علم من عموم دينه ﷺ إلى يوم القيامة بالضرورة، وقوله تعالى: **﴿لَا تُذِرْكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾**^(٣) [الأنعام: ١٩]، وقوله ﷺ: ((وبعثت إلى الناس عامة)). وأصرح من ذلك قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا﴾** [الجمعة: ٢] إلى قوله تعالى: **﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾** [الجمعة: ٣]، وذلك لوجهين: الأول: قوله: **(لأنه لا يقال:)** يا أيها الناس ونحوه **(للمعدومين)** وهذا معلوم **(قطعا)** فإنكاره مكابرة.

(قوله): «ومن بلغ» أي: من بلغ إليه القرآن، وقيل: من بلغ أوان التكليف.

(١) وقال التفتازاني: الوجه هو الثاني، يدل عليه: ما ذكر في الاستدلال أنه لا يقال للمعدومين: يا أيها الناس. (منقولة). ولفظ حاشية السعد: أي: لمن بعد الموجودين في زمن الوحي، وقيل: لمن بعد الحاضرين، والأول هو الوجه، ويدل عليه ما ذكر.. إلخ.

(٢) وتحرير محل النزاع كما يؤخذ من الشرح أنه لا خلاف في أن الموجودين وقت الخطاب ومن بعدهم سواء في الحكم، وإنما الخلاف في أن الحكم ثابت في حق غير الموجودين لدخولهم لغة في نحو: يا أيها الناس، أو بدليل منفصل من قياس أو غيره، الختابة على الأول، والجمهور على الثاني؛ لأن توجيه الخطاب اللفظي إلى المعدوم ممتنع؛ لكونه غير فاهم وإن تعلق به الخطاب النفسي؛ لأن تعلق الخطاب النفسي في الأزل يدخله معنى التعليق، والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه. (ابن شريف).

(*) من إجماع أو قياس أو نص أو كون الأمر في معنى الخبر، وما مر من أن الأمر يتعلق بالمعدوم فمعناه تعلق الكلام النفسي كأن يقوم بنفس الأب طلب العلم من ابن سيولد، لا توجه الكلام اللفظي. (فصول بدائع).

(٣) عطف على ضمير المخاطبين من أهل مكة، أي: لأنذركم به وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم، وقيل: من الثقلين، وقيل: من بلغه إلى يوم القيامة، وعن سعيد بن جبیر: من بلغه فكأنما رأى محمداً ﷺ. (كشاف). وفي تفسير البيضاوي^[١] ما لفظه: وقيل: من بلغ أي: من احتلم وبلغ أوان التكليف، ومثله في الدر المصون.

[١]- لا يوجد هذا في تفسير البيضاوي، والذي فيه مثل ما في الكشاف.

والثاني قوله: **(ولأنه امتنع)** الخطاب بمثله **(في)** حق **(الصبي والمجنون^(١))** وإذا لم يوجه إليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب **(فالمعدوم أولى)** أن يمتنع توجيه الخطاب إليه.

(و) أُورِدَ (على الأول) من الوجهين: أنه **(إن أريد)** بقولهم: إنه لا يقال للمعدومين أنهم **(لا يخاطبون به خاصة فمسلم)** ولا نزاع فيه.

(وإن أريد) أنهم لا يخاطبون به **(مع الموجودين)** ويكون إطلاق لفظ «المؤمنين» أو «الناس» أو «العباد» عليهم **(تغليياً^(٢) فممنوع)** وهو أول المسألة، كيف ومثله فصيح شائع في الكلام معروف عند علماء البيان^(٣)؟

(و) أُورِدَ على الوجه (الثاني بأن عدم توجيه) خطاب **(التكليف)** إلى الصبي والمجنون لدليل عقلي **(لا ينافي عموم الخطاب)** وتناوله لفظاً كما في سائر الأدلة التي بها يقع التخصيص.

(وقيل:) إنه **(يعم)** الحاضرين أو الموجودين - على اختلاف التفسيرين - ومن بعدهم إلى انقطاع التكليف، وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية.

(قوله: «وأورد... إلخ» لم يجب عنه المؤلف رحمه الله، وكذا في الحواشي.

(١) وهذا استدلال على عدم العموم بعدم توجه الخطاب، لا بعدم توجه التكليف حتى يقدح فيه احتمال الخصوص. (فصول بدائع).

(٢) لقائل أن يقول: إن الكلام في عموم الخطاب حقيقة، وما ذكر من التغليب مجاز فلا يتجه المنع، إلا أن يقال: الكلام فيها هو أعم من عموم الخطاب على سبيل الحقيقة. (من أنظار السيد هاشم بن يحيى).

(٣) ولقائل أن يقول: ليس الخطاب في مطلق الخطاب، بل الكلام في خطاب المشافهة، ومعلوم أنه يمتنع خطاب المشافهة بالذات للمعدومين مطلقاً، سواء كان المعدومون مخاطبين خاصة أو كانوا مأخوذين مع الموجودين؛ لأن خطاب المشافهة يقتضي وجود المخاطب بالفعل وحضوره وإلا لم يكن الخطاب خطاب مشافهة، حتى لو قدر خطاب المشافهة للموجودين والمعدومين معاً لم يتحقق حقيقة إلا في حق الموجودين خاصة. وأيضاً ليس الكلام في صحة إطلاق لفظ المؤمنين أو الناس على المعدومين على طريق التغليب، وإنما الكلام في صحة تناول خطاب المشافهة لغير الحاضرين على سبيل التغليب، وأنه ممنوع فضلاً عن كونه فصيحاً شائعاً في الكلام. (جواهر التحقيق).

وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل على أنه يختار هذا القول^(١)؛ وذلك لوجهين:

الأول قوله: **(والألم يكن مرسلأ إليهم)** يعني لو لم يكن النبي ﷺ مخاطباً لمن بعد الحاضرين أو الموجودين لم يكن مرسلأ إليهم^(٢)، والألزم باطل، فالمقدم مثله.

أما الملازمة فلأنه لا معنى لإرساله إلا أن يقال له: بلغهم أحكامي، ولا تبليغ إلا بهذه العمومات، وهي لا تتناولهم^(٣). وأما بطلان اللازم فبالإجماع.

(وأجيب بمنع الأولى) وهي الشرطية، يعني: لا يلزم من عدم الخطاب عدم الإرسال، وما ذكر^(٤) في بيان الملازمة لا يصح؛ لأن التبليغ لا ينحصر في خطاب الشفاه، بل يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم المشافهين.

(قالوا) في الوجه الثاني: **(ثبت الاحتجاج به)** أي: بما ورد على لسان النبي ﷺ مما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم إلى زماننا هذا، ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج إلا خطأ، وهو بعيد عن أهل الإجماع، فالاحتجاج به دليل التعميم.

(وأجيب) بأن ذلك لا يتعين^(٥) أن يكون لتناوله لهم، بل قد يكون لأنهم علموا أن

(١) بل صرح به في الأساس.

(٢) فإن قيل: هذه الخطابات إنما هي من الله تعالى، وإنما الرسول ﷺ مبلغ. قلنا: هذا التقرير ناظر إلى أن الرسول ﷺ هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين، فهو المخاطب لهم، وإن جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير أنه لو لم يكن مخاطباً لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلأ إليهم؛ لأن معنى إرساله إليهم أن يقال له: بلغهم ما خاطبتهم به. (سعد).

(٣) عبارة شرح الفصول: وقد قلتم: إنها لا تتناولهم.

(٤) في المطبوع: وما ذكره.

(٥) قيل على الجوابين: إن الأدلة الأخر أيضاً من الخطابات أو مما ثبتت حجتيه بها من الإجماع والقياس فلا يتناول المعدومين. قلنا: بإجماع أو تنصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في حق المعدومين أيضاً، نحو: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» مثلاً. (فصول بدائع).

حكمه ثابت عليهم **(الدليل)** آخر كائن **(من خارج)** خطاب المشافهة كما سبق؛ جمعاً بين دليلنا الدال على عدم^(١) دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة. وفيه: أن سياق القصص على ما نقلت يدل على أن احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وأنها تتناولهم، والجمع ممكن باعتبار التغليب^(٢) وعدمه كما سبق. قال بعض العلماء: الخلاف في عموم خطاب المشافهة قليل الفائدة فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأن اللغة تقتضي أن لا يتناول غير المشافهة بالخطاب، والقطع بأن الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة.

[حكم العام بعد تخصيصه]

مسألة: اختلف في العام^(٣) إذا خص هل هو مجاز في الباقي أو حقيقة على مذاهب كثيرة:

والمختار الذي عليه جمهور أئمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية^(٤) واختاره ابن الحاجب: أن **(العام المخصص مجاز في الباقي)** على

(قوله): «العام المخصص مجاز في الباقي» أورد المؤلف عليه السلام هذه المسألة والتي بعدها في باب العموم كما فعل صاحب الفصول وابن الحاجب، وأما صاحب جمع الجوامع فذكرهما في باب الخصوص، وهو القياس.

(١) وما يحقق المرجح في المسألة -وهو أن الخطاب مقصور لغة على المشافهين- الاتفاق على أنه لو قال لمن حضر من زوجاته: «يا نسائي أنتن طوالق» لا يقع على من لم يواجهه بالخطاب من بقية زوجاته ولو كان في المجلس. ويعرف تمييز من خوطب من غيره بالقرائن. (شرح ألفية البرماوي).

(٢) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: قال ابن دقيق العيد: من خصه -أي: مثل «يا أيها الناس»- بالمخاطبين فينبغي أن يعتبر فيه أحوالهم، حتى لا يدخل في خطابهم من ليس بصفتهم إلا بدليل من خارج، وهذا غير الاختصاص بأعيانهم، وهو أعلى مرتبة منه؛ لأن اعتبار الأعيان في الأحكام عليه أدلة كثيرة، ويحتمل ألا يعتبر أحوالهم وصفاتهم إلا لاعتبار مناسبة أو غيرها، والأليق بالمخصص الأول، وقال في شرح العنوان: الخلاف في عموم خطاب المشافهة.. إلخ.

(*) قال سعد الدين: اعلم أن القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وإن نسب إلى الخنابلة فليس ببعيد، حتى قال الشارح العلامة: ذكر في الكتب المشهورة أن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من دين محمد، وهو قريب.

(٣) والشمرة صحة الاستدلال بعمومه. (فصول بدائع).

(٤) كصاحب البديع وصدر الشريعة. (شرح تحرير).

أي: وجه وقع التخصيص.

(وقيل:) إنه **(حقيقة)** فيه على أي: وجه وقع التخصيص^(١) أيضاً، وهو مذهب الحنابلة وكثير من الحنفية والشافعية والمعتزلة، وإليه ميل الغزالي^(٢).

(وقيل:) إنه يكون حقيقة في الباقي **(إن كان غير منحصر^(٣))** وله كثرة يعسر العلم بقدرها على آحاد الناس، وإلا فمجاز، وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية^(٤).

(وقيل:) إنه حقيقة في الباقي **(إن كان المخصص غير مستقل)** كالشرط والصفة^(٥) والاستثناء والغاية، لا إن خص بمستقل من سمع أو عقل فإنه يصير فيه مجازاً، وهو اختيار الرازي^(٦) والكرخي.

قال الإمام الناطق بالحق: وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، وقد نسب هذا القول إلى أبي الحسين البصري^(٧)، وهو وهم^(٨).

(وقيل:) إنه حقيقة في الباقي **(إن كان) المخصص (شرطاً أو استثناء)** لا إن كان غيرهما فهو فيه مجاز، وهو اختيار الباقلاني.

(وقيل:) إنه حقيقة فيما بقي إن كان المخصص **(شرطاً أو صفة)** وإلا فمجاز،

(١) أي: سواء خص بمتصل أو منفصل، بشرع أو عقل. (نظام الفصول).

(٢) واختاره السبكي ووالده، ونسب للشافعي، ونقله الجويني عن جمهور الفقهاء.

(٣) بأن يكون جمعاً. (من شرح النيسابوري للمختصر).

(٤) أحمد بن علي الرّازي، أبو بكر الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠ هـ = ٩١٧ - ٩٨٠ م): فاضل من أهل الري، سكن بغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخوطب في أن يلي القضاء فامتنع. وألف كتاب (أحكام القرآن - ط) وكتاباً في (أصول الفقه - خ) مصور، في معهد المخطوطات بالقاهرة. (من الأعلام للزركلي).

(٥) نحو: «الرجال المسلمون مكرمون». (نيسابوري).

(٦) المراد به الإمام فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب.

(٧) نسبه في شرح المختصر إليه، وفي حاشية: المناسب هو صاحب الفصول.

(٨) الظاهر أن النسبة غير وهم، فيتأمل كلام أبي الحسين البصري الآتي.

وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة^(١).

(وقيل:) إنه حقيقة فيه **(إن كان)** المخصص **(لفظاً)** متصلاً كان أو منفصلاً، وإلا فمجاز.

(وقيل:) إنه حقيقة **(في التناول)** لما بقي بعد التخصيص **(لا)** في **(الاقتصار)** عليه^(٢)، دون ما خرج بالتخصيص فإنه فيه مجاز، وهو مذهب الجويني.

(وقيل: كذلك) يعني حقيقة في التناول لا في الاقتصار **(في)** التخصيص بالدليل **(المستقل)** أما إذا كان التخصيص بمتصل فإنه فيه حقيقة، وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده، وفي كلام أبي الحسين البصري إشارة إليه حيث قال في جوابه على حجة ابن أبان^(٣) في المسألة التي بعد هذه: الجواب أنه إن أراد العموم صار مجازاً من حيث لم يرد به بعض ما يتناوله^(٤) فذلك صحيح، ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص؛ لأنه متناول له على جهة الحقيقة، وإن أراد أنه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح؛ لأنه متناول له في أصل الوضع^(٥).
فهذه تسعة أقوال، والقول العاشر: أنه حقيقة في الباقي إن كان سابقاً^(٦) إلى فهم

(قوله:) «حيث قال في جوابه.. إلخ» في الإشارة من جوابه إلى كون التخصيص بدليل مستقل خفاء، وأيضاً مذهب ابن أبان أن العام بعد التخصيص مطلقاً مجمل، فالرد عليه لا يشعر بالتفصيل.

(١) هذا خلاف ما اختاره في عمد الأدلة حيث قال: والصحيح أنه يصير مجازاً بأي شيء خصص؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت أو انفصلت استقلت أم لا. (سعد).

(٢) أي: على ما بقي، وقوله: «فإنه فيه» أي: في الاقتصار.

(٣) ابن أبان يقول بأن العام مجمل مع التخصيص مطلقاً، فالرد عليه لا يشعر بالتفصيل بين المستقل وغيره كما أخذ المؤلف عليه السلام لأبي الحسين من الرد.

(٤) وهو معنى أنه مجاز في الاقتصار.

(٥) الظاهر من كلام أبي الحسين عدم التعرض لكون التخصيص بدليل مستقل، ففي القول بأن في كلامه إشارة إلى خصوص هذا المذهب خفاء لا يخفى.

(٦) لا المخرج غير سابق، كما لو قيل: الخارج من السيلين ناقض إلا الحصى؛ لأن السابق إلى الفهم من الخارج إنما هو الأدنى، وكما لو قيل: الشيء يجزي في الأضحية إلا المعيب، فإن السابق إلى الفهم هو السائم.. (نظام الفصول للجلال).

(*) دون المخرج فلا يسبق إلى الفهم كما إذا قيل: اقتلوا المشركين، فإن السابق إلى الفهم من المشركين هو من يجعل مع الله شريكاً، فإذا خص أهل الكتاب كان حقيقة في الباقي. قوله: «وإلا فمجاز» أي: إن لم يسبق إلى الفهم الباقي وحده بل يسبق هو والمخصوص كان في الباقي مجازاً، كما إذا قيل: «لا تقتلوا أهل الكتاب» ثم خص اليهود فإنه يكون في الباقي مجازاً؛ لسبق الباقي والمخصوص إلى الفهم عند إطلاق لفظ العام.

السامع عند إطلاق العام مع التخصيص، وإلا فمجاز، وهو اختيار الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام، قال في صفوة الاختيار: وذلك مثل قوله تعالى: ﴿اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه يسبق إلى الفهم عند إطلاقه وجوب قتل المشرك على أي حال وجدناه وإن كان قد خص منه أهل الذمة والمستجير ومن لم تبلغه الدعوة.

وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: ((فيما سقت السماء العشر)) وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع إليها مع التخصيص، فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقة فيما يتناوله، وما لم يفهم إلا بقرينة فهو مجاز، كما لو قال: لا تقتلوا أهل الكتاب، ثم خص اليهود من ذلك وأمر بقتلهم فإنه مجاز؛ لأنه خرج من العموم ما يسبق إلى الفهم دخوله تحت العموم.

الحادي عشر: أنه حقيقة إن خص باستثناء، وإلا فمجاز، وهو لبعض الشافعية. الثاني عشر: أنه حقيقة في الباقي إن كان جمعاً، وإلا فمجاز، وهو منقول عن بعض أصحاب أبي حنيفة.

الثالث عشر: أنه حقيقة في الباقي إذا كان الإخراج بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي مطلقاً؛ إذ لا تخصيص^(١) فيهما، وأما إذا كان بالمستقل^(٢) المقارن فهو

(قوله): «الواجب الرجوع إليها» صفة للظواهر. وقوله: «أو بالمستقل المتراخي مطلقاً» في التناول والاقصا.

(قوله): «إذ لا تخصيص فيهما» لأن الثاني نسخ، والأول عنده غير مراد.

(١) قال في فصول البدائع في أول بحث تعريف التخصيص ما لفظه: لأنه -أي: التخصيص- إن كان بغير مستقل أي: بكلام يتعلق بصدوره، وهو خمسة: الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل -فليس تخصيصاً، بل بيان تعبير أو تفسير أو تقرير؛ لأن الحكم لا يتم إلا بآخر الكلام، وما لم يتم لا يحكم باستيفاء مقتضياته عموماً وخصوصاً في حقه، وإن كان بالمستقل فإن لم يتصل فهو نسخ وبيان تبديل؛ لأن حكمه قد تقرر، والرفع بعد التقرير نسخ. اهـ المراد نقله لبيان قوله: «إذ لا تخصيص».

(٢) قال في فصول البدائع: وأما في المقارن فمن حيث التناول؛ ولذا أوجب العمل وإن كان من حيث قصوره عن سائر الأفراد مجازاً بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء؛ لأن كلاً من الأفراد جزء للعام من حيث العموم وإن كان جزئياً من حيث ماهيته، وهو كمذهب إمام الحرمين رحمته الله لولا شموله غير المستقل والمستقل المتراخي عنده، والحق أن غير المستقل دافع؛ لأن تمام الحكم بقيوده، والمستقل المتراخي رافع لتمام الحكم قبله؛ لاستقلاله وتقرر تماميته بماهيته للفصل، والمستقل المتصل أعني التخصيص له شبهها.

حقيقة في التناول مجاز في الاقتصار، وهذا القول اعتمده^(١) صاحب فصول البدائع من الحنفية وصححه لمذهبهم.

الرابع عشر: وهو لأبي الحسين ذكره في المعتمد: أنه إن كان التخصيص بمستقل فمجاز، وإن كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز، وإنما الحقيقة مجموع الأمرين العام والمخصص غير المستقل.

(لنا) في أنه مجاز فيما بقي بعد الإخراج: أنه ثبت (القطع بأن الباقي تمام المراد^(٢)) وليس ذلك من لفظ العموم؛ لأنه خلاف المتبادر منه عند الإطلاق، وإنما هو **(بمعونة القرينة، وهو معنى المجاز).**

فإن قيل: إرادة الباقي معلومة من غير قرينة، وإنما المحتاج إلى القرينة عدم إرادة المخرج.

فالجواب: أن اللفظ إنما يكون حقيقة لو علم إرادة الباقي من دون قرينة على أنه نفس^(٣) المراد، لكنه إنما يعلم قبل القرينة على أنه داخل تحت^(٤) المراد وجزء منه،

(قوله): «لنا القطع بأن الباقي تمام المراد» عدل المؤلف عليه السلام عما ذكره ابن الحاجب في تقرير الاستدلال لما ذكره شارحه من الاعتراض عليه، وأيد صاحب الجواهر هذا الاستدلال الذي ذكره المؤلف عليه السلام حتى قال: هو قوي لا مدفع له عندي.

(١) في المطبوع: اختاره.

(٢) استدل السيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال في شرح الفصول بقوله: لنا: أنه صار مستعملاً في بعض مدلوله، وذلك معنى المجاز، ثم قال: وأجيب بأن ذلك إنما يلزم لو كانت دلالته من دلالة الكل على الأجزاء لا من دلالة الكلي على الجزئيات؛ لأن دلالته على كل الجزئيات الذي هو الاستغراق وعلى بعضها دلالة واحدة مطابقة، ولم يحمل على كل ما يطلق عليه عند عدم قرينة البعض إلا دفعاً للتحكم بتخصيص بعض دون بعض لأن الكل هو الموضوع له.

(٣) متعلق الجار والمجرور «إرادة»، وقوله: «يعلم» الضمير للإرادة مظروف العلم قبل القرينة، فهو لغو، وقوله: «على أنه داخل» في الجار والمجرور ضمير يعود إلى الإرادة التي صارت ضميراً في يعلم، وهو يؤدي إلى كون الضمير عاملاً في المستقر، وقد عمل قليلاً كقوله: «وما هو عنها بالحديث المرجح»، كذا أفاده الحبشي.

(٤) لفظ «على» فيها نبوة إلا أن يضمن يعلم معنى يدل.

وإنما يصير تمام المراد بمعونة القرينة، وهذا معنى المجاز.

احتج **(الأول)** من المخالفين - وهو القائل بأنه حقيقة - : بأنه كان اللفظ متناولاً للباقي حقيقة باتفاق، وذلك **(التناول باق)** على ما كان لم يتغير، وإنما طراً عدم تناول الغير.

(قلنا:) حقيقة الحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له، و**(مطلقه)** أي: التناول للباقي **(غير كاف)** في ذلك؛ للقطع بأن البعض لم توضع له صيغة العموم، **(و)** التناول له **(مع غيره)** بحيث يكون مستعملاً فيما وضع له **(غير باق)** لأنه المفروض^(١).

(الثاني) وهو القائل بأنه حقيقة في الباقي إن كان غير منحصر قال: **(معنى العموم)** حقيقة **(الدلالة)** الحاصلة من لفظة^(٢) **(على)** أمر **(غير منحصر)** في عدد، وإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً.

(ورد بالمنع) فلا نسلم كون معناه ذلك، بل معناه: تناوله للجميع^(٣)، وإذا لم يتناول الجميع يكون مجازاً^(٤).

(الثالث) وهو للشيخ أبي الحسن الكرخي^(٥) ومن وافقه قال: **(الدال على البعض المجموع، وإلا انتفت فائدة القيد)** وتقريره: أن القائل إذا قال: «اضرب بني تميم الطوال، أو: إن كانوا طوالاً، أو إلا من دخل الدار» فإنه لم يرد البعض بلفظ

(١) في نسخة: وهو المفروض.

(٢) في نسخة: من لفظ.

(٣) وغير المنحصر قد لا يتناول الجميع فافترقا.

(٤) ولا يخفى أن هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ. (عضد).

قال سعد الدين: مثل هذا الاشتباه وقع لكثير من الأصوليين في كثير من المواضع، ككون الأمر للوجوب، والجمع للاثنتين، والعام مجاز في الباقي، والاستثناء مجاز في المنقطع، وهذا من اشتباه العارض بالمعروض.

(٥) قوله: «وهو للشيخ أبي الحسن» كان مقتضى الكلام أن يقول: وهو الشيخ أبو الحسن؛ لأن المحمول على أساء الأعداد هو القائل لا قول. (منقولة). وفي نسخة: وهو الشيخ. وعليها فلا اعتراض.

العموم وحده، وإلا لزم أن لا يكون أراد بالاستثناء والصفة والشرط شيئاً، فثبت أنه إنما عنى البعض بالمجموع، فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما يفيد، وهكذا المشروط مع الشرط، والموصوف مع الصفة، ومثل هذا لا يمتنع في الكلام، فإن الخبر إذا انضم إلى المبتدأ أفاداً بمجموعهما ما لا يفيد كل واحد منهما بانفراده.

(قلنا:) لا نسلم أن الدال على البعض المجموع، إنما الدال عليه لفظ العموم، والقيّد إنما **(هو قرينة)** لإرادة البعض من لفظ العموم، وذلك فائدته.

(الرابع) وهو الباقلائي **(مثله)** أي: مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب، **(و) خرجت (الصفة^(١))** من عموم الدليل لأنها **(إما غير منضبطة أو غير لفظي تخصيصها)** أما عدم انضباطها فلأنها قد تشمل أفراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشملها، وأما كون تخصيصها غير لفظي فلأن عدم شمولها الموصوف في بعض الأحوال إنما يعلم من خارج^(٢) لا من الصفة نفسها، وإلا لما اختلفت^(٣) حالاتها.

(الخامس) وهو القاضي عبد الجبار قال: **(غير الاستثناء)** من الشرط والصفة

(قوله): «وقد لا يشمل» مثل بني تميم الطوال، وكالجسم النامي.

(١) والغاية والبدل كالصفة قد يشملان المغيا والمبدل. (فصول بدائع).
(*) ولفظ فصول البدائع: للقاضي مثله، إلا أن التخصيص في الصفة ليس بها؛ لجواز شمولها لأفراد الموصوف [١] نحو: الجسم الحادث والصانع القديم، بل من قرينة خارجية عقلية أو حسية أو لفظية ليست جزءاً من الدال، وهذا شأن المجاز، والغاية والبدل كالصفة قد يشملان.. إلخ.

(٢) من قرينة حسية.. إلخ ما تقدم.
(٣) عبارة العضد: ولأن التخصيص فيها بمفهوم المخالفة وليس من دلالة اللفظ بل هو عقلي. اهـ
والحاصل أن التخصيص ليس بها، بل إما بدليل خارجي أو عقلي، فيكون اللفظ في الباقي مجازاً لعدم اتصال المخصص. (شرح ابن جحاف).

[١] - في المطبوع: شمولها الأفراد الموصوفة. والمثبت من فصول البدائع والعضد.

ومثلها الغاية كما ذكره في الفصول **(يخرج الأحوال، وهو)** أي: الاستثناء^(١) يخرج **(الأعيان، فافتراقاً)** بيان ذلك: أنك إذا قلت: «أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا، أو الكائنين في الدار، أو إلى أن يخرجوا منها» فإنها لا تتبعض تلك الأعيان، وإنما أخرجت هذه العبارات أحوالاً لا أعياناً، بخلاف ما إذا استثنيت الآحاد، فيكون ما أخرج الأحوال باقياً^(٢) على الحقيقة، وما أخرج الأعيان غير باق فيكون مجازاً.

(قلنا: مخرج الأحوال مخرج الأعيان^(٣)) فيكون في الجميع مجازاً.

بيان ذلك: أنك إذا قلت: «أكرم بني تميم إن كانوا دخلوا الدار» فقد أخرجت الأعيان الذين لم يدخلوا الدار، على أن الشرط والصفة قد يتناولان الأعيان؛ لأنك إذا قلت: «أكرم بني تميم إذا كانوا من بني سعد أو الكائنين من بني سعد» فقد أخرجت غيرهم من الأشخاص، هكذا صحح تقرير مذهب القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره.

وقد ظن ابن الحاجب - ولم يصب في ظنه - أن إخراج الاستثناء ليس لكونه مجازاً في الباقي معه، بل لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص، وتبعه في هذا الظن الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج، ونص القاضي يدل على أن الاستثناء عنده تخصيص، قال في عمدة الأدلة: باب في ذكر جمل الأدلة التي يعرف بها خصوص العام: اعلم أن

(قوله): «ليس لكونه مجازاً في الباقي معه» أي: مع الاستثناء.

(١) والغاية في معناه، فمعنى: «أكرم القوم إلا أن يخرجوا»: أكرمهم في جميع الأوقات إلا وقت خروجهم. (فصول بدائع [وتصحيح اللفظ منه]).

(٢) لعل هنا سقطاً من الناسخ، والأصل هكذا: فيكون العام مع ما أخرج الأحوال باقياً على الحقيقة، ومع ما أخرج... إلخ. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) فلو قيل: «في الغنم السائمة زكاة، في الغنم إن سيمت زكاة» لم يخرج بذلك منها إلا حالة العلف، فلفظ الغنم باق على عمومه لم يخرج منه إلا حالة من أحواله، والأعيان باقية، بخلاف ما لو قيل: «في الغنم زكاة إلا المعلوفة» فالمعنى: إخراج بعض أعيان الغنم المتصفة بالعلف؛ لأن الاستثناء لإخراج الأعيان فافتراقاً. قلنا: إخراج الأحوال دون الأعيان لا يتصور، والأحوال صفة والأعيان موصوفة، وإخراج الصفة وحدها محال؛ إذ لا بد لها من محل تقوم به، فلا تخرج إلا بمحلها، فمخرج الأحوال هو بعينه مخرج الأعيان، فلا فرق، فاللفظ غير باق على عمومه مطلقاً، فيكون مجازاً في الكل. (شرح ابن جحاف).

العام يعلم^(١) خصوصه من وجهين: أحدهما ما يتصل به من الكلام، والآخر ما ينفصل منه [عنه/نخ] من الأدلة. وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطاً وقد يكون تقييداً بصفة، ثم قال: باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء.

(السادس) وهو القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية على الإطلاق حقيقة قال: **(كالثالث)** في احتجاجه^(٢) **(وهو)** في حق هذا **(أضعف^(٣))** لأن غير المستقل كاجزاء من الكلام، بخلاف المستقل، فلا وجه للتعميم.

(السابع) وهو الجويني قال: **(العام كتكرير الأحاد^(٤))** المتعددة؛ إذ هو كثرة مجمعة من الأحاد، فإن معنى «الرجال» فلان وفلان إلى أن يستوعب، وإنما اختصر بوضع الرجال^(٥)، ولا شك أنه إذا اقتصر على بعض الأحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقة^(٦) بالاتفاق **(فإذا اقتصر)** في العام الذي هو بمنزلة بأن أخرج منه البعض **(فالباقي حقيقة)** أيضاً **(والاقتصار جهة المجاز^(٧))** حيث كان غير مقتصر فيه ثم صار مقتصراً.

(قوله): «على الإطلاق» مستقلاً أو غير مستقل.

- (١) وفي نسخة: يعرف.
- (٢) وهو أن الدال على البعض المجموع، والجواب أن الدال لفظ العموم، والقيد قرينة لإرادة البعض من لفظ العموم، وذلك فائده.
- (٣) من احتجاجهم؛ لأن الجامع في قياسهم قرينة لفظية غير مستقلة، وفي قياسه قرينة لفظية مطلقاً، والجامع كلما كان أعم كان القياس أضعف. (نيسابوري).
- (٤) عبارة التحرير وشرحه: الجمع كتكرير الأحاد.
- (*) كالرجال مثلاً تناوله للأفراد المشتمل هو عليها بالقوة كتكرير الأحاد بالفعل إذا قال: زيد وعمرو ويكر وخالد إلى ما لا نهاية له. (نيسابوري).
- (٥) مكان الأحاد التي لا تتناهى، فكما أن إخراج بعض الأحاد المكررة بالفعل لا يوجب التجوز في الباقي فكذلك إخراج بعض الأحاد عن العام لا يوجه بالنسبة إلى الباقي. (نيسابوري).
- (٦) عبارة العضد: ولا شك أنه في تكرير الأحاد إذا بطل إرادة البعض لم يصر الباقي مجازاً، فكذا هاهنا.
- (٧) (هذا) ما ذكر (ولم يستدل) الإمام (على شقه الآخر وهو أنه مجاز في الاقتصار) على الباقي (لظنه ظهوره) أي: ظهور كونه مجازاً فيه (وهو غلط لأنه لا يكون) العام (مجازاً باعتبار الاقتصار إلا لو استعمل في معنى الاقتصار، وانتفاؤه) أي: استعماله فيه (ظاهر، بل الاقتصار إنما يلزم استعماله [يعني العام] في الباقي بلا زيادة، فهو) أي: الاقتصار (لازم لوجوده) أي: وجود الاستعمال في الباقي (لا مراد إفادته) أي: الاقتصار (به) أي: بالعام المخصوص (ولو أراد بالاقتصار استعماله) أي: العام (في الباقي بلا زيادة فهو شقه الأول وعلمت مجازيته فيه) أي: في الباقي. (تحرير وشرحه).

(قلنا:) لا نسلم أن العام كتكرير الأحاد، بل هو ظاهر في جميع الأفراد الداخلة تحته، فإذا أخرج عنه واحد خرج عن وضعه الأول قطعاً، بخلاف المتكرر فإنه نص في مدلوله قليلاً كان أو كثيراً، وإنما قيل: إنه **(مثلاً)** أي: مثل تكرير الأحاد تبيناً **(الحكمة وضعه^(١) لا)** أن المقصود من ذلك **(تمثيل الأحكام)** من جميع الوجوه؛ للقطع بانتفاء التماثل في بعضها كما بيناه^(٢).

(وأيضاً يمتنع كون الكلمة بحسب وضع واحد حقيقة ومجازاً) وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لا صحة له، وتنظيره بلفظ الدابة إذا أطلقت على الفرس باعتبار مجرد أنه يدب على الأرض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصية الفرس^(٤) والديب جميعاً يكون مجازاً لغة منظور فيه؛ لأن لفظ الدابة إنما يكون حقيقة لغة إذا استعمل في المعنى العام، وإنما يكون مجازاً إذا استعمل في خصوص المقيد، فالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا متحدان، كذا حقه العلامة السمرقندي.

(قوله:) «بحسب وضع واحد» يعني فقط، أو عرفاً فقط ونحو ذلك.

(قوله:) «وتنظيره» أي: تمثيله، مبتدأ، خبره منظور فيه.

(قوله:) «في المعنى العام» أي: مفهوم الدابة ومدلولها العام.

(قوله:) «في خصوص المقيد» وهو الديب المقيد بكونه في الفرس.

(١) وهي الدلالة على ما الأحاد دالة عليه مع الاختصار. (من شرح جحاف على الغاية).

(٢) من النصية في المتكرر والظهور في العام.

(*) من أن العام ظاهر في الجميع، فإذا أخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً فيكون مجازاً، والمتكرر استعمل كل واحد في واحد نصاً، فإذا أخرج بعض عن الإرادة فلم يؤت بلفظ يدل عليه بقي الباقي ناصاً فيما يتناول لم يتغير أصلاً عن وضعه فكان حقيقة، وأيضاً فالحقيقة والمجاز صفتان للفظ، والتناول والاختصار ليسا بلفظ فلا يتصفان بحقيقة ولا مجاز. (من شرح الغاية لابن جحاف).

(٣) حقيقة في التناول مجاز في الاختصار.

(*) على أنه نقل اتفاق نفيه، أي: الاتفاق على نفي كون اللفظ حقيقة ومجازاً في استعمال واحد، وإنما اختلفوا في صحة إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً في استعمال واحد ثم يكون حقيقة أو مجازاً. (تحرير وشرحه).

(٤) في نسخة: الفرسية.

(الثامن) وهو الشيخ الحسن وحفيده قالوا **(في)** ما خص بالدليل **(المتصل)**
كالثالث) في احتجاجه، يعني أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ
 موضوع لما بقي **(و)** قالوا فيما خص بالدليل **(المتفصل)** إن **(جهة الحقيقة)** فيه
(كالأول و) جهة (المجاز كالسابع) يعني أن كلامهما في جهة الحقيقة ككلام
 الأولين^(١) من المخالفين للمذهب المختار، وفي جهة المجاز ككلام السابع.
 وتقريره: أن تناول العام المخصوص للباقي باق، وذلك جهة الحقيقة،
 والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز، والجواب الجواب.

(١) في المطبوع: الأولين.

[حكم العام المخصص بمبين]

مسألة: اختلف في العام المخصص بمبين^(١) هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على أن المخصص بمجمل نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(٢) [المائدة: ١] لا يبقى حجة فيما بقي؛ لأن كل فرد يجوز فيه أن يكون مخرجاً وأن لا يكون. كذا قيل.

وفي حكاية الاتفاق نظر؛ فإن ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف^(٣) في هذه الحالة وصحح العمل به مع الإبهام، قال: لأننا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه هل هو من

(١) قال البرماوي في شرحه لألفيته بعد ذكر المسألة الأولى - أعني كون العام المخصص مجزاً أم حقيقة - ما لفظه: فائدة الخلاف في هذه المسألة كالخلاف في المسألة الآتية، فمن يقول: حقيقة يقول: إنه يحتاج به في الأفراد الباقية، ومن يقول: مجاز فلا إلا لقرينة تدل على بقاء الحكم فيها. اهـ والصواب أنها مسألتان مختلفتان ولا تلازم بينهما؛ إذ لا يلزم من القول بأن العام بعد التخصيص مجاز أن لا يكون حجة بعد التخصيص؛ فإن الاستدلال بالمجازات شائع ذائع في الكتاب والسنة، بل ربما كانت دلالتها أقوى من الحقيقة. ومما يوضح عدم التلازم أن الجماهير من العلماء ذهبوا إلى أن العام المخصص مجاز في الباقي مع ذهابهم إلى أن العام المخصص بمبين يكون حجة، ويوضحه أيضاً أن القول بأن العام المخصص مجاز في الباقي في أعلى درجات القوة والصحة والوضوح كما لا يخفى على متأمل أدلته، والقول بأن العام المخصص بمبين ليس بحجة في أسفل درجات الضعف والفساد كما لا يخفى على متأمل شبهته، فتقرر بهذا عدم التلازم بين المسألتين، وأن بينهما أوضح فرق.

(٢) وفي حواشي الفصول: «اقتلوا المشركين إلا رجلاً، وأهل الذمة إلا واحداً». (معيار).

(٣) في حاشية ابن أبي شريف أن السبكي نقل عنه - يعني ابن برهان - ما ذكره هاهنا من الوجوه بلا مخالفة إلا في قوله: «إلى أن يعلم» فإن بدله هناك: «إلا أن يبقى فرد» ثم عقبه بما لفظه: قال في شرح المختصر: فهذا منه تصريح بالإضراب عن التخصيص بالمبهم والانسحاب عن العمل بصور العام كلها المخصص وغيره، وهو ناب عن قواعد الشرع وترك للدليل المخصص بلا موجب، ويلزم عليه أن من طلق إحدى امرأته يطأها جميعاً، وأن من أشبهه عليه إناء طاهر بإناء نجس يستعملها جميعاً، ولا نعلم أحداً من أصحابنا قال به، ولو قيل: يحتاج به إلى أن يبقى^[١] فرد فلا يحتاج به فيه كان على ضعفه أوجه. اهـ فقوله: «ولو قيل.. إلخ» يؤذن بأنه لم يقل، وقول الشارح: وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى^[١] فرد يؤهم أنه قد قيل، وأنه مرضي عند المصنف، وليس كذلك. والحاصل: أن نقل ابن برهان وغيره الخلاف معتمد، وأن ترجيحه حجية العام المخصص بمبهم في كل أفراد غير معتمد. واعلم أن الذي ينبغي أن يعتمد ترجيحه في المسألة ما قلناه عن الأكثر، وهو أن المخصص بمبين.. إلخ. (من الحاشية المذكورة بلفظها). والله أعلم.

[١] - في المطبوع: «أن لا يبقى»، في الموضعين. والمثبت من حاشية ابن أبي شريف.

المخرج أو لا، والأصل عدمه، فيبقى على الأصل ويعمل به إلى^(١) أن يعلم بالقرينة أن الدليل المخصص معارض للعام، وإنما يكون معارضاً عند العلم به. انتهى.
ونقل ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية، وكذا صاحب اللباب وأبو زيد وغيرهم، وحكاه أبو الحسين القطان عن بعض الشافعية^(٢). والقول به في غاية البعد^(٣)؛ لأن إخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولاً^(٤).

(و) المختار أن (المخصص بمبين حجة) في الباقي، وهو قول الجمهور.

(وقيل: لا) يكون حجة فيما بقي، وإليه ذهب أبو ثور وعيسى بن أبان^(٥).

(وقيل:) إنه يبقى (حجة في أقل الجمع)^(٦) اثنين أو ثلاثة على الخلاف فيه، لا في الزائد على ذلك.

(قوله:) إلى أن يعلم بالقرينة أن الدليل المخصص بكسر الصاد «معارض للعام» المذكور في شرح الجمع أنه يعمل للعام إلى أن يبقى فرد، وكأنه مراد المؤلف عليه السلام: بقوله وإنما يكون معارضاً عند العلم به.
(قوله:) المخصص بمبين حجة.. إلخ قال في شرح الجمع: لك أن تقول: هذه المسألة هي التي قبلها: إلا أنه عبر هناك بأنه حقيقة أم لا وهنا بأنه حجة أم لا، ولا فرق بينهما، ثم قال: وجوابه أن هذه مرتبة على تلك، والخلاف هنا متفرع^[١] على القول هناك بأنه مجاز، فأما إذا قلنا: إنه حقيقة فهو حجة قطعاً، قال: وكان ينبغي الإفصاح عن ذلك لدفع الإيهام.

(قوله:) وقيل لا يكون حجة بل يبقى مجمل كما سيأتي في كلام المؤلف عليه السلام، ذكره في شرح الجمع.

(١) في المطبوع: إلا أن يعلم.

(٢) عبارة فصول البدائع هكذا: الرابعة: في أن العام المخصص حجة ظنية فيما بقي كغير المخصص عند الشافعي سواء كان المخصوص معلوماً كالمستأمن من المشركين أو مجهولاً كأن يقال: هذا العام مخصوص.

(٣) في حاشية: دليله قصة نوح عليه السلام حيث قيل له: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠]، فقال: ﴿رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِ﴾ [هود: ٤٥]، فعاتبه الله ذلك العتاب والله أعلم لأنه تمسك بالمجهول.

(٤) وبعد البيان يكون حجة، وذلك ظاهر. (إملاء).

(٥) أبان كسحاب مصروفة، ابن عمرو وابن سعيد ومحدثون. (قاموس من فصل الهمزة وباب النون). وفي شرح ابن عيسى على المفضل: أبان لا يتصرف للعلمية ووزن الفعل، وأصله أبين فقلبت الياء ألفاً لانقلابها في الماضي المجرد وهو «بان»، وقال قوم: هو منصرف ووزنه فعال.

(٦) قول ساقط مبني على توهم أن دلالة العام من دلالة الكل على الأجزاء لا من دلالة الكلي على الجزئيات. (نظام فصول للجلال).

[١] - لا يطرد له ذلك في جميع الأقوال فتأمل. (منه ح).

قال الصفي الهندي: ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص إلى الواحد^(١).

(وقيل: إن خص بمتصل^(٢)) فهو حجة في الباقي، لا إن خص بمنفصل، وهو قول الشيخ أبي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالثناء المثلثة والجيم، وقد وقع في مختصر المنتهى^(٣) نسبة هذا القول إلى البلخي بالباء الموحدة والخاء المعجمة، ولا يبعد أنه تصحيف^(٤) الثلجي بالمثلثة والجيم.

(وقيل: إن لم يفتر إلى بيان) على معنى^(٥) أنا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمثل ما أريد منا ونضم إليه ما لم يرد منا، نحو: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] المخصص بأهل الذمة - فهو حجة.

وإن كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكننا امتثال ما أريد منا

(قوله: «لمن لا يجوز التخصيص إلى الواحد» هذا بناء على أن أقل الجمع اثنان، وذكر في شرح الجمع أن هذا القول لمن لا يجوز التخصيص إلى دون أقل الجمع من غير تعيين الواحد. ثم الظاهر أن هذا القول في الجمع العام وغيره كالمفرد المعروف بلام الاستغراق، والذي في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمته الله ولعل هذا إذا كان لفظ العموم جمعاً؛ إذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلهم يقولون: إلى الواحد.

(١) وأما من جوز التخصيص إلى الواحد فيناسبه ما سيأتي عن أبي هاشم من أنه إنما يتمسك به في واحد. (من أنظار الوالد هاشم).

(*) وظاهر هذا المقول: أن خلافهم هذا في الجمع العام وغيره كالمفرد المعروف بلام الاستغراق. والذي في شرح الفصول للشيخ العلامة لطف الله رحمته الله ما لفظه: ولعل هذا إذا كان لفظ العموم جمعاً؛ إذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلهم يقولون: إلى الواحد.

(٢) لما تقدم من أن المتصل مع ما اتصل به في حكم مفهوم واحد ورد عليه الحكم ولم يرد على العام وحده، وأما المنفصل فإن الحكم ورد على العام وحده، والمخصص نقض لدليل الحكم، والنقض مبطل للدليل؛ ولهذا ذهب البعض إلى أن التخصيص بالمنفصل نسخ. (شرح مختصر للجلال رحمته الله).

(٣) وفصول البدائع والتحرير. اهـ لكنه ضبط قلم فيهما معاً.

(٤) ومراد المصحف نسبة القول فيه إلى أبي القاسم، ويؤيد التصحيف أن أكثر ما يعبر عن أبي القاسم في كتب أصول الفقه بالكعبي نسبة إلى القبيلة، وفي كتب الكلام بالبلخي نسبة إلى البلد.

(٥) عبارة العضد: إن كان قبل التخصيص لا يحتاج إلى بيان فهو حجة، وإلا فلا، مثاله: ﴿أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه بين مراده قبل إخراج الذمي، بخلاف: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنه مفتقر إلى البيان قبل إخراج الحائض؛ ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله فقال: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)).

من دون بيان فإنه لا يكون حجة، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإننا لو تركنا وظاهره لم يمكننا امثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالخائض؛ لافتقاره قبل إخراجها إلى بيان^(١) الصلاة الشرعية وكذلك بعد إخراجها، وهذا اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة، وكلام أبي طالب يومئ إليه.

(وقيل: إن أنبأ^(٢)) لفظ العموم **(عن الباقي)** فهو حجة فيه، وإلا فلا، بمعنى أن التخصيص إن لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه، وإن منع من تعليق الحكم فيه بالاسم العام وأوجب تعليقه بأمر لا ينبى عنه الظاهر لم يجز التعليق^(٣) به، وهذا مذهب الشيخ أبي عبد الله البصري.

(قوله): «مثل أقيموا الصلاة» هكذا في الفصول، واعترض الشيخ رحمته تمثله العام المحتاج إلى بيان قبل التخصيص بأقيموا الصلاة؛ لأن المحتاج إلى البيان إنما هو الصلاة، والعام المخصص بالخائض إنما هو الفاعل في «أقيموا».

(١) واعلم أنهم إن أرادوا بالبيان المفتقر إليه بيان مفهوم الصلاة الكلي فهو مفهوم متحد لا علم للمخاطب به فلا عموم؛ لأن العموم فرع الدلالة؛ ولهذا قيل في رسمه: ما دل على مسميات. وإن أرادوا بيان الشروط المعتبرة من صفات نحو الصلاة وأحوالها فذلك قول أبي عبد الله **[١]**، على أن في التمثيل بتخصيص الخائض وهما فاحشاً؛ لأن ذلك من تخصيص عموم الفاعل الذي لا إجمال فيه لا من تخصيص عموم الصلاة. (نظام فصول للجلال).

(*) وقال الجلال أيضاً في شرح المختصر: لكن هذا خبط غفل عنه أفاضل الشراح؛ لأن العموم المخصص بالخائض إنما هو عموم ضمير المخاطبين، وهو غير محتاج إلى البيان، وليس المخرج من العموم هو صلاتها، ولو سلم فصلاتها إنما أخرجت بعد بيان الصلاة.

(٢) عبارة العضد هكذا: إن كان لفظ العموم منبئاً عنه - أي: عما بقي - قبل التخصيص فحجة، وإلا فلا، مثاله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه ينبى عن الحربي إنباء عن الذمي، بخلاف ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه لا ينبى عن كون المال نصاب السرقة، وهو الربع من دينار ومخرجاً من حرز، فإذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما. اهـ قوله: «ومخرجاً عن حرز» قال السعد: ولا يتنقل الذهن إلى ذلك ما لم يبينه الشارع على التفصيل.

(٣) في نسخة: التعلق.

[١] - وهو إن أنبأ عن الباقي فحجة وإلا فلا.

ومثل الأول بقول الله عز وجل: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]؛ لأن قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعليق القتل^(١) بالشرك.

ومثل الثاني بقول الله عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق القطع بالسرقه^(٢) ويقتضي وقوفه على الحرز والقدر، وذلك أمر لا ينبئ عنه اللفظ^(٣).

هذه المذاهب المشهورة في هذه المسألة، وقد حكى الغزالي في المنحول^(٤) عن أبي هاشم قولاً آخر وهو أنه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع.

(لنا) في أنه حجة فيما بقي دليلاً: الأول: **(الإجماع)** من الصدر الأول، وهو استدلال الصحابة مع التخصيص، وتكرر وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً.

من ذلك احتجاج فاطمة عليها السلام على أبي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...﴾ الآية [النساء: ١١]، مع أنه مخصص بالكافر والقاتل، ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته، بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام: ((نحن معاشر الأنبياء لا نؤرث ما تركناه صدقة)).

ومنه: احتجاج عمر على أبي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث

(١) في نسخة: بالمشرك.

(*) بناء على أن الحربي أظهر مدلولات المشرك، ذكره الجلال في شرح الفصول.

(٢) في الفرق بين الاثنين نظراً؛ فإنه فيها بمثابة التفسير، فإن: «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة» في قوة: «اقتلوا المشركين الحربيين»، و«السارق والسارقة» أي: للنصاب ونحوه. (إملا). وفيه نظر يظهر بتأمل كلام السعد والعصدي.

(٣) لأن العام الذي هو لفظ السارق مطلق، والباقي السارق للنصاب من حرز، فهو مقيد، والمطلق لا يدل على المقيد قبل التخصيص ولا بعده فلا يكون حجة، والمخرج مطلق؛ فلذلك دل عليه ولم يدل على الباقي.

(٤) بالخاء المعجمة تشبيهاً بالمغربيل. (شيخ لطف الله رحمته).

المتقدم^(١)، وغير ذلك كثير [لا ينكر]^(٢)، على أنه لا يكاد يوجد في أدلة الأحكام عموم غير مخصوص، فإبطال حجية العام المخصوص بإبطال لحجية كل عام.

(و) الثاني: وقوع **(القطع^(٣) بأنه إذا قيل: «أكرم بني تميم (و) قيل: ثانياً بكلام منفصل (لا تكرم زيدا) وهو منهم (فترك) إكرام سائر بني تميم (عد عاصياً) ولولا أنه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصياً بالترك.**

وايضاً العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من أقسامه إجمالاً، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد معارض، والأصل عدمه، فمن ادعاه يحتاج الدليل، وعدم الحكم في بعض الأفراد لا يصلح معارضاً؛ لأن عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الآخر^(٤).

احتج (الأولان) وهما القائل بأنه لا يكون حجة أصلاً، والقائل بأنه يبقى حجة في أقل الجمع - أما الأول فبأن حقيقته^(٥) العموم، وذلك غير مراد، وسائر ما تحته

(١) وهو: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)) مع أنه مخصص بقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلِيَّ تَبْنِي﴾ [الحجرات: ٩].

(٢) ما بين المعقوفين زيادة في المطبوع فقط.

(٣) قال في فصول البدائع: إن الدليل الأول وهو الإجماع والثالث هنا وهو قوله: وأيضاً العام.. إلخ يتنهضان على الكل، وأما هذا - وهو قوله: القطع بأنه إذا قيل.. إلخ - فعلى غير البصري وعبد الجبار.

(*) قال الجلال في نظام الفصول بعد كلام ذكره: وبعد هذا تعلم أن الاستدلال بالقطع بأنه إذا قيل: «أكرم بني تميم ولا تكرم منهم زيدا» عد عاصياً، محل استفسار؛ بأن يقال: إن أردت أنه يعصي إذا لم يكرم جمعاً منهم فمسلم وليس بمطلوبك؛ لأن المأمور بمطلق يعصي إذا لم يفعل منه واحداً، وإن أردت أنه يعصي إذا لم يكرم كل واحد منهم فممنوع، وهو مصادرة؛ لأنه أول المسألة. وقال أيضاً في شرح المختصر: إن القطع إذا قيل: أكرم.. إلخ ممنوع؛ لأن دلالة العموم ظنية قبل التخصيص، فما ظنك بها بعده؟ وإنما القطع بالعصيان من حيث إنه يترك إكرام جمع منهم، لكن العصيان حيث يترك فعل المطلق لا يترك إكرام الجميع كما هو المدعى. اهد باختصار.

(٤) في المطبوع: في آخر.

(٥) أي: العام المخصص بمبين، وذلك أي: العموم غير مراد.

من المراتب مجازات له، والباقي أحد المجازات، فقد **(تردد فيما بقي و^(١))** في **(كل)** مرتبة **(منه)** أي: مما بقي **(مجازاً فصلاً مجملاً)** فيها فلا يبقى حجة في شيء منها. وأما الثاني فقال: أقل الجمع هو المتحقق **(والزائد على الأقل مشكوك)** فيه فلا يصار إليه.

(قلنا: لا) نسلم أن الباقي متردد فيه أو مشكوك فيه، وإنما ذلك لو كانت المراتب متساوية ولا دليل على تعيين أحدها، وليس كذلك **(لما سبق)** من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي.

واحتجاج **(الثالث)** وهو الكرخي ومن وافقه **(كالأول في)** التخصيص بالدليل **(المنفصل)** أما مع التخصيص بالدليل المتصل فإنه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له في المسألة التي قبل هذه، فيكون متبادراً فيه لا متردداً.

(الآخران) وهما القاضي والبصري احتجا بأن العام **(المفتقر)** إلى البيان **(وغير)**

(قوله): «تردد فيما بقي» أي: في جميع الباقي. وقوله: مجازاً حال.

(قوله): «والزائد على الأقل مشكوك فيه» لعله معطوف على أول الكلام، أعني قوله: تردد فيما بقي، أو على قوله: فصار مجملاً.

(قوله): «لما سبق من الدلائل» يعني الثلاثة على كونه حجة بعد التخصيص.

(١) يعني يحتمل أن يكون مجازاً في جميع الباقي وفي كل بعض من الباقي، لكن هنا تحقيق أشار إليه العلامة المحقق الجلال، وهو أنه إذا استدل الأشعري على المعتزلي فقال: أفعال العباد مخلوقة لعموم: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فإن المعتزلي له نقض هذا الدليل، والنقض ثابت عند الجميع، وذلك بأن يقول: العام دليل على تعلق الحكم بكل فرد، وقد وجدنا الدليل أعني هذه الآية ولم يوجد المدلول، فإن كلاً من ذات الله تعالى وصفاته شيء غير مخلوق، فأفعال العباد التي تحالف المعتزلي في خلقها تحتل كونها مخصصة، فلا يكون العام المخصص دليلاً للأشعري على المعتزلي ولا حجة عليه فيما اختلفوا فيه؛ لما تقرر أن الدليل يبطل بالنقض، فالمراتب حينئذ غير متساوية، لا فيما اتفقوا عليه كالسما والأرض ونحوهما فإن العام المخصص دليل في كونها مخلوقة لاستواء المراتب فيها. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد). وأما استدلال الصحابة فليس من العام المخصص، بل لكونه من المطلق الموجود في الكل والبعض، ولا يقع نقض فيه؛ إذ لا يتخلف المدلول عن الدليل. (من خطه أيضاً).

(المنبئ) عن الباقي من العموم **(بجمل)** أما الأول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه، وأما الثاني فلعدم إنباء الظاهر عما تعلق به الحكم في الباقي.

(قلنا) في الجواب عن ذلك: **(أما الأول فلا امتناع)** للعمل فيه **(إن بين)** المراد **(وأما الثاني فلا إجمال)** فيه فلا يمتنع العمل به.

بيان ذلك: أن قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عام في كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً من حرز أو غير حرز، فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمتنع العلم بوجود قطع من سرق من حرز ذلك القدر المخصوص، كما أن قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمتنع العلم بوجود قتل المشرك الذي لا يكون كذلك.

[العمل بالعام بعد البحث عن المخصص]

مسألة: اختلف^(١) في الوقت الذي يجوز^(٢) للمجتهد العمل بحكم العموم فيه **(و)** مختار أئمتنا والجمهور على أنه **(لا)** يجوز أن **(يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص، فيجب البحث عنه)** لتوقف^(٣) ظن عدم المخصص عليه؛ لكثرة

(قوله): «لا يمتنع» الأولى توحيد الضمير لعوده إلى لفظ قيام، وكذا قوله فيما يأتي لا يمتنع^[١].
(قوله): «مسألة لا يجوز أن يعمل بالعام.. إلخ» هذه المسألة ذكرها ابن الحاجب في باب البيان والمبين، والمؤلف عليه ذكرها هاهنا لكونه أنسب، لكن ابن الحاجب وصاحب الفصول لم يخصوا ذلك بالبحث عن المخصص، بل قالوا: كل دليل مع معارضه كذلك، كالنص مع ناسخه والعلة المعارضة في القياس مع علة القياس.

(١) قال العضد ما حاصله: إن ابن الحاجب نقل الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وإنما الخلاف في مبلغ البحث. اهـ وفي قوله: كذلك إشارة إلى خلاف الصيرفي فإنه مخالف للإجماع، وقد ذكر السعد توجيهه في الحواشي. اهـ وسيأتي نقله قريباً.

(٢) في نسخة: الذي لا يجوز.

(٣) أما في حياته عليه السلام فإنه يعمل به في جميع أفرادها قبل البحث عن مخصصه بلا خلاف، ذكره في الجمع وشرحه، ونقله في شرحه عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفرايني، وإنما الخلاف بعد وفاته عليه السلام.

المخصص في الشرع، حتى قيل: «لا عام إلا مخصص»^(١) إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء].

وقال الباقلاني ومتابعوه: إنه لا بد من القطع بانتفاء المخصص؛ مصيراً منه إلى أن الجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع، فإذا لو لم يحصل القطع بعدهم يمتنع الجزم بعمومه والعمل به.

قالوا: ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتغال كلام العلماء من غير أن يذكر أحدهم^(٢) مخصصاً.

وحكى الغزالي قولاً متوسطاً، وهو أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع، بل لا بد من اعتقاد جاز وسكون نفس بانتفائه.

(قوله): «ويحصل ذلك القطع بتكرار النظر والبحث.. إلخ» لم يتعرض المؤلف ﷺ لجواب هذه الشبهة، وقد أجاب في شرح المختصر بمنع ذلك؛ إذ كثير [١] ما يبحث [فلا يحصل له علم] [٢] أو يبحث فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه، وهو ظاهر.

(قوله): «وحكى الغزالي قولاً متوسطاً» هكذا في شرح الجمع، ولعل الفرق بين القطع والاعتقاد اشتراط المطابقة للواقع مع القطع وعدم ذلك في الاعتقاد الجازم مع سكون النفس.

(١) القياس أن يقال: لا عام في أدلة الأحكام إلا مخصص كما تقدم قريباً، وأما في غير أدلة الأحكام فالعمومات الغير المخصصة كثيرة، نحو: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف]، ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر]، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة. (من خط القاضي محمد بن إبراهيم السحولي). وسينقل المؤلف ﷺ في أواخر مسألة جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة عن بعض العلماء تصريحاً بأن ذلك في أدلة الأحكام. اهـ بل قد ذكره في المسألة التي قبل هذه في دليل الإجماع.

(٢) وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسألة، بل كل دليل مع معارضه كذلك. لنا: لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول [٣] بها، وهو باطل اتفاقاً؛ إذ القطع لا سبيل إليه، والغاية عدم الوجدان.

[١] - (قوله): «إذ كثيراً ما يبحث أو يبحث» الأول على لفظ المفعول والثاني على لفظ الفاعل.

[٢] - ما بين المعقوفين من شرح الفصول.

[٣] - في المطبوع: للعمل بها. والمثبت من شرح الفصول.

وقال الصيرفي والبيضاوي وإليه ميل الرازي: إنه يجوز العمل بالعام إلى أن يظهر الخاص، ولا يجب البحث^(١)؛ ذهاباً منهم إلى أن العموم حقيقة في الاستغراق، والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب للمجازات؛ لأن الحقائق هي الأصل، والتخصيص مجاز طارٍ، والأصل عدمه.

(و) الجواب أن (كون الأصل الحقيقة وعدم المخصص) مسلم ولكنه (لا يفيد ظناً) بعدم التخصيص، بل لا يبعد ظن وجوده قبل الطلب؛ وذلك (لسعة التخصيص) خصوصاً في أحكام الشرع، والعمل فيها مع الشك أو الوهم لا يجوز اتفاقاً.

(قوله): «والتخصيص مجاز طارٍ» لو قيل بوجوب البحث وإن كانت حقيقة في الاستغراق لكثرة التخصيص، وقد استفيد ذلك من الجواب.

(١) لكن ذكر الشارح العلامة أن مراده أن قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومته جزماً، ثم إن لم يتبين الخصوص فذاك، وإلا تعين الاعتقاد، صرح بذلك إمام الحرمين ثم قال: وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومناظرة العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد. (سعد).

(*) في شرح ابن جحاف: قالوا: لأن الأصل في إطلاق لفظ العام الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل، وأيضاً الأصل عدم المخصص، وهذا بمجرد يفيد ظن انتفاءه من غير بحث؛ لأن الظاهر عدمه. قلنا: ما ذكر لا يفيد انتفاء؛ لأنه معارض بسعة التخصيص وكثرته وغلبته في العمومات حتى قيل: لا عام غير مخصص إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد]، وبذلك يكون الظاهر وجوده ويتساقط الظاهران، فلا يحصل قبل البحث ظن بوجوده ولا بعدمه.

[فصل في التخصيص]

(فصل: التخصيص^(١) قصر العام على بعض أفراده) هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه وفيما يجوز فيه. وهو في الاصطلاح كما ذكره، يعني: حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه إلى جميع أفراده.

(و) التخصيص كما يقال على قصر العام على بعض أفراده (يقال على قصر اللفظ على بعض أفراده) وإن لم يكن ذلك اللفظ عاماً في الاصطلاح **(كعشرة^(٢) والمسلمين)** وغيرهما مما له أجزاء يصح افتراقها حساً أو حكماً^(٣)، فإن العشرة إذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل: إنها قد خصصت، والمسلمين المعهودين نحو: «جاءني مسلمون فأكرمت المسلمين إلا زيداً» يقال فيه: قد خصص باعتبار الاستثناء، وذلك **(كما) أنه (يقال له) أي: للفظ المخرج عنه (عام)** وإن لم يكن عاماً في الاصطلاح كما في المثالين.

(والمخصّص) بالفتح هو العام **(المخرج عنه)** بعض أفراده، لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم، فإن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص^(٤) أو

(قوله): «وما يتبعه» كالكلام في كيفية بناء العام على الخاص.

(قوله): «كما زعمه بعضهم» ذكر صاحب الفصول أن المخصص بالفتح هو البعض المخرج، والمخصوص هو العام المخرج بعضه، والأولى ما ذكره المؤلف رحمته الله؛ ولذا قال الشيخ رحمته الله في شرح الفصول: المشهور إطلاق المخصص بالفتح على العام المخرج بعضه على ما هو معنى المخصوص.

(١) التخصيص مصدر خصص بمعنى خص ففعل بالتضعيف بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكرير الذي تفيد هذه الصيغة غالباً. (حاشية ابن أبي شريف).

(٢) في الحاشية السعدية: وكذلك ضمائر الجمع مثل: «جاءني المسلمون فأكرمتهم إلا زيداً» إلى آخر كلامه فخذ.

(٣) كشرت الجارية إلا نصفها.

(*) في المختصر وشرحه للنيسابوري: ولا يستقيم تخصيص اصطلاحياً كان أو غيره إلا فيما يستقيم توكيده لكونه ذا أجزاء يصح افتراقها حساً أو حكماً، مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومثل قولك: «جاءني رجال كرماء».

(٤) لو قال: هو الذي قصر على بعض أفراده لكان أظهر.

دخله التخصيص، وهو العام، يقال: عام مخصص ومخصوص.

(والمخصص المخرج) بالكسر فيهما **(و)المخصص حقيقة (هو إرادة^(١)) المتكلم** لأنه لما جاز أن يريد بالخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة، **(ويقال)** أي: ويطلق المخصص أيضاً **(على الدال عليها)** أي: على الإرادة **(مجازاً)** سواء كان ذلك الدال لفظياً أو عقلياً، تسمية للدال^(٢) باسم المدلول، إلا أنه مجاز قد أخرجه الشهرة إلى حيز الحقيقة.

(قوله): «بالكسر فيهما» أي: في المخصص والمخرج.

(١) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: المخصص بالكسر حقيقة فاعل التخصيص الذي هو الإخراج، ثم أطلق على إرادته^[١] الإخراج؛ لأنه إنما يخصص بالإرادة، فأطلق على نفس الإرادة تخصيصاً حتى قال الإمام الرازي وأتباعه: إن حقيقة المخصص هو الإرادة، لكن الأصوب ما ذكرناه، ثم أطلق المخصص على الدليل الدال على الإرادة، ومنهم من يحكي هذين قولين كما فعل القاضي عبد الوهاب وابن برهان: أحدهما: أن المخصص إرادة المتكلم إخراج بعض ما يتناوله الخطاب. والثاني: الدليل الدال على إرادة ذلك. وبالجمله فالمقصود من الترجمة الثاني، وهو الدليل؛ فإنه الشائع في الأصول حتى صار حقيقة عرفية، وربما أطلق المخصص على المظهر لإرادة مريد التخصيص من مجتهد أو غيره.

(*) في شرح ابن جحاف: والمخصص بصيغة اسم الفاعل المخرج، وهو حقيقة: إرادة المتكلم؛ لأن التخصيص قائم بها حقيقة، ويطلق المخصص على الدال عليها لفظاً كان أو غيره مجازاً، وهو من المجاز في الإسناد مجاز عقلي؛ لأن التخصيص به أي: بالدال قائم بها حقيقة، فإسناده إليها حقيقة، وإسناده إلى الدال عليها للملاسة بين الدال والمدلول مجاز عقلي، كقولنا: دليل موجب أو محرم، والموجب والمحرم حقيقة إرادة المستدل، فإسناده إلى الدليل للملاسة مجاز عقلي على نحو «عيشة راضية».

(٢) والظاهر أن العلاقة هي السببية؛ إذ الإرادة وهي المعنى الحقيقي سبب في الدال، فهو مجاز لغوي، وقيل: إن العلاقة هي اللزومية، فالدال ملزوم والمدلول لازم، فأطلق اسم اللازم على الملزوم. وقيل: إن المجاز عقلي؛ لأن إسناد التخصيص إلى الإرادة حقيقة، وإسناده إلى الدال للملاسة على نحو عيشة راضية، ولو قيل بالأول والثاني لم يبعد، فبالنظر إلى الإسناد مجاز عقلي، وبالنظر إلى إطلاق اسم السبب على المسبب مجاز لغوي مرسل فينظر.

[١]- في المطبوع: إرادة. والمثبت من شرح ألفية البرماوي.

[جواز التخصيص للعام]

مسألة: ذهب أكثر القائلين بالعموم إلى أن **(التخصيص)** للعام **(جائز)** خبراً كان العام أو إنشاء، وذهب شذوذ من الناس إلى أنه لا يجوز فيهما. وحجة الأكثرين المعقول والمنقول، أما المعقول: فلأن حاصل التخصيص يرجع إلى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة إلى جهة الخصوص الذي هو مجاز، والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره.

وأما المنقول فكثرة وقوعه، أما في الخبر فكقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هود: ٤]، ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، مع تخصيصها؛ لأنه تعالى ليس خالقاً لذاته ولا قادراً عليها، ولأنها أتت على الجبال والأرض ولم يجعلها كالريميم، ولأنها لم تؤت السماء والأرض^(١).

وأما في الأوامر العامة فكقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢]، مع تخصيصها بعدم قتل أهل الذمة وقطع كل سارق^(٢) وجلد كل زان، والنصوص العامة المخصوصة أكثر من أن تحصى؛ ولذلك لم يرد عام إلا وهو مخصوص غير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣) [النساء].

(قوله): «غير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وغير ذلك مثل: الحمد لله رب العالمين.

(١) الأحسن لأنها لم تؤت من السماء والأرض؛ إذ هو مقتضى العموم، قال أبو زرعة في شرح الجمع في ذكر التخصيص بالحسي ما لفظه: نحو قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لأننا نشاهد أشياء لم تؤت منها كالسما والملك سليمان عليه السلام.

(٢) لخروج مثل سارق بيت المال ومثل من يسرق المشترك بين السارق وغيره، وكذلك الجلد لخروج وطء أمة الابن والأمة المشتركة، فهذه الأشياء مخصصة فتأمل. (سحولي).

(٣) قد عرفت صحة هذا في الحاشية السابقة في المنقول عن السحولي.

(*) وفي حاشية: فيه أن العموم الغير المخصوص في القرآن كثير، وإن شئت فاقراً الفاتحة.

ومستند النافين^(١): للجواز أما في الخبر فما تقدم في المجاز من أنه كذب؛ لأنه ينفي فيصدق نفيه، فلا يصدق هو، وإلا صدق النفي والإثبات معاً، وهو محال، فقولك: «جاءني كل من في البلد» وقد تخلف بعضهم كذب؛ لصدق: «ما جاءني كل من في البلد».

والجواب: المنع **(وصدق النفي إنها هو بقيد العموم)** لا مطلقاً، والإثبات إنها هو بقيد الخصوص، فلم يتوارد الإثبات والنفي على شيء واحد، فكانا جميعاً صادقين.

وأما في الإنشاء فلأنه لو جاز التخصيص فيه لزم البداء، وهو ظهور المصلحة بعد خفائها.

والجواب: المنع أيضاً **(والبداء^(٢) إنها يلزم لو أريد العموم ابتداء)** لكنه لم يرد من أول الأمر العموم، وإنما أريد به الباقي بعد التخصيص؛ ولهذا امتنع تأخير البيان كما يحییء إن شاء الله تعالى.

(قوله): (والبداء) بالمد كما ذكره في الصحاح والاستواء.

(١) في شرح ابن جحاف: قالوا: لو جاز التخصيص لصار كذباً، فلو كان المراد بقولنا: «أكرمت بني تميم الطوال» البعض منهم المتصفين بالطول فقط لصدق ما أكرمت بني تميم، فيكون: «أكرمت بني تميم» كذباً؛ لأنه يصدق نفيه، وما صدق نفيه فهو كذب، وكونه أمراً بالكل أولاً وبالبعث ثانياً حقيقة البداء، ولا يجوز على الله شيء منها. قلنا: قولكم: «صدق نفيه» غير مسلم؛ لأنه إنها صدق النفي لتوجهه إلى قيد العموم؛ لأن النفي إذا دخل على مقيد توجه إلى ذلك القيد، فإذا قلت: ما فعلت كل ذلك بل بعضه لم يكن كلاماً متناقضاً قطعاً. وأما البداء فإنما يلزم لو أريد العموم ابتداء، ولم يرد ذلك، بل الخصوص هو المراد ابتداء، والتخصيص هو الكاشف عن عدم إرادة العموم ابتداء فلا بداء. (منه).

(٢) البداء بالدال المهملة والمد: هو ظهور المصلحة بعد خفائها، قال الجوهري: ويدل له في هذا الأمر بداء ممدود: أي: نشأ له فيه رأي. (أسنوي).

[الغاية التي يقع انتهاء التخصيص إليها]

مسألة: اختلف في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص^(١) إليها **(و)** المختار وعليه الأكثر: أنه **(يجوز)** التخصيص **(بغير الاستثناء ما بقي)** من العام قدر^(٢) **(غير محصور^(٣))** وبه قال الإمام^(٣) يحيى بن حمزة وأبو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني وأكثر الشافعية^(٤)، ونسب إلى المعتزلة عموماً، إلا أن ظاهر

(قوله): «بغير الاستثناء» أما المستثنى فيصح إلى واحد كما سيصرح به قريباً.

(قوله): «غير محصور» مقتضى كلام المؤلف عليه السلام الآتي أن غير المحصور هو ما لم يدل على قدره في عدد معين كالعلماء والطوال وإن دخلوا، وكذلك عليه من ذلك بدليل منفصل وإن كانوا متعينين في نفس الأمر بأن لا يكون منهم إلا واحد أو ثلاثة أو نحو ذلك، والمحصور بخلافه، نحو أكرم كل من في المدينة ثلاثة منهم أو اثنين.

(قوله): «وبه قال الإمام يحيى عليه السلام الذي في الفصول [١١] عن الإمام يحيى عليه السلام وأبي الحسين والغزالي والرازي أنه يتمتع بالتخصيص إلى دون أقل الجمع».

(قوله): «والجويني» في الفصول عنه القول بجوازه إلى واحد.

(١) عبارة البرماوي في شرح ألفيته: القدر الذي ينتهي إليه التخصيص ويبقى العام مقصوراً عليه.

(٢) في جميع ألفاظ العموم. (فصول).

(٣) قد فسر مرة بما فوق النصف، ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام. (سعد). قيل: إن أراد أنه يتمتع الاطلاع على ما فوق النصف إلا فيه - يعني فيما يعلم عدد أفراد العام فيه - فظاهر البطالان؛ لأنه إذا كان أهل بلد غير محصورين وقيل: قتلت من في البلد واستثنى واحداً من أهل الديانة علم قطعاً أن ما بقي بعد التخصيص أكثر من النصف. (علوي).

(*) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: ذهب أبو الحسين وربما نقل عن المعتزلة من غير تعيين، وإليه ميل إمام الحرمين، واختاره الغزالي، ونقله بعض المتأخرين عن أكثر أصحابنا: أنه لا بد من بقاء جمع كثير، وهذا المذهب نقله أيضاً الأمدى وابن الحاجب عن الأكثرين، واختاره الإمام وأتباعه، لكن اختلفوا في تفسير ذلك الجمع الكثير الذي يبقى، فقال ابن الحاجب: إنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف، وفسره جمع كالبيضاوي بأن يبقى غير محصور، والتفسيران متقاربان؛ إذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور؛ ولهذا قابله ابن الحاجب بأقوال الثلاثة والاثنين والواحد، وإذا تقرر ما ذكرناه من عدم مغايرة التفسيرين عرفت أن ما في جمع الجوامع من جعلهما قولين متغايرين ليس بجيد.

(٤) هذا يخالف نقل إمام الحرمين عن الشافعية الآتي قريباً فينظر. (من خط السيد الصفي أحمد بن إسحاق رحمته الله).

[١] - قد ضعف المحقق الجلال في النظام نقل صاحب الفصول عن أبي الحسين، وقد نقل صاحب الفواصل عن أبي الحسين ما يرشد إلى صحة ما نقله ابن الإمام وغلط ما نقله صاحب الفصول. (أحمد بن محمد إسحاق ح).

إطلاقاتهم يوهم أنهم يجعلون هذا الحكم عاماً في الاستثناء وغيره، ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع ذلك الإيهام، وعليك بتأمل كلام أبي الحسين في المعتمد والإمام يحين في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين في باب الاستثناء بما ذكرنا.

(وجوز) التخصيص (إلى) أن يبقى (ثلاثة^(١)) وهو مذهب القفال من الشافعية في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو: الرجال والمسلمين، وأما في غيرها فيجوز^(٢) إلى واحد كالمذهب الآخر.

(و) بعضهم جوزه (إلى اثنين) سواء كانت الصيغة جمعاً أو لا، حكاه ابن برهان وغيره، لا إلى الواحد فلا يجوز.

(و) بعضهم جوزه (إلى واحد) مطلقاً^(٣)، وإنما الممنوع أن يكون التخصيص مستغرقاً، وهو مذهب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم أصحاب الشافعي، قال: وهو الذي اختاره الشافعي، وإليه ذهب الشيخ

(قوله): (إلى اثنين سواء كانت الصيغة جمعاً أو لا) قيل: لا يصح قول المؤلف: «أو لا» [١] بما يأتي من أن بناء هذين للمذهبين على أقل الجمع.

(١) الفرق بين الأول والثاني وما بعده: أنه لو قال: أكرم أهل بغداد العلماء وأراد ثلاثة صح، بخلاف لو لم يذكر العلماء وأراد ثلاثة؛ لأن العلماء غير محصور، وثلاثة محصور.

(٢) قال الرازي في المحصول ما لفظه: اتفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص إلى الواحد، واختلفوا في الجمع المعرف بالألف واللام فزعم القفال أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة، ومنهم من جوز انتهاءه إلى الواحد، ومنع أبو الحسين من ذلك في جميع ألفاظ العموم، وأوجب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير، وهو الأصح.

(٣) سواء كانت الصيغة جمعاً أو لا. (شرح برماوي).

[١] - لا منافاة بين بناء المذهبين على ذلك وكون اسم الجنس المستغرق يبنى على أقل الجمع؛ لأن المراد أن العموم مطلقاً يبنى على أقل الجمع كما سيأتي، وهو أعم من الجمع المعرف، واسم الجنس كذلك، فلا يصح اعتراض القائل بذلك، وهو ظاهر. (ح عن خط شيخه).

الحسن الرصاص من أصحابنا.

ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره، وهو: أنه إن كان التخصيص بالاستثناء أو البذل^(١) جاز إلى واحد نحو عشرة إلا تسعة، واشترت عشرة أحدها، وإن كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين نحو: «أكرم الناس العلماء^(٢)» أو إن كانوا علماء، وإن كان بمنفصل فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول: «قتلت كل زنديق» وهم ثلاثة أو أربعة وقد قتلت اثنين منهم^(٣)، وإن كان في غير محصور أو في عدد كثير فالمذهب قول الأكثر^(٤)، هذا كلامه^(٥)، ولم يبرهن إلا على

(قوله): «وقد قتلت اثنين منهم» لا يستقيم في الثلاثة [١].

(قوله): «فالمذهب قول الأكثر» عبارة ابن الحاجب: فالمذهب الأول، أي: أول المذاهب التي ذكرها، وهو أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، فلم يكن أول المذاهب في عبارته ما ذكره المؤلف من بقاء قدر غير محصور، ولعل المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب لأحد أمرين: إما بناء على اتحاد ما ذكره المؤلف عليه السلام وما ذكره ابن الحاجب كما يشعر بذلك كلام شرح الجمع، وذلك أن صاحب الجمع قال: وقيل بالمنع إلى أن يبقى غير محصور، وقيل: إلى أن يبقى قريب من مدلول العام. قال شارحه: غاير المصنف بين هذا المذهب والذي قبله، والظاهر أنهما واحد، فالمراد بقربه من مدلول العام أن يكون غير محصور، فإن العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر. قلت: والمراد به قربه منه في المعنى لا في مدلول العدد. وإما بناء من المؤلف على عدم تحقق ما ذكره ابن الحاجب إلا في القليل كما ذكره السعد، فإنه لما قال ابن الحاجب: الأكثر على أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قال السعد: قد فسروه بما فوق النصف، ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام.

(قوله): «لم يبرهن إلا على الطرف الآخر» حيث قال: لنا لو قال: قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغيا مخطئا.

(١) أي: بدل البعض من الكل. (من منتخب النقود والردود).

(٢) فالناس عبارة عن العلماء.

(٣) عبارة العضد: فإن كان في محصور قليل جاز إلى اثنين، كما تقول: قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو أربعة. اهـ ولم يقل: وقد قتلت.. إلخ كما قاله ابن الإمام عليه السلام.

(٤) فلا يقال: من دخل داري فأكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر. (عضد).

(٥) فيكون مذهبه في الكثير وغير المحصور أنه لا بد أن يبقى جمع يقرب من مدلوله.

[١] - يقال: كان المعنى وقد قتلت واحداً من الثلاثة أو قد قتلت اثنين من الأربعة، وبهذا يستقيم كلام المؤلف. (منقولة). كلام

المؤلف مستقيم مع التأمل مع غير هذا؛ إذ المراد بما بقي الذي ثبت له الحكم لا الباقي من العام. (شيخنا المغربي ح).

الطرف الآخر^(١).

ولا وجه لقوله: وإن كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين؛ للقطع بصحة قولنا: من جاءك من أهل المدينة فأكرمه إن كان عالماً مع أن العالم فيها واحد، وهذا لا ينافي قول الأكثر؛ لأن العبارة ليس فيها دلالة على أن الباقي محصور، ووحدته المفروضة وقعت بالاتفاق^(٢).

(وأما) التخصيص (بالاستثناء فسيأتي) أنه إنما يشترط فيه عدم الاستغراق، فيجوز إلى واحد.

(لنا) في الاستدلال على ما اختاره الأكثر أنا نقطع بأنه (لو قال) قائل: (قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة)^(٣) أو أربعة (عد لاغياً) في قوله (مخطئاً)^(٤) فيه عند أهل اللغة، وكذلك يعد لاغياً مخطئاً من قال: أكلت كل رمانة في البستان ولم

(قوله): «وقعت بالاتفاق» أي: من غير دلالة للعبارة عليه.

(قوله): «مخطئاً» بعد قوله: «لاغياً» إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافي الصحة كما ذكره في الحواشي.

(١) وهو أنه إن كان في غير محصور أو في عدد كثير فالمذهب الأول، والبرهان الذي ذكره عليه هو ما قال: لنا: لو قال: قتل كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة نفر عد لاغياً ومخطئاً، وكذلك لو قال: أكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل إلا ثلاثاً، وكذلك لو قال: كل من دخل داري فهو حر وكل من أكل فأكرمه وفسره بثلاثة فقال: أردت زيداً وعمراً وبكراً عد لاغياً ومخطئاً. اهـ وفي حاشية ما لفظه: قد اكتفى في سائر دعاويه بالاحتجاج عن أصحابها على ما نقل، أو جعل الأمثلة التي ذكرها حججاً عليها بادعاء صحتها عرفاً على ما فصله الشارح، والمصنف لم يتعرض لها لظهورها. (ميرزاجان).

(٢) يعني حيث قال: أكرم العلماء فلا يرد الحصر في واحد، لكن جاء الواحد اتفاقاً، يعني على سبيل الاتفاق.

(٣) وعلم ذلك بدليل منفصل كالحس، وقس عليه ما بعده. (ميرزاجان).

(٤) كأنه يشير إلى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافي الصحة. (سعد) يريد أنه إنما قال: «مخطئاً» بعد قوله: «عد لاغياً» للإشارة إلى دفع ما يتوهم من أن اللغو لا ينافي الصحة، ولقائل أن يقول: ظاهر هذا الكلام أن اللغو مناف للصحة، وإلا لم يكن هذا إشارة دفع ما يتوهم من إلى أن اللغو لا ينافي الصحة، لكنه ليس كذلك؛ إذ لو كان اللغو منافياً للصحة لكان اللغو مستلزماً لعدم الصحة؛ لأن أحد المتنافيين يجب أن يكون مستلزماً لنقيض الآخر، ومعلوم أن عدم الصحة هو الخطأ، فيكون اللغو مستلزماً للخطأ، وإذا كان اللغو مستلزماً للخطأ كان ذكر الخطأ بعده تكراراً، بل إنما ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو تنبيهاً على أن اللغو لا ينافي الصحة ولا يستلزم الخطأ، فوجب ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو ليكون جمعاً بينهما. (جواهر).

يأكل إلا ثلاثاً، ومن قال: كل من دخل داري فهو حر» وفسره بثلاثة^(١).

(وبناء) المذهبين (الأولين) وهما المجوز إلى ثلاثة والمجوز إلى اثنين **(على أقل الجمع)** كأنهم جعلوه^(٢) فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين. والجواب: أن الكلام في أقل مرتبة يجوز تخصيص العام إليها لا في أقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها **(و) الجمع**^(٣) **(ليس بعام)** ولا دليل على تلازم أحكامهما، فلا تعلق لأحدهما بالآخر.

(وما احتج به الثالث) وهو المجوز إلى واحد على الإطلاق **(من قوله تعالى)** ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)﴾ [الحجر]، أطلق ضمائر الجمع والمراد بها هو تعالى وحده لا شريك له.

(قوله): «فلا تعلق لأحدهما بالآخر» فلا يكون للمثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

(١) قال العلامة الجلال بعد ذلك في شرح المختصر ما لفظه: فإنه يعد لاغياً في التعبير عن الثلاثة بلفظ الشمول، بخلاف ما لو قال: قتلت كل من في المدينة إلا من لم يكن أعور، وقال: من دخل المدينة فأكرمه إلا من لم يكن أعور فإنه لا يقبح. هذا تقرير كلامه، ولا يخفى أنه غلط منشؤه عدم الفرق بين العموم المخصوص وبين العموم الذي أريد به الخصوص، والفرق بينهما أن العموم المخصوص مستعمل فيما وضع له فلا قبح فيه، والعموم الذي أريد به الخصوص مستعمل في غير ما وضع له، كاستعمال اسم الكل في الجزء، فإن كان اللفظ مما هو نص في الكل كلفظ الكل ونحو عشرة لم يصح استعماله إلا في الأكثر والأكبر؛ إذ هما يعدان عرفاً كالكل، فيقبح عشرة إلا تسعة، وخذ العشرة واحداً منها، وإن لم يكن نصاً في الكل فإن كان نصاً في الكثرة كالجمع فلا بد من بقاء ما يصدق عليه الجمع ولو مجازاً من واحد أو اثنين على الخلاف الماضي فيما يصح إطلاق الجمع عليه، وإلا صح إطلاقه على الواحد. والسر في ذلك كله أن اللفظ لا بد أن يبقى في واحد من مسمياته الحقيقية أو المجازية، وبهذا يعلم أن إطلاقه صحة الاستثناء إلى واحد غلط؛ لأنه وإن صح في غير اسم الشمول والكل فهو لا يصح الاستثناء من لفظ كل وعشرة إلى أن لا يبقى إلا واحد؛ لأن التجوز باسم الكل في البعض إنما يصح حيث يكون للبعض حكم الكل، بأن يكون أكثره أو أكبره أجداه في المقصود كما في تسمية الزبيبة عنباً أو نحو ذلك. وهذه حجة القاضي والحنابلة كما سيأتي في الاستثناء إن شاء الله تعالى.

(٢) أي: التخصيص إلى أن يبقى ثلاثة أو اثنان.

(٣) يعني من حيث إنه جمع.

وقوله تعالى: **(«الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ»)** [١] والمراد بالأول نعيم بن مسعود الأشجعي^(١) وبالثاني أبو سفيان، ولم يعده أهل اللغة مستهجنًا مع قيام القرينة، فجاز التخصيص إلى الواحد إذا وجدت القرينة^(٢) **(و) من (جواز: «أكرم الناس إلا الجاهل» والعالم واحد)** بالاتفاق^(٣) **(و) من (صحة) قولك: (أكلت الخبز وشربت الماء) مريداً (لأقل شيء)** مما يتناوله الماء والخبز، علم ذلك من اللغة بالضرورة- فالجواب عن جميع ذلك أنه **(خارج عن محل النزاع)** فلا يقوم شيء حجة في المدعى، أما نحو قوله تعالى: **(وَإِنَّا لَنَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)** [٤] فإنه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص^(٤) في شيء.

(قوله): «بالاتفاق» أي: لا خلاف في ذلك، ويحتمل بالاتفاق أي اتفق كون العالم واحداً من غير دلالة للعبارة عليه.

(١) قال البرماوي في شرح ألفيته: القائل لذلك هو نعيم بن مسعود الأشجعي كما ذكره الأمدي وابن الحاجب تبعاً لكثير من المفسرين، لكن الذي ذكره الشافعي في الرسالة أنهم أربعة، وزاد بعضهم في نقله عن الرسالة أنه قال: وهم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد، لكن الذي رأيته في الرسالة في عدة نسخ صحيحة في باب ما يكون من الكتاب عام الظاهر والمراد خاص ما سبق بدون هذه الزيادة. أما الناس في قوله تعالى: **(«إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ»)** فذكر كثير من المفسرين أنه أبو سفيان، فيكون أيضاً شاهداً للمسألة، ومثله أيضاً قوله تعالى: **(«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»)** [النساء: ٥٤]، المراد بالناس هم النبي ﷺ كما قاله كثير. ونحوه أيضاً قوله تعالى: **(«فَتَأْتِيهِ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحَارِبِ»)** [آل عمران: ٣٩]، قيل: هو جبريل وحده، وكذا قيل به في قوله تعالى: **(«إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ»)** [آل عمران: ٤٥]، **(«يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ»)** [النحل: ٢]، أي: بالوحي؛ لأن الرسول إلى جميع الأنبياء جبريل عليه السلام. قلت: وفي الاستدلال بذلك على المسألة نظراً؛ فإن ذلك إنما هو من العام المراد به خاص لا من العام المخصوص، ويدل على ذلك ترجمة الشافعي السابقة.

(٢) عبارة العضد: فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة.

(٣) متعلق بجواز.

(٤) وذلك لما جرت به العادة أن العطاء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم، فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً. (عضد).

وأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ فالناس للمعهود، والمعهود ليس بعام، وجاز إطلاق الناس على نعيم وحده لأنه من جنس الناس وكلامه كلامهم^(١)، والاستثناء مستثنى^(٢) عن الكلية المدعاة، وكل واحد من الماء والخبز في المثاليين ليس بعام، والتعريف فيها إنما هو للعهد^(٣) الذهني كما في: «ادخل السوق».

وأما احتجاج الثالث^(٤) بأن استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له، فليس جواز استعماله في البعض^(٥) أولى منه في البعض الآخر- فجوابه: أنه قد تقرر أن المجاز لا يجب^(٦) اطراذه، فإذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الآخر وإن وجدت العلاقة، كما جاء

(قوله): «وجاز إطلاق الناس على نعيم.. إلخ» قصد المؤلف ﷺ بهذا دفع ما ذكره في الحواشي من أنه يقي البحث في صحة إطلاق الناس للمعهود على واحد.

«فائدة»: قال في شرح الجمع: لم يتعرض للتقدم للفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص، وهو مهم، والفرق بينهما أن العام المخصوص أريد به عموم وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم، والذي أريد به المخصوص لم يرد به شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول ولا من جهة الحكم، بل هو كلي استعمل في جزئي؛ ولهذا كان مجازاً قطعاً لنقل اللفظ من موضعه الأصلي، بخلاف العام للمخصوص فإن فيه خلافاً.

(قوله): «عن الكلية المدعاة» أعني به أنه لا بد من بقاء قدر غير محصور^[١].

(قوله): «وأما احتجاج الثالث» أي: القائل بهذا المذهب الثالث، ولعل وجه فصل المؤلف ﷺ لهذه الحجة عما تقدم من الحجج بقوله: وأما احتجاج الثالث بعدم مشاركة هذه لتلك في الجواب المتقدم.

(١) وأجيب أيضاً أنه إنما أطلق لفظ الناس على نعيم لأنه لم يخل من ناس من أهل المدينة يضامونه ويصلون جناح كلامه، وكذلك المراد بالثاني أبو سفيان وأصحابه. (شرح فصول).

(٢) يعني في قوله: أكرم الناس إلا الجاهل والعالم واحد مستثنى عن الكلية المدعاة، وهي قولنا: لا يجوز تخصيص العام إلى واحد. وعبرة العضد: والجواب أن عموم قولنا: لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض، فإننا قد استثنينا عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بها والفرق قائم.

(٣) فهو كالمعهود الخارجي سواء في أن كلاً منهما ليس بعام. (شرح ابن جحاف).

(٤) القياس: وأما احتجاجه؛ إذ قد قال: وما احتج به الثالث.

(٥) يعني الغير المحصور أولى منه في البعض الآخر، وهو واحد.

(٦) حاصله أن التخصيص إلى حد يكون الباقي غير محصور صير العام مجازاً في الباقي، فليكن التخصيص إلى حد يكون الباقي واحداً كذلك، فأجاب بقوله: إن المجاز.. إلخ. (شيخ لطف الله).

[١]- الكلية المدعاة هي أنه يجوز تخصيص بغير الاستثناء.. إلخ، ولعله خفي على المحشي.

استعمال نخلة في الطويل من الإنسان ولم يجيء استعمالها في كل طويل، على أن اللغة إنما تثبت بالنقل لا بالرأي والترجيح.

[فصل: في الطرق التي يعرف بها تخصيص العام]

(فصل) في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام، وهي قسمان بينهما بقوله: **(والمخصص متصل)** لا يستقل بنفسه **(ومنفصل)** يستقل **(فالم متصل^(١))** منه **(ما يخرج المذكور، وهو)** أمران: أحدهما: **(الاستثناء^(٢) المتصل)** نحو: «أكرم الناس إلا الجاهل» أخرج الجاهل وهو مذكور في الكلام، وأما الاستثناء المنقطع فلا تخصيص فيه. **(و) الثاني: (الغاية)** نحو: «أكرم الناس إلى أن يجهلوا» فإنه يخرج الجاهل أيضاً وهو مذكور في الكلام.

(قوله): «والغاية.. الخ» قبل [١]: الإخراج بالغاية وما بعدها لا يتصور من الحنفية لفهم مفهوم المخالفة، والتخصيص إنما هو على القول به، وقال بعض المحققين: العمل بالتقييد لا ينافي عدم العمل بالمفهوم؛ لأن معنى العمل بالمقيد كونه متعلق الحكم ومعنى العمل بالمفهوم كونه مختصاً بالحكم دون غيره، وإثبات تعلق الحكم بالمقيد لا يستلزم اختصاصه به، كما أن نفي اختصاصه الذي يقول به الحنفية لا يستلزم نفي تعلق الحكم به؛ لأن الاختصاص أخص من التعلق، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

(١) فالتصل أنواع خمسة: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض، إلا أنا سنعرفك أن الشرط والغاية ليسا بتخصيص رأساً، وإنما هما تقييد للحكم، كما أن الاستثناء والبدل راجعان إلى الصفة، أما الاستثناء فلأن قولك: «جاءني القوم إلا زيداً» في قوة قولك: جاءني القوم الخارج عنهم زيد، وأما البدل فلا أنه هو المقصود بلفظ المبدل منه، فهو كالوصف الكاشف كما نهناك عليه في أول الباب، فإذا المستثنى منه والمبدل منه من العموم المراد به الخصوص لا من العموم المخصوص، فهما كالصفة مع الموصوف سواء سواء لدفع توهم دخول غير من هي له في مفهوم الموصوف، ثم نسبة التخصيص إلى منطوق الصفة تسامح؛ لأن التخصيص إنما هو بمفهومها؛ لما عرفناك به من أن التخصيص مصدر بمعنى الفاعل، أي: الدال على اختصاص بعض مفهوم العام بالحكم، والدال على ذلك في الصفة والاستثناء عند من لا يجعله من النفي إثباتاً والعكس إنما هو المفهوم لا المنطوق، فإذا ينحصر المخصص المتصل في الاستثناء على الصحيح وفي المفهوم عند معتبره، ومن لا يجعل الاستثناء منطوقاً ولا يعتبر المفهوم فحقه أن لا يثبت تخصيصاً بمتصل رأساً، وإنما التخصيص عنده بمنفصل لا غير. (مختصر وشرحه للجلال).

(٢) وهو مأخوذ من الشئ، وهو العطف، تقول: ثبت الحبل أثنيه إذا عطفت بعضه على بعض، وقيل: من ثبته عن الشيء إذا صرفته عنه. (من شرح ألفية البرماوي). وقيل: مأخوذ من ثبت الخبر بعد الخبر، فكان المستثنى -يعني بصيغة الفاعل- تكلم بالشئ مرتين: مرة عموماً ومرة خصوصاً. (استعداد للموزعي).

[١]- القائل ابن الهمام، وقوله: بعض المحققين هو الجلال.

(و) منه (ما يخرج غيره) أي: غير المذكور في الكلام (وهو) ثلاثة: أحدها: (الشرط) مثل: «أكرم الناس إن كانوا علماء» (و) الثاني: (الصفة) مثل: «أكرم الناس العلماء» (و) الثالث: (بدل البعض) مثل: «أكرم الناس العلماء منهم»، فإنه يخرج الجهال فيها جميعاً، وهو غير مذكور في الكلام.

مسائل المتصل

هذا شروع منه في الكلام على القسم الأول، وهو المخصص المتصل، وقدم منه الاستثناء فقال:

[الاستثناء]

(مسألة:٢) الاستثناء ينقسم إلى متصل ومنقطع؛ لأنه إن كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل، وإلا فهو منقطع (١)، ولا مدخل للمنقطع في التخصيص (٢)، ولا يعرف خلاف في صحته لغة، وإنما (اختلف في كون الاستثناء

(١) في تنقيح الفصول في علم الأصول: قال أبو العباس أحمد بن أبي زكريا إدريس الصنهاجي: وهو -يعني الاستثناء- ينقسم إلى الإثبات والنفي والمتصل والمنقطع، وضبطهما مشكل، فينبغي أن تتأمله؛ فإن كثيراً من الفضلاء يعتقد أن المنقطع عبارة عن الاستثناء من غير الجنس، وليس كذلك؛ فإن قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: ٥٦] منقطع على الأظهر مع أن المحكوم عليه بعد «إلا» هو بعض المحكوم عليه أولاً ومن جنسه، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٢٩] منقطع مع أن المحكوم عليه بعد «إلا» هو عين الأموال التي حكم عليها قبل «إلا». بل ينبغي أن يعلم أن المتصل عبارة عن أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به أولاً، فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعاً، فيكون المنقطع هو أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أو على جنسه بغير نقيض ما حكمت به أولاً، وعلى هذا يكون الاستثناء في الآيتين منقطعاً؛ للحكم فيها بغير النقيض، فإن نقيض: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ﴾: يذوقون فيها الموت، ولم يحكم به، بل بالذوق في الدنيا، ونقيض: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾: كلوها بالباطل، ولم يحكم به، وعلى هذا الضابط يخرج جميع أقوال العلماء في الكتاب والسنة ولسان العرب.

(٢) ينظر في ذلك؛ فإنهم قد عدوا الاستثناء في قراءة الرفع من قوله: ﴿إِلَّا أَمْرًا نَكَّ﴾ [هود: ٨١] بتقدير الجملة منقطعاً، وكذلك في قراءة: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ حيث قدر لم يشربوا فهو من المنقطع، وفيد التخصيص كما ترى، والله أعلم. والجواب: أنه بعد تقدير ما بعد «إلا» جملة يصير تخصيصاً بالمنفصل، حتى لو كان مثل هذا في الاستثناء المتصل نحو أن يقال: «جاءني القوم لكن زيداً لم يجيء» خرج عن التخصيص المتصل وكان من المنفصل، فلا اعتراض فافهم. (من فوائد السيد العلامة الحسن بن إسماعيل الشامي).

في المنقطع حقيقة أو مجازاً يعني أنهم اختلفوا في صيغ الاستثناء إذا استعملت في المنقطع نحو: «جاءني القوم إلا حماراً» هل هي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة أو في غير ما وضعت له فتكون مجازاً؟ وأما لفظ الاستثناء فإنه حقيقة عرفية في القسمين بلا نزاع.

(وعلى) القول (الأول) وهو كونها حقيقة اختلفوا أيضاً **(في كونه مشتركاً)** لفظياً بين المتصل والمنقطع، بمعنى أن الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل **(أو للمشارك)** بينهما، بمعنى أنها وضعت للقدر المشترك^(١) بينهما فيكون من قبيل المتواطئ.

فهذه ثلاثة مذاهب ذهب إلى كل واحد منها طائفة، فالأكثر: إلى أن صيغ الاستثناء في المنقطع مجاز **(و)** ذلك لأن **(تبادر المتصل دليل المجاز)** ولأجل تبادرها في المتصل لم يحملها علماء الأمصار على المنقطع إلا عند تعذر المتصل.

(وحده على التواطؤ) أي: حد الاستثناء باعتبار كونه مشتركاً بالاشتراك المعنوي^(٢) بين المتصل والمنقطع أن يقال: **(ما دل على مخالفة^(٣) بـ إلا، غير**

(قوله): «فإنه حقيقة عرفية في القسمين» يعني أن لفظ الاستثناء مجاز فيها بحسب اللغة، حقيقة عرفية بحسب النحو فيها.

(١) وهو المخالف.

(٢) والمعنى المشترك هو مجرد المخالفة الأعم من الإخراج وعدمه. (عضد).

(٣) قوله: «ما دل على مخالفة بـ إلا» غير الصفة لا تحمل إلا على غير في الصفة غالباً إلا إذا كانت تابعة لجمع، أي: واقعة بعد متعدد، فوجب أن يكون موصوفها مذكوراً لا مقدراً، وبعد أن كان مذكوراً يكون متعدداً ليوافق حالها صفة حالها أداة استثناء، فلا تقول في الصفة: «جاءني رجل إلا زيد»، والمتعدد أعم من أن يكون جمعاً لفظاً كرجال أو تقدير كقوم ورهط وأن يكون مثني، فأدخل فيه: «ما جاءني رجالان إلا زيد»، ولا بد أن يكون ذلك الجمع منكراً لا يعرف باللام حيث يراد به العهد أو الاستغراق فيعلم التناول قطعاً على تقدير الاستغراق وعلى تقدير أن يشار به إلى جماعة يكون زيد منهم فلا يتعذر الاستثناء المتصل، أو عدم التناول قطعاً على تقدير أن يشار به إلى جماعة لم يكن زيد منهم فلا يتعذر، ولا بد أن يكون غير محصور، والمحصور نوعان: إما الجنس المستغرق نحو: «ما.....» =

الصفة (١) وأخواتها.

(قوله): «وأخواتها» هكذا في شرح المختصر، قال في الحواشي: المراد الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها، وإلا لم يصدق على شيء من أفراد الاستثناء [١]، ثم ذكر السعد أن الأول أن يقال: الإخراج بحرف وضع له، وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى اعتماد المؤلف لهذا.

= جاءني رجلان أو رجال»، وإما بعض منهم معلوم العدد نحو: «علي له عشرة دراهم أو عشرون إلا ثلاثة»؛ لأنه إذا كان محصوراً كذلك وجب دخول ما بعد إلا فيما قبله فلم يتعذر الاستثناء نحو: «كل رجل إلا زيد جاءني، وله علي عشرة إلا درهماً» وإنما يصار عند وجود هذه الشروط إلى حمل إلا على غير لتعذر الاستثناء فيضطر إلى حملها على غير. وقلنا: «غالباً» لأنه قد يتعذر الاستثناء في المحصور نحو: «جاءني مائة رجل إلا زيد»، وقد لا يتعذر في غير المحصور نحو: «جاءني رجال إلا واحداً أو إلا رجلاً» أو أمثال ذلك نحو: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا **ءَالِهَةٌ** إِلَّا **ٱللَّهُ** لَفَسَدَتَا» [الأنبياء: ٢٢٢].

(١) قيد «إلا» بغير الصفة لأنها صفة تدخل في المخصص الوصفي. (شرح تحرير).
(*) إن اكتفينا بالمخالفة بمجرد الحكم وعدم الحكم فظاهر، وإن أردنا بالمخالفة المخالفة بالإثبات والنفي فينبني على العمل بالمفهوم، وسيأتي إن شاء الله تعالى الخلاف فيه، ومن يرى أن «إلا» التي هي صفة باقية على الاستثناء لا يحتاج إلى هذا القيد كما نبهناك عليه آنفاً من أنه يكفي في الاستثناء توهم دخول المستثنى، وإلا لم يصح تسمية المنقطع استثناء ولا جعل «إلا» فيه أداة استثناء. (جلال).
(*) خرج بقوله: «إلا وأخواتها» لفظ «أستثني» في: «علي لزيد ألف أستثني منها مائة» فإن فيه وجهين في الراجعي: أحدهما: أنه استثناء، والثاني: أنه وعد بالاستثناء وليس باستثناء. قال ابن جني: إن أستثني وأحط صيغة استثناء. (من حواشي شرح المحلي).

(*) لم يقيد البرماوي في ألفيته بهذا القيد؛ لأنه قال: وذلك إخراج بنحو «إلا من واجب الدخول.. إلخ»، وقال في الشرح: قيد البيضاوي وابن الحاجب في بعض تصانيفه «إلا» بغير الصفة وإن لم يقيد في تعريفه المختار، والقصد بهذا القيد إخراج «لَوْ كَانَ فِيهِمَا **ءَالِهَةٌ** إِلَّا **ٱللَّهُ** لَفَسَدَتَا» فليست «إلا» فيه استثناء، بل وصفاً، وإلا لفسد المعنى؛ لأنه إذا كان الفساد مرتباً على وجود آلهة ليس فيهم الله اقتضى نفي الفساد في وجود آلهة فيهم الله، وذلك باطل قطعاً. نعم، زعم المبرد أنها استثناء وما بعدها بدل؛ لأن الشرط بلو امتناع، وهو معنى النفي، ورد بأنه لا يقال: «لو جاءني ديار، أو من أحد» كما يقال: «ما جاءني ديار أو من أحد»، وإنما لم يقيده به اكتفاء [٢] بلفظ إخراج؛ فإن «إلا» الوصفية لا إخراج فيها بالوضع وإن كانت مخرجة من حيث الوصفية، ولذلك لم يذكرها الإمام الرازي وأتباعه غير من ذكرنا، بل من الوصف ما لا إخراج به أصلاً [كما لو كان للمدح أو الذم أو الترحم أو التوكيد، وأيضاً [٣] فلا يقصر هذا القيد على «إلا»، بل يجري فيما كان وصفاً مما هو نحو «إلا» كغير وسوى، فينبغي تأخير القيد عن قوله: ونحوها ليعم «إلا» وغيرها. (منه).

[١] - لأنه ليس لنا استثناء يكون بجميع أدوات الاستثناء. (جيزاوي).

[٢] - لفظ شرح ألفية البرماوي: وإنما لم يقيد به اعتناء.

[٣] - ما بين المعقوفين من شرح ألفية البرماوي.

فقوله: «ما دل على مخالفة» هو الجنس العام لأنواع التخصيص وغيرها، وقوله: «بإلا غير الصفة» يخرج سائر أنواع التخصيص ومثل: «قام زيد لا عمرو. وتقييد «إلا» بغير الصفة احترازاً عن «إلا» التي هي صفة، وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور، أي: لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله: «وأخواتها» أراد بها ما يؤدي معناها من الأسماء والأفعال والحروف نحو: «ليس، ولا يكون، وما عدا، وما خلا، وعدا، وخلا، وحاشا، وسوى، وغير» عند حمله على «إلا»، وهي معلومة معينة^(١).

واعلم أن الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الإخراج أو المخالفة، وبمعنى المستثنى وهو المخرج أو المذكور بعد «إلا» من غير إخراج، وبمعنى اللفظ الدال على ذلك، وهو المقصود بالتعريف هنا.

(و) أما حد الاستثناء (على الاشتراك) اللفظي (أو) على (المجاز) في المنقطع

(قوله): «التي هي صفة» فإنها ليست باستثناء.

(قوله): «ما يؤدي معناها» عدل عما ذكره في شرح المختصر من أن المراد بأخواتها الحروف المرادفة لإلا لما ذكره في الحواشي من أنه تسامح؛ إذ من الأخوات أسماء وأفعال، والترادف بمعنى اتحاد المفهوم مجاز. ودفعه في الجواهر بأنه أراد بالحروف الكلمات، فكثيراً ما يجيء الحرف بمعنى الكلمة، وبالمصادفة الدلالة على شيء واحد لا الموضوعه لشيء واحد. اهـ وقد اعتمد المؤلف رحمته ما ذكره حيث قال: أي إخراج بكلمة وضعت للإخراج... إلخ.

(قوله): «عند حمله على إلا» يعني في كونها للاستثناء.

(قوله): «وهي» أي: الأخوات معلومة معينة، وهي الألفاظ المشهورة؛ فيكون هذا التعريف حداً لفظياً [١]؛ إذ هو كشف لفظ بلفظ أجل. وتخرج الغاية ونحو جاء القوم إلا زيداً فإنها وإن دلا على مخالفة فليسا من تلك الألفاظ المشهورة المعينة.

(قوله): «وهو الإخراج» يعني في المتصل، وقوله: أو المخالفة يعني في المنقطع.

(قوله): «وهو المخرج» في المتصل، وقوله: «أو المذكور بعد إلا من غير إخراج» هذا في المنقطع.

(١) فلا يقال: أورد المجهول في الحد.

[١] - ينظر، فمراد المؤلف بقوله: معلومة معينة دفع هذا الاعتراض، فقد اندفع. (حسن بن يحيى الكبسي من خط حفيد مؤلف الروض).

والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد؛ لأن مفهومه حيثئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض، وحيثئذ **(يزاد في حد المنقطع: من غير إخراج)** فيكون حد الاستثناء المنقطع: «ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج»، وبه يمتاز عن المتصل.

(و) يزاد في حد (المتصل: مع إخراج) ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع، وهو ظاهر، فعلى هذين القولين يكون الإخراج وعدمه جزئين من الماهيتين^(١)، والقائل بالتواطؤ يمنع من كونها جزئين^(٢) ويدعي أنها شرطان خارجان عن تمام الماهية.

(و) حد الاستثناء المتصل (بالمعنى المصدري) وقد عرفته^(٣) **(إخراج بحرف وضع له)** أي: إخراج بكلمة وضعت للإخراج، فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة؛ فلا يخرج الاستثناء بأخوات «إلا» من الأسماء والأفعال عن التحديد.

[دلالة الاستثناء المتصل]

(مسألة: واختلف في دلالة الاستثناء (المتصل)) وذلك أنه لما كان يتبادر منه التناقض لأن قولك: «علي عشرة إلا ثلاثة» فيه إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحاً، ولا شك أنها لا يصدقان معاً، والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى - اختلفوا في دلالة على وجه يندفع معه التناقض:

(قوله): «مع إخراج» فائدة: ذكر في الحواشي أن المراد بالإخراج المنع عن الدخول؛ لأن الإخراج إن اعتبر بالنظر إلى تناول اللفظ فهو باق لا إخراج عنه، وإن اعتبر بالنظر إلى الحكم فلا دخول فلا إخراج. والمؤلف رحمته اعتمد ما في الجواهر من أن المستثنى داخل في المستثنى منه وفي حكمه بحسب اعتقاد السامع وإن لم يكن داخلاً في الحكم بحسب اعتقاد المتكلم، قال: وهذا القدر كاف في تحقق الإخراج. وسيأتي تصريح المؤلف رحمته بذلك في جوابه عن حجة للمذهب الأول حيث قال: ولا مخالفة للإجماع^[١].. إلخ.

(١) ماهية المتصل وماهية المنقطع.

(٢) لأن الوضع واحد.

(٣) وهو الإخراج أو المخالفة.

[١]- في المطبوع: للإجماع.

(فقيل: المستثنى^(١)) وهو ما بعد آلة الاستثناء **(غير داخل)** في المستثنى منه **(والاستثناء قرينته)** فيكون المراد بعشرة في قولك: «علي عشرة إلا ثلاثة» إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة^(٢) لإرادة السبعة^(٣) من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء، كأن يقال: «لا تقتلوا أهل الذمة» فإنه مبين للمراد من المشركين في قوله: «اقتلوا المشركين»، وهذا مذهب الجمهور.

(١) لفظ الاستعداد للموزعي: المسألة الأولى: أورد إشكال بأن المستثنى في مثل قولك: «قام القوم إلا زيداً» لا يخلو إما أن يكون قد دخل المستثنى منه أو لا، فإن لم يدخل فكيف يصح إخراجه؟ وعدم خروجه باطل؛ لإجماع أهل العربية على أنه إخراج كما ذكرنا، وإن كان قد دخل فقد تناقض أول الكلام وآخره، وذلك يؤدي إلى وقوع الكذب في أحد طرفي الكلام، وهذا باطل؛ لاشتغال القرآن عليه، فحيث ذهب القاضي إلى أنه لا إخراج في ذلك، بل المستثنى والمستثنى منه وضعاً لمعنى واحد، وهو ما يفهم الكلام آخراً، فهو كالاسم المركب، فيصير للسبعة عنده اسمان أحدهما مفرد وهو سبعة، والآخر مركب وهو قوله: عشرة إلا ثلاثة، ويصير الاستثناء على قوله ليس بتخصيص. اهـ كلامه. وقول الحنفية كقوله، أي: القاضي، ولما رأى ابن الحاجب ما في هذا من نفي الإخراج الذي أجمع عليه أهل العربية ذهب إلى أن اللفظ المستثنى منه أريد به جميع أفرادها، ولا يحكم المستثنى -يعني بصيغة الفاعل- بالإسناد إليه إلا بعد أن يخرج منه ما يريد إخراجه، فبعد الإخراج يحكم بالإسناد فإذا قال: «قام القوم إلا زيداً» فقد أراد جميع أفراد القوم، ولكن لا يحكم بإسناد القيام إلا بعد إخراج زيد منهم، ففي اللفظ أسند القيام إلى جميع القوم، وفي المعنى أسند إلى بعضهم، فكأنه قال: «القوم إلا زيداً قاموا». وقال -يعني ابن الحاجب-: إن هذا توفية بإجماع النحويين؛ فإن الإخراج حاصل بالنسبة إلى المفردات، وإن فيه توفية بعدم التناقض، فإنك ما نسبت إلا بعد أن أخرجت زيداً، فعلى قوله ليس الاستثناء مبيناً للمراد باللفظ العام، وإنما عنده يحصل البيان لأنه يحصل البيان ويصير الاستثناء عنده ليس بتخصيص. والذي ذهب إليه الأكثرون أن المراد باللفظ العام بعضه، وأطلق الكل وأريد به الجزء وأسند الحكم إليه، فعلى هذا الاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه، ويصير الاستثناء مخصصاً، والله أعلم. (من الاستعداد للموزعي رحمته الله). والله أعلم.

(٢) تدل السامع على مراد المتكلم.

(٣) وعلى هذا فالاستثناء مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه، فإذا قال: «علي عشرة» كان ظاهراً في الجميع، ويحتمل إرادة بعضها مجازاً، فإذا قال: «إلا ثلاثة» فقد بين أن مراده بالعشرة سبعة فقط كما في سائر التخصيصات، واستنكر إمام الحرمين هذا القول وقال: إنه محال [١] لا يعتقده لبيب. (شرح ألفية البرماوي).

[١]- في المطبوع: مجاز. والمثبت من شرح ألفية البرماوي والبرهان لإمام الحرمين الجويني.

(وقيل: المجموع) من المستثنى والمستثنى منه والآلة **(بمنزلة اسم واحد)** يعني أنه موضوع لمعنى واحد، وهو ما يفهم منه آخراً، من غير تقدير الأول لمعنى ثم الإخراج، حتى كأن العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين إحداهما مفردة وهي سبعة، والأخرى مركبة وهي عشرة إلا ثلاثة^(١)، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني^(٢)، ونسبه الرضي^(٣) إلى القاضي عبد الجبار، وإليه يميل كلام أبي الحسين البصري^(٤) في المعتمد حيث قال فيه: فثبت أنه إنما عنى البعض بمجموع الأمرين. وكلام صاحب الجوهرة^(٥) من أصحابنا حيث قال فيها: والذي يدل عليه^(٦) أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي داخلاً تحته. ولكنهما جعلاً ذلك عاماً في المخصص بالمتصل سواء كان استثناء أو صفة أو شرطاً أو غاية أو بدلاً.

(وقيل: إن المستثنى (داخل) في المستثنى منه (إفراداً)^(٧) غير داخل تركيباً)

(١) فأفرادها مستعملة فيما وضعت له، لكن يحصل من المجموع معنى يصدق على السبعة كالتأثير الولود على الخفاش، وهذا قول الباقلاني وطائفة من الحنفية، وعلى هذا فلا تخصيص. (من شرح منظومة الكافل).

(٢) قال الفقيه صالح في نجاح الطالب: قوله: القاضي أبو بكر في الرضي عبد الجبار، وليس بقولهما معاً، وإنما هو من مفاسد الاشتراك.

(٣) في شرح الكافية.

(٤) قد سبق للشارح في ذكر الخلاف في إطلاق العام على الباقي أن نسبة هذا القول إلى أبي الحسين وهم. اهـ لم يبين الكلام هنا على ما جزم به سابقاً بأن نسبته إلى أبي الحسين وهم حتى يرد عليه هذا، بل بناء على ما تقدم له هناك من أن مذهب أبي الحسين أن التخصيص إذا كان بمتصل فإن العام حيثئذ حقيقة في تناول الباقي والاقتصار عليه، وهو لا ينافي ما هنا فتأمل.

(٥) أحمد بن محمد الرصاص.

(٦) أي: على أن المجموع بمنزلة اسم واحد.

(٧) في شرح منظومة الكافل: وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها لم يتغير، فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً، ثم أخرجت منه الثلاثة بقوله: إلا ثلاثة، فدل «إلا» على الإخراج، وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة، ثم أسند إليه، فلم يسند إلا إلى سبعة، فليس في هذا التركيب إلا إثبات واحد وهو السبعة، ولم يكن فيه نفي أصلاً لا للسبعة ولا للثلاثة.

يعني أن المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقة باعتبار أفرادهما من التركيب الإسنادي، وهو غير داخل فيه باعتبار الإسناد، فلم يسند إلا إلى الباقي بعد الإخراج، فالمراد بعشرة في قولك: «علي له عشرة إلا ثلاثة» هو معنى عشرة قبل الإسناد، ثم أخرج منه الثلاثة بالاستثناء على التحقيق وحكم بالإسناد بعد الإخراج، فلم يسند إلا إلى سبعة^(١)، وهذا مذهب^(٢) ابن الحاجب وغيره.

(قوله): «وهذا مذهب ابن الحاجب» لكن هذا يناقض [١] ما ذكره ابن الحاجب من أن الاستثناء من الإثبات نفى ومن النفي إثبات، ذكره في الحواشي، وذكر مثله الدماميني.

(١) ولنجم الدين كلام يشعر بهذا المذهب، وهو قوي حيث تأخر الإسناد بعد المستثنى نحو: «القوم إلا زيداً في الدار»، فأما مع تقدم الإسناد فضعيف نحو: «القوم في الدار إلا زيداً»؛ لاقتضاء الإسناد إلى الجميع قبل الاستثناء. (خير الله).

(*) تقديراً وإن كان الإسناد قبله أي: قبل إخراج الثلاثة ذكراً، فكأنه قال: له علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، وليس في ذلك إلا الإثبات [٢] ولا نفي أصلاً، فلا تناقض. (جمع ومحلي).

(٢) تصحيحه - أي: ابن الحاجب - لهذا المذهب يناقض ما سيأتي له من اختيار كون الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفياً؛ إذ لا حكم على هذا القول قبل الاستثناء، فكيف يقال: استثناء من نفي أو من إثبات، وإنما يتمشى على ما نبهناك عليه من أن «إلا» في موقع الصفة مطلقاً. (جلال).

(*) في الفواصل: وهذا مختار ابن الحاجب وطائفة من الحنفية، وهو صحيح، إلا أنه يرجع إلى أحد القولين السابقين، يعني قول الجمهور وقول الباقلاني؛ لأن قوله: عشرة باعتبار الأفراد إن أراد أنها مرادة بعد الحكم على السبعة فهذا إنما يتحقق باعتبار ظاهر اللفظ، وهو مراد أهل القول الأول، وإن أراد أنها باقية على معناها الأصلي بعد إخراج الثلاثة والحكم على السبعة فواضح البطلان، فلم يستفد إلا التعسف والتكلف مع رجوعه إلى القول الأول، وإن أراد أن الأفراد باقية على معناها الأصلي وإنما أسند بعد الإخراج إلى السبعة واستفيد من المجموع أن المقر به سبعة فهو بعينه مذهب الباقلاني، ومن هنا تعلم أن من قال برجوع المذهبين إلى قول ابن الحاجب فقد أبعد، بل هو إما فاسد أو راجع إليهما. وأيضاً فهذا يناقض ما اختاره أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، فإنه صرح أن لا نفي أصلاً، وهكذا في: ما له علي إلا ثلاثة، ليس فيه إلا إثبات الثلاثة، فعرفت بهذا أن ما اختاره هنا لا ينطبق عليه أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، بل ما اختاره هنا قول طائفة من الحنفية القائلين بأنه ليس كذلك.

[١] - وسينقل المحشي اعتراض الجواهر عليه فيما يأتي في تلك المسألة. (ح). وفي حاشية ما لفظه: يمكن أن يقال: إن إخراج بعض أفراد المستثنى منه قبل الحكم عليه يدل على انتفاء الحكم عنه بحكم الاستعمال اللغوي وإن جاز عند العقل أن يكون خروجه للسكوت عن حالة فتأمل. (من خط السي حسين الأخفش رحمته الله).

[٢] - في المطبوع: وليس في ذلك إثبات. والمثبت من شرح المحلي على الجمع.

احتج **(الأول)** بأن الاستثناء **(كغيره من المتصل)** وكما أن التخصيص بالشرط والصفة والغاية وغيرها^(١) يصير المخصَّص مجازاً كذلك الاستثناء ولا يمكن الفرق بأن الإسناد بعد الإخراج في الاستثناء خاصة لأن الإسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعاً وإلا لزم أن لا يكون مجازاً^(٢) في الباقي وأن لا يمتنع تأخره عن وقت العمل^(٣) وأن يكون نسخاً.

(قوله): «كغيره» هكذا استدلل لهذا القول في شرح الفصول وشرح المخصر، إلا أنها لم يقيدا بالمتصل، وهو الموافق لتعميم المؤلف في الشرح حيث قال: لأن الإسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعاً، ولعل وجه تقييد المؤلف ﷺ هنا بالمتصل أن قياس الاستثناء على المتصل أظهر؛ لعدم استقلالهما، ووجه التعميم بعد ذلك أن عدم الفرق ثابت في المخصصات جميعاً.

(قوله): «يصير المخصص» بفتح الصاد.

(قوله): «ولا يمكن الفرق» يعني بين الاستثناء وسائر المخصصات ولا يمكن الفرق بأن الإسناد بعد الإخراج في الاستثناء خاصة كما عرفت قريباً.

(قوله): «لأن الإسناد في التحقيق بعد التخصيص.. إلخ» يعني فيكون العام مع الاستثناء مجازاً كغيره من العمومات المخصصة. فإن قيل: في هذا منافاة لما يأتي قريباً في شرح قوله: ومراعاة جانب اللفظ كثيرة من أن العشرة مع الاستثناء نص في مدلوله فيكون العام حقيقة، مع أن الذي سيأتي كلام من قبل هذا القائل بالمذهب الأول، قلنا: ما ذكره هاهنا باعتبار إرادة المتكلم، فإن المراد عنده بالعام هو الباقي بعد الاستثناء، وما سيأتي بناء على ما يفهم السامع من ظاهر اللفظ كما سيذكره المؤلف ﷺ، والله أعلم. واعلم أن ظاهر كلام المؤلف ﷺ ترجيح هذا القول، فإنه لم يجب عن احتجاج صاحب هذا القول، بل قرره ودفع أيضاً الوجوه التي أبطل بها هذا القول كما يأتي.

(قوله): «وإلا لزم أن لا يكون» أي: العام بعد التخصيص مجازاً، وقد عرفت اختياره والدلالة عليه.

(قوله): «وأن لا يمتنع تأخره» أي: التخصيص «عن وقت العمل» أي: إرادة العمل؛ لأن الإسناد إذا كان قبل التخصيص كان إلى جميع ما وضع العام له، فلا يمتنع تراخي المخصص عن وقت العمل؛ إذ لا حاجة إلى البيان؛ لأن اللفظ باق على معناه، بخلاف ما إذا كان المراد بالعام هو الباقي وأسند إليه بعد هذه الإرادة فإنه يمتنع تأخره كما هو المختار؛ لأنه مجاز في الباقي، فإذا تأخر المخصص كان إلغازاً وتعمية وقت الحاجة. لكن التراخي إنما يمكن في المنفصل، لا المتصل؛ لعدم استقلاله؛ إذ حقيقة المتصل كما ذكره الشيخ رحمه الله: ما لا يستقل بنفسه في الإفادة، بل يفترق إلى كلام آخر يتصل به.

(قوله): «وأن يكون نسخاً» هذا مترتب على ما قبله، يعني ويلزم مع تأخره أن يكون نسخاً، وأما مع عدم تأخره فإنه يكون بداءً.

(١) بدل البعض لا غير.

(٢) الوجه ظاهر؛ لأنه أسند الحكم إلى جميع ما وضع له، ومع ذلك فالإخراج إما نسخ إن كان بعد وقت يمكن العمل أو بداء أو عيث فتأمل. (شامي).

(٣) لأنه على فرض الحكم قبل الإخراج يمكن العمل بالعام؛ لفهم ما أريد منه قبل التخصيص.

وقد أبطل هذا القول بوجوه: منها: أنه لو أريد بالجارية في قولك: «اشترت الجارية إلا نصفها» نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق، وأيضاً يلزم من استثناء نصفها من نصفها التسلسل^(١)، بيان ذلك: أنه لو أريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع^(٢)؛ لأنه الباقي بعد إخراج النصف من النصف، ثم يلزم أن يكون المراد به الثمن؛ لأنه الباقي بعد إخراج النصف من الربع، وهكذا لا إلى نهاية.

(و) أجيب: بأنه (لا يلزم من: «شريت الجارية إلا نصفها» الاستغراق أو التسلسل لعود الضمير إلى ظاهر اللفظ^(٣)، ومراعاة جانب اللفظ) في كلام

(قوله): «لزم استثناء نصفها من نصفها.. إلخ، وقوله: يلزم التسلسل.. إلخ» الأولى كما في الحواشي أن يقال: إذا أريد بالجارية نصفها فضمير إلا نصفها إن كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق، وإن كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل.

(قوله): «ومراعاة جانب اللفظ» وهو كمال الجارية، وأما بالنظر إلى إرادة المتكلم وهو النصف فيعود الضمير إلى ما يفيد ظاهر اللفظ من كمال الجارية، ولا يلزم أن يكون الاستثناء مستغرقاً كما ذكره المسعد؛ لأن كلامه مبني على ملاحظة المعنى، وما ذكره المؤلف عليه السلام مبني على اعتبار مجرد اللفظ، فلا إشكال. ثم إن المؤلف عليه السلام أشار إلى تحقيق يلاحظ معه جانب المعنى أيضاً أشار إليه في الجواهر نقلاً عن السكاكي، وستأتي الإشارة من المؤلف عليه السلام إلى نسبته إليه، بيانه أن المعنى وهو كمال الجارية أيضاً ملاحظ بالنظر إلى ما يفهم السامع، وذلك كاف في عود الضمير، وإلى هذا أشار المؤلف عليه السلام بقوله: على أن ما يفهم السامع قبل القرينة هو الكل، وقوله: والذي أطلق مجازاً على نصف الجارية.. إلخ، يعني فالسامع إنما يفهم التجوز بعد التقييد بالقرينة، وأما للمتكلم فمريد للتجوز من وقت إطلاق اللفظ، لكن اعتبار فهم السامع كاف في عود الضمير وفي كون اللفظ حال الإطلاق حقيقة. قلت: ولا يتوهم أن التجوز هاهنا بالمجموع؛ لأنه سيأتي تضعيف للمؤلف عليه السلام في آخر البحث، بل التجوز هاهنا بلفظ العام فقط.

(١) قال بعض الأذكياء: لزوم التسلسل على تقدير أن يراد بالضمير ما أريد به الظاهر، والاستغراق على تقدير أن يحمل على المعنى الحقيقي، وهو معنى كلام المسعد. (من خط السيد صلاح الأخفش).

(٢) يوضحه أنه استثنى من الجارية النصف، وهو يقتضي أن يراد بها النصف، ثم أخرج النصف من النصف، وهو يقتضي أن يراد به الربع، ثم أخرج النصف من الربع، وهو يقتضي أن يراد به نصف الثمن، وهو جزء من ستة عشر جزءاً، وهكذا إلى غير النهاية، وهو المعنى بالتسلسل هنا لا ترتب أمور غير متناهية. (علوي). هذا إذا كان الاستثناء إخراج بعض ما دخل في المراد، أما إذا كان لدفع دخوله في الإرادة لم يلزم ما ذكر. (جلال في شرح المختصر).

(٣) يوضحه: أن لفظ الجارية في الظاهر للمعنى الحقيقي، وإرادة النصف خلاف ظاهر اللفظ، فبالنظر إلى ظاهر اللفظ لا يلزم الاستغراق أو التسلسل، وبالنظر إلى الحقيقة يلزم أحدهما، فجاز الاستثناء رعاية لظاهر اللفظ، والله أعلم. (من أنظار السيد حسين الأخفش وخطه).

العرب **(كثيرة)** جداً، على أن ما يفهمه^(١) السامع قبل القرينة أعني الاستثناء هو الكل، والذي أطلق مجازاً على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كـ: «اشتريت جارية نصفها للغير»، فما لم يتم التقييد بقيام القرينة يكون الملاحظ المعاني الوضعية؛ فلذا رجع الضمير إلى كمال الجارية.

وبما ذكرنا يتحقق^(٢) أن الاستثناء إخراج بعض من كل كما أجمع عليه، وأن العشرة نص في مدلوله، وأن فيه رعاية وضع الإخراج والمخرج والمخرج عنه، وليس مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم إلا أصولها كذلك^(٣)؛ لأن الاستثناء وإرجاع الضمير بعد تمام القرينة.

(قوله): «كثيرة جداً» من ذلك عود الضمير المفرد إلى لفظ من وما وإن كان للمدلول مؤنثاً أو جمعا ونحو ذلك.

(قوله): «هو الجارية المقيدة» قد تقدم في الرد على الكرخي أن الدال على البعض هو لفظ العموم فقط والقيد قرينة [١]، ولعله يقال: ذلك إلزام بما هو المختار.

(قوله): «وبما ذكرنا يتحقق أن الاستثناء إخراج.. إلخ» إذ الإخراج بالنظر إلى ظاهر اللفظ وما يفهمه السامع من دخول المستثنى في المستثنى منه.

(قوله): «وإن فيه رعاية وضع الإخراج» أي: بقاء الإخراج على معناه الحقيقي وعدم تأويله بأن المراد به المنع عن الدخول كما ذكره السعد، وقد تقدم؛ وذلك لأن المستثنى داخل في المستثنى منه بالنظر إلى ظاهر اللفظ، فقد تحقق الإخراج. وكذلك المخرج -وهو الثلاثة- داخل في العشرة، فقد تحقق أنها مخرجة.

(قوله): «وليس مثل: ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧] إلا أصولها» خبر ليس قوله: كذلك، أي: ليس مثل ما نحن فيه؛ لوقوع القرينة في هذا المثال قبل الاستثناء، وهي قوله: «في آذانهم»؛ لامتناع دخول الأصول في الآذان، فالمراد بالأصابع قبل الاستثناء رؤوسها، ولعل الاستثناء يكون منقطعاً فلا تخصيص، وأما اشتريت الجارية إلا نصفها فالمراد قبل الاستثناء كمالها؛ لعدم تقدم القرينة.

(١) قوله: على أن ما يفهمه السامع.. إلخ الظاهر أن الإتيان بالعلاوة التي هي في قوة قوله: مع أن ما يفهمه.. إلخ أن المفهوم أولاً من قوله: إلى ظاهر اللفظ اعتبار مجرد ظاهر اللفظ من دون نظر إلى المعنى والمفهوم، والمراد من قوله: ما يفهمه.. إلخ هو اعتبار المعنى، فتغايروا وصح التعبير بالعلاوة، والله أعلم. (من خط السيد صفي الدين أحمد بن إسحاق رحمته الله).

(٢) من مراعاة جانب اللفظ.

(٣) أي: كما نحن فيه، وهو: «شريت الجارية إلا نصفها».

ومنها: أن أهل العربية أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل، ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض وإخراج.

(و) أجيب: بأنه (لا) يلزم (مخالفة الإجماع على أنه إخراج؛ إذ هو إخراج ظاهراً) يعني أن الاستثناء على هذا القول إخراج بحسب ما يظهر لسامع^(١) المستثنى منه قبل سماعه للقريئة؛ ولذا قال السكاكي حين ورد عليه: إنه إذا أريد بالعشرة التسعة في قولك: «علي لزيد عشرة إلا واحداً» لم يدخل الواحد فيها فلم يكن إخراجاً؛ إن دخول الواحد في حكم العشرة ليس مقدراً من قبل المتكلم بحسب إرادته، وإلا ناقض آخر كلامه أوله، بل من قبل السامع؛ لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع، على أن هذا الوجه يضمن^(٢) بما ذكر في الجواب على الوجه الأول كما نبهناك عليه.

ومنها: أن هذا القول مبطل للنصوص؛ إذ ما من لفظ متعدد المعنى^(٣) إلا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن فيكون المراد هو الباقي، فلا يبقى نصاً في الكل، ونحن نعلم أن نحو عشرة نص في مدلوله.

(قوله): «ومنها» أي: من الوجوه التي أبطل بها هذا القول.

(قوله): «بحسب ما يظهر لسامع المستثنى منه» فإن المستثنى داخل في المستثنى منه بحسب اعتقاد السامع، وذلك كاف في تحقق الإخراج كما عرفت.

(قوله): «ولذا قال السكاكي» سيأتي مقول قول السكاكي، وهو إن دخول الواحد في حكم العشرة.

(قوله): «ليس مقدراً من قبل المتكلم» لأنه لم يرد إلا الباقي لا الكل كما نبهناك عليه حيث قال المؤلف [١] عليه السلام: وبما ذكرنا يتحقق أن الاستثناء إخراج بعض من كل كما أجمع عليه.. إلخ.

(١) الإخراج الحقيقي لا يقتضي إلا دخولاً مطلقاً أعم من أن يكون من قبل المتكلم أو من قبل السامع. (جواهر تحقيق).

(٢) وفي نسخة: مضمحل. اهـ. يحتز عن لفظ الله.

(٣) وفي حاشية: قيده بذلك لئلا يرد عليه ما أورده سعد الدين علي العنجد من النقض بلفظ الله، ولو قال: مركب المعنى لكان صواباً، وذلك ظاهر. (من خط السيد حسين الأخفش).

[١]- وفي حاشية: وقيل: في قوله: على أن ما يفهمه السامع قبل القريئة.. إلخ، والله أعلم. (السيد أحمد بن إسحاق).

(و) أجيب بأنه (لا) يلزم منه (إبطال النصوص؛ للزوم الاتصال) من المستثنى بالمستثنى منه، وإنما يبطله لو كان مجوزاً وإن لم يُسمع، كما أن تجويز تخصيص ألفاظ العموم بالمنفصل مبطلٌ لنصوصيتها، وحيث لا نسلم أن إمكان الاستثناء يبطل النصوصية كما أن الصفة في قولك: «هذه عشرة مستثنى أو مخرج منها واحد» لا يبطل النصوصية، على أن ما ذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعية قبل قيام القرينة، وما ذكره السكاكي من أن دخول الواحد في حكم العشرة من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع - كاف في إبطال هذا الوجه.

احتج (الثاني^(١)) بأنه قد ثبت أن (دخول المستثنى) في المستثنى منه (تناقض)

(قوله): «لو كان مجوزاً أي: لو كان الاستثناء مجوزاً «وإن لم يسمع» أي: الاستثناء، بأن يجوز مثلاً في قول القائل: علي له عشرة استثناء مقدراً.

(قوله): «مبطل لنصوصيتها» لتجويز تخصيص العام بها.

(قوله): «لا نسلم أن إمكان الاستثناء» يعني الإمكان المذكور في قول المعترض: إذ ما من لفظ متعدد المعنى إلا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن ساعها بما عرفت من أنه لا يصح تقديره.

(قوله): «كما أن الصفة في قولك: هذه عشرة مستثنى أو مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية» هذا من التخصيص بالصفة، فإذا لم تبطل النصوصية كان مؤيداً لقول من ذهب إلى أن العام للمخصص بما لا يستقل حقيقة كما اختاره الرازي والكرخي وأكثر أصحاب أبي حنيفة، فينظر في الفرق، والله أعلم.

(قوله): «على أن ما ذكر» خبره قوله: كاف.. إلخ.

(قوله): «كاف» يعني من غير احتياج في الجواب إلى ملاحظة لزوم الاتصال؛ فإن اللفظ قبل قيام القرينة باق على نصوصيته بالنظر إلى وضع اللفظ وفهم السامع.

(١) في شرح ابن جحاف: احتج الثاني بأنه يلزم من القول الثالث التناقض؛ لأنه إذا حصل حكم بدخول المستثنى في المستثنى منه أولاً وإخراجه ثانياً حصل التناقض، ومن الأول مخالفة ما أجمعوا عليه من أن الاستثناء إخراج بعض من كل، وإذا بطل القولان تعين الثالث؛ إذ لا مخرج عنه. والجواب: أن اللزومين ممنوعان، فلا يلزم على الثالث التناقض؛ لأن الدخول والإخراج قبل الإسناد، ولا على الأول مخالفة الإجماع؛ لأنه إخراج بالنظر إلى ظاهر اللفظ كما مر. وقد اعترض عليه بوجوه، أحدها: خروجه عن قانون اللغة العربية؛ إذ ليس في لغتهم لفظ مركب من ثلاث كلمات جعل اسماً واحداً لمسمى واحد على طريق حضرموت وبعلبك بحيث يجري الإعراب على جزئه الأخير والجزء الأول معرب؛ لأن عشرة في قوله: «عندي عشرة إلا ثلاثة» يختلف إعرابها باختلاف العوامل، وهي الجزء من الثلاثة المجعولة اسماً واحداً، فهذا مما أجمعوا على أنه خارج عن قانون اللغة العربية..... =

فلا يصح أن يكون المراد العشرة بكمالها في علي عشرة إلا ثلاثة **(وعدمه)** أي: دخول المستثنى في المستثنى منه **(خلاف الإجماع)** فلا يصح أن يكون المراد بالعشرة السبعة، فتعين أن يكون المجموع هو الدال على الباقي.

(وهما ممنوعان) يعني لا نسلم أن دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض؛ لأننا لا نحكم بأنه داخل بحسب الإرادة، وإنما دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية^(١).

ولا نسلم أن عدم دخوله على أنه مراد خلاف الإجماع؛ إذ لم يجمع إلا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه، وأما بمعنى أنه مراد فانتفاء دخوله وفق الإجماع.

(قوله): «ولا نسلم أن عدم دخوله على أنه مراد.. إلخ» أي: لا نسلم أن عدم الدخول بحسب الإرادة فقط خلاف الإجماع.

(قوله): «بالوجه الذي ذكرناه» وهو اعتبار ملاحظة المعاني الوضعية قبل القرينة واعتبار فهم السامع.

= لأن الجزء الأول مبني في مثله؛ لتتزيله منزلة صدر الكلمة من عجزها كالزاي من زيد. ثانيها: أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الكلمة في قولك: اشترت الجارية إلا نصفها؛ لعود الضمير إلى الجارية، وهو جزء الكلمة، فهو كعوده إلى الزاي من زيد أو إلى برق من برق نحره علماً محكياً، وأنه ممتنع. ثالثها: أن فيه مخالفة الإجماع؛ فإنهم أجمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل كما مر، وكون الثلاثة موضوعة لمعنى واحد لا يتصور فيه دخول ولا إخراج. والجواب: أن الإلزامات الثلاثة كلها غير لازمة؛ لأن الثلاثة الألفاظ التي هي عشرة إلا ثلاثة لم توضع لسبعة كما يتوهم، بل هي مستعملة في معانيها الإفرادية، عشرة في معناها، وإلا للإخراج، وثلاثة في معناها، والدال على السبعة هو المجموع بلازم التركيب؛ لأن الألفاظ موضوعة لها مركبة تركيب المزج، ولا على الحكاية، بل لأن الشيء يعبر عنه باسمه الموضوع له ويعبر بتركيب يصدق عليها إما بأن يزيد عدداً أو ينقص عدداً من عدد، كما يقال له: عندي أربعة وثلاثة، أو خمسة واثنين، أو عشرة ناقصة ثلاثة، ونحو ذلك مما يصدق على السبعة لا بأنه موضوع لها، فلا يرد خروجه عن قانون اللغة بعدم التركيب الموجب للبناء، ولا إعادة الضمير على جزء الاسم لذلك أيضاً، ولا مخالفة الإجماع من أن الاستثناء إخراج بعض من كل؛ لأن المفردات دالة على معانيها الإفرادية، العشرة نص في معناها، وإلا للإخراج، وثلاثة نص في معناها مخرجة من العشرة، وإسناد الخبر لم يكن إلا إلى ما دل عليه المجموع وصدق عليه، وهو الباقي بعد إخراج الثلاثة، لا إلى ما دلت عليه العشرة، فلا مخالفة ولا تناقض. اهـ المراد نقله.

(١) قبل القرينة واعتبار فهم السامع.

وقد أورد لإبطال هذا القول وجوه باطلة، وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله: **(ولا يرد خروجه عن قانون اللغة)** لأنه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات، ولا اسم مركب معرب أوله وهو غير مضاف^(١)، علم ذلك بالاستقراء.

(ولا) يرد أيضاً (إعادة الضمير على جزء الاسم^(٢)) وهو الجارية في نحو: «اشترت الجارية إلا نصفها»، والكناية عن الشيء بالضمير من خواص الاسم لأن الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع، فيلزم أن يكون المرجع اسماً، وكل اسم يدل على معنى، وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم، فلا يصلح مرجعاً للضمير^(٣).

(ولا) يرد أيضاً (مخالفة الإجماع) على أنه إخراج بعض من كل، لا يرد ذلك^(٤)

(لأن المفردات مستعملة في معانيها^(٥))، والمجموع يصدق على الباقي يعني أن المجموع من نحو: «عشرة إلا سبعة^(٦)» موضوع للباقي^(٧) بالوضع النوعي،

(قوله): «لأنه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات.. إلخ» الذي ليس على قانون اللغة هو التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعداً إذا جعلت اسماً واحداً كزيد وعمرو، وأما إذا كان بطريق الحكاية وإبقاء الألفاظ على ما كانت عليه من الإعراب والبناء كالتسمية بزيد منطلق فإنه جار على قانون اللغة، ذكره في الحواشي، وفيها كلام أبسط من هذا فخله من موضعه إن شاء الله تعالى، وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى بعضه بقوله: وأما النقض بنحو تأبط شراً.. إلخ.

(قوله): «لا يرد ذلك» تأكيد لقوله: ولا يرد، وقوله: «بالوضع النوعي» كما في سائر المركبات فإنها موضوعات بالوضع النوعي مع بقاء مفرداتها دالة على معانيها، وذلك أن الوضع النوعي هو الذي لا يختص بيادة معينة؛ إذ لم يضع الواضع خصوص لفظ المستثنى والمستثنى منه والأداة للباقي في كل مادة؛ لعدم تنامي الألفاظ الدالة على الباقي؛ فلا يمكن الوضع لخصوصية كل باق، بل الواضع وضع قاعدة كلية وهي أن كل مركب اشتمل على المستثنى والمستثنى منه والأداة فهو موضوع ودال على الباقي.

- (١) أي: ليس من لغتهم أن يعرب الجزء الأول من المركب وهو غير مضاف.
- (٢) عبارة العضد: ثانيها أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم.
- (٣) الحق أن ليس هنا مرجع ولا ضمير؛ إذ كل منهما على تقدير ما قاله هذا القائل لا يدل على شيء، بل هو كأحد حروف زيد.
- (٤) في إعادة متعلق الجار والمجرور -وهو قوله: ولا يرد- تنبيه على رجوع الدفع إلى الوجوه الثلاثة فافهم.
- (٥) هذه فائدة في أن المعاني الإفرادية لا تهجر في الموضوعات النوعية.
- (٦) في نسخ: إلا ثلاثة، وهو الأنسب بما يأتي.
- (٧) وهو ثلاثة.

والمعاني الإفرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية، فانتفى الإيراد الأول؛ لأنه لا تركيبٌ مزجيٌّ فيه، وإعراب جزئه الأول كإعراب المبتدأ مع الخبر، والإخراج حاصل^(١)؛ وبهذا يندفع أيضاً ما أورد من إبطال نصوصية العشرة مثلاً في مدلولها؛ لأن الإيراد مبني على أنها تصير مهملة في التركيب، وقد علمت بطلانه. وأما النقض^(٢) بنحو: «تأبط شراً، وبرق نحره» وبنحو: «أبي عبدالله» فليس بشيء^(٣)؛ لأن الأول من باب الحكاية، فالتركيب غير مقصود فيه، بل هو متشور نثر أسماء العدد، فليس ما نحن فيه كذلك.

(قوله): «كإعراب المبتدأ مع الخبر» إنها خصه لمشايبته لما نحن فيه؛ لأن للمبتدأ إعراباً وهو في صدر الجملة.

(قوله): «وأما النقض بنحو تأبط شراً» مما سمي به وهو مركب من ثلاث كلمات.

(١) فلا يرد الثالث من مخالفة الإجماع.

(٢) أي: نقض كونه خروجاً عن قانون اللغة.

(*) في حاشية السعد: اعلم أنه لا نزاع في التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعداً بطريق الإضافة وإجراء الإعراب المستحق على كل من تلك الألفاظ، مثل: أبي عبدالله وأبي عبدالرحمن، ولا بطريق الحكاية وإبقاء الألفاظ على ما كانت عليه من الإعراب والبناء، مثل: «برق نحره، وتأبط شراً»، والتسمية بزيد منطلق أو يبيت من الشعر أو بـ«ألم» ونحو ذلك متشورة نثر أسماء الأعداد من غير إعراب، وإنما الكلام في التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعداً إذا جعلت اسماً واحداً على طريق حضرموت وبعلمك من غير أن يلاحظ فيها الإعراب والبناء الأصليان، بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجري الإعراب المستحق على حرفه الأخير، وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع، صرح بذلك صاحب الكشف في بحث أسماء السور، ولا خفاء في أن عشرة إلا ثلاثة إذا جعل اسماً للسبعة كان الإعراب المستحق في صدره ولم يكن محكياً على أصل منقول عنه إذ يختلف إعراب العشرة بحسب العوامل، فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب، هذا تحقيق الحق في هذا الكلام.

(*) يريد والله أعلم أنه لا يجاب عن هذا الإيراد بأنه قد وجد التسمية بثلاثة ألفاظ؛ لأنه يقال: الفرق بين ما نحن فيه وبرق نحره وتأبط شراً أن ما نحن فيه لا تهمل فيه معاني المفردات، وما ذكر قد أهملت فيه معاني المفردات، وأبي عبدالله مضاف، والإيراد هنا في غير المضاف، والله أعلم. (السيد الصفي أحمد بن إسحاق رحمته الله).

(٣) فإن قيل: إنه لو أريد بالثلاثة واحد وعبر بها عنه لحكي كما حكي تأبط شراً، ويلزم آخره إعراباً واحداً كما لزم الجر في أبي عبدالله، فأجاب أنه لا حكاية ولا إضافة حتى يلزم إعراباً واحداً.

والثاني ثانيه مضاف، وهذا في التحقيق عين ما قيل من أن المراد في هذا القول^(١) التعبير عن السبعة بلازم^(٢) المركب^(٣) نحو: أربعة ضمت إليها ثلاثة، وكالتعبير عن الإنسان بمجموع مستوي القامة الضحاك بالطبع.

(و) أما القول (الثالث) فإنه (محتمل^(٤))، وهو إلى الثاني أقرب) يعني أنه محتمل

(قوله): «ثانيه مضاف» قد عرفت أن المركب من ثلاث كلمات إذا كان بطريق الإضافة فإنه ليس خارجاً عن قانون اللغة، فما ذكره المؤلف دفع للنقض بأبي عبدالله. وإنما قال: ثانيه مضاف مع أن أوله أيضاً مضاف بناء على أن محل الإشكال هو الثاني؛ إذ بزيادة إضافته على إضافة الأول حصل التركيب من ثلاث كلمات، وأما إضافة الأول فلا محذور فيها.

(قوله): «وهذا» الإشارة إلى ما ذكره المؤلف عليه السلام في المتن من كون المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي؛ إذ لو كانت الإشارة إلى ما في الشرح من كون المجموع موضوعاً لسبعة بالوضع النوعي لم يكن هذا عين ما قيل، وهو ما ذكره في شرح المختصر؛ لأنه لم يذكر أن هذا المركب موضوع لسبعة بوضع نوعي، بل ذكر أنه عبر عن السبعة بلازم مركب. ويحتمل أن المؤلف عليه السلام أراد بكونه عين ما قيل الاتحاد في حاصل المعنى وإن اختلفت الدلالة؛ فيصح كون الإشارة إلى ما في الشرح.

(قوله): «بلازم المركب» عبارة شرح للمختصر: بلازم مركب؛ إذ ليس التعبير بلازم المركب، بل بنفس المركب.

(١) أي: قول الباقلاني: إن المجموع من المستثنى والمستثنى منه والآلة بمنزلة اسم واحد.
(٢) وتظهر فائدة هذا الخلاف فيما لو قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة ووقع الاستثناء بعد موتها، فإن قلنا: ليس ببيان طلقت ثلاثاً، وإلا فثنتان. (غيث هامع).

(*) فهو - يعني عشرة إلا ثلاثة - موضوع للسبعة لا على أنه أمر وضع له وضعاً واحداً كما يتصور، بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب.

(٣) وهو عشرة إلا ثلاثة.

(٤) أي: يحتمل أن يعود إلى المذهب الأول وأن يعود إلى الثاني؛ لأنه لا شك أن المراد من قوله: «عندي له عشرة إلا ثلاثة» سبعة، فإن أراد أن إطلاق عشرة فيها مجاز وإلا ثلاثة قرينته فهو المذهب الأول بعينه، وإن أراد أن الثلاث الكلمات دالة على سبعة حقيقة فهو المذهب الثاني بعينه، وهو مصرح بأنه جعل «إلا ثلاثة» قيداً للعشرة حيث قال: هو معنى عشرة مخرج منها ثلاثة عندي له، فيعلم أن جعل القيد مع المقيد كدلالة الجزء مع الكل على معنى الكل أقرب من جعل القيد قرينة على أن المراد بالمطلق بمعنى المقيد مجازاً؛ لأن القيد بالجزء أشبه منه بالقرينة؛ فلذلك قال: وهو إلى الثاني أقرب، وبذلك تعلم أن الثالث ليس مذهباً مستقلاً؛ لرجوعه إلى أحدهما. وقد عرفت أن الاستثناء على القول الأول تخصيص؛ لأن المستثنى منه لم يرد به عموم، وعلى الثاني ليس بتخصيص؛ لأنه باق على عموم لم يرد به الخصوص أصلاً، وعلى الثالث محتمل لأن يكون تخصيصاً ويحتمل أنه ليس بتخصيص؛ لاحتحاله العود إلى المذهبين. (غاية لابن جحاف).

لموافقة كل من القولين؛ وذلك لأن المراد من قولك^(١): «علي عشرة إلا ثلاثة» هو السبعة قطعاً، فإن كان باعتبار أنها مدلول مجازي فهو الأول، وإلا فهو الثاني.

وتحقيق المقام: أن الأول جعل الاستثناء قرينة على أن المراد هو السبعة، والثاني^(٢) جعله جزءاً من الدال على المراد، والثالث جعله قيداً^(٣) فاحتمل كونه قرينة أو جزءاً، إلا أن اعتبار المقيد من حيث هو مقيد أقرب إلى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد؛ ولذا حكموا على الأخيرين بأنه حقيقة فيهما^(٤) كما

(قوله): «أن الأول جعل الاستثناء قرينة» لتصريحه بذلك كما تقدم، فلا يضر ما ذكره المؤلف رحمه الله في تقرير المذهب الأول وحيث ذكر أن المجاز هو الجارية المقيدة وحيث قال: فما لم يتم التقييد.

(قوله): «والثالث» فإنه جعل الاستثناء قيداً لا قرينة حيث ذكر أن المراد بالعشرة في قولك: علي له عشرة إلا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الإسناد فقوله: إلا ثلاثة ليست قرينة؛ إذ العشرة عنده حقيقة، ولا جزءاً؛ إذ السبعة مرادة عنده من العشرة فقط^[١].

(قوله): «إلا أن اعتبار المقيد» وهو العشرة للمقيدة بالاستثناء كما في المذهب الثالث.

(قوله): «من حيث هو مقيد» أي: من حيث التقييد بالثلاثة «أقرب إلى اعتبار المجموع» كما في المذهب الثاني؛ وذلك لأن القيد مع اعتبار الحيشة صار كالجزء للمقيد الذي لا يتم الكل إلا به.

(قوله): «من اعتباره» أي: للمقيد «في ذاته» أي: بالنظر إلى نفسه.

(قوله): «وهو مقيد» أي: والحال أنه مقيد، وذلك كما في المذهب الأول؛ لأنه اعتبر فيه استعمال العشرة في السبعة مجازاً بالنظر إليها نفسها لكن حال كونها مقيدة بالثلاثة؛ لأنه هو القرينة، فليس قرب هذا الاعتبار من المجموع كقرب الاعتبار الأول منه. قلت: لكن ينظر لم اعتبر قيد الحيشة في الثالث دون الأول؟ ولعله يقال: التجوز بالعشرة كما في القول الأول ليس من حيشة التقييد بالاستثناء، بل من حيث علاقة الكلية والجزئية، وأما القول الثالث فالعشرة فيه باقية على معناها، فلا بد لدفع التناقض والكذب من اعتبار الحيشة فتأمل، والله أعلم.

(قوله): «ولذا حكموا» أي: ولأجل أن الاستثناء في القول الثاني جزءاً لا قرينة وفي القول الثالث قريباً من الجزئية لا قرينة على التجوز أيضاً حكموا بأنه أي المستثنى منه^[٢] حقيقة فيهما، أي: الثاني والثالث جميعاً.

(١) في نسخ: في قولك.

(٢) في جواهر التحقيق في سياق تفسير كلام العضد ما لفظه: ويأن يحمل المذهب الثاني - وهو مذهب القاضي - على أن^[٣] المجموع حقيقة في السبعة، بمعنى أنه عبر عنها بالمركب كما يعبر عن النوع بالأجزاء العقلية من الجنس والفصل أو الخارجية، ويعبر عن الإنسان بالحيوان الناطق والبدن والنفس، وكما يعبر عن الشيء بالآزمه المركب، فيعبر عن السبعة بأنها أربعة وثلاثة لا بمعنى أن المجموع وضع لها وضعاً واحداً وجعل اسماً لها. اهـ المراد نقله والله أعلم.

(٣) وفي شرح جحاف على الغاية: فيعلم أن جعل القيد... إلخ الحاشية المارة فتأمل.

(٤) لكن قد سبق عن ابن الحاجب أنه مجاز فينظر.

[١] - ينظر في قوله: فقط.

[٢] - الأول أنه أي المجموع. (ح).

[٣] - في المطبوع: على المجموع. والمثبت من جواهر التحقيق.

صرحوا به في تقرير المذاهب.

وقد حمل بعضهم المذهب الأول على أن المراد بمجموع العشرة إلا ثلاثة هو السبعة مجازاً لا بالعشرة وحدها، فيكون كالثاني في استفادة السبعة بالمجموع وإن افترقا في كون الأول مجازاً والثاني حقيقة. وليس بشيء؛ لأن جمهور أهل العربية على خلافه، فقد صرح صاحب المفتاح بأن استعمال المتكلم للعشرة مجاز في التسعة وأن: «إلا واحداً» قرينة المجاز في قوله: «علي لفلان عشرة إلا واحداً»، ولأنه يلزم وجود المجاز بلا قرينة، وأنه غير جائز اتفاقاً، ولأنه يفهم من: «علي عشرة إلا واحداً» تسعة قطعاً من غير قرينة خارجية، فلو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازاً في التسعة لكان فهمها متوقفاً على القرينة الخارجية الزائدة على المجموع^(١)، واللازم بين البطلان.

[شرط الاستثناء الاتصال]

مسألة: الاستثناء (شرطه الاتصال) بالمستثنى منه، وهو أن يعد الكلام في العرف واحداً غير منقطع وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس أو سعال مانع من الاتصال الحقيقي، هذا مذهب أهل البيت عليه السلام، وعليه الأكثرون. لنا في ذلك وجهان: الأول قوله: **(وإلا لما استقر عقد ولا إيقاع)** يعني لو صح الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء من الإيقاعات كالعتق والطلاق، والتالي باطل.

(قوله): «وقد حمل بعضهم» هو شارح المختصر حيث قال: واعلم هداك الله القصد أن عشرة أخرجت منها ثلاثة للسبعة مجاز. وقد اعترضه في الجواهر بما ذكره المؤلف عليه السلام.

(قوله): «ولأنه يلزم وجود المجاز بلا قرينة» لأن التجوز بالمجموع، ولم تنضم إليه قرينة.

(قوله): «ولأنه يفهم من علي له عشرة.. إلخ» قال في الجواهر: وهذا الوجه غير الوجه الثاني فتأمل. قلت: لأن الثاني الفساد فيه لفرض لزوم مجاز بلا قرينة لا لفهم المعنى المجازي بغير قرينة، وفي الثالث الفساد فيه لفرض لزوم فهم مجاز بغير قرينة، وهو باطل.

(١) وهذا الوجه غير الذي قبله فتأمل، ذكر ذلك في جواهر التحقيق.

أما الملازمة فللقطع بأن تجويز الاستثناء يقضي بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها،
وأما بطلان اللازم فلما فيه من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية^(١)، وهو اتفاق.
والثاني قوله: **(ولا اتفاق أهل اللغة^(٢))** يعني أن المعلوم من أهل اللغة العربية
أنهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال، وأنهم لا يعدون قول من قال:
«علي عشرة» وقال بعد شهر: «إلا ثلاثة» منتظماً، بل يحكمون بأنه لغو.
(و) روي^(٣) (عن ابن عباس خلافه^(٤)) وهو القول بصحة الاستثناء وإن

(قوله): «ولا اتفاق أهل اللغة» هذا مبني على أن ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره متأول كما يشير إليه المؤلف رحمته الله.

(١) يقال عليه: هذا إنما يتمشى على القول بجواز انفصال الاستثناء مطلقاً، وأما على من قيده بشهر أو
بالمجلس أو بمقدار حلب ناقة غزيرة فلا؛ إذ لا تلعب ولا إبطال للتصرفات؛ لاستقرار العقد
والإيقاع بعد انقضاء الشهر ونحوه، والله أعلم. (من أنظار العلامة الحبشي). قلت: أقل حالة أن
يكون بالخيار، فإنه لا يستقر الملك إلا بعد إمضاء البيع وانقضاء مدة الخيار أو بطلانه -أي: الخيار-
بعد الرؤية المميزة مثلاً أو الرضا بالمعيب.

(٢) وسيأتي من المؤلف الإشارة إلى أن ما نقل عن الأئمة كابن عباس وغيره من أئمة اللغة يتأول
بتأويلات مذكورة في بسائط الفن فلا يقدح في دعوى الاتفاق، وكان القياس من المؤلف التعرض
لذلك هنا، والله أعلم.

(٣) ومن لطائف ما يحكى أن الرشيد استدعى أبا يوسف القاضي فقال له: كيف يذهب ابن عباس في
الاستثناء؟ فقال: يلحق عنده بالخطاب ويغير حكمه ولو بعد زمان، فقال: عزمت عليك أن تفتي به
ولا تخالفه، وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده متأنياً فيما يقوله، فقال: رأي ابن عباس يفسد عليك
بيعتك؛ لأن من حلف لك وبإيعك يرجع إلى منزله فيستني، فانتبه الرشيد وقال: إياك أن تعرف
مذهبه الناس في ذلك واكتمه. (من بعض حواشي شرح المحلي).

(٤) قال العلامة ابن القيم في شرحه لمنازل السائرین عند قول صاحب المنازل: قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنْزُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، يعني إذا نسيت غيره ونسيت نفسك في ذكر الحق إياك، انتهت - ما
لفظه: ليته لم يقل، فوالله ما عنى الله هذا المعنى ولا هو مراد الآية ولا تفسيرها عند أحد من السلف
والخلف، وتفسير الآية عند جماعة من السلف أنك لا تقل لشيء: أفعل كذا أفعل كذا حتى تقول: إن
شاء الله، فإذا نسيت أن تقولها فقلها متى ذكرتها، وهذا هو الاستثناء المترخي الذي جوزة ابن عباس
وتأول عليه الآية، وهو الصواب، فغلط عليه من لم يفهم كلامه ونقل عنه أن الرجل إذا قال لامرأته:
أنت طالق ثلاثاً أو قال: نسائي الأربع طوالق ثم بعد سنة يقول: إلا واحدة أو إلا زينب أن هذا الاستثناء
ينفعه، وقد صان الله عن هذا من دون غلمان ابن عباس بكثير فضلاً عن البحر حبر الأمة =

طال الزمان من غير تعيين، ومنهم من نقل عنه أنه يجوز تراخيه إلى سنة، ومنهم من نقل عنه إلى شهر، والأشهر في النقل عنه الإطلاق من غير تقييد.

قال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية^(١) قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى^(٢) الاستثناء ولو بعد سنة، وذلك **(كالتخصيص بغيره)** يعني أن الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص **(وهو منقوض بسائر المتصلات)**

(قوله): «وهو منقوض» هذا على القول باشتراط اطراد العلة، وهو المختار.

= وعالمها الذي فقهه الله في الدين وعلمه التأويل، وما أكثر ما ينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء بالأفهام القاصرة. اهـ كلامه بلفظه.

(*) وفي تاريخ بغداد لابن النجار في أثناء حرف الشين المعجمة أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو يقول لآخر: مذهب ابن عباس في تراخي الاستثناء غير صحيح، ولو صح لما قال الله لأيوب **عَلَيْكَ**: ﴿وَحُذِّ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ [يس: ٤٤]، بل كان يقول له: استثن فلا حاجة إلى التوسل للبر بذلك. فقال أبو إسحاق: بلدة يرد^[١] فيها رجل يحمل البقل على ابن عباس لا يستحق أن يخرج منها. (من شرح ألفية البرماوي). قوله: فلا حاجة إلى التوسل.. إلخ قال في التحرير وشرحه: (لنا لو تأخر) أي: لو جاز تأخير الاستثناء (لم يعين تعالى لبر أيوب **عَلَيْكَ** أخذ الضغث) وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب زوجته به في حلقه، أي يضربها مائة سوط ضربة لما ذهبت لحاجته فأبطت على ما روي، بل كان يقول: استثن من غير هذه الحيلة. وقد يقال: إن ذكر مخلص مخصوص عن الحنث لا ينفي جواز ما عداه، اللهم إلا أن يقال: ترك ما هو الأعلى إلى الأدنى لا يليق به تعالى، وذلك لأنه حيلة، والاستثناء ليس بحيلة، وفيه ما فيه.

(١) محمد بن خازم بمجمعتين التميمي مولا هم الضرير أحد الأعلام، عن الأعمش، وروى عنه أيضاً الأعمش وشيخه ابن جريج.

(٢) وقيل: لا يجب الاتصال لفظاً، بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به، كالتخصيص بغير الاستثناء، وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا، حتى لو قال بعد شهر: أردت إلا كذا، سمع منه، وذلك لأن هذا ليس ببعيد، ولو حمل على ظاهر قوله -وهو جوازه مطلقاً نوى أم لا- لكان بعيداً جداً. (عضد).

[١]- في المطبوع: يورد. والمثبت من شرح ألفية البرماوي.

[*]- لعل هذا الإيراد لا يتم إلا بعد إثبات أن جواز الاستثناء كان من دين أيوب **عَلَيْكَ** وليس بخاص لدين نبينا **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**، فالضرب بالضغث أحد الجائزين، فلا يبطل بالأمر به عدم جواز الآخر. تأمل.

من الشرط والصفة^(١) والغاية والبدل، فإن دليله يقتضي جواز انفصالها، وهو باطل بالاتفاق^(٢).

قالوا ثانياً: لو لم يصح لما صدر عن النبي ﷺ، والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الشرطية فلأنه ﷺ أفصح فصحاء العرب، وأما الاستثنائية^(٣) فلأنه روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: ((والله لأغزون قريشاً)) ثم سكت ثم قال: ((إن شاء الله)) رواه أبو داود.

ولأنه روي أن أهل مكة بعثوا رهطاً منهم إلى اليهود يسألونهم عن أشياء يمتحنون بها رسول الله ﷺ، فقالوا: أسألوه عن ثلاث فإن عرفها فهو نبي: سلوه عن أقوام ذهبوا في الأرض فلا يدري ما صنعوا، وسلوه عن رجل بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وسلوه عن الروح. فلما رجعوا سألو رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: ((غداً أجيبكم)) وتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۖ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف]، فقال: ((إن شاء الله^(٤))) رواه الحافظان محمد بن إسحاق في كتاب السير وأبو بكر البيهقي في دلائل النبوة.

ولا يقال: هذا شرط، وكلامنا في الاستثناء؛ لأن من جوز الفصل في أحدهما

(قوله): «وهو باطل بالاتفاق» سيأتي قريباً أن من جوز الفصل في الشرط جوزة في الاستثناء.. إلخ.

(١) وأيضاً الفرق بأن المخصص المنفصل مستقل ولذلك جاز انفصاله، بخلاف الاستثناء. (من بعض شروح المنهاج).

(٢) سيأتي له عن قريب ما يدل على عدم الاتفاق في الشرط كما ذكره في آخر هذا البحث.
(*) هذا يستقيم عند من يقول باشتراط اطراد العلة كما هو المقرر، وسيأتي في آخر الكلام بأن من جوزة في أحدهما جوزة في الآخر.

(٣) وهي المطوية المشار إليها بقوله: والتالي باطل.

(٤) ولا كلام يعود إليه ذلك الاستثناء إلا قوله غداً أجيبكم، فعاد إليه، فصح الانفصال بضعة عشر يوماً، وفيه المطلوب. (عضد).

جوزه في الآخر؛ إذ لا قائل بالفرق^(١).

قلنا: لا نسلم صدوره عن النبي ﷺ، وسكوته في الرواية الأولى يحتمل أن يكون من السكوت الذي لا يخل^(٢) بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل أن يكون غيره، وحينئذ يصار إلى الترجيح، والراجح هو الأول؛ لما تقدم من الدليل جمعاً بين الأدلة.

وأما في الرواية الثانية فلا نسلم أنه قال ذلك بطريق الإلحاق لخبره الأول؛ لجواز أن يكون المراد: أقول إن شاء الله، عند قولي: أفعل كذا، وهذا كما إذا قال قائل لغيره: «افعل كذا» فقال: «إن شاء الله»، أي: أفعل إن شاء الله.

(وقيل:) إن شرطه الاتصال **(في غير القرآن^(٣))، وهو قول (ساقط)** قاله بعض الفقهاء.

قال الجويني في البرهان: وإنما حملهم على ذلك خيال تخيلوه^(٤) من مبادي كلام

(قوله:) لا نسلم صدوره أي: تراخي الاستثناء لأنه متأول.

(١) هكذا في حاشية السعد.

(*) يقال: تقدم الاتفاق قريباً على عدم جواز فصل المتصل وعلى الخلاف في الاستثناء فينظر. (شامي). وأنه لا يجوز انفصال الشرط والغاية والبدل اتفاقاً، فكيف يقول هنا: لا قائل بالفرق؟ فليتأمل.

(٢) ضعف ابن الهمام في تحريره هذا الاحتمال؛ لأنه روى الحديث السابق هكذا: ألحق ﷺ: «إن شاء الله» بقوله: ((لأغزون)) بعد سنة فقال: وحمله -أي: الفصل- على السكوت لعارض مع نقل هذه المدة ممتنع.

(٣) وعلمه المحلي في شرح الجمع بقوله: لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء، فهو مراد له أولاً بخلاف غيره، وقد ذكر المفسرون أن قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] نزل بعد ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ [الخ [النساء: ٩٥] في المجلس، وقرأه نافع وغيره بالنصب أي: على الاستثناء، كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أي: على الصفة. اهـ كلامه والله أعلم.

(٤) وإعلم أن الشارح المحقق -يعني العضد- قد أخذ في بعض تعاليقه ذلك الخيال مذهباً، وزعم أن الكلام القائم بذات الله هو اللفظ والمعنى جميعاً وليس هو بمرتب الأجزاء حتى يلزم الحدوث، وإنما الترتيب في تلفظنا؛ لعدم مساعدة الآلة إلا على هذا الترتيب، وحمل المعنى في قول مشائخنا: إن الكلام الأزلي هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ، وأنت خير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتباً كان أو غير مرتب. (سعد).

(*) حاصل كلامهم أن تأخير الاستثناء في القرآن جائز باعتبار وصوله إلى المخاطبين، وإلا فهو أزلي شيء واحد.

المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين، وإن كان قد تأخر الاستثناء فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين.

وهذا من هؤلاء اقتحام في العمایات، وارتباك في غمرات الجهالات؛ إذ الكلام ليس في الكلام^(١) الأزلي، بل في العبارات التي تبلغنا، وهي محمولة على معنى كلام العرب نظماً وفصلاً ووصلاً، ولا شك أنه لا ينتظم من وضع العربية فصل صيغة الاستثناء عما يستثنى عنه.

وروي عن سعيد بن جبیر جواز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة، وهو قول ابن عباس بعينه.

وعن طاووس^(٢): هو على ثنيه ما دام في مجلسه.

وعن عطاء^(٣): يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة. ذكر ذلك كله النيسابوري.

وفي رواية أخرى عن سعيد بن جبیر: إلى أربعة أشهر.

وعن عطاء والحسن: ما لم يقيم من المجلس^(٤).

وعن مجاهد: إلى ستين.

وهذه الأقوال كلها ضعيفة؛ لما تقدم^(٥)، والمنقول عن هؤلاء الأئمة له تأويلات

مبسوطة في بسائط الفن.

(١) وفي شرح ألفية البرماوي في تضعيف القول بعدم اشتراط الاتصال في القرآن ما لفظه: وضعف هذا القول بأن كلام الله إن أريد به القديم فلا يوصف لا بإخراج ولا بإدخال، وإن أريد به اللفظ المنزل ولو إلى اللوح المحفوظ كما قال المقترح فذلك إنما [١] هو على أساليب كلام العرب، ما امتنع فيه يمتنع فيه، وما جاز فيه جاز فيه؛ لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب، فلا يكون مخالفاً للغتهم. تأمل.

(٢) ابن كيسان: واسمه العلم ذكوان، وقوله: ثنيه أي: استثنائه.

(٣) ابن أبي رباح.

(٤) وهو قول طاووس.

(٥) في قوله: ولاتفق أهل اللغة.

[١] - في المطبوع: بذلك فإنها. والمثبت من شرح ألفية البرماوي.

(و) من شروط الاستثناء **(عدم الاستغراق^(١))** فهو معطوف على الاتصال، فلا يصح أن يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا أكثر بالإجماع^(٢)، فمن قال: «لزيد علي عشرة إلا عشرة» لزمه عشرة، والاستثناء باطل. وأما استثناء المساوي^(٣) والأكثر فصحيح عند الأكثر.

(وقيل:) يشترط **(أن لا يزيد)** المستثنى **(على الباقي)** بعد الاستثناء، فيصح حينئذ استثناء المساوي ولا يصح استثناء الأكثر، وهذا قول الباقلاني في آخر أقواله وابن دُرستويه النحوي والحنابلة، ونقله ابن السمعاني وغيره عن الأشعري. وقال بعضهم: إنما يمتنع استثناء الأكثر إذا كان المستثنى والمستثنى منه عدداً صريحاً نحو: «علي له مائة إلا واحداً وخمسين»، بخلاف ما لو لم يكن صريحاً نحو: «خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزيف» فإنه يصح وإن كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين، وهو المقرر للحنابلة في تنقيحهم.

(وقيل:) يشترط **(أن ينقص منه)** فيكون المستثنى أقل من المستثنى منه، فلا يصح استثناء المساوي والأكثر، وهذا قول نقله الشيخ أبو إسحاق والآمدي وغيرهما عن الحنابلة، وقد روي عن الباقلاني وإن كان تصريحه بمنع استثناء الأكثر خاصة. قال^(٤) في مختصر التقريب: كنا على تجويز استثناء الأكثر دهرأً، والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك، ولم يتعرض لاشتراط الأقلية^(٥)، ولكن في تقريره للأدلة ما

(١) فلا يقال: علي له عشرة إلا عشرة.

(٢) نحو علي عشرة إلا اثني عشر. (شرح فصول للشيخ).

(*) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: ادعى جماعة منهم الآمدي وابن الحاجب الإجماع عليه، لكن الخلاف محكي في بعض المذاهب وإن كان شاذاً، ففي المدخل لابن طلحة في: «أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً» قولان عن مالك، كذا رأيت في، ونقله القرافي عنه، ونقل اللخمي عن بعضهم في: «أنت طالق واحدة إلا واحدة» أن الطلاق لا يقع؛ لأن الندم متلف بإمكان الرجعة، بخلاف ثلاثاً إلا ثلاثاً.

(٣) أي: للباقي، كعشرين من أربعين.

(*) في المطبوع: وأما الاستثناء المساوي.

(٤) الباقلاني.

(٥) حتى ييقن استثناء المساوي.

يشعر بمنع المساوي أيضاً، فلعله أخذ له هذا القول مما أشعرت به أدلته.
ونقل عن بعض أهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وإن كان أقل من
النصف^(١) نحو مائة إلا عشرة، بخلاف إلا خمسة.
قالوا: وأما قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]
فإنما سوغه كون الخمسين كالكسر؛ لأنها نصف مائة، فكأنه قيل: فليت فيهم عشر
مئين إلا نصف مائة، وفيه تعسف.

تنبيه:

قال بعض العلماء: المخالف في استثناء الأكثر والمساوي لا يخالف في الحكم،
وإنما يخالف في كون العرب استعملت ذلك، فلا يسقط حكمه في الأقارير وغيرها
عند الجميع.
قال بعض المانعين: إن ذلك وإن لم يسمع في العربية لكنه جائز في المعقول، ومن
ادعى فيه سماعاً فقد أخطأ^(٢).

(لنا) في الاحتجاج لصحة مذهب الأكثر (قوله عليه السلام) فيما يرويه (عن رب العزة)

(قوله): «لأنها نصف مائة» يقال: والعشرة نصف خمس المائة، فهي كالكسر.

(١) قال في الفصول: استقبح بعض اللغويين استثناء الجبر لا الكسر ولو كان الجبر أقل، إلى آخر ما هنا،
قال في الحاشية: الجبر ضد الكسر، قال القاضي عبدالله وابن أبي الخير: الجبر واحد العدد الذي
استثنيت منه، كالأحد من العشرة والعشرة من المائة والمائة من الألف، والكسر ما نقص^[١] عن
ذلك. قلت: فكسر العشرة نصف واحد، وكسر المائة خمسة مثلاً، وكسر الألف خمسون، ونحو ذلك.
(من الحاشية المذكورة).

(٢) احتج الجمهور على استثناء الأكثر بقوله تعالى: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ
ظُهُورُهُمَا﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فدخلت الآية؛ لأنها اختلطت بعظم، فبقي المحرم ثوب البطن وشحم
الكل، والقرآن أنزل على لغة العرب وأناف عليها في الفصاحة. (شيخ لطف الله).

[١]- في المطبوع: ما يقصر. والمثبت من حاشية الفصول.

واسع العطاء تبارك وتعالى، رواه مسلم^(١) وغيره من حديث أبي ذر: ((يا عبادي **كلكم جائع إلا من أطعمته**)^(٢) فاستطعموني أطعمكم)).

(قوله): «كلكم جائع إلا من أطعمته.. إلخ» الحديث ظاهر في الاستغراق؛ إذ من أطعمه الله هو الكل، وقد تأوله بعضهم بأن المراد بالجائع الهلوع، وهذا التأويل لا دليل عليه^[١]. وقيل: المراد كلكم محتاجون غير مالكين للرزق وأنا مالك الرزق. وقيل: الرزق العام هو مقدار الضرورة لا الزائد عليه، فالمستثنى هو الزائد. وقيل: المراد بالإطعام بسط الرزق، والقسمة بين العباد في ذلك تتفاوت بحسب الحكمة.

(١) أورد عليه بعض شراح الأربعين النووية سؤالاً فقال: فإن قيل: إطعامه تعالى عام للجميع لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، فما وجه الاستثناء؟ قلت: إطعامه عم نواله وإن كان عاماً للجميع لكنه ليس عاماً في كل وقت، والرزق المضمون أعني مقدار الضرورة عام لا الزائد عليه، فالمستثنى المأمور بالسؤال هو الإطعام في أي وقت سأل الجائع، وهذا الوقت غير معين فيعم كل وقت، أو المستثنى المأمور بالسؤال هو ذلك الزائد. وأجاب بعض الشارحين بأن المراد بالإطعام بسط الرزق والاختصاص بالبر ودفع الآفات والعاهات والبلبات، كأنه قال: كلكم محتاجون إلى إنعامنا، لكن الإنعام أصناف وله أوصاف، والقسمة بين العباد تتفاوت على حسب تفاوت قضايا الحكمة والتدبير، فقد تقتضي الحكمة البالغة بسط الرزق للبعض في وقت وقبضه لبعض آخر أو لذلك البعض في وقت آخر، فالعموم بجنس الإطعام والرزق والمخصوص لنوعه.

(*) وفي حاشية ما لفظه: الحديث ظاهر في الاستغراق؛ إذ من أطعمه الله هو الكل من العباد، وقد تأوله بعض المحققين بأن المراد بالجائع الهلوع، ولكنه يقال: الحديث آحادي، ودعوى الاتفاق من علماء الأمصار ممنوعة؛ لذكر المخالف في المسألة. (منقولة). قيل: كونه آحادياً غير خارج؛ إذ يكفي الظن في مدلولات الألفاظ كما تقرر غير مرة.

(٢) أورد مسلم والترمذي في صحيحيهما، وأورده محيي السنة في باب الاستغفار في المصابيح. (جواهر).

(*) في الاستدلال بالحديث القدسي نظر؛ لأن الظاهر إذا حمل عليه لفظ الحديث كان من الاستثناء المستغرق الذي لا يجوز كما هو مقرر بين الأصوليين؛ لأنه تعالى مطعم الخلق أجمعين، وإنما المراد منه التمثيل، أي: كلكم هلوع إلا من أقنعه، فالكلام برمته تمثيل من تشبيه الحالة بالحالة، أي: كلكم يطلب الزيادة على ما قسم له من الرزق إلا من التزم تقوى الله ورضي بما قسم له. (شيخ لطف الله). وعن السيد الحسن الجلال ما لفظه: ظاهر الحديث مستغرق؛ إذ هو تعالى مطعم الكل، ولا يقال: كثير من يموت من الجوع؛ لأننا نقول: القضية فعلية لا دائمة.

[١] - بل الظاهر أن الاستثناء من الأحوال، والمعنى كلكم ذو جوع، أي: كل واحد منكم واقع عليه ذلك في جميع الأحوال إلا حال شبع من أشبعته، هذا إن تكلفت لجعل الاستثناء متصلاً كما زعم الزخشي في: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾ [هود:٤٣]. (من نجاح الطالب).

وتقريرها بأن يقال: لو لم يجوز استثناء الأكثر لما صدر عن رسول الله ﷺ،
 والتالي باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأنه ﷺ أفصح العرب، وأما بطلان اللازم
 فللحديث المذكور، ولا شك أن من أطعمه الله أكثر. وهذا إنما يقوم حجة على من
 يمنع استثناء الأكثر على الإطلاق، وأما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا^(١).
 ولنا أيضاً: أنه لو لم يصح استثناء الأكثر لغة لم يتفق عليه علماء الأمصار (و) لكنه
 قد وقع (الاتفاق) منهم (على أنه لا يلزم من) قول المقر في إقراره: (علي عشرة إلا
 تسعة إلا واحد) ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل لا متنع
 الاتفاق عليه عادة، ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه يلزمه^(٢) العشرة لكون الاستثناء
 لغواً غير صحيح كالمستغرق^(٣). وهذا يقوم حجة على الجميع^(٤).
 هكذا قرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره، ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل
 على بطلان استثناء الأكثر ولزوم العشرة كلها^(٥).

(قوله): «لم يتفق عليه علماء فالأمصار» إن كان هذا إشارة إلى ما ذكر في التنبيه من أن المخالف في استثناء الأكثر
 والمساوي لا يخالف في الحكم لم يبق هذا حجة؛ لأنه يخالف في استعمال العرب لذلك، والكلام فيه، فينظر [١].
 (قوله): «إلا واحد» استثناء مفرغ من فاعل لا يلزم.
 (قوله): «لا متنع الاتفاق عليه» هذا في الأقاير، وقد تقدم في التنبيه عدم سقوط استثناء الأكثر فيها، وإنما الكلام
 في استعمال أهل اللغة، فلا يقوم هذا حجة.
 (قوله): «ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل.. إلخ» هذا يخالف ما تقدم في التنبيه من أن المخالف في استثناء الأكثر
 والمساوي لا يخالف في الحكم.

(١) فهو مع الجمهور.

(٢) سبق في تنبيه أن المخالف إنما يخالف في كون العرب استعملت ذلك، لا في الحكم فلا يسقط حكمه في
 الأقاير وغيرها عند الجميع فينظر. (منقولة). لا ورود لهذا الاعتراض مع قول ابن الإمام: هكذا قرر.

(٣) لأن الدليل الصحيح يمتنع الإجماع على رفضه. (من شرح جحاف).

(٤) على من يقول: إذا كان المستثنى عدداً صريحاً وغيره.

(٥) وهذا يدل على خلاف ما تقدم في التنبيه في أن المخالف في استثناء الأكثر والمساوي لا يخالف في
 الحكم فليُنظر، كذا وجد.

[١] - وقد اعترض عليه المؤلف آخر البحث فتأمل.

(قيل) في الاحتجاج للمانعين: لا شك أن الاستثناء خلاف الأصل، فإنه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار، ولكن خالفنا هذا الأصل في الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لأن **(الأقل)** قد **(ينسى)** لقلة التفات النفس إليه **(فيستدرك)** وهذا المعنى مفقود في المساوي والأكثر.

(قلنا:) لا نسلم فقدانه فيها **(و)** لكنه **(قد ينسى الأكثر)** كما إذا كان على إنسان ألف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائة وتسعة وتسعين وينسى أنه قد قضى ذلك فيقر بألف، ويذكر في الحال القضاء فيستدركه بالاستثناء، وإن كان الأكثر نسيان الأقل، على أنه لو كان ما ذكره صحيحاً لما صدر من الرسول ﷺ وأجمع عليه علماء الأمصار^(١).

(قوله:) «لا نسلم فقدانه أي: هذا المعنى «فيها» أي: المساوي والأكثر.
(قوله:) «ولكنه قد ينسى الأكثر» ينظر في صحة الاستدراك [١] عما قبله، فإنه موافق في المعنى لما بعده، ولو قال: وذلك أنه قد ينسى الأكثر لكان أولى.

(١) في شرح ألفية البرماوي: أنكر بعض أهل اللغة ورود مثل ذلك في اللغة، وأن ما استدلل به المجوزون من قوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الحجر] مع قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر] فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل به الاستدلال - يجاب عنه بجوابين: أحدهما: أن الاستثناء للمخلصين إنما هو من بني آدم، ولا شك أنهم أقل من الباقي، واستثناء الغاوين من جميع العباد، وهم الأقل؛ فإن الملائكة من عباد الله؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء]، وهم غير غاوين، وفي الحديث: ((أطت السماء وحق لها أن تظ ما فيها قدر أربع أصابع إلا وفيه ملك واضع جبهته ساجداً لله تعالى))، وقال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [الدثر: ٣١]. وكذا قوله تعالى فيما رواه مسلم وغيره من حديث أبي ذر: ((يا عبادي كلكم جائع إلا من أطمعته...)) الحديث مع أن المطعمين أكثر يجاب عنه بأن الملائكة من جملة العباد، ولا يوصفون بجوع وإطعام. ثانيهما: أن الاستثناء في: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر] منقطع بمعنى «لكن»؛ بدليل الآية الأخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢].
(*) فإنه مبني على أن سببية الاستثناء منحصرة في النسيان، وهو باطل؛ لوقوعه في القرآن، قال تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ [طه]. (من شرح ابن جحاف).

[١] - هو استدراك ما في الشرح من قوله: قلنا: لا نسلم فقدانه، فالمخالفة حاصلة فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[حكم الاستثناء الوارد بعد أمور متعددة]

(مسألة): اختلف في الاستثناء الوارد بعد أمور متعددة هل يكون استثناء من الجميع أو من الأخير فقط؟

ولا نزاع في إمكان رده إلى الجميع والأخير، وإنما النزاع في الظهور، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴿١﴾ [النور].

ولتحرير محل النزاع شروط^(٢): منها: أن تكون تلك الأمور جملاً كما عبر به الأكثرون، لا مفردات، فإن في كلام ابن الحاجب وغيره ما يؤخذ منه الاتفاق على أنه بعدها يرجع إلى الجميع^(٣).

ومنها: أن يكون بعضها معطوفاً على بعض^(٤) كما صرح به البعض ودل عليه أمثلة الآخرين وأدلتهم، وكلام البيانين يقتضيه؛ لأن الفصل إن كان لكمال الانقطاع فهو قرينة على أنه لا يعود إلى الجميع، وإن كان لكمال الاتصال فهو قرينة على عوده إلى الجميع، والنزاع إنما هو في المحتمل الذي لم تقم عليه قرينة.

قال بعض علماء الأصول: لا خلاف في عود الاستثناء إلى ما قام عليه الدليل من

(١) ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ إلى آخر الآية عندنا راجعة إلى الجمل الثلاث، إلا أن الأولى مخصصة بالقياس.. إلى آخر ما في شرح الآيات. وفي تيسير الموزعي: وعندي أن الملجئ لأبي حنيفة إلى رد شهادته.. إلى آخر ما فيه فخذ.

(٢) صوابه: ولمحل النزاع شروط.

(٣) لعدم استقلالها، كما لو قال: هند وفاطمة طالقان إلا أن يقدم بكر يوم كذا، فلا خلاف في عوده إلى الكل. وحكى في شرح الجمع قولاً للرافعي أنه كالوارد بعد الجمل، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فالاستثناء راجع إلى المنخنة وما عطف عليها حيث ذبحت وفيها روح.

(٤) في المخطوطات: أن يكون معطوفاً بعضها على بعض.

كل أو متقدم أو متأخر، وإنما الخلاف فيما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل على شيء من ذلك.

ومنها: أن يكون العطف فيها بالواو خاصة عند البعض، وعند آخرين أنه يشترط أن يكون بالواو ونحوها مما يقتضي المشاركة.

قال بعضهم: والتقييد^(١) بالواو إما لظهور حكم المسألة فيها أو لأن ما في معناها كالفرع عنها، أما ما لم يكن^(٢) في معنى الواو في الجمع كـ«لكن، وبل، وأو، ولا، وإما، وأم» فإن الاستثناء يعود إلى الأخيرة بلا نزاع.

وقد أشار المتن بقوله: **(قيل: وهو بعد جمل بالواو للجميع)** إلى هذه الشروط جميعاً، وهذا رأي الجمهور من أئمتنا والشافعية.

(وقيل:) إن الاستثناء يكون **(للاخيرة)** من الجمل خاصة، وهو مذهب الحنفية.

(قوله:) «فإن الاستثناء يعود إلى الأخيرة بلا نزاع» يقال: أما أم وأو وإما فالأقرب عوده إلى أحد غير معين؛ لأنها لأحد الشيئين مبهماً^[١].

(١) التقييد بالواو عبارة الإمام والأمدى وغيرهما، والإطلاق عبارة الإمام الرازي، والتعميم في الواو وأو وغيرهما عبارة القاضي أبي بكر. (سعد [والتصحيح منه]).

(٢) في شرح ألفية البرماوي ما لفظه: أما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع ولكن وبل وأو ولا وإما فلا يتأتى فيها ذلك كما ذكره بعضهم، وقال القرافي: لا يتأتى ذلك في «أو، وأم، وأما» لأنها لأحد الشيئين لا بعينه، وأما «بل، ولا، ولكن» فيحتمل أنها كالواو، فإن في كل من المعطوف بها حكماً وإن اختلف بالنفي والإثبات، ويحتمل المنع لاختلاف الحكم، وهي لأحد الشيئين بعينه، بخلاف «أو وأم وإما». وعبارة القاضي فيها إطلاق أي حرف كان من حروف العطف، ولكن ينبغي أن يحمل على ما في معنى الواو. نعم، يشكل على هذا التفصيل أن الماوردي وغيره مثلوا المسألة بآية المحاربة مع أن العطف فيها بأو، وحكى الرافعي الخلاف في بل قيليل الطلاق بالحساب فقال: لو قال: «أنت طالق واحدة بل ثلاثاً إن دخلت الدار» فوجهان، أحدهما وبه قال ابن الحداد: تقع واحدة بقوله: «أنت طالق» واثنان بدخول الدار؛ ردّاً للشرط إلى ما يليه خاصة، والثاني: يرجع الشرط إليهما جميعاً إلا أن يقول: أردت تخصيص الشرط بقولي: بل ثلاثاً.

[١] - يحقق؛ فإن قول البعض: بلا نزاع يقتضي بالإجماع، فلا يؤثر فيه كونهما لأحد الشيئين مبهماً، والله أعلم. (وزير). وقال الحيشي: الظاهر والله أعلم أن كلام هذا المحشى وهم منشأه كون الحكم في الثلاثة لأحدهما مبهماً، وأين الحكم من الاستثناء؟ فتدبر. (ح).

(وقيل بالوقف) إما **(لخفاء المدلول)** فلا يدري أنه حقيقة في أيهما **(أو لانتفاء القرينة)** يعني أن أهل اللغة قد استعملوه فيهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركاً، والمشارك يتوقف فيه إلى ظهور القرينة، والمفروض أن لا قرينة. والأول مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما. والثاني مذهب المرتضى الموسوي. وكلام ابن الحاجب يرجع إلى أحد هذين القولين، يظهر ذلك مع التأمل فيه. وهذان المذهبان^(١) يوافقان الحنفية في الحكم، وهو عدم الرد إلى غير الأخيرة بلا قرينة، لا في التخريج؛ لأن عدم ظهور التناول^(٢) غير ظهور عدم التناول^(٣).

(وقيل: إن تبين) في الجملة الثانية **(إضراب)** عن الجملة الأولى **(فلأخيرة)**

(قوله): «والأول» وهو هنا خفاء المدلول، وقوله: والثاني، وهو انتفاء القرينة. **(قوله): «مع التأمل فيه»** أي: في كلام ابن الحاجب حيث قال: والمختار إن ظهر الانقطاع فلأخيرة، أو الاتصال فلجميع، وإلا فالوقف. قال في شرحه: ويرجع هذا المذهب إلى الوقف؛ لأن القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة. لكن الذي ظهر من عبارة شرح المختصر رجوع مذهب ابن الحاجب إلى الوقف بالمعنى الثاني - أعني لانتفاء القرينة لا لخفاء المدلول - لقوله: عند عدم القرينة^[١]. **(قوله): «لا في التخريج»** عبارة شرح المختصر وحواشيه: وإن اختلفا في المأخذ. **(قوله): «لأن عدم ظهور التناول»** كما هو قول الواقفية. **(قوله): «غير ظهور عدم التناول»** كما هو قول الحنفية. وإنما كانا متغايرين لأن الثاني أخص من الأول.

(١) يعني مذهب الوقف ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم، وهو أنه إنما يفيد الإخراج عن مضمون الجملة الأخيرة دون غيرها، لكن عندهما لعدم الدليل في الغير، وعندهم لدليل العدم. (سعد). (٢) يعني أنه عندهما لعدم ظهور التناول، وهو عدم الدليل في غير الأخيرة، وعند الحنفية لظهور عدم التناول، وهو دليل عدم تناول غير الأخيرة، وهذا معنى اختلاف التخريج. (٣) كما هو قول الحنفية، وإنما كانا متغايرين لأن الثاني أخص من الأول، وإنما كان أخص لأن الحنفية قائلون بعدم التناول مع القطع به، بخلاف من يقول بالوقف فإنه لا يقول به على جهة القطع ولا به - يعني القطع -، بل يكون محتملاً للتناول وعدمه، فوقف عند الاحتمال.

[١] - ولقائل أن يقول: إن ظهور الاتصال والانقطاع المشار إليه بقول ابن الحاجب: وإلا... إلخ كائن^[٢] مع انتفاء القرينة ومع خفاء المدلول، وكان المؤلف أشار بقوله: مع التأمل فيه مع عدم خفاء المقام إلى ما وقع في شرح المختصر، فليتأمل، والله أعلم. (السيد أحمد بن إسحاق بن إبراهيم رحمته الله). **[٢] -** خبر إن.

يكون الاستثناء، **(وإلا فلجميع)** وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، وقال ابن برهان: إنه مذهب الشافعي.

ويظهر الإضراب في مسائل: منها: أن تختلف الجملتان نوعاً^(١) وقصة نحو: «اضرب بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني»، فإن الاستثناء يرجع إلى ما يليه؛ إذ لا شيء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى قصة أخرى ونوع آخر، وفي رجوع الاستثناء إليه^(٢) نقض للقول بأن المتكلم قد استوفى غرضه منه.

ومنها: أن يتحدأ نوعاً ويختلفا اسماً^(٣) وحكماً، نحو: «اضرب بني تميم وأكرم ربيعة إلا الطوال»، فإن استقلال^(٤) كل واحد من الكلامين ومبايئته للآخر مفيد للإضراب.

(قوله): «أن تختلف الجملتان نوعاً وقصة» لعل قوله: وقصة يدخل فيها الاختلاف في الحكم والاسم كما هو مقتضى المثال، فيكون قد حصل الاختلاف في النوع والاسم والحكم.

(١) يعني إنشاء خبراً. اهـ في حاشية ما لفظه: اختلاف الجملتين خبراً وإنشاء لفظاً ومعنى أو معنى فقط يوجب حذف الواو لكمال الانقطاع، فينظر في هذا المثال. (من خط السيد عبد القادر بن أحمد).
(*) أقول: هذا ليس من محل النزاع؛ لأن ذلك في الجمل المعطوفة بالواو، وليست الواو عاطفة، بل للاستئناف، وإلا لزم عطف الخبر على الإنشاء، فلا كلام في كون الاستثناء عائداً إلى الأخيرة لا غير، وقد صرح بذلك نجم الأئمة في باب الاستثناء فراجع، والله أعلم. (من خط السيد عبد الله بن حسين جحاف رحمته الله). كذا نقل من خط السيد عبد الله بن علي الوزير رحمته الله وكتب عليه: لم يرد المصنف أنه من محل النزاع حتى يتوجه عليه الاعتراض، بل أراد أن يفصل صور الإضراب، والشافعي موافق في عدم عود الاستثناء إلى الجميع فيها.

(٢) أي: المضرب عنه، وهو الإنشاء هنا.

(٣) نحو: ربيعة وبني تميم، وقوله: حكماً يعني إكراماً وإهانة.

(٤) فظهر بما ذكرنا أن «بل، ولكن، ولا» متبعية لأن تكون قرينة العود إلى الأخيرة، وأن: «أو، وإما، وأم» قرينة العود إلى واحد غير متعين، فيصير مجملاً، وأن «الواو، والفاء، وثم» ظاهرة في العود إلى الجميع إلا لقرينة من غيرها، وأما «حتى» فلا تأتي في عطف الجمل. ولا يخفى عليك أن حكم الشرط والصفة والغاية حكم الاستثناء فيما ذكرنا، وأنه قد سبق أن الاستثناء عند الحنفية لمجرد الإعلام بعدم التعرض لحكم المستثنى، فقولهم بعوده إلى الأخيرة لا ينتقض ذلك؛ إذ غايته أن الأخيرة مختصة بالإعلام بعدم التعرض لحكمه، وأما عدم التعرض فمشارك بينهما وبين ما قبلها، وبهذا يظهر ضعف القول بأن محل النزاع كون نحو «إلا» لمطلق الإخراج أو للإخراج من شيء واحد، فتأمل. (من شرح الطبري على الكافل).

ومنها: أن يختلفا في الاسم^(١) فقط من غير إضمار للحكم، نحو: «سلم على بني تميم وسلم على ربيعة إلا الطوال».

ومنها: أن يختلفا حكماً فقط من غير إضمار للاسم والحكم لا يشتركان في غرض من الأغراض، نحو «سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال».

قال أبو الحسين: الأشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثناء إلى ما يليه وإن لم يكن في الظهور كالذي تقدم؛ وذلك لعدول المتكلم عن الكلام الأول ودلالته على استيفاء غرضه منه.

وأما ما لا يكون الكلام الثاني فيه إضراباً عن الأول فيتين في مسائل: منها: أن يختلفا حكماً فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد، نحو: «سلم على ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال»، فإن الحكمين يجمعهما الإعظام.

ومنها: أن يختلفا حكماً فقط مع إضمار الاسم، نحو: «أكرم ربيعة واستأجرهم إلا من قام».

ومنها: أن يختلفا اسماً فقط مع إضمار الحكم، نحو: «أكرم بني تميم وربيعه إلا من قام»، فإن الاشتراك في الغرض والإضمار لا دلالة معهما على استيفاء الغرض من

(قوله): «في هاتين» يعني المسألتين الآخرتين، وهما الاختلاف اسماً فقط أو حكماً فقط من غير إضمار.

(قوله): «وذلك لعدول للتكلم» قيل: هذا تعليل لكون هاتين دون ما قبلهما في الظهور، والأظهر أنه تعليل لكون رجوع الاستثناء فيها إلى ما يليه أشبه، وأما علة كون الظهور دون ما تقدم فظاهر؛ إذ لم يحصل فيها إلا اختلاف واحد.

(قوله): «مع إضمار الاسم» لأن الإضمار قرينة الاتصال بالجملة المتقدمة.

(قوله): «مع إضمار الحكم» هذا الشرط لم يعتبره ابن الحاجب وشارحه [١]؛ لأن المقدّر كالملفوظ، وأما المؤلف عليه السلام فقرر كما ذكره أبو الحسين، وأشار إلى ما ذكره ابن الحاجب بقوله فيما يأتي: وإن كان الظاهر مع إضمار الحكم أنه من عطف المفرد.

(١) قال صاحب الجواهر: اختلاف الجملتين يكون إما نوعاً بأن تكون إحداها إنشائية والأخرى خبرية، وإما اسماً بأن يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في إحداها غيره في الأخرى، وإما حكماً بأن يكون المحكوم به في إحداها غير المحكوم به في الأخرى، وكثيراً ما يطلق الحكم على المحكوم به.

الكلام الأول، فيعود الاستثناء إلى الجميع، هذا محصل ما ذكره أبو الحسين في المعتمد. وحاصله: أن الجملتين إما أن يختلفا في النوع كالخبر والإنشاء^(١) أو في الاسم^(٢) المستثنى منه أو في الحكم^(٣) أو في الثلاثة^(٤) جميعاً أو في اثنين منها^(٥)، فهذه سبعة أقسام^(٦): ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة^(٧) إما أن يكون الثاني ضمير الأول أو لا^(٨)، وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة^(٩) أيضاً إما أن يكون الحكم في الثانية مضمراً أولاً، هذا ما يقتضيه كلامه، وإن كان الظاهر مع إضمار الحكم أنه من عطف المفرد.

(قوله): «أو في الاثنين منها» [١] يتحصل من هذا القسم ثلاثة أقسام، فتكون سبعة.

(قوله): «وهو ثلاثة» وهذه الثلاثة باعتبار كون الاسم ضمير الأول وعدمه ستة.

(قوله): «وما لا يختلف منها» أي: من السبعة.

(قوله): «وهو ثلاثة» يصير باعتبار إضمار الحكم وعدمه ستة.

(قوله): «وإن كان الظاهر.. إلخ» فلذا لم يعتبره ابن الحاجب.

(١) وكونهما أمراً ونهياً. (شرح فصول). يعني: ويتحدان حكماً واسماً، وذلك مثل: أكرم بني تميم والشجعان هم بنو تميم إلا الطوال. (من خط العلامة الصفي الجنداري). والظاهر أن يقال في الجملة الثانية: وينو تميم مكرمون.

(٢) يعني يختلفان اسماً ويتحدان حكماً ونوعاً، مثل: «اضرب بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال».

(٣) أي: يختلفان حكماً ويتحدان اسماً ونوعاً، مثل: «أكرم ربيعة وسلم على ربيعة إلا الطوال».

(٤) هذا هو الرابع، يعني يختلفان نوعاً واسماً وحكماً ولم يتحدا في شيء منها، مثل: «أكرم بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني».

(٥) أي: يختلفان في اثنين من هذه الأمور الثلاثة ويتحدان في واحد منها، فحيث اختلفا اسماً وحكماً واتحدا نوعاً مثل: «سلم على بني تميم وأكرم ربيعة أو ولا تضرب ربيعة إلا الطوال.. إلخ».

(٦) في الخبر والإنشاء، في الاسم المستثنى منه فقط أو في الحكم فقط أو في الثلاثة جميعاً، وهو واحد، أو في اثنين منها وهو ثلاثة: النوع والاسم، والنوع والحكم، والاسم والحكم.

(٧) لعلها ما اختلف النوع فقط وما اختلف الحكم فقط وما اختلف النوع والحكم.

(٨) كانت ستة.

(٩) لعله في نوع فقط أو اسم فقط أو في نوع واسم.

(*) مختلف النوع مختلف الاسم مختلفها. وفي حاشية: قوله: وهو ثلاثة أيضاً وهي النوع والاسم، أو

النوع والحكم، أو الاسم والحكم، هذه ثلاثة أقسام.

[١] - عبارة الشرح: أو في اثنين منها. (ح).

وما يختلف منها في الحكم وهو أربعة^(١): إما أن يشترك حكمهما في غرض كالتعظيم والإهانة أو لا. تكون الأقسام عشرين حاصلة من تضعيف ثلاثة وثلاثة وأربعة، سبعة منها صور ظهور الإضراب^(٢)، وهي ما لم يكن فيه شيء من الإضرار والاشتراك في الغرض، وثلاثة عشر صور ظهور عدم الإضراب، وهي ما كان فيها شيء من ذلك، والأمثلة غير خافية، فيكون الاستثناء في آية القذف للجميع لإضرار الاسم^(٣) والاشتراك في الإهانة كما صرح به أبو الحسين، وعدم

(قوله): «وما يختلف منها» أي: من السبعة.

(قوله): «والأمثلة غير خافية عليك» أما مثال الاختلاف اسماً مع الاتحاد في الحكم وعدم الاشتراك في غرض فيه خفاء، وقد مثله في الجواهر بقوله: سلم^[١] يا زيد على بني تميم وسلم يا عمرو على بني تميم، والغرض من أحدهما الاستئذان ومن الآخر للموادة والمشاركة.

(١) ينظر في تفصيل هذه الأربعة، الأولى: الاختلاف في الثلاثة «أكرم بني تميم وربيعة يستأجرون». الثانية: الاختلاف في الحكم «أكرم تميمًا واستأجر تميمًا». الثالثة: الاختلاف في الحكم والنوع «أكرم تميمًا وقيم مستأجرون». الرابعة: الاختلاف في الاسم والحكم «أكرم تميمًا واستأجر ربيعة». هذه أربعة، وسيأتي تفصيلها في حاشية الكتاب إن شاء الله. (من إملاء المصنف).

(*) لعلها بأن يقع الاختلاف في النوع والحكم والاسم، أو في الاسم والحكم، أو في النوع والحكم، أو في الحكم فقط. (٢) في حاشية ما لفظه: ينظر في ذلك، فالظاهر أن صور ظهور الإضراب عشر: ثلاث لم يضم فيها الاسم، وثلاث لم يضم فيها الحكم، وأربع لم يشترك حكم الجملتين فيها في الغرض، فهي عشر، كما أن صور ظهور عدم الإضراب عشر: ثلاث يضم فيها الاسم، وثلاث يضم فيها الحكم، وأربع يشترك فيها حكم الجملتين في الغرض، فتلك عشر. (من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد).

(٣) قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور]، الجملة الأولى مع الثانية مختلفتان نوعاً؛ لكون الأمر نوعاً والنهي نوعاً آخر، وحكما؛ لكون المسند في الأولى «اجلدوا» وفي الثانية: «لا تقبلوا»، وكذا مع الثالثة؛ لكون الأولى إنشائية والثالثة خبرية، والسند في الثالثة هم الفاسقون، مع الاشتراك في الغرض في الجميع، وهو الإهانة والانتقام، والثاني ضمير الأول، أي: الاسم الصالح للمستثنى منه في الجملة الثانية والثالثة ضمير يعود إلى ما عاد إليه ضمير الجملة الأولى، وهو الضمير المنصوب في: «فاجلدوهم»، والمرجع «الذين يرمون المحصنات»؛ لأنه يعود إلى اسم الجملة الأولى كما في المثال الثاني، أما أن اسم الجملة الثانية كذلك فظاهر، وأما أن اسم الجملة الثالثة كذلك فلا أن المستثنى منها فيها إما أولئك وهو إشارة إلى الذين يرمون، واسم الإشارة حكمه حكم الضمير في ذلك، وإما الموصول بصلته، وهو «الفاسقون»، وحكمه حكم الضمير، وإما الضمير المستثنى في الفاسقون. (من جواهر التحقيق).

[١] - شكل عليه في بعض النسخ، وعليه ما لفظه، الأظهر في التمثيل أن يقول: سلم على ربيعة وسلم على بني تميم، ويكون غرض التكلم بالتسليم على أحدهما التكريم وعلى الآخر الموادة؛ إذ الاسم المفروض الاختلاف فيه هو المستثنى منه كما عرفت. (من أنظار القاضي أحمد بن صالح بن أبي الرجال ح). لفظ الجواهر: فمضى انتفى الاختلاف رأساً واتحدت الجهات نوعاً واسماً وحكما انعدم ظهور الإضراب سواء وجد الشرطان أو لا؛ لأن الشرط بدون المشروط لا يؤثر، نحو سلم يا زيد على بني تميم وسلم يا عمرو على بني تميم، والغرض إلى آخر كلام المحشي، فتأمل فيه، يعني في كلام المحشي. (ح عن خط شيخه).

رجوعه إلى الجلد إن سلم لدليل خارجي كما يأتي إن شاء الله تعالى.
ولا يخفى عليك أن المراد بالعود إلى الأخيرة حيث كان الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الأمثلة، أما إذا كانت الجمل أكثر من اثنتين فإنه قد يعود إلى الأخيرة وإلى الأخيرتين وإلى أكثر، والتعويل على تبين الإضراب، فإذا قيل: «أضرب بني تميم وسلم على ربيعة وأكرم ربيعة إلا الطوال» رجع الاستثناء إلى الجملتين الأخيرتين دون الأولى لتبين الإضراب عنها دون الثانية، وعلى ذلك ففس.

(و) هذا القول قد (حمل) القول (الأول عليه) بناء على أن تبين الإضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الأخيرة بالاستثناء، وقد عرفت أن ذلك مما لا نزاع فيه، ومع عدم تبينه يتحقق الخلاف، فيكون عند الأولين ظاهراً في الرد إلى الجميع.

(واختير) أيضاً، يعني أن أكثر أصحابنا المتأخرين جعله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدماء، وذلك لوجوه:

الأول قوله: **(لأنه كالاستثناء بالمشيئة^(١) والشرط لاتحاد المعنى فيهما)** يعني أنه لو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يعد الشرط والاستثناء بالمشيئة الواقعان بعد حمل للجميع.
أما الأولى فلاتحاد المعنى في الاستثناء والشرط، وهو كون كل واحد منهما تخصيصاً بمتصل لا يستقل بنفسه، بل لا وجه لأجله يقال بوجوب رجوع الاستثناء إلى ما يليه إلا وهو قائم في الشرط، بل قال أبو طالب عليه السلام في المجزي: إن الاستثناء شرط في المعنى؛ لأن المستفاد منهما واحد، ألا ترى أنه لا فرق بين قولك: «القدفة فساق إن لم يتوبوا» وقولك: «إلا من تاب»، وكذلك لا فرق بين أن يقال: «اقتلوا المشركين إن لم يدخلوا في الذمة» وأن يقال: «إلا أهل الذمة».

(قوله): «إن سلم» إشارة إلى ما سيأتي في الجواب.

(قوله): «جعله المذهب» كصاحب الفصول، واعتمده في شرح الجوهرة.

(١) قالوا ثانياً: لو قال: «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله» عاد إلى الجميع اتفاقاً. (عضد).

وأما الثانية^(١): فلأنه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشيئة إلى الجميع، على أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة وغيرها، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك ما لم تصرف عنه قرينة جرياً على الأصل واتباعاً للاستقراء لا قياساً في اللغة.

(قيل:) يمكن الفرق بين الشرط والاستثناء بأن **(الشرط)** وإن تأخر فهو **(مقدم تقدير)** لوجوب تقدم الشرط على الجزاء، بخلاف الاستثناء.

(قلنا:) تقدير تقدمه **(على ما يرجع إليه)** فلم لا يتعلق^(٢) الشرط بما يليه ويقدر تقدمه عليه؟ ثم إن هذا الفرق على ما فيه لا يجري في الحال والصفة والظرف^(٣) وغيرها، وهو ظاهر.

الثاني قوله: **(ولأن العاطف^(٤) يصير الكلامين كالواحد)** بيان ذلك: أن واو العطف في المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلات، فكما أن الاستثناء

(قوله:) «لا قياساً في اللغة» إشارة إلى رد ما ذكره في شرح المختصر [١] من أن جعل الاستثناء كالشرط قياس في اللغة.

(قوله:) «على ما يرجع إليه» يعني فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع.

(قوله:) «لا يجري في الحال إلى قوله وغيرها» من المتعلقات؛ إذ ليست مقدمة تقدير.

(قوله:) «الثاني» يعني من الوجوه المستدل بها لما اختير.

(قوله:) «في المختلفات» نحو زيد وعمرو ويكر.

(قوله:) «في الأسماء المتماثلات» نحو الزيدون.

(١) المطوية، وهي بطلان اللازم.

(٢) في (أ، ج): يعلق.

(٣) فلا يقدر تقديم الحال على ذي الحال ولا الصفة على الموصوف ولا الظرف على المظروف.

(٤) أي: العطف يصير الأمور المتعددة سواء كانت جملاً أو مفردات كالمفرد، أي: كالأمر الواحد، فكما أن المفردات المعطوف بعضها على بعض في قولنا: «أضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة إلا من تاب» في حكم الأمر الواحد ويعود الاستثناء إلى الجميع فكذا الجمل المعطوف بعضها على بعض في قولنا: «أضرب الذين قتلوا وشربوا وزنوا إلا من تاب» في حكم الأمر الواحد، فيعود الاستثناء فيها إلى الجميع. والجواب: أن ذلك في عطف المفردات مسلم؛ إذ العطف في الأسماء المختلفة كالجمع في الأسماء المتفقة، وأما في عطف الجمل بعضها على بعض فممنوع. (أبهري).

[١] - بل وفي المختصر حيث قال: فإن الحق به فقياساً. (وزيرح).

في قولك: «جاءني الزيدون من ربيعة ومضر إلا الطوال» يعود إلى الجميع فكذلك في: «أكرم ربيعة واستأجرهم إلا الطوال»، ولا يتقضى ذلك بالجمليتين المتبايتين؛ لظهور عدول المتكلم فيهما عن الأولى.

الثالث قوله: **(ولاستهجان التكرار)** للاستثناء بعد كل جملة، فإنك إذا قلت: «اضرب من سرق إلا زيداً ومن زنى إلا زيداً ومن قتل إلا زيداً» كان ذلك قولاً مستهجناً، ولو لم يعد إلى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع إلى الجميع غير مستهجن، لتعينه طريقاً لأداء المقصود.

وأجيب بمنع الاستهجان إلا عند قرينة الاتصال، ولو سلم فإنها يستهجن لما فيه من الطول مع إمكان الاختصار بـ «إلا كذا من الجميع»^(١).

الرابع قوله: **(ودفعاً للتحكم)** وذلك لأنه صالح للجميع، واستعماله فيه كثير، فتخصيصه ببعض تحكم.

وأجيب بأن القرب مرجح فلا تحكم.

احتج أبو حنيفة وأصحابه بأن **(قالوا: آية القذف لم يرجع) الاستثناء (فيها إلى الجلد اتفاقاً)** وتقريرها: أن الاستثناء لو وجب رجوعه إلى جميع ما تقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٥] في آية القذف إلى الجميع، لكنه لا يرجع إلى الجميع؛ للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة.

(قلنا: إن سلم فللدليل) يعني لا نسلم أنهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها إلى الجمل الثلاث جميعاً؛ لأن المستثنى هو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

(قوله): «ولا يتقضى ذلك بالجمليتين.. إلخ» إشارة إلى جواب ما ذكره في شرح المختصر من أن ذلك ممنوع، فإن قولك: ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجاع ليست كالمفرد.

(قوله): «وأجيب بمنع الاستهجان إلا عند قرينة الاتصال» يعني أنه استهجن عند قرينة الاتصال، خاصة وأما عند عدمها فلا؛ لتعنيها طريقاً.

(قوله): «إلا كذا» بأن يقال: إلا كذا من الجميع.

(١) فيصرح بالعود إلى الجميع. (سبكي).

وَأَصْلَحُوا*، ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقدوف، وعند وقوع ذلك يسقط الجلد، فيصح صرف الاستثناء إلى الكل.

ولو سلم الاتفاق بناء على أن المستثنى هو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود إليه دائماً، بل قد يصرف عنه لدليل، وهاهنا كذلك، فإن الجلد حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة، وإنما يسقط بإسقاط المستحق.

(قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً: لو قيل: «علي (عشرة إلا اثنين)» لكان «إلا اثنين» **(للاخيرة)** وهو الأربعة، فيفيد استثناء الاثنين من الأربعة، فيلزم ثمانية. **(قلنا:)** إنما لم يعد إلى الأولى وهي العشرة لأنه **(تعذر)** عوده **(إلى الجميع)** لأن الشيء الواحد لا يكون مثبتاً منفيّاً، فلو عاد «إلا اثنين» إلى الجميع لكان مثبتاً لاستثنائه من المنفي وهو الأربعة منفيّاً^(١) لاستثنائه من المثبت وهو العشرة **(فتعين الأقرب)** مرجعاً له؛ لاعتماد اللغة للأقرب في غير موضع^(٢) **(ولو تعذر)** عوده إلى الأخير **(فلأول، مثل)** عشرة **(إلا اثنين إلا اثنين)** لاستحالة استثناء الاثنين من الاثنين، فيكون الباقي ستة^(٣) **(على أنه غير النزاع)** يعني أن هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع؛ لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض.

(قوله:) «ومنفياً لاستثنائه من المثبت» كما إذا قلت: جاء القوم ولم يجي العلماء إلا زيداً وزعمت أن الاستثناء عائد إلى الجملتين.

(قوله:) «للاقرب في غير موضع» كإعمال الثاني في باب التنازع، وإعمال الباء في القى بيده دون الفعل، وعود ضمير ضربته إلى عمرو في مثل ضرب زيد عمراً وضربته، وتعين سلمى للفاعلية في مثل ضربت سلمى سعدى، ذكره في الحواشي.

(١) في المطبوع: ومنفيّاً.

(٢) وكأنه لا قائل يقول: يعود إلى الستة؛ لعدم القرينة الدالة على عوده إليها مع عدم حرف العطف.

(٣) يقال: هلا حمل على التأكيد دون الاستثناء، فإن عورض بأن الأصل براءة الذمة أجيب بأن الإنسان على نفسه بصيرة، وقد أقر بعشرة واستثنى اثنين مؤكداً لها، وإنما يلزم استثناء الأربعة لو أتى بواو العطف. (شيخ لطف الله).

وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا بأن الرجوع^(١) إلى الجميع أولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة أيضاً؛ لأن ما يجوز على المقيد^(٢) يجوز على المطلق. وفيه: أن تعذر عوده إلى الكل أقوى قرينة صارفة له عن الأولى، ولا نزاع فيما قامت فيه القرائن.

(قيل) في الاحتجاج لهم ثالثاً: **(كمال)** الكلام **(الأول)** وإطلاقه عن المغيرات **(معلوم، ورفع)** أي: الكمال برفع البعض بالاستثناء **(مشكوك)** فيه، والشك لا يقاوم العلم.

(قلنا) ما قررتموه **(ممنوع)** فلا نسلم العلم بكمال حكم الأول؛ لأن تجويز كون الاستثناء من الجميع ينفيه قطعاً.

فائدة:

كان بعض الفضلاء^(٣) يقول: إن عود الاستثناء إلى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد، مع أنه يؤدي إلى أن يكون المستثنى في الآية مجروراً^(٤) ومنصوباً.

(قوله): «لأن ما يجوز على المقيد» وهو الجمل المتعاطفة بالواو «يجوز على المطلق» وهو ما كان الاستثناء تابعاً لأمر أعم من أن تكون مفردات أو جملاً، يعطف أو لا.
(قوله): «مجروراً» على البديل من لهم، والنصب على الاستثناء من ضمير فاجلدوهم أو من أولئك.

(١) وقيل: حاصل اعتذاره أنه إذا وقع الاتفاق على أنه في هذه الصورة عائد إلى الأخيرة فقط مع وقوع الاتفاق على أنه يرجع إلى الجميع في المفردات وأنه الأولى فكذلك يكون الحكم في المتعاطفة الأولى الرجوع إلى الأخيرة، أجاب بأنه ترك الأولى المتفق عليه وهو الرجوع إلى الجميع في المفردات بقرينة.
(٢) يعني المقيد بمحل النزاع، وهو الجمل المتعاطفة بالواو، والمطلق هنا ما كان استثناء فيه.. إلخ ما في سيلان. (سحولي).

(٣) قال في حواشي شرح المحلي: إنه الجلال القزويني.

(٤) على البديل من لهم، والنصب على الاستثناء من أولئك أو من لفظ لهم بكماله أو من ضمير: «فاجلدوهم». اهـ بل على الاستثناء من ضمير «فاجلدوهم» أو من «أولئك»؛ لأن البديل لا يكون إلا في غير الموجب كما في: «ولا تقبلوا». (من خط قال فيه: من خط السيد عبدالله بن علي الوزير رحمته الله).

وأجيب بأن من يجعل العامل «إلا» كالمبرد والزجاج وابن مالك لا يلزمه شيء من ذلك، ومن يجعل العامل الجملة بكمالها كما يعمل عشرون في الدرهم يقول: إنه حذف الاستثناء من المتقدم لدلالة المتأخر عليه^(١).

والأحسن في الجواب ما قاله بعض المحققين: إنه راجع إلى الجميع وتكون الجملة الأخيرة أولى بالعمل فيه إدخالاً له في باب تنازع العاملين فصاعداً لمعمول واحد، على أن سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو: «جاء زيد وأتى عمرو العاقلان». وقال النيسابوري: حقه في الآية عند الإمامين أن يكون منصوباً؛ لأن الاستثناء عند الشافعي يعود إلى الجميع ولا يمكن أن يكون الاسم معرباً بإعرابين مختلفين في حالة واحدة، لكنه يجب نصبه نظراً إلى الأخيرة، فتعين نصبه نظراً إلى ما قبلها أيضاً وإن جاز البدل في غير هذه المادة^(٢).

[الاستثناء من الإثبات نفى والعكس]

(مسألة: وهو) يعني الاستثناء (من الإثبات نفى وبالعكس^(٣)) عند

(قوله): «عند الإمامين» الشافعي وأبي حنيفة.

(قوله): «وإن جاز البدل» يعني حيث لم يلزم من ذلك إعرابان في حالة واحدة.

(١) لكنه بهذا التقدير يخرج عن المتنازع فيه، وهو العود إلى الجميع؛ إذ كل مقدر يعود إلى ما يليه، والأخير إلى الأخيرة.

(٢) يعني لو تأخر مقتضى البدل وهو كونه من كلام غير موجب مثلاً لو قيل: «وأولئك هم الفاسقون ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً». اهـ.

(٣) لفظ الاستعداد للموزعي: وهذا فصل في أحكام الاستثناء، وفيه مسائل: المسألة الأولى: الاستثناء من الإثبات نفى ومن النفي إثبات بطريق النطق عند الشافعي ومالك ونحاة البصرة، وذهب أبو حنيفة إلى أن الاستثناء بمنزلة الغاية لا يدل على نفي ولا إثبات، وإنما هو مسكوت عنه، وذلك كقولك: «قام القوم إلا زيداً» فإن الشافعي وموافقيه يخرجون زيداً من القوم ويحكمون عليه بعدم القيام بطريق النطق، فكأنه قال: «إلا زيداً لم يقم»، وأبو حنيفة يخرجهم من القوم ولا يحكم عليه بقيام ولا عدمه من جهة النطق، وإنما يحكم عليه بعدم القيام من جهة الإشارة والقرينة، وقد تخلفت الإشارة والقرينة، فيقع النطق الصريح بخلافه. اهـ المراد نقله.

أصحابنا والشافعية والجم الغفير، خلافاً للحنفية^(١).

(وإلا) يكن كذلك (لم يكف: لا إله إلا الله) في التوحيد، واللازم باطل بالإجماع.

بيان الملازمة: أنه إنما يتم التوحيد بإثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عما سواه، والمفروض أنه إنما يفيد النفي دون الإثبات، فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع^(٢) لما نافت معتقده ولا تم^(٣) بها إسلامه.

وأجيب بمنع الملازمة، فإن المخالف إنما يقول بأن الاستثناء من الإثبات لا يكون نفيًا ولا من النفي إثباتًا في النسبة الخارجية^(٤) لا في النفسية.

(قوله): «وإلا يكن كذلك» ظاهره أنه استدلال على طرفي المدعى، ولم يرد المؤلف ﷺ ذلك، بل هو استدلال على أحد طرفي المدعى، أعني العكس فقط.

(قوله): «وأجيب بمنع الملازمة.. إلخ» هذا الجواب ذكره في شرح المختصر، واعترضه في الحواشي بما ذكره المؤلف ﷺ فيما يأتي من الإلزام فيها هو العمدة، وقد أجاب عن هذا الإلزام في الجواهر بجواب كأن المؤلف ﷺ لم يرتضه؛ فلذا أغفله. وأعلم أن المؤلف ﷺ جعل منع الملازمة جواباً عن استدلال أصحابنا على أنه من النفي إثبات؛ إذ التقدير لو لم يكن من النفي إثباتاً لم يكف لا إله إلا الله في التوحيد، واللازم باطل، فإنه يكفي، فيكون حاصل منع الملازمة أنه ليس من النفي إثباتاً ويكفي في التوحيد؛ بأن يراد أنه لا يكون من النفي إثباتاً في النسبة الخارجية، وبكفايته في التوحيد بالنظر إلى النسبة النفسية، فإنه فيها من النفي إثبات، فيكفي إثبات الإلهية لله في النفس، لا في الخارج فلا دلالة للفظ عليه. ولا يخفى أن الجواب لا يفيد المقصود من كلمة التوحيد؛ إذ لا يقول المخالف بكفاية ثبوت الإلهية في النفس لا في الخارج، وذلك ظاهر، والشارح المحقق لم يورد ما ذكره المؤلف ﷺ جواباً عن هذا الاستدلال، إنما أورده جواباً عن استدلال آخر متنهض على طرفي المدعى، وهو الاستدلال بإجماع أهل اللغة على أنه من النفي إثبات وبالعكس، بأن حمل الشارح إجماع أهل اللغة على أن المراد أنه كذلك في النسبة الذهنية لا الخارجية، وأما الاستدلال بلزوم عدم كفاية كلمة التوحيد فأجاب عنه بجواب آخر، وهو أن دلالة كلمة الشهادة على التوحيد إنما هو بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي، وسيصرح المؤلف ﷺ بهذا في آخر البحث بقوله: وكلمة التوحيد يحصل بها الإيذان من المشرک ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع.

(١) قيل: فيها، وقيل: في الثاني فقط. (سبكي على المختصر). فإن أبا حنيفة جعل هناك واسطة بين النفي والإثبات، وهو عدم الحكم على المستثنى بنفي أو إثبات. (من متتهى السؤل والأمل للنيسابوري على المختصر). وقال أبو حنيفة: المراد بالاستثناء من النفي هو إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه من غير تعرض لنفيه ولا إثباته. (من حل العقد).

(٢) عبارة العضد: دهري منكر.. إلخ.

(٣) في نسخ: ولما تم.. إلخ.

(٤) قال سعد الدين: ومن الغلط الظاهر تفسير النسبة الخارجية بالنسبة اللسانية التي هي الذكر الحكمي.

بيان ذلك: أن الخبر يدل على نسبة نفسية^(١) لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر، فإن اعتبرت دلالاته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر^(٢)، وإن اعتبرت دلالاته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي أو من الإثبات دلالة على أن للمستثنى^(٣) حكماً مخالفاً لحكم الصدر، وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر.

ورد بأن ذلك مبني على إثبات الكلام النفسي وهو باطل، ولو سلم لزعمهم فيما هو العمدة في مآخذ الأحكام -وهو الإنشاء لعدم دلالاته على النسبة الخارجية- أن

(قوله): «لزمهم» فاعله قوله: أن الاستثناء... إلخ.

(١) فإن قيل: كما أن المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم النفسي فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي، وقد ذكر أن في الاستثناء إعلماً بعدم التعرض، وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة، فيكون فيه دلالة على المخالفة. قلنا: الإعلام بعدم التعرض للشيء ليس [١] إعلماً بعدم ذلك الشيء في الخارج، وعدم التعرض إنما يستلزم عدم الحكم الذكري أو النفسي لا الخارجي. (سعد).

(٢) أي صدر الجملة، وفي حاشية: صدر الكلام.

(٣) فلاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي؛ إذ لا دلالة في المستثنى على الحكم الخارجي أصلاً لا إثباتاً ولا نفيًا، ويدل على المخالفة بينهما في الحكم الذهني، فإن كان من الإثبات دل على أن الحكم الذهني الذي كان في المستثنى منه ليس فيه لخروجه عما تعلق الحكم الذهني الذي كان به [يعني التعلق]، وإن كان من النفي دل على أن الحكم الذهني الذي نفي عن المستثنى منه ثابت فيه؛ لأنه يعقل أولاً إثبات النسبة للعام ثم سلب عن غير المستثنى فيبقى على الإثبات [يعني المتعقل أولاً]. (جواهر [وما بين المعقوفات ليس فيه]).

(*) قال سعد الدين في الشرح الصغير في شرح قوله: فخير وإلا فإنشاء: أو تكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية. وفي بعض حواشيه ما لفظه: أو تكون نسبته بحيث يقصد أن لها نسبة خارجية يفهم منه أنه ثبوت النسبة الخارجية للنسبة المفهومة من الكلام أن يكون للكلام إشعار بأن لها نسبة خارجية، وهذا موافق لما ذكره رحمته الله في بعض مصنفاته أن للكلام اللفظي أمراً نفسياً هي نسبة قائمة بالنفس، فإن كان مدلوله النسبة النفسية فقط فإنشاء، وإن كان مع دلالة وإشعار بأن لها متعلقاً خارجياً فخير. والتحقيق كما يفهم من كلام بعض المحققين أنه نسبة واحدة في الذهن يلحقها اعتباران، فباختبار أنها نتيجة الضرورة أو البرهان مع قطع النظر عما في الذهن لها نسبة أخرى خارجية، أي: خارجة عن تلك النسبة ومغايرتها إياها بالاعتبار، والفرق بين الاعتبارين في الإخبار عما في النفس كما إذا قلت: «بعت» إخباراً عما في ذهنك دقيق. اهـ منه والله أعلم.

[١] - ويحتمل أن يكون جاهلاً.

الاستثناء يدل على أن للمستثنى حكماً مخالفاً للصدر، فلا يكون زيداً في: «أكرم الناس إلا زيداً» في حكم المسكوت عنه، بل محكوماً عليه بعدم^(١) الإكرام، وهم لا يقولون به.

وأيضاً نقطع أن قول القائل: «ما قام إلا زيد» يدل على ثبوت القيام لزيد، وإنكاره يكاد يلحق بإنكار الضروريات^(٢).

وأيضاً أجمع أهل العربية أنه من النفي إثبات، وذلك مما لا يحتمل التأويل.
(قيل) في الاحتجاج لمذهب الحنفية: قال رسول الله ﷺ: (لا صلاة^(٣))

(قوله): «بل محكوماً عليه بعدم الإكرام» الأولى أن يقال: محكوماً عليه بعدم إيجاب الإكرام؛ لأن هذا هو الكلام النفسي، وهو مقتضى عبارة السعد.

(قوله): «وأيضاً أجمع أهل العربية أنه من النفي إثبات» وكذا أجمعوا على أنه من الإثبات نفي أيضاً، ولم يذكره المؤلف، وسيصرح بذكره في آخر البحث، وصرح به السعد أيضاً، ووجه عدم ذكره هنا أنه مما يحتمل التأويل كما ذكره السعد في الحواشي حيث قال: وتأولوا كلام أهل العربية أنه من الإثبات نفي بأنه مجاز؛ تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً، بخلاف كونه من النفي إثباتاً فلا يحتمل التأويل، وسيأتي تصريح المؤلف ﷺ بما ذكرنا في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

(١) أقول: يمكن الجواب عن البحث الذي ذكره بوجهين: أحدهما: أن اللازم منه أن يكون زيد في هذا المثال محكوماً عليه بعدم إيجاب إكرامه هذا الإكرام لا أنه مما لا إيجاب للإكرام له أصلاً، والمراد بكونه مسكوتاً عنه أن لا يكون محكوماً عليه بالإكرام ولا بعدمه مطلقاً، على أن السكوت وعدم التعرض إنما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية، وهاهنا لم تتحقق النسبة الخارجية. وثانيهما: أن هذا الحكم وهو كونه مما لا يتعلق به الحكم الإيجابي لازم لا أنه مدلول اللفظ وكان مقصوداً للمتكلم بالدلالة اللفظية، فعدم إيجاب إكرام زيد لازم من الكلام، وأما مدلول الكلام فهو إيجاب إكرام من عدا زيد. (ميرزاجان).

(٢) واعترض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله: لا نسلم أن إنكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوي إنكار الضروري، وإنما يصح لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب العرف، وقد أثبتوها على ما اعترف به آنفاً، والإجماع على ما ذكر إن أريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا، وإن أريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فممنوع. (ميرزاجان).

(٣) لا خفاء أن مثل: «لا صلاة إلا بطهور» و«لا نكاح إلا بولي»، و«لا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة ولا عمارة إلا بالعدل ولا عدل إلا بالسياسة» إنما يدل على أن المستثنى منه مشروط بالمذكور لا يتحقق بدونه، وأما أنه يتحقق معه فلا، ولو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم الثبوت معه البتة، ولما كان الإشكال قوياً بالغ الشارح المحقق في تحقيق الجواب وتوضيحه. (سعد). وحاصله ما أشار إليه المؤلف بقوله: وأيضاً لا يخلو... إلخ.

إلا بوضوء^(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير والأوسط من حديث عيسى بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعاً، فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الإثبات للزم ثبوت الصلاة بمجرد الوضوء، وأنه باطل بالاتفاق.

(قلنا:) إنما ذلك **(مبالغة)** فلا يصح أن يكون الحصر فيه حقيقياً تحقيقاً، وإنما يكون من الحقيقي الادعائي، وذلك لأن الوضوء لما كان أمراً متأكداً جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم كأنه لا شرط لها غيره.

وأيضاً لا يخلو إما أن يكون المعنى: لا صلاة إلا صلاة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفاً مستقراً، أو إلا باقترانها بوضوء فيكون لغواً^(١)؛ لافتقار الجار والمجرور إلى متعلق، وذلك المتعلق هو المستثنى.

وأما المستثنى منه فعلى الأول مذكور، وهو النكرة المنفية، وعلى الثاني محذوف، وهو بوجه من الوجوه، والاستثناء مفرغ، وحيث لا نسلم أن قولنا: «لا صلاة^(٢) إلا بوضوء» يقتضي صحة كل صلاة ملصقة بالوضوء، بل لا يقتضي إلا صحة

(قوله): «حقيقاً تحقيقاً» الحقيقي يقابل الإضافي، والتحقيقي يقابل الادعائي. وهذا الجواب هو الذي اعتمده السعد، والجواب الآخر للشار إليه بقوله **عليه السلام**: «وأيضاً لا يخلو إما أن يكون.. إلخ» هو الذي اعتمده في شرح للمختصر. وقوله: «وأيضاً لا يخلو إما أن يكون للمعنى.. إلخ» يعني أن قولنا: «إلا بوضوء^[١]» ليس للمراد به إخراج الوضوء من الصلاة فثبت بثبوته، وذلك أننا لن نقل: لا صلاة إلا بالوضوء، بل قلنا: بوضوء، فلا بد من تقديم أمر يتعلق به قولنا: بوضوء، أي: لا صلاة إلا صلاة بوضوء.. إلخ.

(قوله): «مستقراً» صفة لصلاة^[٢].

(قوله): «ملصقة» في السعد: ملتصقة.

(١) فيه إشارة إلى أنه لغو وإن كان محذوفاً، قال بعضهم: المستقر ما تعلق بمحذوف من المتعلقات العامة، واللغو ما تعلق بخاص مذكور أو محذوف.

(٢) بوضوء صفة حذف متعلقة وانتقل الضمير إلى الجار والمجرور، فيكون ظرفاً مستقراً، وقوله: «إلا باقترانها بوضوء» المتعلق لفظ الاقتران، وهو مصدر لا يتحمل الضمير، فيكون الظرف لغواً على التقدير الثاني، التقدير لا صلاة بوجه من الوجوه إلا باقترانها بوضوء، وقوله: كذلك أي: ملصقة بالوضوء، وقوله: وأما من حلف.. إلخ فتقدير الإيراد أنه إن حكم بطلان عموم النكرة الموصوفة في قوله: لا أجالس إلا رجلاً عالماً لزم أن يحنث بمجالسة عالين أو ثلاثة؛ لأن المراد واحد فقط فقال: إنما يحنث لأن المراد بالمستثنى إلا نوع العلماء لا رجلاً واحداً فتأمل. (عن خط بعض العلماء).

[١] - يفهم من عبارة المحشي أن إلزام الحنفية بقوله: لا صلاة إلا بوضوء أن مرادهم لا صلاة إلا الوضوء، وليس كذلك، فتأمل في كلام المؤلف. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية بعد هذا ما لفظه: نعم لو كان المراد الجواب الأول لكن المراد الثاني فلا اعتراض.

[٢] - الصفة هو الظرف مع متعلقه لا مستقر، ولعل مراده هذا ولكن قصرت العبارة. (عن خط إسماعيل بن محمد ح).

صلاة بوضوء في الجملة^(١).

وكذا في الثاني لا يقتضي إلا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالوضوء في الجملة^(٢)، وذلك عند استجماع الشرائط^(٣).

وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة الملتصقة بالوضوء 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، فإن القول به مما قدح^(٤) فيه كثير من علماء الحنفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، ولا نزاع لأحد في أن من حلف: «لأكرمن رجلاً عالماً» أنه يبر بإكرام رجل واحد.

وأما من حلف: «لا أجالس إلا رجلاً عالماً» فإنما لا يحنث بمجالسة عالين أو أكثر لأن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد، على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق.

(قوله): «وما يقال.. إلخ» جوابه قوله: فضعيف.

(قوله): «في كل صلاة كذلك» إذ يكون المعنى كل صلاة بوضوء صحيحة، وهذا باطل؛ لأن بعض الصلاة الملتصقة بالوضوء باطلة، كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبغيرنية.

(قوله): «مما قدح فيه كثير من علماء الحنفية» فلا يصلح جواباً من قبلهم.

(قوله): «فضلاً عن القائلين.. إلخ» إذ لا يقولون بعموم الحكم في النكرة الموصوفة، فلا يتوجه إلزامهم بذلك.

(قوله): «ولا نزاع لأحد.. إلخ» عدل المؤلف عما ذكره في الجواهر من قوله: للقطع بأن مثل قولنا: أكرمت رجلاً عالماً لا يدل على إكرام كل عالم - لأنه اعترضه بأن عدم إكرام كل عالم بالفعل لعدم حضوره لا يلزم منه انتفاء دلالة على العموم، وما ذكره المؤلف عليه السلام من ذلك.

(قوله): «فإنه لا يحنث بمجالسة عالين.. إلخ» فلو كان رجلاً عالماً غير عام - بأن يكون المراد فرداً واحداً - لزم أن يحنث بمجالسة عالين أو أكثر.

(قوله): «هو النوع» فكأنه قال: لا أجالس هذا النوع.

(قوله): «لا يشترطون في العموم الاستغراق» بل يكتفون بالعموم البديلي^[١].

(١) لأنه مطلق لا عام. (فواصل).

(٢) فيكون شرطاً، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط. (فواصل).

(٣) كاستقبال القبلة وطهارة الثوب وغير ذلك.

(٤) في نسخة: يقدح.

[١] - شكل على قوله: البديلي، وعليه ما لفظه: الأظهر حذف البديلي؛ لأن العموم ما عدا الاستغراقي أعم من أن يكون بديلياً أو غيره. (رح عن خط شيخه). فالمراد به العموم في الجملة. (حسن بن يحيى الكبسي).

والثاني يختص بما إذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع. وقد استدل^(١) للحنفية بقوله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فإنه لو اقتضى الإثبات لزوم أن يكلف كل نفس بجميع وسعها؛ لأن وسعاً جنس مضاف فكان عاماً، فيصير التقدير: لا يكلف الله نفساً بشيء إلا بكل ما تسعه فإنها مكلفة، وليس كذلك.

وليس بشيء^(٢)؛ لأن العموم منتف بالإجماع، وأصل الإثبات باق في الباقي.

(قوله): «والثاني» يعني دلالة الكلام على أن علة الصحة هي الوصف.

(قوله): «ولم يعارضه قاطع» والمعارض هنا الإجماع [١] على أن من حلف لأكر من.. إلخ.

(قوله): «لأن العموم» أي: عموم وسعها «منتف بالإجماع» لأن الإجماع قائم على عدم عموم الجنس للمضاف هنا؛ إذ لا تكلف بكل ما في وسعها؛ إذ في وسعها القدرة على صلوات لم تكلف بها، فلا تتم الملازمة المشار إليها بقوله: لو اقتضى الإثبات لزوم.. إلخ.

(قوله): «وأصل الإثبات» أي: إثبات ما بعد الاستثناء باق لم يعارضه الإجماع؛ لأن الإجماع إنما عارض العموم، وأما إثبات المستثنى الذي هو المدعى فهو باق لم ينفه الإجماع. والحاصل أن المخالف استدل بلزوم إثبات التكليف للوسع العام، والمؤلف عليه السلام أجاب بإبطال العموم وإبقاء أصل الإثبات الذي هو المدعى.

(قوله): «باق» أي: أصل الإثبات. وإنا قال: أصل الإثبات لأن العموم صفة له [٢]، وقد انتفى العموم وبقي الأصل، وهو الإثبات؛ إذ لم ينفه الإجماع.

(قوله): «في الباقي» أي: من العموم بعد الاستثناء، وهو الوسع الواقع عليه التكليف.

(١) في شرح ألفية البرماوي ما لفظه: قال السبكي في شرح البيضاوي: وقع لي في بعض المجالس الاستدلال للحنفية بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، إلى قوله: ليس كذلك، قال: واستحسن ذلك والدي.

(٢) نقل معنى هذا الجواب البرماوي، وعبارته: قلت: لا يلزم من تعذر العموم في الشيء أن ينفى مدلوله، فنقول: انتفى العموم للإجماع فبقي أصل الإثبات. (من شرح ألفيته).

(*) على أن ابن أبي النجم حكى عن هبة الله المفسر القول بموجب هذه الآية ولكنها قد نسخت بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

[١] - ينظر؛ فلعل القاطع هو قيام الدليل على اعتبار غير الوضوء من الشروط. (حسن بن يحيى من خط حفيد مؤلف الروض).

[٢] - بل صفة للوسع كما صرح به أولاً بقوله: للوسع العام فتأمل. (ح عن خط شيخه). وفي حاشية: وإنا قال: أصل الإثبات لأنه قد انتفى العموم وبقي الإثبات، قال: أهد من خط سيلان.

واعلم أن المشهور^(١) من كلام غير الحنفية أن الاستثناء من الإثبات نفى متفق عليه، وإنما الخلاف في العكس، والمذكور^(٢) في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفياً ولا من النفي إثباتاً، وإنما هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء، ومعناه أنه أخرج

(قوله): «واعلم أن للمشهور من كلام غير الحنفية.. الخ» يعني أن ما نسبته للمؤلف عليه السلام إلى الحنفية في صدر المسألة مبني على ما في كتب الحنفية، فلا يرد أن المشهور من كلام غير الحنفية - كالشافعية - أن الاستثناء من الإثبات نفى متفق عليه.

(قوله): «وإنما هو تكلم بالباقي.. الخ» اعترض هذا في الجواهر بأن مذهب الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من أن الاستثناء [١] بعد الإخراج، ولا حكم في الاستثناء أصلاً لا بالنفي ولا بالإثبات، فما أورده ابن الحاجب على الحنفية فهو وارد عليه [٢].

(١) وفي الفواصل ما لفظه: واعلم أن كثيراً من أهل الأصول كالرازي وغيره إنما يحكي خلاف الحنفية في أن الاستثناء من النفي إثبات، وأما أنه من النفي إثبات فيجعله محل اتفاق، وهذا لا يوافق ما نقل عنهم من تأويل إجماع أهل العربية أنه من الإثبات نفى وبالعكس بما قد عرفته، فإنه لو كان محل اتفاق فيما ذكر لما احتاجوا إلى ذلك التأويل، فإنه لا يتم إلا فيما هو محل الوفاق، وأما انطباقه على أنه من النفي إثبات فغير صحيح كما لا يخفى، وأيضاً فلا استدلال بالحديث - أي حديث: ((لا صلاة إلا بوضوء)) - يدل على بطلان دعوى الاتفاق، فإنه صريح في مخالفتهم لتلك الدعوى [٣].

تنبيه: الخلاف المذكور هل يجري في الاستثناء المفرغ؟ قيل: الظاهر أنه لا يجري فيه، وأن الاستثناء فيه إثبات قطعاً؛ لأن قولك: «ما قام إلا زيد» ليس هناك شيء يثبت له القيام ويكون فاعلاً إلا زيد، فيكون متعيناً للإثبات، بخلاف قولك: «ما قام أحد إلا زيد»، وقد حكى القرافي الخلاف عن الحنفية في العقد المنظوم كما نقله البرماوي، وأنهم أجروا الخلاف في المفرغ أيضاً. قال: ويلزمهم أن يعربوا «زيداً» في: «ما قام إلا زيد» بدلاً فاعلاً [٤]، ويكون الفاعل مضمراً، أي: ما قام أحد إلا زيد، ولكن حذف الفاعل ممتنع عند النحاة. قال البرماوي: لكنه لا بد في الاستثناء المفرغ من معنى محذوف مستثنى منه وإن لم يقدر لفظه على الراجح، فالقول بجريان الخلاف فيه غير بعيد. قلت: فظاهر كلام ابن الحاجب في دفع استدلال الحنفية بحديث: ((لا صلاة إلا بطهور)) حيث قال: والقول بأنه منقطع بعيد أنه مفرغ، وكل مفرغ متصل؛ لأنه من تمامه. (لفظ الفواصل).

(٢) أقول: وأما التوفيق بين ما في كتب الشافعية وبين المذكور في كتب الحنفية فبأن المراد بما في كتب الشافعية أن الاستثناء من الإثبات نفى اتفاقاً أعم من أن يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة أو بملاحظة المقدمة الخارجية كالبراءة الأصلية على ما فصله الشارح المحقق، وقد أشرنا إليه فيما سلف. (ميرزاجان).

[١] - ظنن في نسخ بالإسناد.

[٢] - وقد تقدم التنبيه عليه هنالك نقلاً عن الحواشي.

[٣] - لعل هذا غير مستقيم، فالاستدلال بالحديث فيما هو محل الخلاف وأنه من النفي إثبات، فليس فيه صراحة في مخالفتهم لتلك الدعوى. (من خط مؤلف الروض النصير قال: من خط السيد شرف الدين دامت فوائده).

[٤] - في المطبوع: بدلاً فاعلاً. والمثبت من شرح ألفية البرماوي.

الاستثناء^(١) وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى، ففي مثل^(٢): «علي عشرة إلا ثلاثة» إنما لم تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية^(٣) لا بدلالة الكلام، وفي مثل: «ليس علي إلا سبعة» إنما تثبت السبعة بحسب العرف وطريق الإشارة لا بحسب دلالة الكلام.

وكلمة التوحيد يحصل بها الإيمان من المشترك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع^(٤)، ويؤولون كلام أهل العربية أنه من الإثبات نفي^(٥) بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم، من باب إطلاق الأخص على الأعم والملزوم على اللازم^(٦)، وفي هذه التأويلات من التعسف ما ترى، مع أنه إن احتمل إجماع أهل العربية على كونه من الإثبات نفياً ما ذكره من التأويل فمن أين لهم تأويل لما أجمعوا عليه من كونه من النفي إثباتاً؟

(قوله): «الأخص» وهو الحكم بالعدم «على الأعم» وهو عدم الحكم.

(قوله): «والملزوم» وهو الأخص «على اللازم» وهو الأعم.

(١) عبارة العضد: أنه أخرج المستثنى.

(٢) هذا بالنظر إلى ما يفهم من ظاهر اللفظ إذا أقر، أي: حكمنا بما ذكر لا من دلالة اللفظ، بل يحكم بالبراءة أو بالعرف، وكذلك كلمة التوحيد إذا قال: «لا إله إلا الله» لم يفهم إثبات الإلهية لله من اللفظ في إسلام الكافر، بل حكمنا بذلك بحكم عرف الشرع، فتعامله بما فهمناه من السوق. هذا كله بالنظر إلى النسبة الخارجية، وأما النسبة النفسية فقد تقدم عنهم إثبات الحكم للمستثنى ونفيه عنه، وفيه ما مر، فتأمل هنا وما مر في صدر المسألة. (عن خط بعض العلماء).

(٣) وعدم الدلالة على الثبوت، وقوله: لا بدلالة الكلام يعني على عدم الثبوت. (سعد).

(٤) فإن ظاهر حال كل متلفظ بها أنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل. (من حاشية ابن أبي شريف).

(*) ولما ذكر ابن دقيق العيد في شرح الإمام قول الحنفية في كلمة التوحيد: إنها لا تدل على ثبوت الإلهية بحسب الوضع بل يعرف الشرع واستدلأهم والجواب عنه قال: وكل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لإثبات مقصود التوحيد، وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لأمر زائد، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك لكان أهم المهات أن يعلمنا الشارع ما يقتضيه بالوضع من غير احتياج لأمر آخر، فإن ذلك هو المقصود الأعظم في الإسلام.

(٥) بخلاف كونه من النفي إثباتاً فلا يحتمل التأويل.

(٦) المراد من لزوم الانتقال في الجملة كما تقرر في علم البيان، لا لزوم الذهني المعبر في دلالة الالتزام. (علوي).

[حكم تعدد الاستثناء]

(مسألة: ^(١)) في حكم تعدد الاستثناء فنقول: (إذا توالى ^(٢)) مثل: «جاءني المكيون إلا قريشاً إلا هاشماً إلا عقيلاً» و«علي عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة إلا واحداً» (فكل تال) مستثنى (من متلوه ^(٣)) إن أمكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه، وهذا مذهب البصريين والكسائي ^(٤).

وقال بعض النحاة: تعود المستثنيات كلها إلى المذكور أولاً إن لم تستغرقه، وإلا بطل ما وقع به الاستغراق، وبه أجاب أبو يوسف حين سأل الكسائي فيمن قال: «له علي مائة إلا عشرة إلا اثنين» فقال: تلزمه ثمانية وثمانون ^(٥).
وقال بعضهم: باحتمال الأمرين، فيعمل في الإقرار باليقين ^(٦) ويلغى المحتمل.

(قوله: «إن أمكن وكانت غير متعاطفة إذ غير الممكن وكذا المتعاطفة سيأتي حكمها قريباً إن شاء الله تعالى».

(١) لم يذكر ابن الحاجب هذه المسألة.
(٢) في شرح ابن جحاف: والاستثناء يتعدد ويتوالى نحو: له علي عشرة إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة ونحو ذلك، فإذا توالى فكل تال مستثنى من متلوه لا من الأول، وكل وتر من المستثنيات منفي وكل شفيع منها مثبت إذا كان الاستثناء من الموجب، وبالعكس فكل وتر منها مثبت وكل شفيع منها منفي إذا كان الاستثناء من غير الموجب، فلو قال: له علي عشرة إلا تسعة إلا ثمانية، ثم كذلك حتى ينتهي إلى الواحد كان اللازم خمسة؛ لأنه إذا قال: له علي عشرة إلا تسعة انتفت التسعة، فإذا قال: إلا ثمانية ثبتت الثمانية وانضمت إلى الواحد فصارت تسعة، فإذا قال: إلا سبعة انتفت السبعة، وإذا قال: إلا ستة ثبتت الستة وانضمت إلى الاثنين فكانت ثمانية، فإذا قال: إلا خمسة انتفت منها خمسة، وإن قال: إلا أربعة ثبتت وانضمت إلى الثلاثة فصارت سبعة، وإذا قال: إلا ثلاثة انتفت منها ثلاثة، وإذا قال: إلا اثنين ثبتا وانضما إلى الأربعة فصار الجميع ستة، وإذا قال: إلا واحداً انتفى الواحد فيكون اللازم خمسة. وكذلك اللازم خمسة أيضاً لو قال: ليس له علي عشرة إلا تسعة ثم كذلك إلى الواحد، إلا أن كل وتر مثبت وكل شفيع منفي، (إلا متعاطفة) نحو: له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين (أو لا يمكن الاستثناء من المتلو) لكونه مستغرقاً نحو: له علي عشرة إلا اثنين إلا اثنين (فمن الأول) فيكون اللازم واحداً، وفي الثاني ستة؛ لأجل الواو في الأول، وحملاً للكلام على الصحة في الثاني، هذا حيث أمكن رجوعهما إلى الأول، وإلا كان الثاني لغواً نحو: له علي أربعة إلا اثنين إلا اثنين، فيكون اللازم اثنين.

(٣) لا من الأول. (شرح غاية لجحاف).

(٤) وهو المختار.

(٥) وعلى الأول اثنان وتسعون.

(٦) وهو الأقل.

(و) على المختار^(١) (كل وتر) من المستثنيات - والوتر: المستثنى الأول والثالث والخامس وعلى هذا- (منفي) خارج (وكل شفع) منها وهو: الثاني والرابع والسادس ونحوها (مثبت) داخل حيث كان الاستثناء (من الموجب) كما مثلناه، فيكون: قد جاءك المكيون غير قريش مع جميع بني هاشم إلا عقيلاً، ويلزمك بالإقرار سبعة؛ لأنك أخرجت خمسة من العشرة فبقي خمسة، وأدخلت معها ثلاثة صارت ثمانية، ثم أخرجت منها واحداً، فيكون الباقي سبعة.

(و) هو (بالعكس) إذا كان (من غيره) أي: من غير الموجب، فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج. فإذا قلت: ما جاءني المكيون إلا قريش إلا هاشماً إلا عقيلاً فقد جاءك من المكين جميع قريش مع عقيل إلا هاشماً، وإذا قلت: ما له علي عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة إلا واحداً لزمك بالإقرار ثلاثة؛ لأنك أثبت بالاستثناء الأول خمسة، وأخرجت منها ثلاثة فبقي اثنان، وضممت إليهما واحداً، فيكون الباقي ثلاثة.

(إلا^(٢)) إذا كانت الاستثناءات (متعاطفة أو لا يمكن من المتلو) بأن تستغرقه (فمن الأول) وهو المذكور قبلها (مع الإمكان) لرجوع الجميع إلى المذكور أولاً بأن لا تكون مستغرقة له.

أما المتعاطفة فلأن العطف يقتضي^(٣) التشريك، ولما كان الاستثناء الأول راجعاً إلى المذكور قبله كان ما بعده كذلك؛ لتحصل فائدة العطف، وذلك حيث يمكن إرجاع الاستثناءات كلها إلى المذكور أولاً بأن لا تستغرقه، وإلا بطل ما وقع به الاستغراق.

وأما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها إرجاع كل تال إلى متلوه فلأنه يجب حمل الكلام على الصحة ما أمكن، فإذا تعذر من المتلو وأمكن من المذكور أولاً وجب،

(١) وهو كون كل تال من متلوه يصير كل وتر... إلخ.

(٢) لكن ينظر هل تعد المعطوفات مع كثرتها منقطعاً باعتبار ما طال التراخي بينه وبين ما قبله، مثلاً لو قال: علي له ألف إلا واحداً وإلا واحداً حتى يبقى عشرة؟ ثم الظاهر والله أعلم أن ما يكون الشفع مثبتاً والوتر منفيّاً أو العكس إن لم يكن جواب دعوى صادرة كذلك، كما لو قيل: عليه لي ألف إلا عشرة وإلا خمسة، وقال المدعى عليه: ما علي ألف إلا عشرة وإلا خمسة. (ع). والله أعلم.

(٣) نحو: له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين، فلا يلزمه في هذه الصورة سوى درهم. (شرح جمع الجوامع).

فإذا قلت: علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة كان اللازم خمسة^(١)، وهذا مذهب الجمهور. وقال الفراء هنا أيضاً: إن الوتر وهو الاثنان منفي خارج، والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل، فيكون معنى عشرة إلا اثنين ثمانية، وقولك: إلا ثلاثة إدخال فتزاد على الثمانية، فيكون الإقرار بأحد عشر. وهو في غاية الضعف؛ لأن الاستثناء بعد المنفي إنما يكون مثبتاً إذا كان من ذلك المنفي، وقولك: إلا ثلاثة لا يمكن أن يكون من الاثنين، فهو إما من العشرة كما أن الاثنين منها أو من الثمانية الباقية بعد الاستثناء الأول، وكلاهما مثبتان، فتكون الثلاثة على التقديرين منفية، فيكون الإقرار بخمسة على الوجهين. وإن لم يمكن إرجاعها جميعاً إلى المذكور أولاً بأن تستغرقه نحو خمسة إلا اثنين إلا ثلاثة كان الاستثناء الثاني لغواً عند غير الفراء، وأما عنده فاللازم ستة.

[الغاية]

مسألة: (الغاية^(٢)) ك: ﴿أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] هذا النوع الثاني

(قوله): «الغاية» قدم صاحب الفصول وابن الحاجب الشرط على الغاية، والمؤلف رحمته عكس، ووجهه [١]، وصاحب الكافل قدم مفهوم اللقب ثم مفهوم الصفة ثم الشرط ثم الغاية، وكان وجهه الترتيبي من الأضعف إلى الأقوى. **(قوله): «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»** إذا كان العموم في الصيام كان المعنى أتموا كل صيام، فلم تخرج الغاية شيئاً [٢]، اللهم إلا أن يقال بدخول إمساك بعض الليل في كل صيام، وفيه بعد، فينظر في العموم [٣] الذي خصصته الغاية.

(١) وإن استغرق الأول فقط نحو: له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة قيل: يلزمه عشرة لبطلان الأول والثاني تبعاً، وقيل: أربعة اعتباراً للاستثناء الثاني من الأول، وقيل: ستة اعتباراً للثاني دون الأول. (شرح محلي للجمع).
(٢) في شرح ابن جحاف: يقع التخصيص بالغاية لدلالته على تعلّق الحكم بما قبلها فقط، وأما كون ما بعدها مخالفاً لما قبلها في الحكم أو مسكوتاً عنه فالمختار أنها تدل على مخالفته له في الحكم بالمفهوم وفقاً للجمهور، وخلافاً لأبي رشيد وبعض الفقهاء، وقد يكون كل من الغاية وما قيد بها متحداً ومتعددًا جمعاً وبدلاً، وهذه تسع صور: فمتحدّين معاً كأتموا الصيام إلى الليل، ومتعدّدين معاً جمعاً بأن يكون المعنى مجموع أمرين والغاية كذلك، كلو قيل: لا تأكل السمك وتشرب اللبن إلى أن يدخل الصيف وتبلغ من كذا، ومتعدّدين معاً بدلاً بأن يكون المعنى أحد أمرين على البدل والغاية كذلك، نحو: «أكرم زيدا أو عمراً إلى أن يقدم بكر أو خالد»، =

[١] - يباي بعد هذا في الأمهات، وحشى عليه في بعض النسخ بيا لفظه: أنه قدم الاستثناء وأتبعه بالغاية ليتوالى ما يخرج المذكور. (ح عن خط شيخه).

[٢] - العموم في الزمن المستلزم له الصيام لا في الصيام، والمعنى أتموا الصيام في كل وقت إلى الليل فتأمل اهد بناء على ما ذهب إليه الجمهور من أن عموم الأفعال مستلزم لعموم الأزمان، وقد ذكر هذه القاعدة صاحب الفصول وابن دقيق العيد في شرح العمدة. (ح عن خط شيخه).

[٣] - يكون من تخصيص الأزمّة، أفاده السيد عبدالله بن علي الوزير رحمته.

من أنواع المخصص غير المستقل.

وصيغة الغاية: «إلى وحتى»^(١)، وقد عرفت أنها مما تخرج المذكور، فلا بد أن يكون ما بعد صيغتها مخالفاً لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطاً وخرجت عن كونها غاية^(٢)، وذلك كما في الآية الكريمة، وفي قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[التوبة]، فإن الليل غير

= مختلفين والمغيا متحد والغاية أحد أمرين على البذل كقولك للمظاهر: لا تمس زوجتك حتى تعتق أو تطعم، وعكسه نحو: أكرم زيداً أو عمراً إلى أن يقدم بكر، والمغيا مجموع أمرين والغاية أحدهما على البذل، نحو: لا تأكل السمك وتشرب اللبن إلى أن يدخل الصيف أو تبلغ من كذا. وعكسه نحو: أكرم زيداً أو عمراً إلى أن يقدم بكر ويدخل وقت كذا. وإذا وقعت الغاية بعد جمل متعددة متعاطفة بالواو نحو: «أكرم بني تميم واستأجرهم إلى أن يدخلوا الدار» فهي كالاستثناء في ظهور عودها إلى الجميع إلا أن يعرف المراد من إضراب أو عدمه، وفيه خلاف أي حنيفة كما تقدم في الاستثناء.

(*) في شرح السبكي للمختصر: فائدتان: الأولى: الغايات ثلاث: إحداها: غاية تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها، وهي التي تخصص. والثانية: غاية لو سكت عنها لم يدل اللفظ عليها نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^[الفجر] و«(رفع القلم.. إلخ)» وهذه خارجة قطعاً، والثالثة: ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها وتجري هي مجرى التأكيد، مثل قولنا: قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام^[١] فإنه لو اقتصر على قوله: «قطعت أصابعه كلها» لأفاد الاستغراق، وهي داخلية قطعاً، والمقصود فيها إنما هو تحقيق العموم لا تخصيصه، وكذا: بعثك الأشجار من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، وإنما اختلف الأصحاب فيما إذا قال: بعثك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الابتداء والانهاء أو لا يدخل واحد منهما لأنه لم يتقدم لفظ صريح في الدخول؟ ونظيره: علي من درهم إلى عشرة، أو ضمنت مالك على فلان من درهم إلى عشرة، قيل: يلزمه عشرة، وهو الصحيح عند البغوي ووالدنا ^{عليه السلام}، وقيل: تسعة، وصححه العراقيون والغزالي والنووي، وقيل: ثمانية. الثانية: من شرط المغيا أن يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل إليها، كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، فإن السير الذي هو للمغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها، وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله: ﴿إِلَى الْمَرَاقِي﴾^[الأنعام] غاية لغسل اليد؛ لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط، فليس ثابتاً قبل المرفق الذي هو الغاية، فلا تنظم غاية له. نعم، لو قيل: اغسلوا إلى المرافق ولم يقل: أيديكم انتظم؛ لأن مطلق الغسل ثابت ومتكرر. قال بعض الحنفية: فيتين أن يكون المغيا غير الغسل، أو يكون التقدير: اتركوا من أباطكم إلى المرافق، فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المرفق ومتكرراً إليه، ويكون الغسل نفسه لم يغي، وهنا يتعارض المجاز والإضمار، إلى آخر كلامه فخذ.

(١) يقال: وأو إذا كانت بمعنى «إلى أن» نحو: «لأزمنك أو تعطيني حقي» أي: إلى أن، ولكنها داخلية في «إلى» بالتأويل، وإن قدرت بـ«إلا» فهي داخلية في الاستثناء.

(٢) يراجع هذا في بحث الحروف من التلويع، ففيه له كلام طويل مفيد.

[١]- في المطبوع: إلى البصر. والمثبت من شرح السبكي للمختصر.

محل للصوم^(١)، ومعطي الجزية خارج عن الأمر بقتله.
وأما قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فوجوب غسل المرافق والكعبين إنما هو لفعل النبي ﷺ، فإن إفادة الغاية لقصر الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره أبو الحسين وغيره، فجاز أن يدل الدليل على خلاف الظاهر^(٢)، أو لأن إلى ليست هنا للغاية وإنما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين: إنها كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، ويكون فعله ﷺ قرينة دالة على إرادة هذا المعنى، أو لأنه لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً بالتبعية لا بالأصالة، كما أن غسل جزء من الرأس يجب تبعاً لوجوب غسل الوجه.
وفي هذه المسألة أقوال: أحدها: أن ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها، وهذا مذهب الجمهور وإن اختلفوا، فالأكثر على أنه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما قبلها.
والأقل على أنه مسكوت عنه مُبَقَّى على حكم الأصل، وسيجيء تحقيق هذا الخلاف إن شاء الله تعالى.
ثانيها: أنه داخل مطلقاً.

(قوله): «وفي هذه المسألة أقوال» أي: أقوال ستة.

(قوله): «وسيجيء» أي: في باب للفهوم لم يصرح بخصوص هذا الخلاف في باب المفهوم.

(١) يقال: العموم في لفظ الصيام؛ لأن المراد به في خطاب الشارع هنا الإمساك عما أباحه في الليل في قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾، فإنه لما أباحها أفاد عموم الوقت المستفاد من فعل الأمر، فغياه بقوله: ﴿حَتَّى يَكُونُ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ففهموا منه الإباحة إلى ذلك الوقت، ثم قال: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ أي: أمسكوا عما أبيح في الليل، فقيد الغاية يتناول الوقت المستقبل المدلول للفعل الأمر، فالعموم فيه، فغياه بقوله: ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾، فخرج أول جزء في الليل وغيره، فعلم بعد ذلك أن الصوم من الفجر إلى الغروب شرعاً. وأما أصل الخطاب فإنما هو بما يفهمونه لغة، وصار حقيقة شرعية في الإمساك من الفجر إلى الغروب عن المفطرات الشرعية، فتأمل ففيه دقة. (من خط بعض العلماء).
(٢) يلزم من هذا ترجيح الفعل [١] على القول.

[١] - الفعل إنما هو قرينة فقط، يقال: لا يلزم ما ذكر؛ لأن الدال القول وهو لفظ إلى بمعونة القرينة، وهي فعله ﷺ، فيكون من صرف الراجح وهو الغاية إلى المرجوح وهي المعية لدليل كما نبه عليه المؤلف عادت بركاته. اهـ الظاهر أن يقال: وهو عدم إفادة الغاية لقصر الحكم على ما قبلها، وأما المعية فهي معنى آخر ذكره المؤلف بقوله: أو لأن إلى ليست. إلخ فيتدبر، والله أعلم.

ثالثها: أنه داخل إن كان من الجنس نحو: «بعثك الرمان إلى هذه الشجرة» والواقع أنها رمانة، وإلا فلا، وهذا محكي عن المبرد.

رابعها: يدخل إن لم يكن معه «من»، بخلاف نحو: «بعثك من هذا الجدار إلى هذا الجدار». خامسها: أنه إن اقترن بـ«من» لم يدخل، وإلا احتتمل الأمرين، وهذا القول عزاه الجويني إلى سيبويه، وأنكر ابن خروف عزوه إليه.

سادسها: أنه إن تميز عما قبله بالحس مثل: ﴿أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] كان حكمه مخالفاً لحكم ما قبله، وإن لم يتميز حساً كان داخلاً، مثل المرافق فإنها لا تنفصل عن اليد بمفصل محسوس غير مشتبّه بما قبله كإفصال الليل من الصيام، وهو اختيار الإمام الرازي^(١).

(وقد يتحد كل واحد منها) أي: من الغاية (و) كل واحد^(٢) من (ما قيد بها) وهو المغيا (و) قد (يتعدد) كل واحد منهما أيضاً إما (جمعاً و) إما (بدلاً) فهذه تسعة أقسام؛ لأن المغيا إما أن يكون متحداً نحو: «اقتلوا أهل الكتاب»، أو متعدداً على جهة الجمع نحو: «اقتلوا اليهود والنصارى»، أو متعدداً على جهة البدل نحو: «اقتلوا اليهود أو النصارى»، فهذه ثلاثة أقسام، يجيء مثلها في الغاية نحو: «حتى يعطوا الجزية، حتى يذلو ويعطوا الجزية، حتى يسلموا أو يعطوا الجزية».

فإذا جعل كل واحد من أقسام الغاية مع كل واحد من أقسام المغيا حصلت تسعة أقسام، والحكم في ذلك واضح، فإن مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفة أو للطائفتين أو لإحدهما إلى أن تحصل الغاية أو الغائتان أو إحدهما.

(قوله): «إلى هذا الجدار» فلا يدخل.

(قوله): «وإلا احتتمل» فيمتاز عن الرابع.

(١) سابعها وبه قال بعض الحنفية: إن كان المغيا عيناً أو وقتاً فلا يدخل، وإن كان غيرهما دخل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]؛ لأن الغاية هنا فعل، والفعل لا يدخل بنفسه ما لم يفعل، وما لم توجد الغاية لا ينتهي المغيا، فلا بد من وجود الفعل الذي هو غاية للنهي لانتهاؤه النهي فيبقى الفعل داخلاً في النهي. (شرح ألفية البرماوي).

(٢) كل واحد هنا لا أصل له. (من أنظار الحبشي). وقد شكل عليه في بعض النسخ، وعليه ما لفظه: وجه التشكيل أن الكلية إنما هي بالنسبة إلى كل من الغاية وما قيد بها، لا بالنسبة إلى الغاية وأفراد ما قيد بها.

[الشرط]

مسألة: (الشرط مثل) قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(١)

[النور: ٣٣] وهذا هو الثالث من أنواع المخصص المتصل، وهو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير.

ولا يرد على طرده^(٢) جزء السبب، أما إذا كان السبب متعددًا^(٣) فلا احتمال أن يوجد المسبب بسبب آخر، وأما إذا كان متحداً فلأن المراد باستلزام العدم للعدم أن يكون مجرد هذا مستلزماً بالذات لذلك، ومعلوم أن جزء السبب المتحد ليس عدم مسببه بمجرد عدمه، بل لعدمه وعدم تعدد السبب.

(وهو) أقسام ثلاثة (عقلي وشرعي ولغوي) أما العقلي فكالحياة للعلم، فإن

(قوله): «ما استلزم علمه عدم أمر» لم يقل علم للشرط كما في عبارة غيره فلا يلزم الدور وإن كان قد دفعه^[١] في شرح للمختصر وحواشيه. ولم يحتج المؤلف رحمته إلى زيادة قوله: على غير جهة السببية كما فعل ابن الحاجب لإخراج جزء السبب اعتياداً من المؤلف رحمته على ما أشار إليه في شرح للمختصر وحواشيه لصاحب الجواهر من أن المراد بجزء السبب الجزء المستقل بالسببية بأن يكون للشيء سببان مستقلان في السببية نحو الردة والقتل العمد العدوان في كونها سببين للقتل، وحيث فلا يلزم من عدم جزء السبب كالردة مثلاً عدم وجوب القتل؛ لوجود السبب الآخر، وقد استبعد السعد هذا الجواب؛ لأن المراد جزء السبب للمتحد؛ فلذا قال المؤلف رحمته: وأما إذا كان متحداً كقتل عمد عدوان، فللرأى أن مجرد عدم الشرط مستلزماً بالذات. الخ، يقول المؤلف رحمته: «أن يكون مجرد هذا» أي: عدم الشرط للمتحد مستلزماً بالذات لذلك» أي: لعدم مسببه^[٢]. **(قوله):** «مغاير» إنما زاده لئلا يتقضى الحذف باللازم المساوي المتأخر عن ملزومه طبعاً، فإنه يمتنع أن يكون سبباً ملزومه ولا شرطاً؛ لأن الشرط يجب أن يكون متقدماً على مشروطه طبعاً، والله أعلم.

(قوله): «وعدم تعدد السبب» إذ لو وجد سبب آخر لم يكن عدم جزء السبب مستلزماً لعدم المسبب، فإذا وجدت الردة لم يكن عدم جزء السبب الآخر وهو القتل مستلزماً للعدم.

(١) قال ابن السبكي: والمختار ما ذكره القرافي آخرًا، وهو أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، قال: فالقيد الأول احتراز من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه شيء، والثاني من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود، والثالث من مقارنة الشرط وجود^[٣] السبب، فيلزم الوجود كالحول مع النصاب، أو المانع فيلزم العدم، ولكن ذلك ليس لذاته، بل لوجود السبب والمانع.

(٢) أي: كونه مانعاً.

(٣) مثل سببية القتل العمد العدوان والردة للحد الشرعي.

[١] - حيث قال: إن ذلك بمثابة قولنا: شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه، وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه. (ح عن خط شيخه).

[٢] - ظنن في بعض النسخ على مشروطه عوضاً عن مسببه.

[٣] - في المطبوع: ووجود. والمثبت من شرح تنقيح الفصول للقرافي.

العقل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحياة.
وأما الشرعي فكالطهارة للصلاة، فإن شرطية الطهارة للصلاة إنما يستفاد من جهة الشرع.

وأما اللغوي فمثل: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ من قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ...﴾ الآية؛ لأن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدلّ به على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط، والمعلق به هو الجزاء، وقياس الشرط^(١) اقتضاء صدر الكلام ليعلم نوعه من أول الأمر، كالاستفهام والقسم وغيرها^(٢)، ففي مثل الآية: المتقدم جزاء معنى؛ إذ لا تنجز فيه^(٣) لا لفظاً وإلا لجاز جزؤه في مثل: «أَكْرَمُكَ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ»؛ ولهذا^(٤) اختلف فيه^(٥) واتفق على إطلاق الجزاء عليه.

والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي، وهو تعليق أمر على أمر بـ«إِنْ» أو إحدى أخواتها **(وهذا)** يعني اللغوي إنما **(يستعمل في السبب)** فإن دخول الدار في قولك: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ» سبب للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق^(٦) **(أو في شرط يشبهه^(٧))** وذلك من حيث إن الشرط يستتبع وجود المشروط، وهو

(قوله): «جزاء معنى؛ إذ لا تنجز فيه» بل هو متوقف على الشرط؛ فلذا كان جزاء معنى.

(قوله): «في مثل أكرمك إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ» تمثيل لما هو جزاء معنى لعدم جزؤه.

(قوله): «ولهذا اختلف فيه» أي: في المتقدم على الشرط، يعني لأجل أنه لا تنجز فيه ولا جزم اختلف في كونه جزاء لفظياً، فعند البصريين ليس جزاء لفظياً، وعند الكوفيين والمبرد هو جزاء لفظي.

(١) في حاشية: أي: الضابط والقاعدة.

(٢) النهي والنفي.

(٣) يعني أنه لا ينجز عتقه بمجرد الأمر؛ لأنه جزاء معلق على علم الخير.

(٤) في حاشية: أي: لكونه جزاء في المعنى لا في اللفظ.

(٥) أي: اختلف البصرية والكوفية، فعند البصرية المقدم دليل الجزاء، والجزاء مقدر، والكوفية يقولون: هو الجزاء لفظاً، وأصل الجزاء التقدم، فإن تأخر وجزم فهو الجواب.

(٦) ولا يلزم من عدمه عدمه ولا وجوده، وهذه حقيقة السبب. (من شرح جحاف على الغاية).

(٧) ومما يذكر هاهنا أيضاً أن دخول الشرط على الشرط هل هو تعليق بالشرطين إذا اجتماعاً سواء تقدم أوهما على ثانيهما أو لا، أو أن الشرط الثاني شرط في الشرط الأول ك: إِنْ دَخَلْتَ إِنْ كَلِمَتِ، فيشترط وجود الكلام قبل الدخول؟ والأرجح في مذهب الشافعي هذا، وأفرد الشيخ تقي الدين السبكي المسألة بالتصنيف، ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، المعنى: إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ فَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ. (من شرح ألفية البرماوي).

الشرط الذي لم يبق للمشروط أمر يتوقف عليه سواء، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الأسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط، فإذا قيل: «إن طلعت الشمس فالييت مضيء» فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته إلا على طلوعها.

(ولذلك) أي: ولأنه إنما يستعمل في السبب أو في شرط يشبهه **(ينخرج ما لولاه^(١) لدخل لغة)** أي: بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل في الواقع وبحكم العقل أو الشرع، ففي نحو: «أكرم بني تميم إن دخلوا، ووقفت هذا على أولادي إن كانوا علماء» لولا الشرط لعم وجوب الإكرام الداخلين من بني تميم وغير الداخلين [لوجود المقتضي^(٢)] بأسره، فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاماً واستتبع مقتضاه، فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه، فيقتصر الإكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين، ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الإكرام [ولعم الوقف العالم من الأولاد وغير العالم.

(وقد يتحد كل) واحد (من الشرط والجزاء ويتعدد) كل واحد منهما (جمعاً وبدلاً^(٣)) فهذه تسعة أقسام كما في الغاية، نحو: «إن دخل زيد الدار أو الدار والسوق أو الدار أو السوق فأعطه درهماً، أو ديناراً ودرهماً، أو ديناراً أو درهماً».

والحكم في ذلك ظاهر، فإنه إن رتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل إلا عند حصولهما^(٤)، وإن كان على البديل حصل عند أحدهما، وإن رتب جزاءان على شرط حصلاً عند حصوله إن كان على الجمع، وإلا حصل أحدهما عنده، فعلى هذا إذا قال لزوجتيه^(٥): «إن دخلتما الدار فأنتما طالقان» فدخلت إحداها لا تطلق واحدة

(١) أي: ما لولاه يعمل شرطاً لدخل لغة، وذلك لأنه على هذا التقدير كان السبب تاماً فلا يخرج فتدبر. (ميرزاجان).

(٢) من قوله: لوجود المقتضي إلى قوله: وجوب الإكرام - ثابت في أكثر النسخ ومخدوف في بعضها.

(٣) وذلك لأنه إذا قال: «أكرم بني تميم» من دون شرط فقد وجد المقتضي للإكرام وارتفع المانع، وأما إذا قيل: «إن كانوا علماء» فإنه يعلم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تاماً. (عضد معني).

(٤) إلا أن يريد فله نيته؛ ولذا قال في الأزهار: «وله نيته في كل لفظ احتملها بحقيقته أو مجازة».

(٥) فيه إشارة إلى أن المعتبر في التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ، وأن المتعدد على سبيل البديل لا يجب أن يكون بكلمة أو على ما في الشروح. (سعد الدين).

منهما، وهو المقرر عند أصحابنا والحنفية؛ لأن مدخول كلمة الشرط بجميع أجزائه شرط واحد، وكل من أجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزء واحد، وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من أن تعدد المقدم لا يقتضي تعدد^(١) الشرطية، بخلاف تعدد التالي^(٢)، وللاصل المقرر أن المشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط. وقيل: إن الداخلة تطلق؛ إذ المراد عرفاً طلاق كل واحدة بدخولها، والعرف متبع، ولكنه غير مسلم^(٣).

وقيل: إنها تطلقان؛ لأن الشرط دخولهما بدلاً، واللفظ لا دلالة فيه على البدلية.

[الصفة]

(مسألة: الصفة^(٤)) وهي النوع الرابع من أنواع المخصص المتصل **(مثل: «في الغنم السائمة زكاة»)** فإن التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكاة فيها، ولولا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة، فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلاً تحت العام. والمراد بالصفة ما أشعر بمعنى في الموصوف سواء كان نعتاً أو حالاً أو غيرهما^(٥)، وسواء كان مفرداً أو جملة أو شبهها، نحو: «الزكاة في الشاء سائمة، أو في شاء تسام، أو عند سومها».

(قوله: «نحو الزكاة في الشاء سائمة» مثال الحال والإفراد، وقوله: «أو في شاء تسام» مثال النعت والجملة «أو عند سومها» مثال غيرهما وشبه الجملة. ولم يربط المؤلف عليه السلام النشر على اللف، ولعله للتفنن وبيان الجواز.

(١) لأن الكل قد يكون ملزوماً دون الجزء. (مطالع).

(*) كلامهم في المتصلة لا مطلق الشرطية؛ لأن لماعة الخلو وماعة الجمع حكماً يخالف هذا، فإن تعدد أجزاء مانعة الخلو يقتضي تعددها؛ لاستلزام الكل الجزء، ولا تقتضيه مانعة الجمع؛ لعدم استلزام انتفاء الكل انتفاء الجزء كما في المطالع. (قال في الأم: اهـ من خط المولى ضياء الدين رحمته الله).

(٢) لأن ملزوم الكل ملزوم الجزء. (مطالع).

(٣) إلا أن ينوي طلاق كل واحدة بدخولها فله نيته.

(٤) الصفة إن صلحت لمتعدد فإن تقدمت على المتعدد نحو: «وقفت على محتاجي أولادي فأولادهم» أو تأخرت نحو: «وقفت على أولادي فأولادهم المحتاجين» عادت إلى الجميع، وإن توسطت نحو: «وقفت على أولادي المحتاجين فأولادهم» فلها وليته. (من شرح جحاف على الغاية).

(٥) كالظرف.

[بديل البعض]

(مسألة: بديل البعض) وهو النوع الخامس من أنواع المخصص المتصل **(مثل)** قوله تعالى: **(﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧])** وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء، وأنكره آخرون بناءً على أن المبدل منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لا بد فيه من الإخراج، فيكون التقدير في الآية: والله الحج على المستطيع.

وهو بناء على أساس باطل، فإن السيرافي قال: زعم النحويون أنه في حكم تنحية الأول وهو المبدل منه، ولا يريدون إلغائه، وإنما مرادهم أن البديل قائم بنفسه وليس تبييناً للأول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد، وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يزيد ما ذكرناه وضوحاً.

(والشرط) إذا وقع **(بعد متعدد)** فإنه **(للجميع)** لا إلى الأخيرة **(بلا خلاف)** فإن المنقول عن أبي حنيفة التفرقة بين الاستثناء والشرط، فجعل الأول للأخيرة والثاني للجميع.

(والنقل) عن أبي حنيفة **(مختلف فيما عداه)** أي: فيما عدا الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة، وهي الغاية والصفة وبديل البعض، فظاهر إطلاق البيضاوي وغيره أن أبا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط.

وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء، نحو: «أكرم تيماً وأعط مضرأ إن نزلوا بك، وأكرم العرب والعجم المؤمنين، ولا تصلي الحائض ولا تصوم حتى تطهر، ووقفت على أولادي وأولاد أولادي أرشدهم».

(قوله): «ولا تصلي الحائض.. إلخ» كذا وجد في النسخ بغير جزم، ولعله نفي أو على لغة ألم بأتيك والأنباء تمي.
وكذا الكلام في قوله: «ولا تصوم»
(قوله): «أرشدهم» بالجر بديل مما قبله.

مسائل المنفصل

لما فرغ من المخصصات المتصلة أخذ في المنفصلة:
 والمخصص^(١) المنفصل هو الذي لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام معه، وهو
 قسبان: عقلي وحسي^(٢) فالعقلي يحيثك مثاله، والحسي كما في قوله تعالى في الريح
 المرسلة على عاد: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣) [الأحقاف: ٢٥]، فإنه مخصوص بالحس؛ لأننا
 نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات والجبال.
 والأكثرين يقسمونه إلى ثلاثة أقسام، فيجعلون السمعي قسماً مستقلاً^(٤)، ولا
 شك أنه داخل في المحسوس.

(قوله): «داخل في المحسوس» إذ السمعي من المحسوس.

- (١) قال السيد عبد الرحمن في شرحه على الغاية: شرع في مسائل التخصيص بالمنفصل، وهو ينقسم إلى ثمانية أقسام؛ لأنه نوعان: عقلي وشرعي، والشرعي نوعان: لفظي ومعنوي، فاللفظي أربعة: بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالمفهوم. والمعنوي ثلاثة: بفعله ﷺ، وبتقريره، وبالقياس. والعقلي واحد، فذلك ثمانية، وقد أورد لها ﷺ أربع مسائل: الأولى قوله: يجوز التخصيص.. إلخ.
 (٢) واعلم أن التخصيص بالحسي يؤول إلى أن العقل يحكم بخروج بعض أفراد العام بواسطة المشاهدة، فهو من التخصيص بالعقل؛ ولذلك اقتصر الأمدي وابن الحاجب على العقلي. (ابن أبي شريف). ولهذا قال الملا حبيب ميرزاجان: لم يعد الحس من المخصصات المنفصلة وقد جعلوها ثلاثة: الحس والعقل والدليل السمعي؛ لأن الحاكم مطلقاً هو العقل، والحس آلة له.
 (٣) قال في مغني اللبيب: إنه مخصوص بصفة محذوفة، أي: كل شيء سلطت عليه؛ بدليل قوله تعالى: ﴿مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، أي: سلطت. ذكره في باب حذف الصفة، فالتخصيص على هذا في الآية ليس بالحسي. (من خط السيد عبد الله بن حسين جحاف). وتأويل آخر، وهو: أن تدمير كل شيء بالقوة ثابت لها، والمراد قوته على تدمير كل شيء وإن لم تدمر بالفعل إلا ما تعلقت الإرادة بتدميره، وهو أقوى من الجواب الأول. (من خط السيد هاشم بن يحيى قدس سره).
 (٤) قال صاحب جمع الجوامع: يجوز التخصيص بالحس والسمع والعقل. قال شارحه أبو زرعة: المخصصات المنفصلة ثلاثة: الحس والعقل والدليل السمعي، فالأول الحس، والمراد به المشاهدة، وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات؛ إذ هو مدرك بحاسة السمع، وقد جعله قسماً له.

[التخصيص بالعقل]

(مسألة:) الجمهور على أنه **(يجوز التخصيص بالعقل)** وخالف فيه شذوذ من المتكلمين^(١)، وذلك **(كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**^(٢) [الزمر: ٦٢]، فعموم لفظه متناول لكل شيء، فيتناول ذاته لكونه شيئاً من الأشياء مع أنه ليس خالقاً لها؛ لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه^(٣) مخلوقاً. وهذا الاحتجاج مبني على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وهو الصحيح كما تقدم، وعلى أن الشيء يطلق على الله تعالى، وفيه للمتكلمين مذهبان: الصحيح إطلاقه عليه كقوله تعالى: **﴿قُلْ أَتَى شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾** [الأنعام: ١٩]. وكقوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾** [آل عمران: ٩٧]، فإنه يتناول بعموم لفظه كل من هو إنسان حقيقة لغة، والعقل قاض بإخراج الصبي والمجنون^(٤) لكن لا بالضرورة بل بالنظر، وذلك للدليل الدال على امتناع تكليفها^(٥).

(١) يريد من متكلمي المعتزلة، فأما أهل السنة فلم يذكرهم المصنف، وهم كافة لا يقولون: إن العقل يخص؛ لأنه ليس بحجة عندهم. (قال في الأم: من خط الوالد يحيى بن حسين الشيباني رحمته الله).
(*) وهو ظاهر كلام الشافعي رحمته الله في الرسالة، فمنهم من جعله خلافاً محققاً، ومنهم من جعله لفظياً؛ لأن خروج هذه الأمور من العموم لا نزاع فيه، إلا أنه لا يسمى تخصيصاً إلا ما كان باللفظ. (من شرح المنهاج لمحمد بن محمد مدرس الكاملية).

(٢) قوله: كقوله تعالى: **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**، **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾**.. إلخ، ولقائل أن يقول على الأول: إنها يتأتى إذا قلنا بدخول المخاطب في خطابه وبإطلاق لفظ شيء على البارئ تعالى، وعلى الثاني: الطفل إن كان لا يستطيع فهو خارج بقوله تعالى: **﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾**، وإلا فلا نسلم أن العقل يخرج. (من شرح السبكي للمختصر).

(٣) في شرح العضد: القديم الواجب. وإنما وصف القديم بالواجب ليكون الخروج جلياً ثابتاً من جهتي القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع، بخلاف ما إذا وصف بالقديم فقط فإن الحكماء قالوا بمخلوقية العقول مع أنها قديمة وليست واجبة لذاتها عندهم. (سعد، وعلوي).

(٤) والدليل السمعي وهو قوله تعالى: **﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** مظاهر له. اهـ قال السبكي: والطفل إن كان.. إلخ ما مر.

(٥) وهو عدم الفهم الذي هو شرط التكليف.

(قيل^(١)) في الاحتجاج للمخالف^(٢): لو كان دليل العقل^(٣) مخصصاً لكان **(يلزم تأخره)** والتالي باطل، أما الأولى فلأن تخصيص الشيء بيان للمراد منه، والبيان يتأخر عن الميّن؛ لا امتناع البيان ولا ميّن^(٤).

وأما الثانية فلأن دليل العقل متقدم على الخطاب^(٥) بالضرورة. **(قلنا)** اللازم إنما هو تأخره **(متصفاً بالبيان)** ولا بطلان فيه، إنما الباطل تأخر ذاته. وتحقيق ذلك: أن يقال: قولهم: يلزم تأخره إن أرادوا به تأخر ذاته فالأولى ممنوعة، وإن أرادوا به تأخر كونه ميّناً فالثانية ممنوعة، وذلك لأن دليل العقل وإن كان متقدماً في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه ميّناً، وإنما يصير ميّناً بعد وروده.

[حكم تخصيص الكتاب]

مسألة: اتفقت الأمة إلا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على أنه **(يجوز تخصيص الكتاب به^(٦))**.

احتج الجمهور: أما من جهة العقل: فلأنه يقضي بأن القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه، ولأن العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية، بخلاف العكس.

(قوله): «لا يؤبه لهم» في الصحاح: فلان لا يؤبه به ولا يؤبه له، أي: لا يبال به.

(١) داود والقفال. (جحاف).

(٢) قال ابن السبكي: واعلم أن الخلاف في المسألة لفظي؛ فإن أحداً لا ينازع في أن ما يسمى مخصصاً بالعقل خارج، وإنما النزاع في أن اللفظ هل يشمل ذلك؛ فمن لا يسمي العقل مخصصاً يدعي أن اللفظ لم يشمل ذلك، وهذا هو ظاهر نص الشافعي كما نبهنا عليه في شرح المنهاج.

(٣) لا فائدة في زيادة «دليل» إلا أن يحمل على أن الإضافة بيانية. حاشية (نخ).

(٤) على لفظ اسم المفعول، فإن قيل: بل الأمر بالعكس؛ لا امتناع الميّن ولا بيان. قلنا: المراد ذات الميّن، أعني الخطاب الذي يبين المراد منه لا مفهوم الميّن. (سعد).

(٥) في المطبوع: عن الخطاب.

(٦) علم تقدم العام أو تقدم الخاص أو جهل التأريخ، ومنعه بعض مطلقاً، وفصل أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين فقالوا: إن علم التاريخ فالخاص إن كان متأخراً خصص العام، وإن كان متقدماً فلا، بل يكون العام ناسخاً للخاص، وإن جهل التاريخ تساقط؛ لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام، وثبوت حكمه لتقدمه، فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر. (عضد).

وأما من جهة النقل: فهو أنه لو لم يجز لم يقع^(١) في كتاب الله تعالى، والتالي باطل، فالمقدم مثله: أما الملازمة فظاهرة، وأما استحالة التالي فلأنه قد ورد فيه **(كآتي)** **العدتين^(٢)** عدة الحامل وعدة المطلقة، فإن قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٣) [الطلاق: ٤] مخصص لعموم قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ

(قوله): [فإن قوله] تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، هذه الآية شاملة للمطلقات؛ لأن أولها: ﴿وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ...﴾ [الطلاق: ٤]، فخصص بها عموم: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهذا مبني على أن المخصص لا يلزم أن يكون خاصاً من كل وجه، فإن «أولات الأحمال» أيضاً عام، نعم يكون خاصاً بالنسبة إلى العام بمعنى كونه متتولاً لبعض أفرادها لا كلها. وأعلم أن الاحتجاج بالآيتين أما على اللانين للتخصيص مطلقاً فظاهر، وأما على القائلين بالتفصيل بأنه إن علم التاريخ فالخاص إن كان متأخراً اخصص العام، وإن كان متقدماً فلا؛ بل يكون العام ناسخاً للخاص، وإن جهل التاريخ تساقطاً - فإنما يتم إذا كان آية^[١٨] سورة البقرة^[٢٢] بعد آية الحمل في التزول، أشار إلى ما ذكرنا في الحواشي.

(١) لكنه واقع، كذا في بعض النسخ، وضرب عليه لأنه لم يثبت في نسخ المؤلف؛ لأن قوله: والتالي باطل مغن عنها، وكذا قوله: في كتاب الله مستغنى عنه؛ لأن الكلام فيه. (سحولي).

(٢) فإن قيل: كل من هاتين الآيتين أعم من وجه وأخص من وجه، وسيأتي للمؤلف عليه السلام إن ما كان كذلك فليس تخصيص عموم أحدهما لعموم الآخر بأولى من العكس، فيطلب الترجيح بينهما، كأن يتضمن أحدهما حكماً شرعياً دون الآخر، أو تشتهر روايته، أو يعمل به الأكثر، أو نحو ذلك مما ذكره عليه السلام فيما سيأتي، فكيف تكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق؟ ففعل الجواب والله أعلم أنه ذكر النجري في شرح الآيات أن عدة المطلقة الحامل بالوضع إجماعاً، فيكون الإجماع مرجحاً لكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق. بقي أن يقال: لم لا يكون المخصص هو الإجماع؟ وأنه لا يستقيم قول المؤلف. قلنا: قد قيل: إنه وقع العلم. إلخ، وأن يقال: إن الخاص مع التراخي ناسخ، فلا يستقيم الاستدلال بالآيتين إلا إذا جهل المتقدم منها أو علم تأخر الخاص من دون تراخ. نعم، لو كان الإجماع على تخصيص الآية بالآية اندفعت الإشكالات، ولو أجيب بأن آية الحمل في المطلقات فقط كما هو ظاهر سياق القرآن فتكون آية الحمل أخص مطلقاً اندفع السؤال، لكن يبقى الإشكال بأن الخاص مع التراخي. إلخ، فينظر، والله أعلم، فالأولى الاقتصار في الاحتجاج على جهة العقل، والله أعلم.

(٣) وأعلم أن مقتضى تفصيل الحنفية وبعض أدلة الشافعية أن المخصص يكون خاصاً بالبتة، وليس بلازم؛ فإن «أولات الأحمال» أيضاً عام. نعم، يكون خاصاً بمعنى كونه متتولاً لبعض ما يتناولها العام. (من شرح المنهاج لمحمد بن محمد مدرس الكاملية).

[١] - لعل في العبارة قلب؛ إذ المراد أنهم لا يلتزمون ما دلت عليه الآية من التخصيص إلا مع تأخر المخصص، وهو هنا آية الحمل، بأن تكون بعد آية البقرة^[٢٠] والله أعلم. (حسن ح).

[٢] - ذكر سعد الدين مثل ما ذكره هذا المحشي، قال في الجواهر: والصواب أن يقال: إنها يتم لو كانت آية التوفي بعد آية الحمل؛ لأن آية الحمل خاص وآية التوفي عام، فلو كانت آية الحمل متأخرة عن آية التوفي وكانت مخصصة للعام المتقدم لم يكن حجة على القائلين بالتفصيل؛ لأنهم قائلون بجواز تخصيص الخاص المتأخر للعام المتقدم، وإنها يكون حجة على القائلين بالتفصيل إذا ثبت تخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم، فظهر أن الاحتجاج بالآيتين إنما يقوم على القائلين بالتفصيل إذا كانت آية التوفي بعد آية الحمل في التزول لا بالعكس.

[٢] - هي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴿البقرة: ٢٢٨﴾.

فإن قيل: لا نسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية؛ لجواز أن يكون من السنة. قلنا: قد قيل: إنه وقع العلم بأن التخصيص إنما هو بالآية لا بدليل آخر، فمنعه مكابرة، مع أن الأصل عدم الغير.

قالوا: لو خص الكتاب بالكتاب لخرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً، والتالي باطل، فكذا المقدم. أما الأولى فلاستحالة أن يكون الشيء الواحد مبيناً بتبيينين، وأما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ إذ التخصيص تبين، فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول^(١)، فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن، وأنه محال.

(و) الجواب: أن ما ذكره من الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾^(٢) معارض ب) قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ (تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)﴾ [النحل: ٨٩]، لاقتضائه أن يكون الكتاب تبيناً للكتاب لكونه شيئاً (والحق أنه) ﷺ (المبين بالكتاب والسنة) لأن الكل ورد على لسانه، فكان هو المبين^(٣) تارة بالكتاب وتارة بالسنة، فلا مخالفة ولا تعارض.

(و) يجوز تخصيص الكتاب (بالسنة)^(٤) (المعلومة اتفاقاً)^(٥) سواء كانت معلومة

(قوله): «قلنا: قد قيل» ذكره السعد في الحواشي.

- (١) فإن قلت: لا يخفى أن ذلك لا يدل على حصر التبيين في الرسول ﷺ، فلا ينافي كون الكتاب مبيناً ومخصصاً له أيضاً، فالجواب: أنه يفهم منه كونه ﷺ مبيناً لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه اسم الموصول، فلو كان الكتاب أيضاً مبيناً للزم تبين المبين، وهو تحصيل الحاصل. (ميرزا جان).
- (٢) لأنه فرض البيان إلى الرسول، والتخصيص بيان، فلا يحصل إلا بقوله. (من شرح المحلي).
- (٣) لأن تلاوة النبي ﷺ آية التخصيص بيان منه له. (محصول).
- (٤) وقيل: لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية؛ بناء على القول الآتي إن فعل الرسول لا يخصص. (من شرح المحلي). قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه: يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالإجماع كما حكاه الصفي الهندي، وقال الأمدى: لا أعلم فيه خلافاً، ومنهم من حكى الخلاف في السنة الفعلية.
- (٥) في دعوى الاتفاق نظر؛ فإن منهم من منع التخصيص بغير القرآن، ومنهم من منعه بغير السنة كما سبق، وذلك يظهر بالتأمل، اللهم إلا أن يريد اتفاقاً مخصوصاً. (قسطاس)^[١].

[١] - قبل هذه الحاشية في القسطاس مع المعيار: ويجوز العكس وهو تخصيص الظني بقطعي اتفاقاً، وفي دعوى.. إلخ.

بالتواتر أو بغيره كما قال ابن السمعاني: إن محل الخلاف في خبر الأحاد إذا لم يجمعوا على العمل به، أما إذا أجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف^(١).

(و) اختلف (في) السنة (الظنية) على أقوال: فمنها: (المنع) مطلقاً، وهذا القول حكاه أبو الخطاب عن بعض الحنابلة، ونقله الغزالي في المنحول عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقل عن طائفة من أهل العراق، قالوا: ولأجل^(٢) ذلك منعوا الحكم بالقرعة^(٣) وبالشاهد واليمين.

(و) منها: (الجواز مطلقاً) وهو اختيار أئمتنا^(٤) ع كما صرح به الإمامان أبو

(قوله): «أما إذا أجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف» هكذا رواه في شرح الجمع عن السمعاني، واعترض عليه بأن الدال على التخصيص حيثئذ إنما هو الإجماع.

(قوله): «منعوا الحكم بالقرعة» لأن ثبوته بالسنة الظنية، وكذا ثبوت الحكم بالشاهد واليمين، فمنعوا التخصيص بهما لذلك. ولعل العموم الذي منعوا تخصيصه بهما هو الثابت لمفهوم قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢]، فإنها يفيدان عدم جواز الحكم بغيرهما فلا يخصص عموم غيرهما بهما، هذا ما يتكلف لتوجيه ما ذكر، والتحقيق أنه سيأتي في النسخ أن زيادة الحكم بشاهد ويمين عندهم من باب النسخ؛ لأنه ثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين من مفهوم النص حيث حصر البيعة في النوعين؛ لأنه أوجب أنه إذا لم يكن رجلاً لزم رجل وامرأتين، فدل على أنه لا يجوز الحكم بشاهد ويمين، وإلا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلاً وامرأتين، هكذا في شرح المختصر وحواشيه. وقد أجيب عن ما بأن المنحصر في الاثنين طلب الإشهاد، فليس للمفهوم سوى أن غير [١٦] طلب الاستشهاد لم يتعلق إلا بهذين النوعين، وأما أنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة للنص عليه لا بالنطوق ولا بالمفهوم. ويأتي في جواز الحكم بالقرعة مثل ما ذكرنا في الحكم بالشاهد واليمين.

(١) وقد يقال: الدال على التخصيص حيثئذ إنما هو الإجماع. (من شرح أبي زرعة للجمع).

(٢) في شرح النجري للآيات عند قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ...﴾ إلخ [البقرة: ٢٨٢]: واستدل أبو حنيفة وزيد بن علي على عدم قبول الشاهد واليمين بهذه الآية.. إلخ ما فيه.

(٣) القرعة عند الشافعي في المتجاذب بين اثنين ولا رجحان ليد أحدهما. (حبيشي).

(٤) ينظر لم لم يقيد اختيار أئمتنا ع بها إذا كان العام عملياً كما في الفصول وكما لمح إليه ع في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقاً حيث قال: لأن العام ظني الدلالة في العمليات، والظاهر أنه لا بد من التقييد؛ فإنهم لا يجوزون تخصيص عمومات آيات الوعيد الدالة على دخول الفساد فيه - كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِئًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] - بأخبار الوعد الأحادية الدالة على تخصيص تلك العمومات بعدم تخليد العصاة من أهل الملة من نحو ما روي: ((شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)) فينظر، والله أعلم. ويمكن أن يقال: المراد فيما نحن بصدد =

[١٦] - الظاهر سقوط غير. (عن خط السيد محمد بن زيد).

طالب والمنصور بالله عبدالله بن حمزة، وعليه الجمهور، ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الأئمة الأربعة، لكن الإطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور^(١)، وأما بغيره فيجوز بعد التخصيص بمنفصل غير فعل، لا بعد النسخ^(٢).

(و) منها أنه (قيل) بالجواز (مع التخصيص بقطعي)^(٣) عقلي أو نقلي متصل أو منفصل، وهو لعيسى بن أبان وأتباعه، وهذا لا ينافي ما تقدم له من أن العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملًا؛ لأنه إذا أخرج شيء من الباقي بخبر

(قوله): «بمنفصل غير فعل» ينظر في حجتهم على ذلك.

(قوله): «لا بعد النسخ» إذ لو كان بعد النسخ فقد تراخى، فلا يكون غير الخبر المشهور خصصاً.

(قوله): «مع التخصيص بقطعي» أي: إن سبق تخصيص العام بقطعي.

= بيان جواز تخصيص الكتاب بخبر الأحاد، وأما بيان فيم يجوز وفيه لا يجوز فيبحث آخر، وقس على هذا عدم تقييد تخصيص المتواتر بالأحاد كما سيأتي، وكذلك التخصيص بالمفهوم كما سيأتي أيضاً. وأما صاحب الفصول فقيده أيضاً في الموضعين، ولعل فائدة تقييده في الثلاثة الموضع دفع ما يتوهم من الإطلاق، والله أعلم، لكن لا يخفى أنه يلزم من تعليل تخصيص المفهوم والقياس بالجمع بين الدليلين مع أن كل واحد منهما أضعف من العام المخصص عدم التقييد، ولعل المؤلف لا يقول بالتقييد، لكن ما لمح إليه في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقاً كما سبق الإشارة إليه يبتني على خلاف ذلك.

(١) أي: الخبر المشهور، وهو ما كان راويه ثلاثة فصاعداً عن ثلاثة كذلك.

(٢) أي: لا بعد نسخ بعض ما تناوله العام فلا يجوز التخصيص بخبر الأحاد، فلا يتوهم أنه بعد نسخ العام، فإنه حيثئذ يخرج عن المبحث فليتأمل. (شيخ لطف الله).

(٣) أي: إن سبق تخصيص العام بقطعي. (شيخ لطف الله). بخلاف ما لم يخص أو خص بظني. (محلي).

(*) قال في الجمع بعد كلام ابن أبان ما لفظه: وعندي عكسه. اهـ قال في بعض حواشي شرحه: أي: إن خص بقاطع لم يجوز تخصيصه بالأحاد، وإلا جاز؛ وذلك لأن الغالب في العمومات أنها مخصصة حتى قيل: إن ما من عام إلا وقد خص، فإذا كان لا بد من مخصص فالتخصيص بخبر الواحد يلحق بما هو الأغلب في العمومات، بخلاف العام إذا خص بقاطع فقد وافق الأغلب فلا ضرورة إلى تخصيصه بعد ذلك بخبر الأحاد. وأقام شارحه ذلك قولاً وأنه انفرد به، وهو لم يورده إلا بحثاً واحتالاً، وإلا فكان يختار في سائر المخصصات على آراء ضعيفة أنه يجوز التخصيص بها إذا لم يتقدم تخصيص بما يسوغ التخصيص إلحاقاً لذلك العام بالأغلب في العموم، ولم يقل ذلك، فاعلم هذا.

(*) ومثال تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد أن خصص بقطعي -أي: بالكتاب- قوله تعالى: ﴿اقتُلُوا

الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ثم أخرج منه النصاري بقوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾

[التوبة]، ثم أخرج منه المجوس بقوله ﷺ: ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)). (شرح منهج).

الواحد كان محكوماً عليه بضد حكم العام خارجاً عن الإجمال^(١).

(و) منها: أنه **(قيل)** بالجواز بعد التخصيص **(بمنفصل^(٢))** قطعي في رواية، وفي أخرى قطعي أو ظني كالمشهور، وإلا فلا جواز، وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفية والشافعية إلى الشيخ الكرخي، وروى أبو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور^(٣).

(لنا: إجماع السلف) من الصحابة والتابعين **(على التخصيص)** للكتاب **(بالأحد)** فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها، فخص بها رواه الجماعة عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها، وللبخاري مثله عن جابر.

ومن ذلك: آيات المواريث فإنها مخصوصة بما جاء في السنة من موانع الإرث، فمن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن أبي هريرة مرفوعاً: ((القاتل لا يرث))، ورواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ: ((لا يرث القاتل شيئاً)) وفي رواية: ((ليس لقاتل ميراث)). ومن ذلك حديث: ((لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر)) متفق عليه.

(قوله): «كان محكوماً عليه» أي: على ما أخرج.

(قوله): «خارجاً عن الإجمال» خبر ثان لكان، أي: خارجاً عن إجمال العام المخصص بالقطعي.

(قوله): «موافقة الجمهور» وهو القول بالجواز مطلقاً.

(قوله): «بما رواه الجماعة» البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

(قوله): «متفق عليه» إذا قيل: متفق عليه فللمراد البخاري ومسلم.

(١) تفسير لضد حكم العام.

(٢) عبارة الموزعي في الاستعداد في بيان هذين القولين يعني هذا والذي قبله: وقال عيسى بن أبان من الحنفية: إن خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد؛ لأنه قد ضعف بالتخصيص وتزلزل عن رتبة القطع وصار مجازاً، ودلالته غير قطعية، فتسلط عليه خبر الواحد فخصصه فقضى عليه. وقال أبو الحسن الكرخي منهم: إن خص بدليل متصل فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد؛ لأن المخصص المتصل وما اتصل به كلام واحد، فهو كما لم يخص بحال، فلا يتسلط عليه خبر الواحد لضعفه عنه، وإن خص بدليل منفصل يجوز تخصيصه به جاز تخصيصه بخبر الواحد؛ لأنه يصير مجازاً فيتسلط عليه، وتوقف القاضي أبو بكر عن العمل بهما لتعارض الدلالة عنده، فإن الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة، وخبر الواحد مظنون المتن. (منه).

(٣) في العام في العمليات.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ﴾ [البقرة: ١٧٨]، فإنه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر، فخص ذلك بقوله ﷺ: ((لا يقتل الوالد بولده)) أخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس. وبقوله ﷺ: ((لا يقتل مسلم بكافر)) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر.

واعترض بأنهم إن كانوا أجمعوا فالمخصص هو الإجماع لا خبر الواحد، وإن لم يجمعوا فلا دليل؛ إذ الدليل إنما كان هو الإجماع، والفرض عدمه.

وأجيب بأن إجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ليكون المخصص هو الإجماع، بل كان على تخصيص الآيات بالأخبار، والإجماع دليل عليه.

(قيل) في الاحتجاج للمانعين مطلقاً: (رد عمر خبر فاطمة بنت قيس) روى مسلم عن الشعبي أنه حدث بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة^(١)، فأخذ الأسود بن يزيد كفاً من حصي فحصبه بها وقال: ويلك أتحدث بمثل هذا؟ قال عمر: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا^(٢) لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت، وزاد الترمذي في روايته: وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة، ولم يرو عن أحد من الصحابة إنكاره، فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزاً لما رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ

(قوله): [قال عمر] أي: فإنه قال عمر: لا نترك كتاب ربنا، وهو قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

(قوله): [وسنة نبينا] هو ما قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: ((للمطلقة ثلاثا نفقة والسكنى ما دامت في العدة)).

(١) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن زوجها طلقها وهو غائب فأرسل إليها وكيله بشعر فسخطته فقال: والله ما لك علينا من شيء، فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: ((ليس لك عليه نفقة)) وأمر أن تعتد في بيت أم شريك، ثم قال: ((تلك امرأة يغشاها أصحابي، اعتدي عند ابن أم مكتوم)). أخرجه مالك ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. (من شرح ابن جحاف).

(٢) قال عيسى بن أبيان: أراد بالكتاب والسنة القياس؛ لأن ثبوته بهما حيث قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر]، وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور. وقال بعضهم: أراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ وأراد بالسنة ما قال عمر: سمعت النبي ﷺ أنه قال: ((للمطلقة الثلاث نفقة والسكنى ما دامت في العدة)). (تلويح).

وَجَدِكُمْ^(١) [الطلاق: ٦]، بإخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات؛ لأن زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها، ولكان يُنكر عليه.

(و) قيل (أيضاً) في الاحتجاج للمانعين: تخصيص الكتاب بخبر الواحد (يستلزم ترك العلم بالظن) لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني، فيلزم ترك القطعي بالظني.

(و) أيضاً يستلزم (جواز المعارضة) بين القطعي والظني؛ لأنه إذا جاز ترك الأول بالثاني فبالأولى أن يتعارضوا.

(و) أيضاً يستلزم جواز (النسخ) للمعلوم بالمظنون لمثل ذلك، ولأن النسخ أيضاً تخصيص في الأزمان، والكل معلوم البطلان.

(قلنا:) أما الأول وهو رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس فإنها هو **(للتردد) منه (في حفظها)^(٢)** لما أمر به النبي ﷺ؛ ولذلك قال: لا ندري أحفظت أم نسيت، فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا بكونه خبر واحد، على أنه يحتمل أنه إنما رد خبره لكونه ناسخاً للآية لتراخيه لا مخصصاً، والناسخ لا بد أن يكون في قوة المنسوخ كما يجيء إن شاء الله تعالى.

(و) أما الثاني^(٣) فلا نسلمه؛ لأن (العام)^(٤) ظني الدلالة في العمليات لكثرة التخصيص في عموماتها، فليس اللازم إلا ترك الظني بالظني.

(قوله): «ولكان ينكر عليه» أي: على عمر.

(١) قال في شرح النجري للآيات: «أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ» في الرجعات عند الهادي.. إلخ كلامه.
(٢) حول المؤلف لفظ «صدقها» بحفظها؛ لأن مسلماً أخرجه بلفظ: ((لا ندري أحفظت أم نسيت)) ولم يجده المؤلف بلفظ أصدقت أم كذبت كما ذكره ابن الحاجب. اهـ منه.
(٣) أي: ترك العلم بالظن.

(٤) قال الشيخ لطف الله في شرحه على الفصول ما حاصله: احتجوا بأنه لا يجوز أن يخاطب بشيء ويريد به غير ظاهره في العلمي مثل عموم الوعيد، وإلا كان معمياً وملبساً، فثبت أن دلالة العموم قطعية، كذا في شرح المقدمة للنجري. قال الشيخ لطف الله: وهذا الدليل كما ترى يعم العلمي والعمل، فينظر ما وجه المخصص بالعلمي؟ وهل يوجد الفرق بين القطعي والظني؟

(و) أما الثالث فممنوع الملازمة، وحيث (لا تعارض) بينهما (لعدم التساوي) وإنما جاز أن يكون الأحادي مخصصاً للكتاب لأنه مبین للمراد من العموم غير رافع لشيء منه ولا معارض.

(و) أما الرابع فممنوع الملازمة أيضاً فيقال: (لا) يلزم (نسخ؛ للإجماع) الفارق بينهما^(١)، فإنه استقر على أن الكتاب لا تنسخه السنة غير متواترة، نقل الإجماع السيد أبو طالب وأبو عبدالله وأبو الحسين البصريان والقاضي أبو بكر الباقلاني.

وفي المحصول: أن الفرق بالإجماع جواب الأصوليين قاطبة. قال أبو طالب: ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص به، ولهذا ذهب الشيخ أبو عبدالله البصري إلى أن النسخ به كان جائزاً في صدر الإسلام ثم وقع الإجماع من بعد على المنع منه، واستدل^(٢) بقصة أهل قباء، وهي أنهم تحولوا في حال صلاتهم إلى جهة الكعبة حين وصل إليهم خبر نسخ القبلة، وهو من أخبار الأحاد.

وتأوله أبو طالب بأنهم كانوا قد علموا^(٣) وقوع النسخ جملة^(٤) ولم يعلموا

(قوله): «لا تعارض لعدم التساوي» قد عرفت استدلال المخالف باستلزام جواز للمعارض بين القطعي والظني، فكأنه قال: لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتعارض القطعي والظني، واللازم باطل لعدم التساوي^[١]. والجواب ما هنا بمنع التعارض لعدم التساوي هو ما قصد للمستدل في بطلان اللازم، فالأولى الاقتصار هنا على إسناد منع التعارض بأن خبر الواحد مبین للمراد بالعموم لا معارض.

(قوله): «علموا وقوع النسخ جملة» أي: من غير معرفة التاريخ،.....=

(١) أي: التخصيص والنسخ.

(٢) أي: على جواز النسخ بالأحاد في صدر الإسلام.

(٣) سيأتي في باب النسخ أن مسألة القبلة من نسخ السنة بالكتاب، فإن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة، ونسخ بقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]. (سحولي).

(٤) بقوله تعالى: ﴿فَلْيُؤْيَيْكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٤].

[١]- يقال: ليس هو ما قصده المستدل؛ إذ المراد بعدم التساوي في قوله: لا تعارض لعدم التساوي بين ما نحن فيه وبين ما ذكرتموه من تعارض القطعي والظني؛ لأنها ظنيان، بخلاف ما ذكره في اللازم، فلا تتم الملازمة إلا مع تساوي المقامين. (ح عن خط شيخه). ولفظ حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحيى الكسبي رحمته الله ما لفظه: ويمكن الجواب بأن المراد بانتفاء التساوي في كلامهم غيره في كلام المؤلف، فعدم التساوي عندهم من حيث إن العام قطعي والخاص ظني، وقد رده المؤلف بأن العام ظني الدلالة، فهما متساويان على هذا، ولكن لا تعارض لعدم التساوي من حيث إن الخاص الظني مبین للمراد من العموم، بخلاف العام فهو ظاهر فلا تساوي، وهذا هو المراد هنا، فلا تعارض. (حسن). وأما وجه منع الملازمة فعدم التساوي أيضاً بين ما نحن فيه لأنها ظنيان وبين ما ذكرتم من لزوم تعارض القطعي والظني. (حسن من خط حفيد مؤلف الروض).

تاريخه، فعملهم بالآحادي ليس نسخاً للمعلوم بالمظنون، وإنما هو إثبات لتأريخ النسخ المعلوم، وهو بالآحاد جائز.

قال: وهذه طريقة أبي علي^(١) وقد أوما إليها الشافعي.

ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بأن التخصيص أهون؛ لأن النسخ يرفع الحكم دونه، ولا يلزم من تأثير الشيء^(٢) في الأضعف تأثيره في الأقوى.

احتج **(الآخران^(٣))** وهما ابن أبان والكرخي بأن العام إن لم يخص بقطعي أو بدليل منفصل **(قطعي^(٤))** في تناول أفرادهِ **(لم يضعف بالتجوز^(٥))** أي: بالصرف عن الحقيقة إلى المجاز^(٥)، أما إذا خص بقطعي كما ذهب إليه ابن أبان أو بمنفصل كما

= لكن إذا قد علموه جملة^[١] وجب عليهم استقبال القبلة من أول صلاتهم. والذي أجاب به في شرح المختصر أن خبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن إليه، وهذا من ذلك القليل؛ لأن نداء منادي الرسول ﷺ^[٢] بحضرته على رؤوس الأشهاد في مثل هذه العظيمة قرينة صدقه عادة، ويجب المصير إليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون.

(قوله): «أو بدليل منفصل» أطلق المؤلف عليه السلام المنفصل عن تقييده بكونه قطعياً أو ظنياً بناءً على أحد الروايتين عن الكرخي كما تقدم.

(قوله): «قطعي» هذا خبر أن في قوله: أن العام إن لم يخص.

(١) يعني في التأويل المذكور.

(٢) وهو خبر الآحاد.

(٣) وإعلم أن ابن أبان والكرخي يعتقدان أن دلالة العام قطعية، فيرجع اختلافنا معها إلى أن دلالة العام على أفرادهِ هل قطعية لا سيما إذا لم تخص فلا يخصها خبر الواحد، أو ظنية فيخصها؟ ولذلك قال ابن السمعاني: ما قال ابن أبان مبني على أصل له لا نوافقه عليه، والحاصل أنها على ضعف مذهبه لا يوافقان على قولنا: العام ظني الدلالة؛ فلنتقل الكلام معها إلى أصلها الذي لا يمتري - عند الإنصاف - ذوو الأبواب في ضعفه، ولنا فيه قول ليس هذا موضعه. (من شرح السبكي على المختصر).

(٤) ومعنى ضعفه بالتجوز أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً في الباقي بناءً على أنه لم يتحقق الإخراج إلا لما عده، واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناءً على أن المستقل يحتمل التعليل فلا نعلم قطعاً أن أي قدر يخرج بالتعليل، وبالجمله فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد. (سعد الدين).

(٥) يعني أن العام إذا لم يخص بقطعي أو بدليل منفصل بل كان التخصيص بغيرهما فهو باق على حقيقته؛ لأن هذا التخصيص ما أضعفه ولا أخرجه عن الحقيقة إلى المجاز.

[١]- قد يقال: إنهم لما سمعوا قول الله تعالى: ﴿فَلْيَوَلُّوكُنَّ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٤]، كان علة بالنسخ، فيقولوا منتظرين، فلما جاء النداء جزموا بإنجاز الوعد، وإذا كان كذلك فلا يلزم منهم استقبال القبلة من أول صلاتهم. (السيد قاسم بن محمد الكبيسي، ح).

[٢]- يحقق هذا من شرح المختصر؛ لأن الكلام في أهل قباء، فكيف قوله: بحضرته^[٢] فتأمل. (عن خط شيخه).

[٣]- قال السعد: ومعنى قوله: بحضرته بقرب منه بمنزلة الحضور.

ذهب إليه الكرخي صار العام ظني الدلالة بالنسبة إلى الأحاد، بخلاف ما إذا ما خص بمتصل فإن ذلك عند الكرخي لا يُصير العام مجازاً في الباقي كما تقدم، فتبقى دلالته على بقية الأفراد قطعية، فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الأحاد كما إذا لم يخص بشيء أصلاً.

(و) الجواب: أن **(فيه ما سبق)** وهو منع كون العام قطعياً في تناول أفرادهِ؛ لاحتمال التخصيص بالنسبة إلى أي واحد منها قدر، سواء كان قد خص بقطعي أو منفصل أو لم يخص.

(و) يجوز تخصيص الكتاب (بالإجماع) إجماعاً (كآية القذف) وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فإن عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد، فخص بالإجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالأمة المنصوص عليها بقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، وقياس العبد عليها مستند بالإجماع^(١). ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه يعم النساء^(٢) والعبيد، وخصوا بالإجماع. **(وهو)** يعني التخصيص بالإجماع ليس لذات الإجماع قطعاً لتراخيه؛ لأنه في زمنه ﷺ وإنا هو **(لتضمن المخصص)** وهو مستند بالإجماع، والمخصص في التحقيق هو المستند.

(قوله): «فإنه يعم النساء» قد تقدم أنهن لا يدخلن في الذين آمنوا إلا بقل الشرع أو بالتغليب.

(قوله): «المخصص في قوله: يخص الإجماع للمخصص» صفة للإجماع، وقوله: «بكون مستنده نصاً أي: لا قياساً، فالباء متعلق بيخصص»،=

(١) ولكن يرد هنا سؤال، وهو أن يقال: لم لا يكون قياس العبد على الأمة هو المخصص عند من يثبت التخصيص بمثل ذلك؛ وهو الأكثر؟ (دواري).

(٢) عمومته للنساء تغليباً أو على مذهب من قال بدخولهن.

فإن قيل: سند الإجماع^(١) قد يكون قياساً كما مر، وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجي.

قلنا: المقال في قياس لم ينعقد عليه إجماع، على أن مانع التخصيص بالقياس يخص الإجماع المخصص بكون مستنده نصاً صريحاً، وهذا **(كتضمن العمل بخلاف النص للناسخ)** يعني كما أن عمل أهل الإجماع بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه؛ لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له، ولأجل هذا حكم على أن الإجماع لا يكون ناسخاً وإنما الناسخ ما يتضمنه، وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما، وأما من جهة المعنى فلا فرق؛ إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالإجماع وفي التحقيق بالمتضمن.

[تخصيص السنة]

مسألة: (و) يجوز تخصيص (السنة^(٢) بها) أي: بالسنة عند الجمهور، والمخالف في ذلك أقل قليل، والتفصيل: أن السنة العامة إما متواترة أو آحادية، والمخصصة كذلك،

= وينظر في وجه زيادة صريحاً^[١]. وهذا الجواب لا يتهض معه الاستدلال بالإجماع على تصنيف الجلد في حق العبد؛ لأن مستنده قياس.

(قوله): «لناسخ» متعلق بتضمن.

(قوله): «وللمخصصة» أي: والسنة للمخصصة «كذلك» أي: كالسنة العامة.

(١) في نسخ: مستند.

(٢) قال البرماوي في شرح ألفيته ما لفظه: وحكى الشيخ أبو حامد عن داود أنها يتعارضان، ومنشأ الخلاف في ذلك مما سبق من أن السنة إنما تكون مبينة؛ لقوله تعالى: ﴿لَتَنبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ﴾، لا محتاجة لليبان سواء تواترت أم لا؛ ولذا قال القاضي عبد الوهاب: منع بعضهم من تخصيص السنة بالسنة لما سبق.

[١]- لعل وجهه التخصيص على تعين النص، وهو الذي لا يحتمل غيره كما يأتي بيانه في باب المنطوق والمفهوم؛ إذ قد يطلق في مقابلة الإجماع والقياس، وحين أن يطلق في مقابلة ذلك يراد به ما هو أعم من الاحتمال للغير وعدمه، والله أعلم. (من خط السيد أحمد بن محمد بن إسحاق رحمته). وكتب عليه السيد عبد الله الوزير رحمته ما لفظه: ووجهه أنه لما أريد أن المستند نص لا قياس كان مظنة أن يتوهم أنه أريد بالنص ما يقابل القياس، وهو يشمل الظاهر كما سيأتي في الباب الخامس، قال: وقد كنت كتبت نحوه في مذاكرة قديمة مع الصنو إسحاق. (من خطه).

فالمسائل أربع: الأولى تخصيص السنة المتواترة^(١) بمثلها، وقد روي عن داود القول بمعارضتهما.

الثانية: تخصيص المتواتر بالآحاد، والخلاف فيها كالحلاف في تخصيص الكتاب بالآحاد كما صرح به القاضي أبو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم.

الثالثة: تخصيص الآحاد بالمتواتر، وهو قليل الوجود.

الرابعة: تخصيص الآحاد بالآحاد، وهو كثير جداً.

وإنما حكم الجمهور بجوازه في المسائل الأربع جميعاً أما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالآحاد، وأما في البواقي فلوجهين: **(الوقوف^(٢) ولئلا يطل القاطع بالمحتمل^(٣))** أما الوجه الأول فتقريره أن يقال: لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع، لكنه واقع.

(قوله): «أما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالآحاد» الذي تقدم هو الاستدلال بإجماع السلف على تخصيص الكتاب بالآحاد، فليس الاستدلال هاهنا بعين ما تقدم كما لا يخفى، فللرأى أنه يجيء هاهنا مثل ما تقدم، لكن ينظر هاهنا في المسائل التي وقع إجماع السلف على التخصيص بها، فإن الكلام هاهنا في تخصيص عموم المتواتر من السنة، ولم يذكر المؤلف رحمته من عموم المتواتر منها شيئاً.

(قوله): «وأما في البواقي فلوجهين» الأول منها الوقوف، والثاني قوله: «ولئلا يطل القاطع بالمحتمل». لكن أما الوجه الأول فإنما يتنهض في الرابعة، وهي تخصيص الآحاد بالآحاد؛ إذ لم يذكر المؤلف رحمته الوقوف إلا فيها، وأما إبطال القاطع بالمحتمل فلعله يتنهض في الجميع؛ لأن التخصيص وإن كان بالآحاد فللرأى قطعي الدلالة، فيشمل الثانية، وهي تخصيص المتواتر بالآحاد؛ لأن المتواتر ليس بقطعي الدلالة لعمومه. ومقتضى عبارة المتن أن الاستدلال بالوقوف استدلال على تخصيص السنة بالسنة مطلقاً، وقد عرفت أنه لا يتنهض في الجميع.

(١) وتصوير ذلك في زمننا عسير كما قال القرافي لفقد التواتر، قال: وإنما يتصور في عصر الصحابة والتابعين، فإن الأحاديث كانت في زمنهم متواترة لقرب العهد وشدة العناية بالرواية. (من شرح الجمع لأبي زرعة).

(٢) الظاهر من هذا الدليل التوزيع على الثلاث المسائل الباقية، فقوله: للوقوف لتخصيص الآحاد بالآحاد^[١]، وقوله: «ولئلا» لتخصيص المتواتر والآحاد بالمتواتر، والله أعلم. ويمكن أن يقال: المراد بالقطعي قطعي الدلالة، فيكون قوله: «ولئلا لجميع الثلاث المسائل الباقية جميعاً، لكن يقال على هذا: هو أيضاً يصلح دليلاً على الثانية أيضاً، فلم خصه بغيرها؟ مع أن هذا الدليل الذي ذكره رحمته مفتقراً إلى بيان المسائل التي وقع إجماع السلف على تخصيص العام المتواتر بها وعلى معرفة ذلك العام المتواتر أيضاً، ولم يتعرض رحمته لذلك، والله أعلم.

(٣) القاطع الخاص والمحتمل العام.

[١] - والمختار أنه يجوز في العملي لا العلمي كما مر، والله أعلم.

أما الشرطية فظاهرة، وأما الاستثنائية فلأن قوله ﷺ: ((فيما سقت السماء العشر)) رواه أبو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص^(١) بقوله ﷺ: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، وهو في السنة أكثر من أن يحصى.

وأما الوجه الثاني فكما تقدم.

قالوا: قال تعالى في حق الكتاب: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فلو بينت السنة لما صدق العموم؛ لاستحالة أن يكون الشيء مبيناً^(٢) بتبيينين.

(و) الجواب - مع تسليم استحالة أن يكون الشيء مبيناً بتبيينين؛ إذ قد يمنع استحالة اجتماع الميّنات بناء على أنها معرفات لا مؤثرات - أن قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا﴾ لِكُلِّ شَيْءٍ ﴿مَعَارِضُ بَنِي لُثَيْنَ لِلنَّاسِ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، **(إلى آخره)** أي: ما سبق، وهو قوله: والحق أنه الميّن بالكتاب والسنة، وقد عرفت تقريره، على أنه يمكن الجمع بين الآيتين بأن تكون الثانية مخصصة للأولى.

(و) يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحاداً (بالكتاب)^(٣) والإجماع عند

(قوله): «وأما الوجه الثاني» وهو إبطال القاطع بالمحتمل «فكما تقدم» في تخصيص الكتاب به حيث احتج للجمهور من جهة العقل بأنه يقضي بأن القاطع وهو الخاص لقوة دلالة لا يطل بالمحتمل وهو العام. إلخ.
(قوله): «وبالكتاب» كخصيص قوله ﷺ: ((لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل))..... =

(١) لتناوله ما دون خمسة أوسق.

(*) هذا إلزام مستقيم، ويحتمل أن يعود إلى الجميع؛ لأن الأحادي وإن كان آحادي المتن فهو قطعي الدلالة؛ لأنه نص، أعني المخصص، ولعله الأولى. اهـ ليس إلا الوجه الأخير كما يقضي به قوله في الشرح: وأما في البواقي، والمراد أنه قطعي المدلول لا قطعي الشبوت، وكما يقضي به قوله: وأما الوجه الثاني فكما تقدم. (قال في الأم: قاله كاتبه من خط السيد عبد الله الوزير رحمته الله).

(٢) في المخطوطات: أن يكون مبيناً.

(٣) تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن قليل، حتى إن كثيراً لم يذكره كاليضاوي، وابن الحاجب وإن ذكره لكن لم يمثل له، ومن أمثلته قوله ﷺ: ((ما أبين من حي فهو ميت)) رواه ابن ماجه،..... =

الجمهور **(لئلا يطل)** القاطع **(إلا آخره)** كما تقدم، ولقوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، **(و) خالف في ذلك** شزيمة متحجين بقوله: **(لَتَبَيَّنَ^(١))** للناس وهذا **(قد سبق)** تقريراً وجواباً^(٢).

[التخصيص بالمفهوم]

مسألة: (ويجوز) التخصيص (بالمفهوم عند معتبره) سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة، وذكروا فيه مثلاً لمفهوم المخالفة فقط، وهو قوله: **(مثل: في الأنعام زكاة، في السائمة زكاة)** لأنه الأضعف، فإذا صح التخصيص بالأضعف فبالأقوى أولى.

= بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمَنَةً إِنَّ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ونحو ذلك حيث علمنا تأخر الآية عن الخبر أو مطلقاً على اختلاف اللذهين.

= خص بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل]، ومن أمثلته أيضاً قوله ﷺ: ((خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)) فإن ذلك يشمل الحر والعبد، فخصص بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَبَنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]. (من شرح ألفية البرماوي). وفي الإتيان ما لفظه: فصل: من خاص القرآن ما كان مخصصاً لعموم السنة، وهو عزيز، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة]، خص عموم قوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله))، وقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨]، خص عموم نبيه ﷺ عن الصلاة في الأوقات المكروهة بإخراج الفرائض. وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا...﴾ الآية [النحل: ٨٠]، خص عموم قوله ﷺ: ((ما آيين من حي فهو ميت)). وقوله تعالى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠]، خص عموم قوله ﷺ: ((لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوي)). وقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آلِي تَبْعِي حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، خص عموم قوله ﷺ: ((إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالتقاتل والمقتول في النار)). (بلفظه).

(١) ما نزل إليهم، جعله ميئناً للقرآن، فلا يكون القرآن ميئناً للسنة. قلنا: لا مانع من ذلك؛ لأنها من عند الله تعالى: قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم]، ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وإن خص من عموم ما خص بغير القرآن. (محلي من شرح الجمع).

(٢) بأن ذلك لا يقتضي أن يخرج عن كونه ميئناً، فإن تبينه تارة بالقرآن وتارة بالسنة. (من شرح ألفية البرماوي).

ومن أمثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ١٢٣]، فإن مفهومه -وهو أن لا يؤذيها بحبس ولا غيره- مخصص لعموم قوله ﷺ: ((لِيُؤْجِدَ يَحْلَ عَرَضُهُ وَعَقُوبَتُهُ)) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن أبيه، وقال الحاكم: صحيح الإسناد، واللي: المطل، والمراد بحل عرضه: أن يقول غريمه: ظلمني. وبعقوبته: الحبس ونحوه، ولذلك ذهب أصحابنا ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبخاري والنووي أن الوالد لا يحبس في دين ولده.

ومن أمثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله ﷺ: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ الْحَبْثَ)) رواه الأربعة، خص بمفهومه قوله ﷺ: ((الْمَاءُ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ)) رواه أبو داود والترمذي والنسائي عن أبي سعيد الخدري، فإن منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليله وكثيره بشيء من النجاسات خصصه مفهوم الأول بالكثير، وهو القلتان فما فوقهما؛ لدلالة الشرط على أنه إذا لم يبلغ قلتين يحمل الحبث، وهذا مجرد مثال، وإلا فإن حديث القلتين ضعفه أبوداود، مع أنه يحتمل أن يراد إذا بلغها انتقاصاً ضعف عن احتمال الحبث لا بمعنى دفع الحبث، فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم.

والتخصيص بالمفهوم عند من يعتبره حجة هو الصحيح **(للمجمع)** بين الدليلين؛ لأنه^(١) دليل شرعي عارض مثله، فلا يعدل إلى اطراح أحدهما مع إمكان العمل بهما ولو كانا مختلفين قوة وضعفاً، كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد.

(قوله): «فإن مفهومه وهو أن لا يؤذيها» وعموم هذا المفهوم مخصص بالفتح [١]؛ لجواز حبس الوالد لنفسه ولده، ولجواز حبسه بحق الغير إذا كان الحاكم هو الابن.
(قوله): «بالكثير» متعلق بخصصه، وقوله: «فيكون التخصيص بالمنطوق» أي: يكون تخصيص: ((لا ينجسه شيء)) بمنطوق: ((إذا بلغ الماء قلتين))؛ لأن منطوقه نجاسة الماء إذا بلغ في عدم الكثرة قلتين.

(١) الظاهر والله أعلم أن هذا مناقض لما سبق في الرد على من منع تخصيص الكتاب بالأحاد من أنه لا تعارض لعدم التساوي ويمكن الجواب بأن المراد بالمعارضة فيما سبق المعارضة من كل وجه بحيث يتعذر الجمع بين الدليلين وهنا المعارضة من وجه بحيث يمكن الجمع فلا مناقضة والله أعلم.

[١]- ولكن قد سبق للمؤلف أن الحق أن العموم من عوارض الألفاظ، فلا يستقيم هذا عليه. (حبشي ح).

(و) يجوز تخصيص العموم (بفعله ﷺ) عند أكثر القائلين بكون فعله حجة.

وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما: إنه لا يجوز.

واعلم أن العام إما أن يكون عاماً للأمة وللرسول^(١) ﷺ أو عاماً للأمة دونه ﷺ، إن كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصاً له عن العموم؛ لعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى الأمة ففيه الأقسام والمذاهب الآتية.

وإن كان الأول كما لو قال: الوصال أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم، ثم فعل^(٢) شيئاً من هذه الأشياء التي حرمها، فلا خلاف في أن فعله يكون مخصصاً للعموم بالنسبة إليه^(٣)، وأما بالنسبة إلى الأمة فلا يخلو إما أن يجب اتباع الأمة له في ذلك الفعل أو لا، فعلى الثاني يكون تخصيصاً له دون الأمة **(فإن وجب الاتباع)** وهو الأول فإما أن يجب بدليل خاص لذلك الفعل أو

(قوله): «فإن وجب الاتباع فبالخاص كما لو قال أولاً: لا يحل لأحد أن يصلي مكشوف الرأس» هذا ليس دليل وجوب الاتباع الخاص، بل هو العموم المنسوخ بالفعل، فلا يصلح تقييد الخاص به، وأما دليل الاتباع فلم يتعرض له المؤلف ﷺ [١]، فلو قال: فبالخاص نسخ كما لو قال أولاً: يحل.. إلخ، وقال: صلوا كما رأيتموني أصلي ثم صلى مكشوف الرأس لكان أولى؛ ليحصل التمثيل للدليل الاتباع الخاص، وليكون للتقييد وجه صحة؛ إذ يكون قوله: لا يحل بياناً لنسخه بالفعل، وقوله: صلوا بياناً للدليل الاتباع الخاص. واعلم أن في عبارة المتن نوع تعقيد [٢]؛ لأن قوله: فبالخاص نسخ معناه فوجب الاتباع بالخاص نسخ، فقوله: نسخ ليس بخبر للوجوب، وهو ظاهر ولو جعل خبراً للفعل كما هو مقتضى قوله في الشرح: فهذا الفعل نسخ لم يتنظم معه لفظ المتن كما لا يخفى، ويبقى وجوب الاتباع بلا خبر، ولو قال المؤلف ﷺ في المتن: فإن ثبت الاتباع بخاص فنسخ لا تنظم الكلام وقد توجه عبارة المتن بأن قوله: فبالخاص معناه فإن ثبت الوجوب بالخاص، وقوله: فنسخ جواب هذا الشرط، وهو خبر لمبتدأ، وهو ضمير عائد إلى الفعل، أي: فهو نسخ، وهذا الشرط وجوابه جواب الشرط المتقدم، أعني قوله: فإن ثبت الاتباع.

(١) وليس في ذلك القول أن حكم الرسول حكمنا على سبيل النصوصية. (قسطاس).

(٢) لا بد من تقييد الفعل بأن يقال: ثم فعل شيئاً بلا تراخ؛ إذ مع التراخي يكون الفعل ناسخاً لحكم العموم في حقه؛ لا تمتاع تأخر البيان عن وقت الحاجة، وكذلك قوله ﷺ، فعلى الثاني يكون تخصيصاً له دون الأمة لا بد من تقييده كذلك، وقد سبق هذا للمؤلف ﷺ في السنة، فلعله اكتفى عن التقييد هنا إحالة على ما سبق.

(٣) فإن كان في ذلك القول العام أن حكمه حكمنا على سبيل النصوصية بأن يقول: علي وعلى كل مسلم - كان فعله نسخاً لا تخصيصاً. (قسطاس).

[١] - بل قد تعرض له آخراً فتأمل. (ح عن خط شيخه).

[٢] - كلام المؤلف مستقيم فتأمل فيه. (ح عن خط شيخه).

بدليل عام **(فبالخاص)** كما لو قال أولاً: لا يحل لأحد أن يصلي مكشوف الرأس ثم صلى كذلك، فهذا الفعل **(نسخ)** لحكم العام المتقدم^(١) لارتفاعه^(٢) عن الكل، أما بالنسبة إليه فظاهر، وأما بالنسبة إلى الأمة فلو جوب التأسي بدليل خاص لهذا الفعل، وهو: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))^(٣)، ولكنه لا يجوز إلا **(بشرطه)** وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(و) إن وجب الاتباع له ﷺ في فعله المخالف حكمه لحكم العموم (بالعام) أي: بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل: ((خذوا عني مناسككم)) أي: عباداتكم، وقد واصل بعد تحريمه على الكل - فإنه على المختار **(يكون)** هذا العام القائل بوجوب المتابعة **(مخصصاً بالأول^(٤))** وهو العموم المتقدم

(قوله): «فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم» وهو لا يحل لأحد أن يصلي.. إلخ؛ إذ لم يبق التحريم لا في حقه ﷺ ولا في حق الأمة، وهذا معنى قوله: لارتفاعه عن الكل.. إلخ.
(قوله): «في فعله للمخالف» صفة فعله، وحكمه فاعله.
(قوله): «بعد تحريمه على الكل» بقوله: الوصال حرام على كل مسلم.
(قوله): «فإنه» أي: دليل الاتباع العام.
(قوله): «يكون هذا العام.. إلخ» مقتضى العبارة الإضمار؛ لتقدم ذكره في قوله: فإنه أي دليل الاتباع، إلا أنه أظهره زيادة إيضاح.
(قوله): «مخصصاً بالفتح بالأول» في العبارة خفاء؛ إذ لم يسبق للأول ذكر في المتن، فلو اقتصر على قوله: مخصصاً لكان أولى.

(١) لا يتم هذا إلا إذا تحقق أن قوله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) صادر منه بعد فعله الصلاة كاشفاً لرأسه أو قبل فعلها بعد تحريمه كشف الرأس في الصلاة؛ إذ مع جهل تاريخ القولين يكون فعله ﷺ مخرجاً له، ودليل التأسي في الصلاة مخصصاً بحديث تحريم كشف الرأس مثلاً؛ لأنه أخص من حديث مالك بن الحويرث، أعني: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، فيعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي، والله أعلم. (ع).

(٢) في نسخة: وارتفاعه. اهـ عن الكل أي: عن النبي ﷺ وعن الأمة.

(٣) فإنه خاص بالصلاة، وليس شاملاً لكل فعل يفعله. (سبكي).

(٤) فكأنه قال: اتبعوني إلا في الوصال، فإن قلت: كيف يكون تخصيصاً وهو عام أيضاً؟ قلت: عام بالنسبة إلى أفراد، خاص بالنسبة إلى فاتبعوني. (مستخب).

ذكره وهو فيها مثلناه قوله ﷺ: ((لا وصال في الصوم^(١)))؛ وذلك **(للجمع)** بين العمومين ولو من وجه فإنه أولى من إبطال أحدهما بالكلية، فإننا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو: ((خذوا...)) الحديث لبطل قوله: ((لا وصال في الصوم)) بالكلية، بخلاف العكس، وهو ظاهر.

وذهب قوم إلى أن العمل بموافق الفعل^(٢) أولى من المخالف؛ لخصوص الفعل فكان أقوى، وإليه الإشارة بقوله: **(قيل: الفعل أولى لخصوصه، قلنا:)** الكلام في العمومين^(٣) لا في الفعل والعام المعارض له؛ لأن الفعل لا دلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الأمة، وإنما يستفاد ذلك من دليل الاتباع، والمفروض أن **(الأول أخص^(٤))** وهو أعم.

فإن قيل: الدليل بمجموع دليل الاتباع مع الفعل، وهو أخص^(٥).

قلنا: لا نسلم أن للفعل دلالة على التأسّي بوجه ما، بل الدال هو العام وحده **(وإن**

قوله:) «وهو فيها مثلناه» يعني سابقاً بقوله ﷺ: ((الوصال حرام على كل مسلم)) فيخص عموم: ((خلوا عني مناسككم)) بغير الوصال.

(قوله:) «للجمع بين العمومين» للعمل بتحريم الوصال مطلقاً وبحديث الاتباع في غير الوصال؛ ولذا قال المؤلف ﷺ: ولو من وجه.

(قوله:) «بالكلية» أما في حقه فلائه قد فعل الوصال، وأما في حقنا فلو جوب الاتباع في الوصال.

(قوله:) «بخلاف العكس» وهو العمل بالعموم للمخالف، وهو لا وصال في الصوم، وهو ظاهر كما عرفت.

(قوله:) «بموافق الفعل» وهو خذوا عني... إلخ.

(قوله:) «لخصوص الفعل» أي: فعله ﷺ.

(قوله:) «أن الأول» وهو لا وصال في الصوم «أخص» لخصوصه بالصوم.

(قوله:) «وهو» أي: دليل الاتباع «أعم» لعمومه العبادات كما عرفت.

(١) فيلزم الأمة موجب هذا القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل. (شرح فصول).

(٢) وهو دليل وجوب الاتباع، فيتبع في فعله، وقيل بالوقف. (عضد).

(٣) وهما: ((خذوا عني)) و((لا وصال في الصوم)).

(٤) حيث لم يعم كل فعل. (سعد).

(*) القول الأول ودليل الاتباع عامان، أما الأول ففي كل المكلفين، وأما الثاني ففي كل المكلفين في جميع

الأفعال، والأول أخص حيث لم يعم كل فعل. (قسطاس).

(٥) إذ مجرد إيجاب اتباع النبي ﷺ لا يدل على وجوب اتباعه في فعل ما لم يصدر عنه ذلك الفعل، فيكون المجموع أخص. (قسطاس).

سلم) أن له دخلاً في الدلالة فلا نسلم أن المجموع أخص، غايته المساواة، فإنه يستفاد من وصاله ﷺ مع دليل التأسي العام عموم الجواز، كما يستفاد من قوله: ((الوصال حرام على كل مسلم)) عموم التحريم، وحينئذ إن عمل بالقول المخالف لم ييطل الفعل - وهو ظاهر - ولا دليل التأسي بالكلية، وإن عمل بالموافق للفعل معه **(لزم الإبطال)** للقول المخالف بالكلية، والإعمال أولى من الإهمال.

(و) يجوز تخصيص العام **(بتقريره^(١))** ﷺ مع تكامل شرائطه، فإذا قرر واحداً من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصاً له عند الأكثرين، خلافاً لطائفة شاذة.

وشبهتهم أن التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة، وهو العموم. وجوابها: أن التقرير وإن لم تكن له صيغة لكنه في دلالاته على جواز الفعل للفاعل أقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وإن كان له صيغة؛ نظراً إلى أن تطرق الخطأ إلى الرسول ﷺ أبعد من تطرق التخصيص إلى العام لكثرة التخصيص، وعلى فرض التساوي يكون التخصيص أولى جمعاً بين الأدلة.

(قوله): «عموم الجواز» أي: جواز الوصال للنبي ﷺ وللأمة.

(قوله): «عموم التحريم» عليه ﷺ وعلى الأمة.

(قوله): «وحيث إن عمل بالقول المخالف للفعل وهو الوصال حرام لم ييطل الفعل» لأنه يكون مخصصاً له.

(قوله): «ولا دليل التأسي للعمل به في غير الوصال».

(قوله): «وإن عمل بالموافق للفعل وهو خذوا عني.. إلخ».

(قوله): «معه» أي: مع الفعل، بأن عمل بهما معاً.

(قوله): «بالكلية» في حقه وحق الأمة.

(١) أي: لو رأى الرسول ﷺ من خالف حكم العام كما رأى عبدالرحمن بن عوف لا بساً ثوب الحرير فقرره على ذلك ولم ينكر عليه كان ذلك التقرير مخصصاً أي: خرجاً عبدالرحمن من عموم قوله عليه الصلاة والسلام: ((هذان حرامان على ذكور أمتي)) مشيراً إلى الذهب والحرير؛ لأن سكوته دليل الجواز، ثم إن ثبت قوله عليه الصلاة والسلام: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فهذا التقرير يرفع حكم ذلك العام عن باقي المكلفين؛ لأنه صار منسوخاً بتقريره عليه الصلاة والسلام مخالفه، وإن لم يثبت فحكم التقرير يخص بعبدالرحمن، فإن ظهر لنا في عبدالرحمن معنى كان سبباً لتقريره عليه الصلاة والسلام له فمن وجدنا موصوفاً بذلك المعنى أخرجناه عن العموم أيضاً قياساً على عبدالرحمن. (إنهاج شرح المنهاج).

وإذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد **(فإن تين معنى)** هو العلة لتقريره ^(١) **(أُلحق به مشاركته)** في ذلك المعنى، إما بالقياس وإما بنحو ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)) إن ثبت، وقوله ﷺ في خطبة حجة الوداع: ((هل بلغت؟)) قالوا: نعم، قال: ((فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع)) هذا حديث صحيح متفق عليه.

(والإلا) يتبين معنى موجب للتقرير **(فالمختار)** أنه **(لا يتعدى)** إلى غير الفاعل؛ لتعذر دليل ^(٢) التعدي، أما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض، وأما الحديث ^(٣) فلاأنا لو عملنا به لبطل العام بالكلية ^(٤)، بخلاف ما لو خَصَصْنَا الحديث ^(٥)

(قوله): «إن ثبت» لأن في سننه ضعفاً.

(قوله): «فالمختار لا يتعدى وإلا بطل العام» بالكلية، هذا الدليل لا يشمل عدم تعذر التعدي بالقياس مع أن السياق فيه لقوله ﷺ: «فإن تين معنى أُلحق به مشاركته، وإلا يتبين معنى فالمختار.. إلخ». وأما تعذر التعدي بالحديث فقد جعل المؤلف ﷺ وجهه ^[١] أنا لو عملنا به لبطل العام بالكلية، وأراد بالعام هو المتقدم على التقرير، كأن يقول: استقبال القبلة بقضاء الحاجة حرام ثم يفعله مكلف ويقرره النبي ﷺ، فإن الحديث -وهو قوله: ((حكمي على الواحد حكمي على الجماعة))- لو عمل به لبطل حديث الاستقبال في حقه ﷺ وحققنا ^[٢]. **(قوله):** «بخلاف ما لو خصصنا الحديث» ^[٣] بما علم فيه عدم الفارق.

(١) ومنه ما روي عنه ﷺ أنه نهى عن قتل الهرمين ثم لما بلغه قتل دريد بن الصمة في أوطاس لم ينه عن قتله، بل قرره، فكان مخصصاً بمن كان هراً ذا رأي، أشار إليه الإمام أحمد بن سليمان.
(٢) قال ابن أبي الخير: مقتضى كلام أصحابنا أن مجرد التكليف معنى شامل، فكل من ثبت له حكم من لفظه أو تقريره ثبت لغیره من المكلفين إلا لمخصص، ومقتضى كلام الشيخ أنه لا بد من معنى زائد على التكليف لأجله يجب إجراء الحكم على من شاركه في ذلك المعنى من المكلفين، وكلامه قوي، وقد روي عن بعضهم أن المعنى ولو فهم فلا يفهم إلا بدلالة زائدة على ثبوت المعنى للغير. (ابن أبي الخير).
(٣) وهو قوله: حكمي على الواحد.

(٤) يقال: وما المانع من بطلانه بالكلية ويحمل على النسخ؟ والله أعلم. (سحولي).
(٥) وقلنا: قوله: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وقوله في خطبة الوداع: هل بلغت حيث علم عدم الفارق، فبهذا التقدير يتخصص الحديث.
(*) عبارة ابن الحاجب وشرح كلامه: وأما الحديث فلتخصيصه إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق؛ للاختلاف في الأحكام قطعاً، وهنا لم يعلم.

[١]- وكذلك يمكن تمثيته بالنظر إلى القياس بأننا لو علمنا به لبطل العام بالكلية. (حسن بن يحيى الكبي).

[٢]- الأولى في حق المقرر كما لا يخفى. (ح من خط شيخه).

[٣]- ظاهر عبارة الشرح في قوله: بخلاف ما لو خَصَصْنَا بالتضعيف باعتبار ما بعده، فلا يلائمه قول المحشى: بما علم فيه. إلخ، وإنما يناسب قوله: بما علم لو كان خصصنا بالتخفيف كما هو الظاهر من عبارة العضد فتأمل. (عن خطه). وهو كذا في العضد قال عليه العلامة المقلبي: وهو وهم أو تعبير غير صحيح، والصواب بما علم فيه الفارق؛ لأن التخصيص به، وأما عدم الفارق فهو موجب للتعميم. (ح من خط شيخه).

فالتخصيص^(١) هو الأولى جمعاً بين الأدلة، وهذا ما أراد بقوله: **(وإلا بطل العام)**.

(و) يجوز التخصيص (بالقياس) عند أئمتنا عليه السلام والجمهور، ونقل عن الفقهاء الأربعة والأشعري وأبي هاشم في قوله الأخير وأبي الحسين والإمام الرازي والأمدى، ورواه أبو طالب عن الشيخ أبي الحسن الكرخي، فيخصص عمومات الكتاب والسنة في الأحكام التي يعمل فيها بالقياس.

(وقيل: لا يجوز^(٢)) التخصيص بالقياس أصلاً، وهو رأي الجبائي، وإليه كان يذهب أبو هاشم أولاً، ورواه أبو طالب عن بعض الفقهاء، ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعية.

(وقيل بالوقف) وهو مذهب الجويني^(٣) والباقلاني.

(وقيل: عمل اجتهاد) فيعمل بالأرجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس إن كان ثمة تفاوت، وإلا فالوقف، وهو مذهب الغزالي، وبه قال الإمام يحيى بن حمزة.

(وقيل: يجوز التخصيص (بالجلي)) من القياس لا بالخفي، وهو قول جماعة من

(قوله): «ويجوز التخصيص بالقياس» مثل أن يعم قوله تعالى: ﴿تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، للمدين وغيره فيخص المدين من العموم قياساً على الفقير.

(قوله): «في الأحكام التي يعمل فيها بالقياس» لتخرج الأحكام التي لا تكون كذلك، مثل ما لا يعقل معناه، كالقسامة ونحو ذلك.

(١) قد حقق المقام في الحواشي فتأملها. (سيلان).

(٢) ويمكن أن يحتاج المانع بأنه لما دل عموم النص على حكم وجب العمل بمقتضاه بقوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]، والعمل بالقياس انحراف عنه، وفيه أن العمل بالقياس عمل بما لا أمر به فلا انحراف، والله أعلم.

(٣) قال أبو زرعة في شرح الجمع في سياق ذكر المذاهب في التخصيص بالقياس ما لفظه: السادس: الوقف في القدر الذي تعارض فيه الرجوع إلى دليل آخر غيرهما، وبه قال إمام الحرمين أي: في كتبه الأصولية، لكنه قال في النهاية في مسألة بيع اللحم بالحيوان: يخص الظاهر بالقياس الجلي إذا كان التأويل [١] لا ينبو عن النص، بشرط أن يكون القياس صدر عن غير الأصل الذي ورد فيه الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم تجز إزالة الظاهر بمعنى مستبطن منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات.

[١]- في المطبوع: إذا كان التخصيص. والمثبت من شرح أبي زرعة على الجمع.

الشافعية، واختلفوا في تفسيرهما، فقليل: الجلي قياس العلة، والخفي قياس الشبه^(١). وقال الاصطخري: الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه، والخفي بخلافه. وقيل: إن الجلي مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)) وتعليله بما يدهش العقل عن إتمام الفكر فيتعدى إلى الجائع والهاقن.

(وقيل:) يجوز التخصيص بالقياس **(إن كان العام مخصصاً كما سبق)** في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية، فابن أبان يجوزُه إذا خص بقطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً متصلاً أو منفصلاً.

والكرخي إن صحت الرواية عنه يجوزُه إذا خص بمنفصل قطعي في رواية أو ظني^(٢) في أخرى. وقول ابن أبان والكرخي مبني على أن العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي أو مطلقاً كما روي عن ابن أبان مجاز، ومتى صار مجازاً صارت دلالاته مظنونة وإن كان مقطوع المتن فصح تخصيصه بالقياس، فأما قبل ذلك فإنه حقيقة في العموم، فيكون قاطعاً في دلالاته فلا يصح تخصيصه بالقياس.

واعلم أن ابن برهان نقل عن أصحاب أبي حنيفة في وجيزه مثل كلام ابن أبان، واختاره الفناري في فصول البدائع لمذهب أصحابه الحنفية، وقال: إنه مختار كثير من مشائخهم.

قلت: إلا أنهم لا يسمون المتصل مخصصاً^(٣)، ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور، فحيثئذ يفارق قولهم قول ابن أبان.

(قوله:) قياس الشبه أي: ما طريق علته الشبه، كتعليل إزالة النجاسة بالطهارة كما يأتي.

(١) كما يقال في قياس تطهير النجس على الحدث في تعيين الماء لإزالته: يتعين الماء لطهارة النجس كطهارة الحدث حيث يتعين لها الماء، بجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة، فالجامع وصف شبهي، وهو كون كل منهما طهارة تراد للصلاة، والوصف شبهي هو ما يوهم المناسبة.

(٢) وهو المشهور على ما مر.

(٣) بل العام حقيقة في الباقي كأبي الحسين.

(وقيل:) يجوز **(إن كان الأصل)** المقيس عليه **(مخرجاً)** من ذلك العموم ^(١) بنص، وإلا فلا.

(وقيل:) يجوز **(إن ثبت)** عليّة **(العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل)** المقيس عليه **(مخرجاً)** من العموم بنص **(وإلا فالقرائن)** هي المعتبرة في أحاد الوقائع، فإن ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به **(وإلا فالعموم)** هو المعمول به، وهذا مختار ابن الحاجب. قال البرماوي: ولكنه آيل إلى اتباع أرجح الظنين، فإن تساوى فالوقف، وهو رأي الغزالي فتأمل ^(٢).

قال ابن الحاجب محتجاً لمختاره: **(لأنه)** أي: القياس إذا كان **(كذلك)** أي: ثبتت علته بنص أو إجماع أو كان الأصل مخرجاً بالنص كان في القوة **(كالنص الخاص)** فجاز التخصيص به جمعاً بين الدليلين، وأما القياس الذي ليس كذلك فلا يخصص العموم؛ لعدم الدليل على جواز التخصيص به.

(ورد) ما ذكره من أنه يُعمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض ^(٣) **(بلزوم الإبطال لدليل ^(٤) علم اعتباره)** بالأدلة الآتية في القياس إن شاء الله تعالى، وتقديم

(قوله:) «وهو رأي الغزالي» لكن ابن الحاجب يقول: وإلا فالعموم، والغزالي يقول: وإلا فالوقف، فينظر في كون كلام ابن الحاجب آيلاً إلى كلام الغزالي.

(١) مثل قياس العبد على الأمة في تنصيف الحد، وإلا فلا يجوز. (من الاستعداد للموزعي). وفي رفع الحاجب عن غامض ابن الحاجب للسبكي ما لفظه: فرع: قال ابن السمعاني: من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢٠]، ثم خصت الأمة بنصف الجلد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]، ثم خص العبد بنصف الجلد قياساً على الأمة، فصار بعض الآية مخصصاً بالكتاب وبعضها مخصصاً بالقياس. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْبُذْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [الحج: ٣٦]، إلى قوله: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا﴾ [الحج: ٣٦]، ثم خص بالإجماع تحريم الأكل من جزاء الصيد، وخص عند الشافعي تحريم الأكل من هدي النعمة والقرآن قياساً على جزاء الصيد، فصار بعض الآية مخصصاً بالإجماع وبعضها بالقياس على الإجماع. اهـ منه بحروفه.

(٢) اهـ كلام البرماوي.

(٣) وهو ما لا تثبت عليته بنص أو إجماع ولم يكن الأصل مخرجاً بالنص.

(٤) وهو القياس.

الأضعف على الأقوى إنما لا يجوز عند إبطال الأقوى، وهاهنا ليس كذلك، وإنما هو إعمال لهما ولا إبطال لشيء منهما.

ولا يقال: قد بطل العام في محل التخصيص بالكلية، فيكون قد بطل الأقوى بالأضعف؛ لأنه يقال: المراد من إبطال الأقوى بالكلية أن لا يبقى معمولاً به أصلاً لا أن يبقى معمولاً به في بعض الصور، وهذا **(كالاتحاد)** فإنه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به، وكذلك المفهوم قد ثبت أنه يخصص منطوق الكتاب والسنة، فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه أضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما؛ لكونهما^(١) أضعف، والسر في ذلك أن التخصيص للبيان لا للإبطال فجاز بالأضعف.

(ومن هذا) الرد (وما سبق تؤخذ حجج هذه الأقوال وشبهها وما عليها) من الأجوبة؛ أما القائلون بالجواز مطلقاً فحجتهم ما ذكر من أنه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الإبطال لدليل علم اعتباره.

وأما المانعون مطلقاً فيؤخذ لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من أنه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ، والجواب الجواب^(٢).
وأما الواقفون والقائلون بأنها اجتهادية فمما تقدم من أن العام ظني الدلالة، وإذا كان العام ظنياً والقياس ظنياً تعارضاً فيجب الوقف أو الاجتهاد.
والجواب: أن الجمع بين الدليلين إذا أمكن واجب كما تقدم.
وأما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فيحتج بمثل ما ذكره ابن الحاجب، فيقال: إن الجلي لقوته كالنص.

(قوله): «ومن هذا الرد وما سبق» يعني في التخصيص بخبر الواحد وغيره.

(١) أي: السنة ومفهومها.

(٢) وهو أن العام ظني، ولا تعارض لعدم التساوي، وكذا لا يلزم النسخ به؛ لأن القياس أضعف أو لأن النسخ لا يجوز إلا بخطاب الشرع.

وأما القائل بجوازه إن كان العام مخصصاً فبمثل ما تقدم من أنه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازاً في الباقي فجاز بالقياس، ومثله القائل بجوازه إن كان الأصل مخرجاً، والجواب ما سبق^(١).

[بعض ما أدخل في المخصصات المنفصلة وليس منها]

مسألة: فيما أدخل في المخصصات المنفصلة والمختار أنها ليست منها:

[التخصيص بمذهب الصحابي]

فمنها مذاهب الصحابة (و) المختار أنه (لا يجوز بمذهب الصحابي) مطلقاً، وهو قول أئمتنا والجمهور.

(وقيل:) إنه (يجوز) التخصيص به (مطلقاً) وهو مذهب الحنفية والحنابلة.

(وقيل:) إنه (يجوز) التخصيص به (إن كان) العامل بخلاف العام (هو الراوي)

وهذا ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية.

ومن أمثلة المسألة ما روي أن ابن عباس روى عن النبي ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)) وكان يذهب إلى أن المرتدة^(٢) لا تقتل.

ومن أمثلتها حديث: ((لا يحتكر إلا خاطئ)) رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي ﷺ، وكان سعيد يحتكر الزيت، فقيل له فقال: إن معمرأ راوي الحديث كان يحتكر، فمن خصص تحريم الاحتكار بالأقوات إما أن يكون أصله فعل الراوي فيكون قائلاً بجواز التخصيص بمذهبه. وإما أن يكون لأنه استنبط من النص معنى خصصه^(٣)، وذلك المعنى هو شدة الإضرار في قوام الأنفس غالباً، وفعل الراوي عاخذ لاستنباطه، فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد.

(١) من أنه يلزم من العمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض الإبطال لدليل علم اعتباره.

(٢) ويحتمل أنه كان يرى أن «من» الشرطية لا تتناول المؤنث كما هو قول تقدم (محلي).

(٣) وفي نسخة: يخصصه.

(*) وهذا التوجيه يناسب كلام أهل المذهب.

(قلنا:) مذهب الصحابي **(ليس بحجة^(١))** والعموم حجة، فلا يجوز تخصيص هذا بذلك، وإلا كان تركاً للدليل لغير دليل، وأنه غير جائز.

قالوا: مخالفة الصحابي تستلزم دليلاً، وإلا لوجب تفسيره بالمخالفة، وهو خلاف الإجماع، فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يكن معروفاً بعينه ويخصص به جمعاً بين الدليلين.

(و) الجواب: أن **(استلزام المخالفة)** من الصحابي للعام **(دليلاً)** إنما هو **(في ظنه)** وما ظنه مجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على مجتهد آخر ما لم يعلمه الآخر بعينه مع وجه دلالة **(فلا)** يجوز أن **(يتيم)** ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به؛ لأنه تقليد من مجتهد^(٢).

[التخصيص بالعادة]

ومنها: العادة **(و) المختار** أنه **(لا)** يجوز التخصيص **(بالعادة)** وهو مذهب الأكثرين خلافاً للحنفية.

(قوله): «وإن لم يكن» أي: دليل الصحابي.
(قوله): «جمع بين الدليلين» دليل الصحابي والعموم.

(١) يفهم من دليل المنع أن المراد الصحابي الذي قوله ليس حجة، لا ما قام الدليل القاطع على كون مذهبه حجة واجبة لأنه لا يفارق الحق كعلي عليه السلام، فإن كون مذهبه حجة واجبة الاتباع يوجب تخصيص العموم بمذهبه، وفي الحقيقة التخصيص بمستنده كالإجماع، قال السيد صلاح رحمته الله عند قول صاحب الفصول: غالباً: احترازاً من أن يكون قول الصحابي حجة كأمر المؤمنين عليهم السلام فيخص العموم، وسيأتي بيان كون قوله حجة إن شاء الله تعالى. (شرح فصول للسيد رحمته الله).
(٢) وأنه لا يجوز. (عضد).

(*) قالوا دفعاً لهذا الجواب: دليله قطعي؛ إذ لو كان ظنياً لبينه دفعاً للتهمة، والجواب من وجوه ثلاثة: فأولاً: أنه معارض بمثله، فنقول: دليله ظني؛ إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة، وأيضاً لو كان قطعياً لم يخف على غيره عادة، وأيضاً لو كان قطعياً لم يجز مخالفة صحابي آخر له، وأنها جائزة اتفاقاً. (من العضد).
أقول: هاهنا وجه رابع، وهو أن معرفة كون دليل الصحابي المخصص كان قطعياً إنما يحصل بهذا الدليل الذي ذكرت، وهو على تقدير تمامه إنما يفيد الظن لا القطع، فلم يحصل للمجتهد القطع بتحقيق الدليل المخصص، بل إنما يحصل له الظن إجمالاً بأن هاهنا دليلاً، ولو كفى الظن إجمالاً بأن هاهنا دليلاً قطعياً فيكفي الظن إجمالاً بأن هاهنا دليلاً ظنياً؛ إذ لا فرق بينهما بالإجماع، وذلك بأن يقال: الغالب المظنون أن الصحابي العدل العارف لم يخصص ما لم يظهر له دليل مخصص صحيح. والحق أن الاعتقاد بأن هاهنا دليلاً إجمالياً لا يكفي ما لم تحصل معرفته بعينه، وأيضاً ربما ظن دليلاً ظنياً قطعياً وليس كذلك في الواقع، هذا لكن الواقع أن القطعيات محصورة محفوظة لا اختلاف فيها. (ميرزاجان).

واعلم أن العادة إما أن تكون جارية بإطلاق لفظ على بعض أفراد العام الدال عليها لغة، نحو: أن يكون عرفهم إطلاق الطعام على البر مثلاً ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام. وإما أن تكون باستمرار فعل شيء، نحو أن يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور.

والقسم الأول لا نزاع في أنه يعمل فيه بالعادة^(١)؛ لأنه في الحقيقة من تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية، والثاني محل النزاع، فيكون العام^(٢) منصرفاً عند الحنفية إلى المعتاد فقط. وأما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره، غاية أن تتفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تتفاوت دلالة ما ورد على سبب خاص^(٣) في السبب وغيره. فتحصل من هذا أن النزاع إنما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية^(٤)،

(قوله): «فهو على عمومه فيه» أي: في المعتاد وفي غيره.

(١) كما نص عليه أبو الحسين في المعتمد والغزالي والآمدي وغيرهم، والفرق بينهما أن القولية أطلق الاسم معها في العرف على بعض أفراد العام، كالبر مثلاً لما يقتات حتى غلب عليه في العرف، بخلاف الفعلية فتناولها لبعض أفرادها يكون من استمرار الفعل، كأن يكون من عادتهم أن يأكلوا طعاماً مخصوصاً وهو البر من دون أن يقع إطلاق على الاسم أولاً فغلب عليه باعتبار ذلك التناول، وفرق بين غلبة الاسم وغلبة التناول، هكذا يفرقون بينهما. (من الفواصل).

(٢) وفي نسخة: الطعام.

(٣) كبشر بضاعة وشاة ميمونة.

(٤) فالعادة القولية لا نزاع في أنها تخصص العام؛ فإن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية، وأما العادة الفعلية فالجمهور على أنه لا يخص بها العام، قالوا: لأن لفظ العام لم يطرأ عليه ما ينقله عن معناه الأصلي، والعادة إنما نشأت من استمرار أكل البر، والدلالة اللغوية باقية على حالها. وخالفت الحنفية وقالوا: كما أنه وقع الاتفاق على تخصيص العادة القولية فليخص بالعادة الفعلية، والفرق الذي ذكرتموه لا نسلم تأثيره في بقاء الحقيقة اللغوية في إحداها دون الأخرى؛ فإن من المعلوم أن العادة قد صرفته عن مقتضاه، فهي أوجبت ظهور اللفظ في بعض أفراد العام دون الكل، وهذا حاصل في القولية والفعلية. وأجيب: أنا لا نمنع ظهور مدلول العام فيما تقتضيه العادة، ولكن لما كان من حيث التناول لم يقو على نقل الحقيقة، كما وافقتمونا في أن العام لا يقصر على سببه مع ظهوره في السبب فكذا هنا، فلو كان مجرد ظهور دلالة العام في بعض أفرادها توجب التخصيص لوجب قصر العام على سببه، وأنتم لا تثبتونه، بخلاف العادة القولية فأصلها الإطلاق لنفس اللفظ، فهو كالوضع فيما غلب عليه، فظهر الفرق بين الطرفين. (من الفواصل).

والقولية هي المرادة في الأيمان دون الفعلية، فمن حلف من أكل اللحم إنما لا يحنث بلحم السمك لأنه يتبادر من إطلاق اللحم المعتاد ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة، فكانت غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم، بخلاف من حلف من الخبز في بلد لا يعتاد فيه إلا تناول خبز الأرز فإنه يحنث بغيره، وهكذا من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد فيها إلا تناول الصفراء فإنه يحنث بالبيضاء؛ لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم.

وإنما اختير عدم التخصيص بالعادة **(العدم حجيتها^(١))** فإن العادة في تناول لا تصلح دليلاً على نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص، بخلافها في غلبة الاسم، وما لا يصلح دليلاً لا يبطل به الدليل.

(قيل) في حجة المخالف: التخصيص للعام بالعادة الفعلية **(كالتخصيص)** له **(بالعرف^(٢))** أي: كما يتخصص لفظ الدابة بذوات الأربع بعد كونه في اللغة لما يدب، وكما يخص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد.

(قلنا^(٣): ممنوع) فلا نسلم أن التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف لوجود

(قوله): «والقولية هي المرادة في الأيمان» ظاهر كلامهم في الفروع الإطلاق؛ ولذا قال في الأزهار^[١]: والعشاء لما يعتاد تعشيه وغير ذلك، ويمكن أن يدفع هذا بما سيأتي للمؤلف عليه السلام في آخر هذا البحث من أن غلبة العادة في هذا قد استتبعت غلبة العبارة.

(١) وعبرة ابن الحاجب: لنا أن اللفظ^[٢] عام لغة وعرفاً ولا مخصص.
(٢) قال في مختصر المنار وشرحه للبلبيسي في آخره ما لفظه: والعرف ما اشتهر بشهادات العقول وتلقي طبعاً، أي: تلقته الطباع السليمة بالقبول، والعادة ما استمر الناس عليه وعادوه، أي: مرة بعد أخرى. اهـ وقال العلامة السعد في مباحث المجاز من التلويح: والعادة تشمل العرف العام والخاص، وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال.

(٣) في شرح ابن جحاف ما لفظه: قلنا: كون التخصيص فيما ذكرتم بالعرف ممنوع؛ لأن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً، بنقل العرف ذلك الاسم إلى مسمى خاص، فكان موضوعاً له عرفاً، فلم يبق الاسم على عمومته، والعادة إنما جرت في تناوله لبعض خاص لا في غلبة الاسم عليه عرفاً؛ إذ المفروض أنه باق على عمومته لغة وعرفاً، فالمخصص هو غلبة الاسم لا غلبة العادة. قالوا ثانياً: لو قال: اشتر لي لحماً وعادتهم تناول لحم الضأن لم يعد ممثلاً إلا بشراء لحم الضأن عملاً بالعادة. =.....

[١]- فأفهم اعتبارهما، وما ذكرهما في الوصايا كما ذكر يدفع الفرق. (لي). وفي حاشية: ولعله يفرق بين الأيمان وغيرها. اهـ الظاهر اعتبار هذا المذهب المرجوح هنا، يعني في الأيمان. (من خط السيد عبدالله الوزير رحمته الله).

[٢]- في المطبوع: أن العام عام. والمثبت من مختصر المتن.

الفارق بينهما، فإن التخصيص بالعرف إنما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفاً، بخلاف ما نحن فيه فإن العادة غالبية في تناوله لا في غلبة الاسم عليه؛ إذ المفروض ذلك، ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المتخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الأربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله: ((حرمت الربا في الطعام))؛ لوجوب تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم، بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله، فثبت أن المخصص إنما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة، فافترقا.

(قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً: (لا يفهم من نحو: «اشتر لي لحماً» غير المعتاد) في البلد، فلو لم تكن العادة مخصصة لم يفهم المعتاد بخصوصه، لكنه فهم، فعلم أن غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة.

= قلنا: لما لم يمكن أن يكون المطلوب بالمطلق نفس الماهية لعدم وجودها في الخارج علم عقلاً أن المطلوب به جزئي مطابق لها أي جزئي كان، وأياً فعل المأمور كان المفعول مقيداً مخصوصاً، فإذا علم عقلاً أن المطلوب بالمطلق المقيد المخصوص ولا دلالة في الصيغة عليه كانت العادة معينة لما دل عليه العقل إجمالاً، وأما الصيغة فباقية على إطلاقها غير مقيدة ولا مصروفة عن ظاهرها، بخلاف العام فإن إرادة جميع أفرادها ممكنة، فلا دلالة للعقل على إرادة الخصوص إجمالاً ولا تفصيلاً، فلا يصلح أن تكون العادة معينة لإرادة الخصوص ولا تصرفه عن ظاهره؛ لأنها إنما تكون مظهرة لدلالة العقل، ولا دلالة فيه فافترقا. قالوا ثالثاً: لو قال: «لا تشتري لحماً» كان عاماً؛ لأنه نفي داخل على نكرة، وهو كذلك مختص بالعادة، فلو اشترى لحماً غي المعتاد كلحم غير الضأن مثلاً لم يعد عاصياً، وهذا تخصيص للعموم بالعادة. قلنا: لا نسلم كون: «لا تشتري لحماً» عاماً؛ لأن النفي لم يدخل على مطلق مراد به جزئي مطابق أي جزئي كان حتى يكون عاماً، وإنما دخل على ما دلت العادة عليه بمعونة العقل أنه المراد به فانصرف النفي إليه؛ لأن النفي إذا دخل على قيد زائد توجه إليه، فلا عموم حتى يقال: إن العادة صرفته عن ظاهره، ولا تخصيص؛ إذ هو فرع للعموم، هذا معنى كلام المؤلف رحمته. ولا يخفى أنه لا معنى لتعيين المراد باللفظ إلا تقييده به، وتوجه النفي إلى القيد هو التخصيص بعينه، وهو فرع التعميم، ألا ترى أنك لو قلت: لا تكرم رجلاً جاهلاً تقول: هذا نفي دخل على مقيد فتوجه النفي إلى القيد، يعني أن النفي مختص بالجاهل، وهذا هو التخصيص بالصفة، كذلك: لا تشتري لحماً دخل النفي على مقيد بالعادة فتوجه النفي إليه تخصيص مثله، والتخصيص هو فهم المراد من اللفظ، وهو متأخر عن فهم العموم منه كسائر المخصصات المنفصلة، فمرجع هذا الكلام إلى تسليم التقييد والتخصيص بالعادة. وقد ذكر المؤلف رحمته أنه تطويل بغير طائل وأنه منصوب في غير محل النزاع، ولكنه تابع في ذلك مخصص المتهمى وشروحه. والجواب الحق ما ذكره المؤلف رحمته من أن العادة هنا قد استبعت غلبة الاسم فصار حقيقة عرفية؛ ولهذا قال: إنه غير محل النزاع، ولا يلزم من استباعتها غلبة الاسم في هذا الموضع أن يستبعه في كل موضع. (من شرح ابن جحاف رحمته).

(قلنا:) ذلك غير محل النزاع^(١)؛ لأن لحماً **(مطلق)** لا عام، والمطلق إنما يدل على واحد من الجنس غير معين **(فجاز)** فيه **(أن تكون)** العادة **(معينة للمراد)** من المطلق الشائع في جنسه.

(قيل) في الرد على هذا الجواب: كما يفهم من المطلق في مثل: «اشتر لحماً» اللحم المقيد الذي هو المعتاد فالعام في مثل **(لا تشتري لحماً كذلك)** يعني أنه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد^(٢)، فقد اقتضت العادة مخالفة الظاهر في العموم كالإطلاق، وهو المطلوب.

(قلنا:) نحن إنما جوزنا أن تكون العادة معينة ولم نجوز أن تكون مقيدة ولا مخصصة، وتحقيق ذلك أن الأمر إذا تعلق بالمطلق يكون تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية؛ لأن المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلاً كما سبق ذكره، فكان العقل حاكماً بأنه لم يرد به إلا مقيد مخصوص، وكانت العادة معينة للتقييد العقلي، بخلاف ما إذا تعلق بالعام فإن العقل لا يحكم بأن المراد بالعموم الخصوص؛ لإمكان وجود العموم في الخارج، فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة^(٣)، وإذا نفى هذا المطلق

(قوله): «وإذا نفى هذا المطلق» وهو اشتر لحماً.

(١) إذ النزاع في العموم لا في المطلق، والفرق بينهما واضح، فإن المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية أو الماهية على اختلاف القولين، وعلى كل حال فتناوله للأفراد على سبيل البدل، فأدنى قرينة تعين المراد بالمطلق، فصح أن تكون العادة الفعلية معينة في المطلق لا مخصصة في العام، بخلاف العام فدلالته على كل فرد كلية، فلا تنتهض العادة الفعلية على معارضته لقوته. (فواصل).

(٢) فعرفت بهذا أنه لا تأثير للفرق الذي ذكرتم بين صرف المطلق عن ظاهره بالعادة وبين صرف العموم بها. (فواصل).

(٣) قال العلامة الجلال في شرح الفصول ما لفظه: وهذا من المصنف ومن تبعه فرق من وراء الجمع، مبني على الفرق بين غلبة الاسم وبين غلبة التناول، وهو بناء على شفا جرف هار؛ لأن الحقيقة العرفية إنما وقع الاتفاق على التخصيص بها لظهور الاسم في المتعارف، والظهور غير منحصر في الحقيقة، فإن المجاز الذي قامت قرينته أظهر من الحقيقة؛ ولهذا يصرف الاسم عن المعنى الحقيقي إلى المجازي، وما نحن فيه من ذلك القليل؛ فإن غلبة المباشرة للبعض وإن لم توجب غلبة الاسم فقد أوجبت صرفه إلى بعض مسماه كما في: «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ» [الأعراف: ٧٧]، «وَقَتَلَهُمُ الْآبِیَاءُ» [آل عمران: ١٨١]، فإن مباشرة القتل والعقر لما لم تكن في العادة إلا من البعض انصرف لفظ العموم إليه، والصرف إلى البعض هو معنى التخصيص، وقرينة المجاز لا يجب أن تكون لفظية، بل تكون لفظية وعقلية وعادية.

المقيد بالعقل المعين تقييده بالعادة فإنما **(ورد النفي)** فيه **(على مطلق)** مقيد بالعقل^(١) **(معين المراد)** بالعادة، لا على مطلق مطلق، والنفي إذا ورد على مقيد توجه في الغالب إلى القيد.

ولعلك إذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت أن هذا الاحتجاج من أصله غير واقع في موضع الخلاف؛ لأن غلبة العادة هنا قد استتبع غلبة العبارة^(٢)، ولا نسلم أن استتباعها في موضع يستلزم استتباعها في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز أو الذرة، فكان غنياً عن هذا التطويل، ولكنه اتبع^(٣) فيه أثر مختصر المنتهى وشروحه.

(قوله): «المقيد بالعقل» صفة للمطلق، وإنما كان مقيداً بالعقل لما عرفت من أن المطلق ممتنع الوجود في الخارج، وأنه متعلق بجزئي من اللحم، والعادة عينت ذلك اللحم الجزئي بأنه لحم الضأن مثلاً، فالنفي داخل على هذا المقيد للمعين بالعادة، فتوجه النفي إلى القيد.

(قوله): «معين المراد بالعادة» مثلاً إذا قلت: اشترى لحماً فهذا مقيد بالعقل.

(قوله): «لا على مطلق مطلق» أي: مطلق عن التقييد بكون المأمور بشرائه جزئياً.

(١) لما تقرر أن المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية فقد صار مقيداً في العقل، وإنما العادة معينة للمراد فقط. اهـ هكذا في شرح الغاية، وفيه تأمل. (من الفواصل).

(٢) فلا يكون داخلياً في محل النزاع، ولا يخفى أن هذا يلحق الخلاف بالوفاق، وغايته أن يجعل محل النزاع في غير ما لم تستتبع العادة غلبة الاسم في مثل من حلف من الخبز في بلد لا يتناول منه فيه إلا خبز الأرز فإنه يحث بخبز غيره، وكذا فيمن حلف من الذرة في بلد لا يعتاد فيها إلا تناول الصفراء فإنه يحث بالبيضاء، وهذا يحتاج إلى إيضاح الفرق بين تناوله لغير ما يعتاد في الأمثلة المذكورة وعن عدم تناوله في غير المعتاد في مثل: اشترى لحماً، فإن المخالف يقول: لا فرق بين ما ذكر، بل لا يحث بأكل خبز غير الأرز مثلاً إذا كان قد غلب على شيء مخصوص في العادة، اللهم إلا أن يكون ذلك بالنظر إلى عرف الحالف إذا لم يكن من أهل تلك البلد التي غلب عليها العادة فمسلم، ولا ينبغي أن يكون فيه نزاع، وليس إلا في العادة لأهلها، كما إذا أطلق الشارع ما غلب في عادة العرب وكان في الأصل عاماً، وهذا يصح أن يدعى فيه استتباع العبارة للعادة، فأى صورة قدرنا أمكن جريان هذه الدعوى فيها، والفرق تحكم. (من الفواصل).

(٣) أي: الماتن، وضبط في خط سيلان بالبناء للمفعول.

[التخصيص بالعادة]

(و) منها: أنه (لا) يجوز (بموافق^(١) العام) وهو^(٢) أن يحكم على الخاص بما حكم به على العام، بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام، كما إذا قيل: في الغنم زكاة، في الغنم السائمة زكاة^(٣)، وإنما ترك التقييد بهذا الشرط اعتماداً على ما سبق وما يأتي من^(٤) جواب شبهة المخالف. وعدم التخصيص بموافق العام هو قول الجهم الغفير إلا ما يحكى عن أبي ثور من أصحاب الشافعي، وقد مثل بقوله ﷺ فيما رواه مسلم عن ابن عباس: ((إذا دبغ الإهاب فقد طهر))، وبما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ مر بشاة ميتة فقال: ((هلا استمتعتم بإهابها)) فقالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، فقال: ((إنما حرم من الميتة أكلها))، ومثله ما رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة أن النبي ﷺ مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال: ((ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به)) فقالوا: يا رسول الله، إنها ميتة، فقال رسول الله ﷺ: ((إنما حرم أكلها)).

ووجه التمثيل أن الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام^(٥) والحكم عليه بمثل

(قوله): (كما إذا قيل: في الغنم.. إلخ) مثال لما كان للخاص مفهوم موافقة يخصص به.

(قوله): (اعتماداً على ما سبق) من تخصيص العموم بالمفهوم.

(قوله): (إنما حرم من الميتة أكلها) هذا عام لا خاص، فهو كالعام المتقدم، وهو إذا دبغ الإهاب فقد طهر، اللهم إلا أن يقال: المراد بالميتة هاهنا ميتة للأكل كما سيأتي عن أبي ثور. وفي شرح للنخصر: مثاله قوله ﷺ في شاة ميمونة: ((دباغها طهورها)).

(١) ثم لا يخفى أن صورة المسألة إذا كان الخاص موافقاً لحكم العام، فإن كان له مفهوم يخالفه كالصفة فهي مسألة تخصيص العموم بالمفهوم، وقد سبقت. (زركشي على الجمع).

(*) وإن شئت قلت: إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لم يخصصه. (من السبكي). وهي أصرح من عبارة الكتاب، والله أعلم.

(٢) أي: وفاق الخاص للعام.

(٣) أما ما كان كذلك فإنه يخصص العام بحكم الخاص؛ لأنه تخصيص بالمفهوم كما مر، فلا نزاع فيه.

(٤) في المطبوع: وعلى ما يأتي في جواب.

(٥) وهو إهاب الشاة؛ لأنه بعض العام، وهو الإهاب المطلق.

حكمه فلا تخصيص^(١) عند الأكثرين. وقال القفال: كأن الخاص ورد فيه خبران خبر يشملهما وغيره، وخبر يخصه. وخص أبو ثور تطهير الدبغ بجلد المأكول^(٢)، لحديث الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة.

ومن أمثلة المسألة: حديث: ((الطعام بالطعام مثلاً بمثل)) وفي حديث آخر: ((البر بالبر)).

ووجه ما اختاره الأكثرون: أنه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعاً **(لعدم التعارض)** بينهما؛ لأنها إذا تعارضا تعذر العمل بهما^(٣) من كل وجه، فيجب المصير إلى العمل بهما من وجه، وإذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص؛ عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض.

(قيل) في الاحتجاج للمخالف: قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم، فيجب أن **(يخصص)** موافق العام **(بالمفهوم)** لأن مفهوم الخاص نفى الحكم عن سائر صور العام فوجب أن يخصصه.

(قوله): «فلا تخصيص» يعني بكون العموم^[١] في هذه الشاة أو شاة ميمونة.

(قوله): «بجلد المأكول» لقوله ﷺ: أكلها.

(قوله): «من وجه» وهو التخصيص.

(١) يعني: لكونها هذه الشاة وكونها شاة مولاة ميمونة مثلاً، بل يبقى على عمومها، وهو يسمى في غير هذا الكتاب القصر على السبب اهـ تلك المسألة أخرى وقد تقدمت، لكنها أشبه شيء بهذه المسألة، يوضحه أن هناك حكماً واحداً على عام، وهنا حكمين أحدهما على عام والآخر على خاص ونحو ذلك مما يميز هذه من تلك. (من خط السيد عبدالله الوزير رحمته الله).

(٢) في حاشية ما لفظه: يقال: لا تخصيص؛ فإن الإهاب في قوله: ((إذا دبغ الإهاب فقد طهر)) لا يقال إلا لجلد ما يؤكل لحمه قبل الدبغ كما يتضح من مجموع كلام ابن حجر في التلخيص وكلام صاحب المتقن ناقلين عن الضر بن شميل، لكنه مناقشة في المثال. اهـ وإنما يكون تخصيصاً لو قال أبو ثور: يخص تطهير الدبغ بشاة ميمونة كما حكاها الجلال عنه في شرح الفصول.

(٣) أي: لم يمكن العمل بهما من جميع الوجوه بل من بعضها، فيجب المصير إلى العمل بهما من ذلك الوجه كما هو طريقة الجمع بين العام والخاص.

[١] - بل يكونها إهاب مأكول كما سيشرح إليه، أو إهاب شاة كما في حواشي الفصول. (من خط السيد العلامة عبدالله الوزير رحمته الله). وفي حاشية ما لفظه: كلام المحشي ظاهر، ولم يظهر مراد المحشي. (ح عن خط شيخه).

(قلنا:) ما ذكرناه من أن المفهوم يخصص العموم مخصوص بها إذا كان للخاص مفهوم معمول به، كالشرط والصفة، فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب، والمفهوم المعمول به **(غير)** مفهوم **(اللقب)** ^(١) لأنه غير معتبر كما يجيء إن شاء الله تعالى ^(٢). والحاصل: أن الخلاف في هذه المسألة فرع الخلاف في مفهوم اللقب، فمن أثبتة خصص به، ومن نفاه لم يخصص به.

[التخصيص بعود ضمير خاص إلى العام]

(و) منها: أنه **(لا)** يجوز تخصيص العام **(بعود ضمير خاص)** ^(٣) إليه وفاقاً للأكثرين من أصحابنا والشافعية، وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار والغزالي والأمدى وابن الحاجب والبيضاوي، واختاره في فصول البدائع للحنفية.

(وقيل:) إن مثل ذلك **(يخصص)** العموم، وهو مذهب الكثير من الحنفية.

(وقيل بالوقف) وهو مذهب أبي الحسين البصري والجويني والرازي وابن الملاحي وغيرهم.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالضمير في «بردهن» للرجعيات ^(٤)

(١) كالشاة. (شرح سبكي على المختصر).

(٢) وأنا أقول: إن أبا ثور لا يستند إلى أن مفهوم اللقب حجة، فإن غالب الظن أنه لا يقول به، ولو قال به لكان الظاهر أنه يحكي عنه، فقد حكى عن الدقاق وهو دونه، ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة في أن المراد بذلك العام هذا الخاص، ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد، وليس ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب، فافهمه. (من شرح السبكي على المختصر). وحيث أنه فهو عنده من باب العام الذي أريد به الخصوص لا من باب العام المخصوص، فتفتن لذلك. (زرکشي).

(٣) ظاهر هذا عدم ملائمة قوله فيما سيأتي: لفظان عامان [١]، ويمكن أن يراد بالخاص هنا العام المخصص بالفتح كما ذكره صاحب الفصول أن الخاص يطلق عليه، ولكن لا يلائمه قوله فيما سيأتي: لزوم مخالفة المرجع؛ لإشعاره بأن المراد بالخاص ما يقابل العام، والله أعلم.

(٤) قال ابن السبكي في شرحه على مختصر المستهين ما لفظه: فائدة: لا يخفى عليك أنا تصرفنا في الضمير فقلنا بعوده إلى بعض ما تقدم، فأخرجناه عن حقيقته، وتركنا المظهر بحاله على عمومته، والخصوص عكسوا، فتصرفوا في المظهر وقالوا: إنه خاص، وتركوا المضمير بحاله فقالوا: يعود إلى كل ما تقدم، وكل ما تقدم هو الخاص، وصنعنا أولى من صنعهم؛ لأن المضمير أضعف من المظهر، فالتصرف فيه أولى من العكس. (بلفظه).

[١] - لعل هذا يندفع بقول ابن الإمام: نظراً إلى ظاهرهما.

دون البوائن، فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات^(١)، بل يعم المطلقات. **(لنا)** أن لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث **(لفظان عامان)** نظراً إلى ظاهرهما، ومقتضى الأول إجراؤه على ظاهره من العموم، ومقتضى الثاني عوده إلى كل ما تقدم؛ إذ لا أولوية للعود إلى بعض دون بعض، وقد قام دليل على مخالفة أحدهما لظاهره وخروجه عن حقيقته، وهو الضمير؛ لتخصيصه ببعض المذكور سابقاً، وإذا كان كذلك **(فلا يلزم من تخصيص أحدهما تخصيص الآخر)** إذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر آخر، بل الواجب أن يجري على ظاهره إلى أن يقوم دليل التخصيص. قال المخصصون: يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه^(٢)، وأنه باطل.

(و) أجيّب: بأن **(الزوم مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر)** وتقرير المعارضة أن يقال: لو خصص الأول وهو «المطلقات» في الآية للزم مخالفة ظاهره؛ لأنه للعموم، وإذا تعارضوا وجب الترجيح، وهو معنا^(٣) كما سنين. قال الواقفون: ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق، وظاهر الضمير يقتضي الرجوع إلى جميع ما تقدم^(٤)، فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير بأولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم، فكان التمسك بأحدهما تحكماً، فوجب التوقف.

(١) وعلى مذهب الكثير من الحنفية يختص الحكم بالرجعيات، ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر. (محلي بالمعنى). كالمقياس والإجماع.

(٢) قد يمنع بطلان مخالفة الضمير لمرجعه؛ فإنه كثير؛ لأن الإضمار قد يكون بحسب المعنى والقصد مثل: ﴿وَمَنْ يَفْقَهُ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: ٣١]، فإن معنى «من» التأنيث ولفظه مذكر، فقال: «منكن» باعتبار المعنى. ولم يعتبر اللفظ، فافهم.

(٣) بفتح العين. اهـ لقوله فيما سيأتي: ولا تحكم لأن الظاهر أقوى اهـ وفي حاشية: قد يقال: تخصيص العام أرجح من تخصيص الضمير ومخالفة مرجعه؛ لوقوع الأول كثيراً دون الثاني فتأمل. (من خط السيد العلامة عبدالقادر بن أحمد).

(٤) أي: وقد عدل عنه برجوعه إلى بعض بدليل.

(و) أجب: بأنه (لا تحكم) لأنه ممنوع (لأن الظاهر أقوى) في دلالته من المضمير؛ لتوقف الثاني على الأول من غير عكس، وإذا كانت دلالته أقوى كان عدم مخالفته أحرى. واعلم أنه قد يعبر عن هذه المسألة بما هو أعم من عود الضمير على بعض ما يتناوله العام بأن يقال: تعقيب العام بما يكون مختصاً ببعضه هل يقتضي تخصيصه أم لا؟ سواء كان ذلك ضميراً كما سبق، أو استثناءً كقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، إلى قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن لفظ النساء في أول الآية يشمل الصغيرة والمجنونة، والعفو يختص المالكات لأموهن.

أو أمراً^(١) يختص ببعض أفراد العام، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، ثم قال: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، أي: رغبة في مراجعتهم، ومعلوم أن ذلك يختص بغير البوائن، هكذا قرر هذه المسألة أبو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما، وجعلوا الخلاف فيها واحداً.

[التخصيص بمقدر مخصوص في المعطوف]

(و) منها: أنه (لا) يجوز التخصيص (بمقدر مخصوص^(٢) في المعطوف) فإذا كان في المعطوف^(٣) عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً بذلك التخصيص، وهو اختيار أصحابنا والشافعية. وقالت الحنفية: يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً كالمعطوف^(٤).

(١) من الأمور، مثل الرغبة فيما مثل به.

(٢) وفي نسخة: مخصص بالفتح (نظام فصول للجلال).

(٣) ففي مثل: ((لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده)) قد كان في المعطوف وهو ولا ذو عهد إلخ عام مقدر، وهو قوله: بكافر المقدر كما ذكرته الحنفية، وقد دل دليل على تخصيصه، وهو الإجماع على قتل المعاهد بمثله وبالذمي، فلم يبق إلا الكافر الحربي، ولا يلزم من هذا التخصيص في المعطوف التخصيص في المعطوف عليه.

(٤) فتستفيد الجملة الثانية من الأولى التقدير، وتستفيد الجملة الأولى من الثانية التخصيص عند الحنفية، قال ابن أبي الخير: فخالفونا في الطرفين. (حاشية فصول [والتصحيح منها]).

(مثل) قوله ﷺ: (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده) رواه أحمد وأبو داود والنسائي عن قيس بن عباد^(١) قال: انطلقت أنا والأشتر إلى علي عليه السلام فقلنا: هل عهد إليك نبي الله شيئاً لم يعهده إلى الناس عامة؟ فقال: لا إلا ما كان في كتابي هذا، فأخرج كتاباً من قراب^(٢) سيفه فإذا فيه: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده». وفي رواية النسائي عن الأشتر أنه قال لعلي: إن الناس قد تفشع بهم ما يسمعون، فإن كان رسول الله ﷺ عهد إليك عهداً فحدثنا به، قال: ما عهد إلي رسول الله ﷺ عهداً لم يعهده إلى الناس غير أن في قراب سيفي صحيفة؛ فإذا فيها: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، لا يتقل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده^(٣)»، فاستدل أصحابنا والشافعي بقوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» على أن المسلم لا يقتل بالذمي؛ لأن لفظ «الكافر» وقع منكرأ في سياق النفي فعم الذمي. وقالت الحنفية: تجب المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيجب أن يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف عليه، فيكون على التقدير^(٤): ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، قالوا: ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان، وإلا لم يكن للعهد فائدة، ثم إن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي؛ لأن الإجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي، فوجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي؛ تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

(قوله): «إن الناس قد تفشع» بالفاء، أي: فشا وانتشر، ذكره في النهاية.

(قوله): «فيكون على التقدير» أي: على أن يقدر في المعطوف بكافر.

(قوله): «لأن الإجماع قائم على قتله» أي: المعاهد.

(١) هو بضم العين وفتح الباء الموحدة وتخفيفها، تابعي، ذكره الهندي في ضبط أسماء الرجال.

(٢) هو شبه الجراب يطرح الراكب فيه سيفه بغمده وسوطه، وقد يطرح فيه زاده من تمر وغيره. (نهاية).

(٣) تمامه: ((من أحدث حدثاً فعلى نفسه، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين)) أخرجه أبو داود والنسائي.

(٤) لفظ على ثابت في النسخ، وشكل عليها هنا، وقد تكلم على ذلك سيلان.

قلنا: **المقدر (كالظاهر)** المفلوظ، فإن النبي ﷺ لو قال: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر» ثم علمنا بدلالة أن الآخر مخصوص في الحربي [بالحربي (نخ)] لم يجب أن يكون الأول كذلك، وهذا الوجه ذكره القاضي عبد الجبار في معرض الجواب، وفي المعتمد لأبي الحسين أن المعطوف إذا قيد بصفة لم يجب أن يضم فيه من المعطوف عليه إلا ما به يصير مستقلاً، ألا ترى أنه لو قيل: لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصاري في الأشهر الحرم لم يجب أن يضم فيه إلا القتل؛ لأنه لما قيد المعطوف بزيادة علمنا أنه أريد المخالفة بينهما في كيفية القتل وإن شرك بينهما في نفس القتل.

(وقيل بالتخصص تسوية بين المتعاطفين) إشارة إلى ما ذهب إليه الحنفية وما تمسكوا به.

(و) الجواب: أن التسوية **(لا تجب)** بينهما، فلا نسلم أن في الحديث تقدير؛ لأن قوله: «(ولا ذو عهد في عهده)» كلام تام، فلا يحتاج إلى إضمار؛ لأن الإضمار خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لضرورة، فيكون نهياً عن قتل المعاهد، ولا نسلم أن تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج إلى بيان؛ لأنه إنما يعلم من جهة الشرع، وإلا فإن ظاهر العمومات يقتضي جوازه. وفائدة قوله: «في عهده» دفع ما عسى أن يتوهم من أن المعاهد لا يقتل وإن خرج من عهده، ولو سلم تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الأول به، فإن مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه.

(قوله): «لما قيد المعطوف بزيادة» وهي قوله: في الأشهر الحرم.

[مسألة في بناء العام على الخاص]

مسألة: في بناء العام^(١) على الخاص.

إذا ورد دليلان من الكتاب أو من السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة فإما أن يكون أحدهما أعم من الآخر مطلقاً والآخر أخص منه مطلقاً، وإما أن يكون كل منهما أعم من وجه وأخص من وجه آخر.

وعلى الأول إما أن يعلم تاريخ ورودهما أو يجهل، فإن علم فإما أن يتقارنا أو يتفارقا بمدة لا تسع العمل أو بمدة تسع العمل، وعلى التفارق إما أن يكون المتأخر هو العام وإما أن يكون هو الخاص.

إذا عرفت ذلك فنقول: **(قيل: يبنى العام^(٢) على الخاص مطلقاً)** سواء جهل

(قوله): «في بناء العام على الخاص» معنى بناء العام على الخاص أنه إذا وجد الخاص عمل به مطلقاً. قيل: بناء العام على الخاص شيء غير التخصيص؛ فإن التخصيص متفق عليه وهذا ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص، ولأن بناء العام على الخاص عند جهل التاريخ، والتخصيص عند العلم به، كذا قيل، وهذا الكلام مخالف لما ذكره المؤلف رحمته هاهنا من قسمة هذه المسألة إلى ما علم تاريخ ورودهما وإلى ما جهل وإلى المقارن وللفارق.

(١) قوله: مسألة في بناء العام على الخاص، معنى قولهم: يبنى العام على الخاص ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص مطلقاً، فهو شيء غير التخصيص وإن كان مآل ما اجتمع فيه عند أصحاب الشافعي إلى شيء واحد، بيان اختلافهما على أصل الجمهور أن تخصيص العام متفق عليه بشرائطه، ولا يسمون ذلك بناء للعام على الخاص، وبناء العام على الخاص مختلف فيه، وهو لا يكون عند جمهور المحققين إلا عند جهل التاريخ، ولا يسمون ما علم فيه التاريخ وأمكن التخصيص من بناء العام على الخاص، بل يسمونه تخصيصاً، وأما على ما قاله بعض أصحاب الشافعي في بيان الفرق بين المسألتين أن الناظر إذا وجد الخاص عمل به مطلقاً؛ لقولهم: يبنى العام على الخاص، ومرجع ذلك إلى التخصيص عند بعضهم أو النسخ عند آخرين منهم، ولكنهم يسمون ذلك ببناء العام على الخاص، ولا يجعلون لذلك شرطاً غير خصوص الخاص وعموم العام، وهذا شيء غير ما عهد من التخصيص عند غيرهم؛ لأنه لا بد للتخصيص من شروط، والظاهر أنه لا فرق على أصلهم بين المسألتين، وإنما يظهر الفرق على أصل الأولين، كذا ذكره بعض شراح الحديث. (منقولة).

(*) وفي حاشية: لعل وجه ذكر بناء العام على الخاص بعد معرفة التخصيص معرفة مواضع التخصيص من مواضع النسخ، والله أعلم.

(٢) نظم المختار أي: المختار في المسألة السيد عبد الله بن علي الوزير رحمته بقوله:

التأريخ أو علم تقارنهما أو تفارقهما مع تقدم العام أو تأخره، وهو قول بعض الشافعية، ويجيء مع تأخر الخاص مدة تسع العمل على أصل من يقول بجواز تأخر البيان عن وقت الحاجة^(١)، والحق امتناعه كما يجيء إن شاء الله تعالى.

(والمختار) أنه يبنى العام على الخاص **(إن تقارنا)** بأن يتصل أحدهما بالآخر؛ لتعذر القرآن الحقيقي في القولين **(أو تفارقا بمدة لا تسع للعمل)** بالمقدم **(أو**

(قوله): «ويجيء» أي: قول بعض الشافعية «على أصل من يقول» وهو من جوز تكليف ما لا يطاق.
(قوله): «لتعذر القرآن الحقيقي في القولين» وإنما يتصور في فعل خاص بالنبي ﷺ مع قول عام.

= يبنى العموم على الخصوص بأربع صور على القول الأجل فقل أجل مع جهل تاريخ وعند تقارن وتفارق زمنياً يضيق عن العمل وكذا بمتسع يكون عمومهم متأخراً والعكس نسخ لم يزل اهـ (من خط قال فيه من خطه رحمته الله).

(*) مسألة قولهم في تعارض العام والخاص: إنه إذا تأخر الخاص وقتاً يمكن فيه العمل بالعام كان ناسخاً لثلاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ظاهره سواء كان المتأخر الأمر أو النهي، ولقائل أن يقول: هذا الإطلاق غير مسلم، وأن الصواب التفصيل، وهو أن يقال: لا يخلو إما أن يتقدم الأمر النهي أو العكس، فإن كان الأمر فلا يخلو الأمر إما أن يكون مؤقتاً أو مطلقاً، إن كان الأول وورد النهي بعد مضي وقت يمكن فيه العمل كما هو المفروض كان النهي الخاص ناسخاً بلا إشكال، وإن كان الثاني فمن قال: الأمر المطلق يقتضي الفور كان النهي الخاص المتأخر ناسخاً؛ لثلاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه قد فرض مضي وقت يمكن فيه العمل، وهو وقت الحاجة بلا إشكال، ومن قال: إن الأمر المطلق لا يقتضي فوراً ولا تراخياً وجاء النهي الخاص بعد مضي وقت يمكن فيه العمل لم يتعين الحكم بكونه ناسخاً ليس إلا؛ إذ لا مانع من أن يكون مخصصاً؛ إذ لا يقطع بأن ذلك الوقت وقت الحاجة إلا إذا تحتم إيقاع الفعل فيه، ولأن الفرض أن الصيغة مسترسلة في الأوقات المستقبلية، اللهم إلا إذا فرض عروض حال للمكلف يغلب على ظنه بسببه أنه إن لم يفعله فيه لم يمكنه فعله فيما بعده، ولا يخفى أن هذه حالة نادرة، على أن كلامهم مطلق عن التقييد بمثل هذه الصورة، بل لا يبعد أن يقال بترجيح الحكم بكونه مخصصاً على الحكم بالنسخ بمثل ما ذكره في ترجيح التخصيص على النسخ في مجهول التاريخ من أنه دفع والنسخ رفع، والدفع أولى من الرفع. وأما إذا كان المتقدم النهي العام وجاء الأمر الخاص بعد مضي وقت يمكن فيه الانتهاء فلا إشكال في أن المتأخر ناسخ؛ لظهور كون النهي للفور.

(١) والخلاف لمن يقول بتكليف ما لا يطاق.

جهل التأريخ، وإلا فالخاص المتأخر^(١) لا العام في الأصح ناسخ يعني أنها إذا تفارقا بمدة تتسع للعمل بالمتقدم منهما فإن كان المتأخر الخاص^(٢) فهو ناسخ للعام فيما تناوله، وإن كان المتأخر هو العام لم يكن ناسخاً للخاص المتقدم^(٣) في الأصح، بل يكون العام المتأخر مخصصاً بالخاص المتقدم.

(قوله): «وإلا فالخاص المتأخر لا العام في الأصح ناسخ» هذه العبارة [١] تقتضي أن الخاص ناسخ مع علم التقارن وعدم الجهل مطلقاً: سواء تأخر الخاص بوقت يمكن فيه العمل أو لا؛ لأن قوله: «وإلا فالخاص مقابل للأطراف الثلاثة، وليس كذلك؛ إذ الخاص إنما يكون ناسخاً في طرف واحد، وهو تأخره بمدة تسع العمل، فقوله: وإلا فالخاص ينبغي أن يكون مقابلاً لهذا الطرف فقط؛ ولذا استدرك في الشرح إطلاق عبارة المتن حيث اقتصر على الطرف الثاني فقال: بمدة تسع العمل، فكان الأولى مطابقة المتن للشرح بأن يقال: فإن تأخر الخاص لا العام في الأصح بوقت يمكن فيه العمل فناسخ، والله أعلم.

(١) يعني بمدة تتسع للعمل، فكأنه ترك التقييد به في المتن للعلم به مما سبق، ولو قال: المتراخي لأمكن أن يدعي الاستغناء به عن ذلك القيد وإفادته معناه. (من نظر المولى ضياء الدين رحمته الله).
(٢) قال البرماوي في شرح ألفيته: يكون الخاص ناسخاً لقدر ما عارضه من أفراد العام، فيعمل بالعام في بقية الأفراد، وهو معنى قولي: ناسخ لقدر ما عارضه، فهو أحسن من قوله في جمع الجوامع: إن تأخر الخاص عن العمل نسخ العام، فإنه يوهم أنه ينسخ جملة العام وإن كان المعنى مفهوماً، وأيضاً فقوله: عن العمل يقتضي أنه يتأخر عن نفس العمل، وإنما المراد تأخره عن وقت العمل وإن لم يقع عمل.
(*) نحو: ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) فإنه نسخ عموم: ((فيما سقت السماء العشر)) لما دون النصاب، لا فيما هو نصاب فهو باق تحت العموم. اهـ هذا يقتضي أن الخاص متأخر، وفي حاشية الفصول ما لفظه: اعترض الإمام الناصر صلاح بن علي عليه السلام في أخذ الزكاة من القليل والكثير، قال في كريمة العناصر: والوجه فيه عمومات الكتاب والسنة، نحو قوله تعالى: ﴿وَعَاثُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، و﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَعَاثُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله صلوات الله عليه: ((فيما سقت السماء العشر))، واعتبار النصاب إنما ورد في خبر الأوساق، وهو خاص، والخاص لا يعترض العام حتى يعلم التأريخ بينهما فيخصص العام المتقدم بالخاص المتأخر، فلما جهلنا التأريخ بينهما رجعنا إلى المعلوم وتركنا المظنون، ذكره الإمام المهدي أحمد بن الحسين في بعض رسائله.
(٣) فيثبت للخاص أحكام المخصص، مثل جواز تخصيصه مظنوناً للمقطوع به. (فصول). وأن العام لا يتناوله.

[١] - هذه القولة محل تأمل؛ إذ عبارة ابن الإمام صحيحة فتأمل. (ح عن خط شيخه). فمؤدى كلامه عليه السلام: «وإلا يتقارنا ولم يتفارقا بمدة لا تسع العمل ولم يجهل التأريخ بل علم وتفارقا بمدة تسع العمل». إلخ. (حسن بن يحيى ح). وفي حاشية: قف على وهم المحشي. (عبدالله الوزير ح).

أما التخصيص مع التقارن^(١) ونحوه فهو قول الجمهور من الأئمة وغيرهم^(٢)، وأما مع جهل التأريخ فهو قول الإمام الناطق بالحق أبي طالب يحيى بن الحسين والإمام يحيى والشيخ الحسن الرصاص، قال الإمام المنصور بالله: وهو رأي كثير من الفقهاء والمتكلمين، وقال البرماوي: إنه مذهب الشافعي وأصحابه والحنابلة، وبه قال القاضي عبد الجبار^(٣) وأبو الحسين وبعض الحنفية.

وأما نسخ الخاص المتأخر المتراخي للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة أصحابنا والمعتزلة وغيرهم، ولا يخالف فيه إلا من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما تخصيص العام المتأخر المتراخي بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد، والسيد محمد بن إبراهيم والفقهاء سليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد من أصحابنا، وبه قال الشافعي وأبو الحسين والرازي وبعض الظاهرية.

وذهب جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية إلى أن العام ناسخ للخاص المتقدم. **(وقيل: إن العام والخاص (يتعارضان)^(٤) إن جهل)** التاريخ فيما تناوله فيجب

(قوله): مع التقارن ونحوه، بأن يتفارقا بملة لا تتسع للعمل.

(قوله): «إلى أن العام ناسخ للخاص المتقدم» ولهذا ذهب جمهور أصحابنا والحنفية إلى المعارضة وعدم بناء العام على الخاص مع الجهل؛ لاحتمال تأخر العام فيكون ناسخاً، وسيأتي هذا في شرح قوله: وأما الآخر فلا متناع البيان.. إلخ.

(١) هذا وغيره مما يأتي في أثناء المسألة يدل على أن بناء العام على الخاص ليس شيئاً غير التخصيص، والله أعلم، وقد أفاد ذلك المؤلف عليه السلام في شرح قوله: وأما الآخر فلا متناع البيان كما سيأتي في قوله: وأعلم أنه.

(٢) خلافاً لابن القاص من أصحاب الشافعي فإنه قال: يتعارضان مع التقارن فيما تناوله الخاص كالنصين، فيجب الترجيح. (شرح ابن جحاف).

(٣) وكذا ذكره البرماوي في شرح ألفيته، وعبارته هكذا: وبه قال القاضي عبد الجبار وبعض الحنفية. اهـ ولم يذكر القاضي عبد الجبار مع القائلين بالتعارض عند الجهل فاعرف. (من خط الفقيه علي البرطي رحمته الله). قوله: فاعرف أي: لتعلم أن ما ذكر هنا مبني على رواية البرماوي، وما ذكر عنه من القول بالتعارض مبني على نقل القرشي وابن الوزير والمهدي، فلا تنافي، وغايته أن له قولين، ومثله غير عزيز. (السيد ضياء الدين رحمته الله).

(٤) وهو صريح الكافل.

(*) قوله: «وقيل يتعارضان» القول بنسخ العام المتأخر للخاص المتقدم مستلزم للقول بالتعارض، ولعل القائل بالتعارض هو القائل بنسخ العام المتأخر للخاص اهـ ويدل عليه قوله: وإليه ذهب جمهور أصحابنا والحنفية، وهم الذين نقل عنهم سابقاً القول بنسخ العام المتأخر للخاص.

فيه الرجوع إلى الترجيح إن أمكن، وإلا تساقطاً في محل التعارض^(١) ورجع فيه إلى حكم الأصل إن لم يوجد ناقل شرعي، وإليه ذهب جمهور أصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني^(٢).

(لنا) في أن المقارن ونحوه لا نسخ فيه: (أن التخصيص بيان، و) كل بيان (إنما يمتنع تراخيه عن وقت الحاجة) أما الصغرى فبالإجماع، وأما الكبرى فلأن المقارن متفق عليه^(٣)، والمفارق بدون أن يتمكن من العمل مستدل عليه.

(و) لنا في أن الخاص المتقدم مطلقاً^(٤) مخصص للعام: أن (تقدم الخاص قرينة) دالة على أنه لم يُردّ بالعام جميع ما تناوله، وإنما أريد به ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين (فلا يضر تراخي التعميم)^(٥) لأن الخاص إنما يتصف بالتخصيص حين يرد العام، كما أن العقل إنما يتصف بالتخصيص عند ورود العام، فيصير التخصيص

(قوله): «فلأن المقارن متفق عليه» قد تقدم في كلام المؤلف **[١]** أنه يختلف فيه حيث قال: أما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور من الأئمة وغيرهم. وفي حاشية السعد أيضاً ما يدل على الخلاف حيث قال: في أصول الحنفية أن حكم المقارن والجهل بالتاريخ واحد، وهو ثبوت التعارض في قدر ما تناوله. وكان المؤلف **[٢]** لم تثبت عنده هذه الرواية.

(قوله): «والمفارق بدون التمكن^[٢] من العمل مستدل عليه» وكذا أيضاً مع التراخي^[٣] بوقت يمكن فيه العمل قد شمله الاستدلال الآتي؛ إذ قوله: فلا يضر تراخي التعميم شامل لهما.

- (١) يعني: أنه إنما يطرح من العام ما يقابل الخاص فقط، دون ما عداه فلا موجب لسقوطه.
(٢) قد تقدم عن القاضي عبد الجبار قبيل هذا في شرح قوله: والمختار إلخ القول بالبناء مع الجهل، والمذكور في مختصر المستتهن وجمع الجوامع مع الباقلاني إنما هو الجويني.
(*) ومثل ما حكاه هنا [حكاه] القرشي في العقد عن القاضي عبد الجبار، ولم يذكره مع القائلين بالتخصيص مع جهل التاريخ فاعرف، ومثله في الفصول ومعيار الإمام المهدي. (من خط المولى ضياء الدين).
(٣) لعل خلاف ابن القاص المتقدم نقله في الحاشية يأتي هنا، فينظر في الاتفاق.
(٤) مع التراخي وعدمه. وفي حاشية: أي: سواء كان بمدة تسع العمل أو لا تسع وإن كان الثاني قد شمله الدليل الأول فلا ضير في ذلك.
(٥) ولا يقال: يلزم أن تقدم الخاص بيان ولا مبين وتخصيص ولا عموم، وأنه محال. (شرح غاية لابن جحاف).

[١]- مراد المؤلف إثبات الكبرى، فالمراد بالاتفاق الاتفاق على عدم التراخي لا الاتفاق على التخصيص كما ذكره المحشي فتأمل. (شيخنا المغربي دامت إفادته ح).

[٢]- في الشرح: بدون أن يتمكن.

[٣]- كلام المؤلف في التأخر بوقت يتسع للعمل. (ح عن خط شيخه).

مقارناً للتعميم، وذلك مما لا إشكال فيه^(١).

(و) لنا في أن الخاص مخصص للعام (مع جهل التاريخ) أن (التخصيص أغلب) من النسخ؛ لكثرة التخصيص في الشرعيات، ولا شك في أن النسخ أقل وقوعاً منه، علم ذلك بالاستقراء، والحمل على الأعم الأغلب أولى.

(و) أيضاً هو (أهون) من النسخ؛ لأنه يدفع ما يظن دخوله، وهذا يرفع حكماً قد ثبت، ولا شك أن الدفع أهون من الرفع.

(و) أيضاً (الخاص أقوى) دلالة من العام؛ لأن الخاص إما نص فهو متيقن، وإما ظاهر فهو أقل احتمالاً من العام؛ لأن المفروض أنه أقل أفراداً، والمتيقن والأقل احتمالاً أقوى من الظاهر المظنون الأكثر في الاحتمال، وإذا كان أقوى وجب انتفاء التعارض؛ لأن الأقوى لا يعارضه الأضعف.

(و) أيضاً يجب بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ (لأن البناء) واجب (على أربعة تقادير، والنسخ) إنما يجب (على تقدير) واحد.

بيان ذلك: أنها إما أن يتقارنا أو يتأخر أحدهما بمدة لا تسع العمل بالمتقدم منهما، أو بمدة تسع العمل، فهذه خمسة وجوه، ولا وجه يقدر غيرها، والبناء يجب على تقدير التقارن^(٢)، وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به^(٣)، وتأخره بمدة لا تتسع

(قوله): «وذلك مما لا إشكال فيه» ولا يقال: قد حصل التعبد بالخاص إلى وقت ورود العام فيكون العام ناسخاً للخاص كما في تأخر الخاص بوقت يمكن فيه العمل بالعام فإن الخاص ناسخ لمقابله من الخاص - لانا نقول: قد أشار المؤلف رحمته الله إلى الفرق بصحة كون العام قرينة التخصيص، بخلاف العام المتقدم؛ إذ لم يثبت فيه ذلك فتأمل.

(قوله): «إما نص» نحو: اقتل زيدا للمشرك.

(قوله): «وأما ظاهر» نحو: لا تقتلوا أهل الذمة.

(١) إن قيل: قد حصل التعبد به إلى وقت ورود العام، فإذا كانت قد مضت مدة يمكن فيها العمل فهو النسخ الحقيقي فينظر، الأصل بقاء التعبد ما لم يمنع مانع، وأين الدليل على قصد التعبد إلى وقت ورود العام؟ (من خط قال فيه: من خط السيد عبدالله بن جحاف رحمته الله).

(٢) في المجهول.

(٣) في المجهول أيضاً، وكذا نظائرها.

للعمل بالخاص، وتأخره بمدة تتسع لذلك، ويجب القول بنسخ ما تناوله على تقدير تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام لا غير، ولا شك أن وقوع أحد أمور أربعة أغلب من وقوع واحد معين، فوجب الحمل على الأغلب؛ لكونه مظنوناً.

(واستدل) فيما نحن فيه **(بالإجماع)** استدل به أبو الحسين حيث قال: إن فقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ. **(وأما الآخر)** وهو كون الخاص المتأخر عن وقت الحاجة إلى العمل بالعام ناسخاً **(فلامتناع البيان)** المتأخر عن وقت الحاجة **(كما سيأتي)** بيانه إن شاء الله تعالى في فصل البيان.

احتج القائلون بالتعارض مع جهل التأريخ: بأنه يحتمل بطلان الخاص لجواز تأخر العام، وعدم بطلانه لجواز تقدم العام، فيجب الوقف إلى أن يظهر مرجح. قلنا: ذلك مبني على أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، وقد أبطلناه، ولو سلم^(١) فإجراء العام على عموميه يوجب إلغاء الخاص^(٢)، واعتبار الخاص لا

(قوله): «وأما الآخر» بكسر الخاء، أي: الآخر من الأقسام التي أشار إليها المتن بقوله إن تقارنا أو تفارقا.. إلخ، والآخر هو قوله: فالخاص المتأخر ناسخ؛ إذ قوله: لا العام اعترض بيان لفهوم الخاص. **(قوله): «لجواز تأخر العام»** فيكون ناسخاً عندهم.

(١) لا يخفى أن الضمير المستتر في قوله: ولو سلم عائد إلى عدم بطلان نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم بما سبق، والمعنى ولو سلم عدم بطلانه بالدليل السابق قلنا دليل آخر على بطلانه، وهو أن إجراء العام إلخ؛ لا أن الضمير عائد إلى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم؛ إذ يصير المعنى ولو سلم أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم فإجراء العام إلخ، ولا معنى للاستدلال على خلاف ما قد سلم، وحينئذ فكان الأظهر أن يقول: وقد أبطلناه بما سبق وأيضاً إجراء العام إلخ، والله أعلم. اهـ. ويحتمل أن المراد ولو سلم أن المتأخر العام ينسخ الخاص في المعلوم تأخره فلا نسلمه في المجهول؛ لأن إجراء العام على عموميه إلخ.

(*) يعني: لو سلم إبطال العام المتأخر للخاص المتقدم فهو لا يوجب التعارض الموجب للوقف. (٢) قال في شرح الجوهرة بعد ذكر هذا الوجه ما لفظه: قولك: إنه يكون إلغاء للخاص غير مسلم؛ لأنه قد ثبت أنه يجوز أن يكون متقدماً فيكون منسوخاً وقد أراده الله تعالى في الزمان المتقدم، فهو أعم من العام في الزمان وإن كان العام أعم منه في الأعيان.

يوجب إلغاء واحد منهما، فكان أولى صوتاً لكلام الحكيم عن الإلغاء^(١).
احتج القائلون بأن العام المتأخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه، منها: ما روي
عن ابن عباس أنه قال: كنا^(٢) نأخذ بالأحدث فالأحدث، والعام المتأخر أحدث،
فوجب العمل به.

ومنها: أنهما لفظان تعارضا وعلم تأخر أحدهما فوجب تسليط المتأخر على السابق
كما لو كان المتأخر خاصاً.

ومنها: أن اللفظ العام يجري في تناوله لأحاد ما دخل تحته مجرى ألفاظ خاصة كل
واحد منها يتناول واحداً من تلك الأحاد، فإن قوله: «اقتلوا المشركين» قائم مقام
قوله: «اقتلوا زيداً المشرك وعمرأً ويكرأً وخالدأً»، ولو قال ذلك بعد أن قال: لا تقتلوا
زيداً كان الثاني ناسخاً.

وأجيب عن الأول: بأنه قول صحابي فلا حجة فيه، ولو سلم خص بالمساويين
عموماً وخصوصاً فإنهما المتعارضان حقيقة.

وعن الثاني: بالفرق بما تقدم من أن الخاص أقوى من العام فوجب تقديمه عليه،
وبأن عدم تسليط^(٣) الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم إلغاء الخاص بالكلية،

(قوله): «بأنه قول صحابي فلا حجة فيه» يقال: قوله: إنا كنا نأخذ بالأحدث ظاهر في أخذ الجماعة فكان إجماعاً؛
ولهذا قال المؤلف رحمته الله: ولو سلم خص.. إلخ^[١].

(قوله): «بالمساويين» يعني اللذين لا يقبلان التخصيص جمعاً بين الدليلين.

(قوله): «وبأن عدم تسليط الخاص المتأخر على العام المتقدم هكذا في النسخ»..... =

(١) إن قيل: قد ألغى من العام ما يوازي الخاص، وما تقدم من الجواب^[٢] عن هذا السؤال غير مسلم،
وقد يجاب بأن الملغى في العام غير مراد فيه، والله أعلم، وأيضاً فقد عمل بالعام إلى وقت نسخه فلا
إلغاء؛ إذ قد عمل بالدليلين فتأمل، هذا والله أعلم. وأيضاً فالخاص من مذهبه عادت بركاته أن الخاص
معمول به في الوجوه الخمسة، تخصيصاً في أربعة: التقدم مطلقاً، والمقارنة، والتأخر بوقت لا يتسع
للعمل، وناسخاً مع تأخره بوقت يتسع للعمل، فيعتبر فيه ما يعتبر في النسخ، والله أعلم. (س).

(٢) هو ظاهر في أخذ الجماعة بذلك فكان إجماعاً.

(٣) قوله: تسليط الخاص إلخ تصليح هذه العبارة إلى الخاص المتقدم على العام المتأخر كما يوجد في بعض
النسخ بمعزل عن فهم المراد. (من خط السيد عبدالله بن علي الوزير رحمته الله).

[١] - هو عطف لا اعتراض فتأمل. (ح عن خط شبيهه).

[٢] - الكلام في إلغاء المدلول لأحد لفظي العام والخاص ويحقق. (من خط قال فيه: من خط السيد عبدالله الوزير رحمته الله).

بخلاف عدم تسليط العام المتأخر، فظهر الفرق.

وعن الثالث بالفرق بأن العام ظاهر والمفصل نص، ولهذا لو كان قوله: لا تقتلوا زيدا المشرك مقارناً لقوله: اقتلوا المشركين لخصه، ولو قارن المفصل لناقضه. واعلم أنه حيث ما يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم يجب أن لا يؤخذ بالتأخر على الإطلاق، وإنما يؤخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالآحاد^(١) كما يجيء إن شاء الله تعالى.

وأما على الثاني^(٢) وهو أن يكون كل من المتعارضين أعم من وجه^(٣) وأخص من وجه فليس تخصيص عموم^(٤) أحدهما لعموم الآخر بأولى من العكس،

= وقد وجد تصحيح هذا اللفظ إلى لفظ آخر، وهو الخاص المتقدم على العام المتأخر، وهذا التصحيح لا وجه له؛ لأن هذا جواب عن قولهم في الوجه الثاني: كما لو كان المتأخر خاصاً، يعني فإنه ينسخ مقابلة من العام المتقدم، فيكون حاصل الجواب أن الخاص للمتأخر بوقت يمكن فيه العمل لو لم يسلط على العام المتقدم بأن ينسخ مقابلة منه لزم إلغاء الخاص المتأخر بالكلية؛ لأننا قد عملنا بالعام وتركنا الخاص، بخلاف عدم تسليط العام المتأخر عن الخاص حيث لم نقل بنسخ العام بل قلنا بتخصيص الخاص للعام المتأخر فإنه لا يطل العام بالكلية؛ لبقائه معمولاً به فيما عدا الخاص، ولا الخاص؛ لأننا قد عملنا به، وذلك ظاهر، فللوجود في النسخ صحيح، والله أعلم.

(١) فإن كانا قياسين جميعاً فقد تقدم للمؤلف في بحث السنة في آخر بحث أفعاله ﷺ أن العمومين لا يتعارضان، بل لا بد من تراخي أحدهما، فينظر إن شاء الله تعالى.

(٢) عطف على قوله: وعلى الأول، في صدر المسألة.

(٣) قال في الورقات ما لفظه: وإن كان كل واحد من الدليلين عاماً من وجه وخاصاً من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر. قال الشارح: إن أمكن ذلك، وإلا فيطلب الترجيح فيما تعارض فيه، مثال ما يمكن فيه ذلك حديث أبي داود وغيره: ((إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجس)) مع حديث ابن ماجة وغيره: ((الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه)) فالأول خاص بالقلتين عام في المتغير وغيره، والثاني خاص في المتغير عام في القلتين وما دونهما، فيخص عموم الأول بخصوص الثاني ويصير تقديره إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس إلا بالتغير، ويخص عموم الثاني بخصوص الأول، وهو كونه قلتين، فيحكم بأن ما دون القلتين ينجس وإن لم يتغير، وتقديره طهور لا ينسجه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه إذا كان قلتين. ومثال ما لا يمكن حديث: ((من بدل دينه فاقتلوه)) رواه البخاري، والنهي عن قتل النساء متفق عليه، فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة، والثاني خاص بالنساء عام في الحريات والمرتدات، فتعارضاً في المرتدات هل تقتل أم لا.

(٤) في المطبوع: فليس تخصيص أحدهما.

فيطلب الترجيح بينهما^(١)، كأن يتضمن أحدهما حكماً شرعياً دون الآخر، أو تشتهر روايته، أو يعمل به الأكثر، أو يكون محرماً والآخر غير محرّم، أو يكون عمومه مقصوداً والآخر عمومه^(٢) اتفاقي، أو نحو ذلك.

مثاله: قوله ﷺ: ((من بدل دينه فاقتلوه)) مع نهيه ﷺ عن قتل النساء؛ فإن الأول خاص بالمرتدين عام في النساء والرجال، والثاني خاص بالنساء عام في الحريات والمرتدات؛ فعمل ابن عباس بعموم الثاني فمنع قتل المرتدات، وعمل غيره بالأول فأوجب قتلهن.

(١) قال البرماوي في شرح ألفيته: قال ابن دقيق العيد: وكأن مرادهم بالترجيح الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم، كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم من حيث هو. اهـ لكن صاحب المعتمد حكى عن بعضهم أن أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه كان أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم فإنه مرجح على ما كان عمومه اتفاقاً.

(٢) أي: غير مقصود للمتكلم، ولكن في كونه غير مقصود لعلام الغيوب محل نظر كما مر مثله في دلالة الإشارة.

الفهرس

[الأدلة الشرعية]	٥
(المقصد الأول: في الكتاب)	٥
[الكلام في البسمة في أوائل السور]	٩
[الكلام في تواتر القراءات السبع]	٢٤
[الكلام في العمل بالقراءة الشاذة]	٢٨
[انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه]	٢٩
[مسألة في المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن]	٣٦
المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب: في السنة	٤١
[الكلام في عصمة الأنبياء]	٤١
[الكلام في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي في حقنا]	٤٥
[الكلام في عدم تعارض الفعلين وفي تعارض الفعل والقول]	٥٧
[مسألة في بيان حجية تقريراته ﷺ]	٧٨
(المقصد الثالث) من مقاصد هذا الكتاب: (في الإجماع)	٨٤
[مسألة في بيان ثبوت الإجماع والعلم به ونقله]	٨٦
[الكلام في حجية الإجماع]	٩٣
[الكلام في إجماع العترة]	١٠٦
[الكلام فيما اتفق عليه أهل المدينة من الصحابة والتابعين]	١٤١
[الكلام فيمن يعتبر في الإجماع ومن لا يعتبر، وما يشترط فيه وما لا يشترط]	١٦١
[الكلام في الإجماع السكوتي]	١٨٠
[الكلام في مستند الإجماع]	١٨٦
[الكلام فيما إذا اختلف المجتهدون على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث]	١٩٦
[الكلام في إحداث دليل أو تأويل لم يقل به المتقدمون]	٢٠٢
[مسألة في الخلاف في جواز عدم علم الأمة بدليل راجح معمول على وفقه]	٢٠٥

[مسألة في الخلاف في اختلاف أهل العصر الأول على قولين واتفاق من بعدهم على أحدهما]	٢٠٧
[مسألة في اتفاق أهل العصر عقيب اختلافهم]	٢١٢
[مسألة: إذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما]	٢١٣
[لا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم]	٢١٤
[الكلام في أن الدليل على عصمة الأمة يمنع ردها]	٢١٥
[مسألة في بيان ما يثبت بالإجماع وما لا يثبت به]	٢١٧
[الكلام في الإجماع القطعي والظني]	٢١٩
[هل الآخذ بأقل ما قيل آخذ بالإجماع]	٢٢٢
خاتمة	٢٢٥
[المقصد الرابع: في أمور عامة]	٢٢٧
(الباب الأول في الأخبار)	٢٢٧
[فصل: في الخبر وأقسامه]	٢٢٨
[فصل في الخبر المعلوم صدقه]	٢٤١
[الخلاف في العلم الحاصل عن التواتر]	٢٤٦
[شروط التواتر]	٢٤٨
[التواتر المعنوي]	٢٦٠
[ذكر ما اختلف في العلم بصدقه من الأخبار]	٢٦٣
[فصل: في الخبر المعلوم كذبه]	٢٦٨
[فصل: في الخبر المعلوم كذبه]	٢٦٨
[خبر الغدير والمنزلة ليسا مما انفرد به واحد مع توفر الدواعي إلى نقله]	٢٧٤
[حديث الغدير]	٢٧٤
[حديث المنزلة]	٢٨٧
[ذكر ما كان مثل حديث الغدير وحديث المنزلة]	٢٩١
[الكذب على رسول الله ﷺ]	٢٩٧

- [فصل: فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه] ٣٠٣
- [جواز التعبد بخبر العدل عقلاً] ٣٠٤
- [وقوع التعبد بخبر العدل سمعاً] ٣٠٥
- [فصل: في شروط العمل بأخبار الأحاد] ٣١٦
- [الأول: ما يرجع إلى المخبر من الشروط] ٣١٦
- [المعتبر في ثبوت الجرح والتعديل] ٣٢٤
- [الكلام في بيان سبب الجرح والتعديل] ٣٢٦
- [اشتراط العدالة في الجرح والمعدل] ٣٣١
- [مراتب التعديل] ٣٣٢
- [مسألة في حكم قبول رواية كافر التصريح وفاسقه وكافر التأويل وفاسقه] ٣٣٥
- [الأقوال في عدالة الصحابة ومن هو الصحابي وما يتعلق بذلك] ٣٤٢
- [الثاني من شروط التعبد بخبر الواحد ما يرجع إلى الخبر] ٣٦١
- [الكلام في لفظ الصحابي] ٣٦١
- [مراتب رواية غير الصحابي] ٣٧٠
- [حكم قبول المرسل] ٣٨٠
- [نقل الحديث بالمعنى] ٣٩٤
- [الرواية عن الشيخ مع إنكار الشيخ] ٣٩٧
- [حكم زيادة الراوي العدل] ٣٩٩
- [الثالث من شروط العمل بخبر الأحاد: ما يرجع إلى مدلوله] ٤٠٢
- [ما يرد من الحديث باتفاق] ٤٠٢
- [خبر الواحد فيما تعم به البلوى] ٤٠٦
- [حكم أخبار الأحاد فيما يوجب حداً أو قصاصاً أو مقداراً] ٤٠٨
- [حكم الخبر والقياس إذا تعارضاً] ٤١٠
- [الباب الثاني: في الأوامر والنواهي] ٤١٩
- [فصل: في الأوامر] ٤٢٠

- [ما يميز الأمر عن غيره] ٤٢٦
- [معاني صيغة الأمر] ٤٤٦
- [الأمر الواقع بعد الحظر الشرعي] ٤٦٨
- [الأمر المطلق هل يفيد التكرار] ٤٧٣
- [الأمر المعلق على علة يتكرر بتكررها] ٤٨٥
- [هل الأمر المطلق للفور أو للتراخي] ٤٨٧
- [هل الأمر بالشيء نهي عن ضده] ٤٩٨
- [هل يجب القضاء بأمر جديد] ٥٠٨
- [هل الأمر بالأمر بالشيء أمرأ به] ٥٠٩
- [ما هو الواجب إذا أمر بمطلق] ٥١٣
- [حكم الأمرين إن تعاقبا] ٥٢٠
- [فصل: في لفظ النهي] ٥٢٣
- [معاني صيغة النهي] ٥٢٣
- [النهي يدل على الفساد] ٥٣٢
- [الباب الثالث: العموم والخصوص] ٥٤٩
- [فصل: في ذكر العام] ٥٤٩
- [صيغ العموم] ٥٥٨
- [الجمع المضاف] ٥٨٨
- [حكم الخطاب الوارد على سبب] ٥٩٠
- [حكم اللفظ العام إذا قصد به المدح أو الذم] ٥٩٧
- [حكم حكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم] ٦٠٠
- [حكم فعل المساواة في سياق النفي] ٦٠١
- [عموم المقتضي] ٦٠٦
- [حكم الفعل المتعدي إذا وقع بعد نفي أو معنى نفي] ٦٠٩
- [حكم الفعل الاصطلاحي] ٦١٢

- [الحكم المعلق على علة هل يعم قياساً أو لغة] ٦١٥
- [عموم المفهوم] ٦١٧
- [الخطاب الخاص بالرسول ﷺ] ٦١٩
- [دخول الإناث في اللفظ الموضوع للمذكرين صيغة] ٦٢٥
- [حكم الخطاب الوارد من الشارع بما يتناول العبيد] ٦٣٠
- [هل يدخل المتكلم في عموم خطابه] ٦٣٢
- [حكم ما ورد على لسان النبي ﷺ مما يتناوله لغة] ٦٣٣
- [حكم الخطاب الوارد في زمن الرسول ﷺ بما هو من أوضاع المشافهة] ٦٣٧
- [حكم العام بعد تخصيصه] ٦٤١
- [حكم العام المخصص بمبين] ٦٥٢
- [العمل بالعام بعد البحث عن المخصص] ٦٥٩
- [فصل في التخصيص] ٦٦٢
- [جواز التخصيص للعام] ٦٦٤
- [الغاية التي يقع انتهاء التخصيص إليها] ٦٦٦
- [فصل: في الطرق التي يعرف بها تخصيص العام] ٦٧٣
- مسائل المتصل ٦٧٤
- [الاستثناء] ٦٧٤
- [دلالة الاستثناء المتصل] ٦٧٨
- [شرط الاستثناء الاتصال] ٦٩٢
- تنبيه: ٦٩٩
- [حكم الاستثناء الوارد بعد أمور متعددة] ٧٠٣
- فائدة: ٧١٤
- [الاستثناء من الإثبات نفى والعكس] ٧١٥
- [حكم تعدد الاستثناء] ٧٢٤
- [الغاية] ٧٢٦

٧٣٠	[الشرط]
٧٣٣	[الصفة]
٧٣٤	[بدل البعض]
٧٣٥	مسائل المنفصل
٧٣٦	[التخصيص بالعقل]
٧٣٧	[حكم تخصيص الكتاب]
٧٤٨	[تخصيص السنة]
٧٥١	[التخصيص بالمفهوم]
٧٦٢	[بعض ما أدخل في المخصصات المنفصلة وليس منها]
٧٦٢	[التخصيص بمذهب الصحابي]
٧٦٣	[التخصيص بالعادة]
٧٦٩	[التخصيص بالعادة]
٧٧١	[التخصيص بعود ضمير خاص إلى العام]
٧٧٣	[التخصيص بمقدر مخصوص في المعطوف]
٧٧٦	[مسألة في بناء العام على الخاص]
٧٨٦	الفهرس